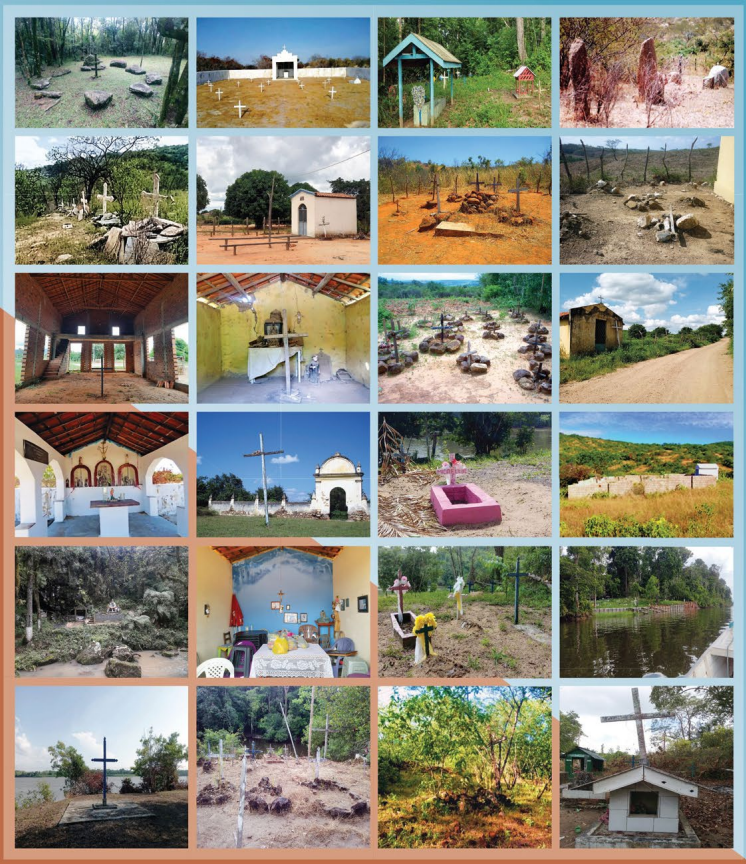
COLEÇÃO
PPGH
UNIRIO



A MORTE E O MORRER NOS SERTÕES DO BRASIL

[Org.]
Claudia Rodrigues
Cícero Joaquim dos Santos
Durval Muniz de Albuquerque Júnior

UNIRIO história

PPGH
Programa de Pós-Graduação em História

IMAGENS
DA MORTE
A MORTE E O MORRER NO MUNDO IBERO-AMERICANO
CNPq
UNIRIO

NHISTAL
Núcleo de História Oral, Memória e Diversidades

COLEÇÃO PPGH
UNIRIO

A MORTE E O MORRER NOS SERTÕES DO BRASIL

Organização:
Claudia Rodrigues,
Cícero Joaquim dos Santos,
Durval Muniz de Albuquerque Júnior

Rio de Janeiro, 2024

© **NAU Editora**
Rua Nova Jerusalém, 320
CEP: 21042-235 - Rio de Janeiro (RJ)
www.naueditora.com.br
contato@naueditora.com.br

Coordenação da Coleção PPGH-UNIRIO
Claudia Beltrão da Rosa e Anderson de Oliveira

Coordenação editorial Simone Rodrigues

Revisão de textos Anelise Barreto e Daniel Muzitano

Projeto gráfico e capa Mariana Lloyd

Editoração Estúdio Arteônica

Imagem da capa Mosaico de fotografias de diferentes autores que integram esta publicação (créditos nas legendas).

Conselho editorial
Alessandro Bandeira Duarte (UFRRJ)
Claudia Saldanha (Paço Imperial)
Eduardo Ponte Brandão (UCAM)
Francisco Portugal (UFRJ)
Ivana Stolze Lima (Casa de Rui Barbosa)
Marcelo S. Norberto (CCE /PUC-Rio, PUCRS)
Maria Cristina Louro Berbara (UERJ)
Pedro Hussak (UFRRJ)
Roberta Barros (UCAM)
Vladimir Menezes Vieira (UFF)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)
Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

R696m Rodrigues, Claudia; **Santo**s, Cícero Joaquim dos; **Albuquerque Júnior**, Durval Muniz de (org.).

A morte e o morrer nos sertões do Brasil / Organizadores: Claudia Rodrigues, Cícero Joaquim dos Santos e Durval Muniz de Albuquerque Júnior. - 1. ed. - Rio de Janeiro : NAU Editora, 2024.
460 p.; tabs.; gráfs.; fotografias. (Coleção PPHG UNIRIO, v. 6).
E-book: 15 Mb; PDF.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-8128-138-4

1. Epidemias. 2. Estudos sobre Morte. 3. História e Memória. 4. Ritos Fúnebres. 5. Sertão. I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

CDD 265.85918.13
CDU 393(1-18)

1ª edição • 2024

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7

1. A INVENÇÃO DO INTERIOR: A HISTÓRIA DE COMO O DISCURSO REGIONALISTA NORDESTINO CAPTUROU O CONCEITO DE SERTÃO 23
   Durval Muniz de Albuquerque Júnior

2. MORTE E RITOS FÚNEBRES NOS SERTÕES DO RIO PARAÍBA DO SUL NA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO SETECENTISTA 61
   Claudia Rodrigues

3. A MORTE E O MORRER NOS SERTÕES DO RIO MACAÉ, NA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO DOS SÉCULOS XVIII-XIX 107
   Maria da Conceição Vilela Franco

4. A EPIDEMIA DA CÓLERA-MORBO E O MORRER NOS SERTÕES DA PARAHYBA DO NORTE (1855-1856) 149
   Laércio de Araújo Sousa Júnior

5. MORRER NOS SERTÕES DO SERIDÓ: EPIDEMIAS E CEMITÉRIOS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX 185
   Alcineia Rodrigues dos Santos

6. "MAS ISTO NÃO ERA UM CONTO DE CRIANÇAS; ERA UMA TRISTE VERDADE": MORTE E EPIDEMIA DO CÓLERA NO SERTÃO DO CEARÁ (1862) 221
   Jucieldo Ferreira Alexandre
   Paulo Henrique Fontes Cadena

7. MORTE E LUGARES PARA OS MORTOS NAS MISSÕES CAPUCHINHAS NOS SERTÕES DE SERGIPE (1855-1920) 251
Tatiane Oliveira da Cunha

8. O DIABO, A DOENÇA E A MORTE NOS SERTÕES AMAZÔNICOS: RELATOS DE VIAGEM DURANTE A CONSTRUÇÃO DA ESTRADA DE FERRO MADEIRA-MAMORÉ (1907-1912) 303
Mara Genecy Centeno Nogueira
Elis da Silveira Oliveira

9. OS CEMITÉRIOS RIBEIRINHOS AMAPAENSES DOS SERTÕES DOS TUCUJUS NOS SÉCULOS XX E XXI 321
Tiago Varges da Silva
Maria Elizia Borges

10. A MORTE E OS ENCANTADOS NOS SERTÕES DO CONTESTADO: MEMÓRIA E REPRESENTAÇÕES 359
Lourival Andrade Junior

11. MORTE E MEMÓRIA NO SERTÃO GOIANO: UM ESTUDO DE CASO DOS CEMITÉRIOS RURAIS NO MUNICÍPIO DE FAZENDA NOVA (GO) 387
Deuzair José da Silva
Eduardo Gusmão de Quadros

12. NA "CONFLUÊNCIA DOS SERTÕES": OS CEMITÉRIOS DE ANJINHOS NO CARIRI CEARENSE DO SÉCULO XXI 409
Cícero Joaquim dos Santos

SOBRE AS/OS AUTORES 451

APRESENTAÇÃO

Na busca por novos olhares e aprofundamentos das discussões temáticas no campo de estudos sobre a morte no Brasil, esta coletânea toma como ponto de partida a reflexão sobre as especificidades do morrer nos sertões brasileiros. Entre diferentes tempos e espaços, quais significados foram construídos sobre a morte e os mortos nos sertões de norte a sul da nossa vasta extensão territorial? Como as experiências sociais relacionadas à morte e aos mortos estão (e/ou estiveram) presentes nos artefatos culturais dos sertões tão diversos e plurais do Brasil? Não nos limitando ao espaço circunscrito à região Nordeste, não identificando o sertão como um único lugar ou paisagem, pretendemos adentrar os sertões do Brasil em sua pluralidade. A ideia de sertão trabalhada nesta obra diz respeito a uma categoria espacial compreendida enquanto construção histórica atribuída a diferentes e variados lugares, trazendo à tona narrativas espacializantes entre litoral e interior, entre o mundo rural e suas conexões com o urbano. No plural, eles são espaços vividos, recheados de tensões e disputas políticas, ideológicas e teóricas.

A partir da concepção sobre a existência de múltiplos sertões, definidos por diferentes recortes de tempos e espaços, convidamos diferentes investigadore(a)s especialistas no estudo da morte no Brasil a pensar as especificidades da finitude nos sertões, refletindo sobre as seguintes questões norteadoras: com qual noção de sertão a autoria do texto opera? Por que a região estudada se enquadra ou foi pensada na categoria sertão? Quais as suas especificidades no contexto estudado? Como o morrer e os mortos são lembrados e narrados em diferentes suportes/linguagens? De que modo o morrer é (ou foi) construído/narrado?

A coletânea se inicia com o capítulo de Durval Muniz Albuquerque Júnior, intitulado *A invenção do interior: a história de como o discurso regionalista nordestino capturou o conceito de sertão*. Seu texto analisa a construção das representações acerca do sertão ao longo da História do Brasil. A importância de sua abordagem é que de alguma forma os demais capítulos da coletânea se aproximam de uma ou outra noção de sertão por ele apresentada, em virtude do contexto histórico e espacial com o qual cada autoria trabalha. O autor inicia mostrando o modo pelo qual, no período colonial, especialmente nos três primeiros séculos de ocupação portuguesa da América, o termo foi associado por portugueses e seus descendentes a terras desconhecidas e ainda não ocupadas do interior, cuja referência era o litoral. Trata-se de regiões habitadas por povos indígenas que ainda não haviam tido contato mais intenso com a "gente branca" e, por este motivo, eram associados a "selvagens", em contraposição ao que consideravam ser sua civilização. Conforme a expansão da ocupação luso-brasileira, os sertões foram gradativamente se afastando, à medida que a ação dita "civilizadora" e "colonizadora" foi se dando em pontos isolados do litoral, nos quais se instalaram as unidades de produção agrícola. Em que pese o termo ter sido associado a áreas áridas ou semiáridas do norte do Brasil em alguns relatos de viajantes e obras literárias do século XIX, é a partir de fins da década de 1910 que passou a ser progressivamente atrelado a uma dada parte do país que, igualmente, passou a ser codificada como Nordeste, associado ao semiárido, às secas e à criação de gado, cujas áreas eram vistas como primitivas e rudes, demandando heroísmo e bravura de seus habitantes.

Segundo Albuquerque Júnior, à medida que esse recorte regional surgiu na geografia cultural e política brasileira, o conceito de sertão foi sendo capturado pelo discurso regionalista "nordestino". Doravante, o sertão foi ganhando a imagem de deserto, descampado, paisagem devastada, com campinas rasas a prometer solidões sem fim. O calor e o sol abrasador apareceram como elementos que compunham uma paisagem quase infernal, "bem distante da visão idílica de um sertão de sombras acolhedoras, rios e riachos a refrescarem e marulharem, de pássaros de cantos melodiosos e animais exóticos". O autor nos explica o modo pelo qual a obra "Os Sertões", de Euclides da Cunha (1902), passou a ser identificada como a síntese da concepção unitária e monolítica dos sertões do Brasil que se impôs no processo de invenção dos sertões.

Apesar de ainda encontrarmos quem opere com esta única noção de sertão quando aborda o tema, os capítulos da presente coletânea nos apresentam uma variedade multifacetada dos sertões do Brasil, em diferentes temporalidades, inclusive na nossa contemporaneidade. Como cenários e formas de vida, tais sertões conduzem a uma igual diversidade de atitudes diante da morte.

Nos capítulos intitulados *Morte e ritos fúnebres nos sertões da capitania do Rio de Janeiro do século XVIII* e *A morte e o morrer nos sertões do rio Macaé, na capitania do Rio de Janeiro dos séculos XVIII-XIX*, Claudia Rodrigues e Maria da Conceição Vilela Franco mobilizam as concepções do período colonial acerca dos sertões, enfocando o que podemos chamar aqui de "sertões molhados" do entorno de alguns rios fluminenses. Sejam nos sertões do rio Paraíba do Sul ou do rio Macaé, suas análises abordam o morrer no contexto de povoamento católico da região, investigando paróquias do interior da capitania do Rio de Janeiro, distantes da área portuária e urbanizada do litoral. Em ambos os capítulos, investiga-se o período de meados do século XVIII ao início do XIX, no qual o processo de ocupação luso-brasileira avançou na direção das terras indígenas, consideradas pelas autoridades da época como "áreas vazias", ainda que ocupadas majoritariamente por populações nativas pertencentes ao tronco linguístico macro-jê (a exemplo dos coroados, puris, guarulhos), com as quais ainda não se travara contato mais intenso, comparativamente àquelas do litoral.

No capítulo de Rodrigues, enfoca-se a região do médio vale do rio Paraíba do Sul, especificando a freguesia de São João Marcos, tecendo comparações com outras das redondezas, em meados do século XVIII. Considerada em relatos de época como os sertões da Mantiqueira, a região era marcada por "péssimos caminhos", devido à presença de "matas virgens", áreas pedregosas e cheias de arbustos, com rios caudalosos e sujeitas ao ataque de grupos indígenas em defesa do seu território, considerados selvagens e bravos pelas autoridades coloniais. O capítulo analisa de que forma a morte esteve indissociável das expedições realizadas no processo de ocupação luso-brasileira de São João Marcos, transformando aqueles sertões em "espaços de morte", devido aos ataques mútuos de indígenas e povoadores. Após a fixação no território, o texto aborda as atitudes diante da morte no estabelecimento das bases católicas naqueles sertões. A partir do estudo da legislação eclesiástica católica, relatos clericais de visitas pastorais e registros de óbito da segunda metade do século XVIII, a análise demonstra as espe-

cificidades dos ritos fúnebres católicos em relação aos realizados nas paróquias urbanas do litoral do Rio de Janeiro, detendo-se especificamente na administração dos últimos sacramentos aos moribundos. Uma das conclusões é a de que os índices mais reduzidos da administração de todos os sacramentos àqueles moribundos podem ser explicados pelas características geográficas da região, que dificultavam o acesso do pároco aos seus fiéis na iminência da morte, por habitarem localidades longínquas em relação à igreja matriz. Para além da própria distância, havia casos de descumprimento de algumas das normas eclesiásticas sobre como os padres deveriam ministrar os sacramentos aos que estavam na iminência da morte.

O capítulo de Franco destaca os sertões do rio Macaé, entre os séculos XVIII e XIX, situado no norte da capitania. Tomando como base uma série de registros paroquiais de óbito de diferentes segmentos sociais que habitavam a freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, entre os anos 1798-1847, a investigação identifica as especificidades de diferentes etapas do funeral católico, tais como a administração dos últimos sacramentos, o uso de mortalhas para envolver os cadáveres, as exéquias, o sepultamento e os sufrágios *post-mortem*. Além de explicar o significado escatológico de cada uma dessas etapas do funeral católico, o texto demonstra as particularidades do morrer naqueles sertões, como a opção por sepultamento mais próximo das casas e que, independentemente da condição jurídica dos mortos, havia uma tendência de redução da administração dos últimos sacramentos aos seus moradores em comparação com áreas do litoral. Resultado que se aproxima do encontrado nos sertões do rio Paraíba do Sul. Franco também identificou um índice extremamente reduzido de referência à redação do testamento antes da morte, bem como da realização de exéquias fúnebres mais elaboradas. Apenas os índices de encomendação do cadáver à beira do túmulo alcançavam quantitativo proporcional aos do litoral, considerando que representavam a presença física do cadáver no templo católico; diferentemente do caso da administração dos últimos sacramentos, por exemplo, que demandavam a ida do pároco até os moribundos. Em relação ao local de sepultamento, ela constatou que, devido aos altos índices de pobreza de boa parte dos moradores daquele sertão, parte significativa dos indivíduos livres foi sepultada do lado de fora da igreja paroquial, diferentemente do que ocorria no litoral, onde mesmo livres pobres eram inumados mais do lado de dentro do que fora da igreja matriz, e os espaços exter-

nos eram ocupados majoritariamente por escravos. Todos estes aspectos sinalizam para as especificidades do morrer naqueles sertões.

Os quatro capítulos seguintes se debruçam sobre a morte e o morrer nos sertões predominantemente (mas não exclusivamente) secos das áreas da Paraíba do Norte, do Seridó potiguar, do Ceará e de Sergipe, entre a metade do século XIX e início do XX. O ponto em comum dos três primeiros capítulos foi o contexto epidêmico da cólera, em torno dos anos de 1856 e 1862. Nesses termos, a coletânea avança nas reflexões e interseções entre história das doenças e da morte.

Em *A epidemia da cólera-morbo e o morrer nos sertões da Parahyba do Norte (1855-1856)*, Laércio de Araújo Sousa Júnior investiga quatro paróquias da Paraíba do Norte dos anos de 1850 (Pilar, Cuité, São João do Cariri e Teixeira), buscando identificar como cada lugar sofreu, de modo diferente, os impactos das epidemias de cólera, de acordo com suas particularidades geográficas, econômicas, políticas e sociais. Na freguesia de São João do Cariri, situada em área mais seca e desértica do semiárido, a epidemia fez suas primeiras vítimas; enquanto Teixeira, uma região serrana do alto-sertão, com clima ameno e mais chuvoso que São João, foi um dos poucos municípios da Paraíba que não foi atingido pelo cólera-morbo. Sua hipótese é a de que as freguesias mais afetadas pela enfermidade estavam localizadas na porção leste, entre a Borborema e o litoral, próximo da nascente do rio Paraíba, evidenciando que os rios e as estradas foram importantes canais de disseminação desse primeiro episódio da cólera epidêmica no Brasil imperial. Os elementos climáticos que favoreceram a proliferação da epidemia podem ter sido as chuvas intensas e as temperaturas acima da média do período anterior ao início do surto, características não encontradas nas fontes para a região do "Alto Sertão". Em Teixeira, por outro lado, localidade pequena, encravada em uma serra no sertão paraibano, de clima seco e frio e cuja economia estava voltada para o comércio local e a agricultura de subsistência, não foram reportados casos significativos de cólera, comparativamente à São João do Cariri.

Diante desta variedade de clima do sertão paraibano, o autor identifica diferentes formas pelas quais os moradores das regiões investigadas realizaram os ritos fúnebres católicos, a partir da análise de registros paroquiais de óbito relativos ao período de dois anos antes, aos meses da epidemia e aos dois anos depois do surto. Nas paróquias com maiores índices de mortes pela epidemia houve sensível redução da prática de sepultamento nas igrejas matrizes, tendo sido possível

identificar a realização de sepultamentos em locais "alternativos" (no mato, nas margens dos rios, nas proximidades das casas, em terrenos não sagrados e em "terra benta"), a exemplo do ocorrido na freguesia de São João do Cariri, de clima semiárido. Na vila de Pilar chegou a haver cremação de cadáver encontrado em estado de putrefação. Um aspecto instigante deste estudo foi a identificação do quanto aquele contexto levou ao abreviamento ou à supressão de etapas dos rituais fúnebres, tendo afetado a continuidade da vida social, ao privar os sobreviventes dos mecanismos simbólicos para o apaziguamento do luto e o retorno ao cotidiano. Neste sentido, o capítulo demonstra diferentes relatos de membros do clero e do corpo médico que externalizaram por escrito o drama causado pela cólera nas regiões mais fortemente atacadas pelo surto, situação que chegou a ocasionar a fuga de autoridades, abandonando a população. Segundo Sousa Júnior, o medo foi um elemento importante para efetivar a transferência dos lugares dos mortos, mesmo em locais onde a peste não fez um grande quantitativo de vítimas. Na Vila de Piancó, os habitantes estavam envoltos pelo temor da proximidade da peste e, como precaução, o pároco passou a sepultar os cadáveres no cemitério local, antes mesmo de os casos de cólera aparecerem na freguesia.

Em *Morrer nos sertões do Seridó: epidemias e cemitérios na segunda metade do século XIX*, Alcineia Rodrigues dos Santos aborda o Seridó, região pertencente ao atual Rio Grande do Norte e que no século XVIII era identificado como território interiorizado da América, desprovido de referenciais lusitanos. Após a conquista e ocupação luso-brasileira, destacou-se como área de produção de gado, na qual o catolicismo se instalou e criou raízes profundas. Uma área marcada por forte devoção e crenças religiosas que influenciaram por séculos as práticas de sepultamento católico, associado às vivências tradicionais. O estudo enfoca o modo pelo qual as epidemias de varíola e de cólera nos sertões do Seridó foram significativas para a criação de cemitérios extramuros e para o fim do predomínio dos sepultamentos nas igrejas na segunda metade do século XIX. Contudo, antes deste processo surgido após o fim das epidemias, a autora destacou como, durante o surto, foram criados espaços improvisados para sepultamento em certas localidades, devido à grande mortandade e ao medo de contaminação.

Ainda encontramos vestígios de alguns desses cemitérios, muitos dos quais chamados à época de "cemitérios de bexiguentos", identificados por uma grande cruz ou cruzes menores, de madeira ou de

ferro, cercadas de pedras, que serviam para identificar o aglomerado de covas no chão. O espaço não era demarcado por muros ou cercas e se caracterizava pela ausência de lápides ou túmulos, bem como de registros paroquiais. Muitos desses cemitérios improvisados foram erguidos para abrigar os mortos de uma mesma família e/ou vizinhos. Nos poucos casos em que se encontram registros desses espaços nos livros paroquiais, eles recebiam denominação variada, geralmente por termos que identificam as particularidades locais e que se diferenciavam dos nomes dos cemitérios paroquiais. Com o avançar do tempo, alguns desses cemitérios também passaram a abrigar os que tiveram morte trágica, tornando-os, igualmente, espaços de devoções não oficiais em intenção daquelas almas sofredoras que passariam a ser consideradas intercessoras, no âmbito das concepções católicas de morte. Segundo a autora, a falta de muros ou cercas formais não diminui a sacralidade desses locais; ao contrário, integrava-os harmoniosamente ao cenário natural, reforçando a ligação entre vida, morte e a terra que sustentava ambas. Esses espaços familiares, onde os mortos de uma mesma linhagem descansam juntos, sublinham a importância dos laços de sangue e da continuidade familiar, não sendo apenas locais de descanso final, mas também pontos de conexão entre gerações, onde a história e as memórias da comunidade são preservadas.

Jucieldo Ferreira Alexandre e Paulo Henrique Fontes Cadena são coautores de *"Mas isto não era um conto de crianças; era uma triste verdade": morte e epidemia do cólera no sertão do Ceará (1862)*, no qual investigam os sertões de Icó, região estabelecida como polo de distribuição de gado desde o século XVIII, de onde a epidemia de cólera se espalhou para outras localidades da província do Ceará. Caracterizada como o espaço não-litorâneo da província, Icó foi uma das localidades cearenses onde a epidemia de cólera agiu com mais violência (como também ocorreu em Crato, Maranguape e Baturité), superando enormemente a quantidade de mortos da capital, Fortaleza. Assim como no capítulo de Laércio Sousa Júnior, os autores deste texto buscam compreender as áreas sertanejas em sua pluralidade, não homogeneizando regiões cearenses como o Cariri, Inhamuns, Vale do Jaguaribe, Ibiapaba e outras por onde o cólera passou, considerando que diferem entre si nos aspectos climáticos, ambientais, culturais e socioeconômicos. O que as unificou foi a vivência do drama epidêmico comum que agitou seu cotidiano, disseminou o medo e a morte em larga escala, levou a práticas de penitências e ao abandono dos ritos fúnebres tradicionais.

A intensidade das mortes fez com que um pároco não desse conta de atender a tantos paroquianos que demandavam a aplicação dos últimos sacramentos, ao ser arrebatado de uma casa a outra por moradores, inclusive crianças, em busca dos socorros espirituais. Em outro caso, o pároco resistia às ordens episcopais de abandonar práticas coletivas de "penitências", por meio da administração dos sacramentos a vários moradores ao mesmo tempo, sob o risco de intensificar a contaminação da população por levar a eucaristia de suas mãos às bocas dos fiéis, amplificando o potencial de transmissão do vibrião do cólera. Ao analisar a insistência paroquial em se manter os atos penitenciais no sertão do Ceará, em 1862, os autores perceberam como o medo de morrer sem a devida ritualização era acionado nas pregações e celebrações desses vigários. A possibilidade de uma morte repentina amedrontava aqueles fiéis que, ante a crença católica nos ritos sacramentais, percebiam que o fim de sua vida na terra poderia anteceder uma boa acolhida celeste. Morrer sem os sacramentos e os ritos da chamada "boa morte" afligia aquela população católica que via a morte se aproximar a cada instante.

A questão dos enterros tornou-se um problema social e espiritual durante a crise epidêmica naquele sertão. Como poucas regiões contavam com cemitérios extramuros, a prática de enterramentos nas igrejas continuava a ocorrer, levando a que em diferentes localidades se erguessem "cemitérios dos coléricos" como forma de prevenção. A criação desses cemitérios improvisados demonstra como a grande quantidade de mortos pela cólera dificultava a obediência mínima aos ritos tradicionais durante a epidemia, como o sepultamento eclesiástico e mesmo o amortalhamento dos cadáveres, muitas vezes levados à cova com "roupa do corpo", para o escândalo dos fiéis. Chegou a ser necessário que as autoridades governamentais mobilizassem os presos para o trabalho de transporte dos cadáveres amontoados em carroças para os cemitérios, ou de abertura de covas e valas comuns, evidenciando o modo pelo qual o surto epidêmico desarticulava práticas tradicionais.

Em *Morte e lugares para os mortos nas missões capuchinhas nos sertões de Sergipe (1855-1920)*, Tatiane Oliveira da Cunha enfoca as missões capuchinhas realizadas nos sertões de Sergipe, entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do XX. Sem minimizar o problema da seca, apresenta outras possibilidades de leitura para as áreas rurais e não litorâneas, povoadas entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas republicanas, quando as missões itinerantes se tornaram mais frequentes no que denomina de "sertões de Sergipe". Na

percepção da autora, a necessidade de encontrar pastagens para o gado impulsionou a penetração colonizadora nas zonas do interior, tendo nos missionários capuchinhos um de seus agentes, desde o período colonial, avançando pela segunda metade do século XIX, quando da intensificação das missões dos monges franciscanos, tanto no período da cólera dos anos de 1850 como posteriormente à epidemia, avançando pelo governo republicano. Atravessando diferentes conjunturas, desde a crise da mão-de-obra africana da metade do Oitocentos e da demanda por construção de obras públicas, o capítulo explica o modo pelo qual o trabalho em dias de missionação capuchinha naqueles sertões representava tarefa importante e obrigatória, segundo os ensinamentos da Regra de São Francisco, constituindo-se em benefício geral da comunidade nas obras de construção de tanques, estradas, cemitérios e até hospitais, que supriam as limitações do poder público, pois este não possuía recursos suficientes para tais ações. Foi neste processo que os monges franciscanos se especializaram na prática de construção e reforma de cemitérios do interior, mediante a mobilização da população local. Ação que ocorreu não só na década de 1850, marcada pela epidemia de cólera, como também na segunda metade do Oitocentos, adentrando o período republicano. A análise demonstra que, mesmo no contexto do fim do Padroado e de separação entre Igreja e Estado, as ações de missionação capuchinhas no Sergipe aglutinavam milhares de fiéis, tendo como base as pregações que usavam o tema da morte, juízo, inferno, purgatório, salvação ou condenação como estratégias de convencimento para o trabalho de erguer e reformar túmulos enquanto exercício da penitência na busca da salvação da alma após a morte.

Mudando de cenário e de temporalidade, nossa coletânea avança para a morte e o morrer em outros sertões do Brasil. Em diferentes temporalidades dos séculos XX e XXI, os sertões molhados amazônicos aparecem retratados nos capítulos *O diabo, a doença e a morte nos sertões amazônicos: relatos de viagem durante a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (1907-1912)*, de Mara Genecy Centeno Nogueira e Elis da Silveira Oliveira, e *Os cemitérios ribeirinhos amapaenses dos Sertões dos Tucujus nos séculos XX e XXI*, de Tiago Varges da Silva e Maria Elizia Borges.

O capítulo de Mara Nogueira e Elis Oliveira aborda a recôndita região amazônica na qual se deu a segunda fase da obra de construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, entre 1907 e 1912, como cenário desafiador daqueles úmidos sertões, recheados de mosquitos, doenças, mortes e dificuldades infinitas para vencer. O desafio advinha do caráter

inóspito da região hoje conhecida por Porto Velho, em Rondônia, para os trabalhadores de mais de cinquenta nacionalidades que para lá se dirigiam a fim de erguer a obra. Por meio dos relatos produzidos por viajantes, engenheiros, médicos sanitaristas, dentre outros, as autoras demonstram a composição de uma narrativa ficcional e histórica apoiada no signo do diabo, construindo uma visão fantasmagórica do lugar.

Numa região marcada geograficamente pela presença majoritária do rio e da floresta, a noção de sertão a ela aplicada se vincula aos diferentes processos de incursões colonizadoras, tanto no período colonial, em busca das drogas do sertão, como no processo de construção das linhas telegráficas e empreendimentos industriais, sob o signo do "progresso", a partir do século XIX. A floresta seria o sertão a ser desbravado e destruído, integrando-se ao processo civilizador, negando-se a imensidão dos rios e a riqueza da flora e da fauna amazônicas. Ali, o sertão amazônico não se fez pelo "vazio", como nas representações do período colonial vistas no capítulo de Rodrigues, mas pelo desconhecimento e ignorância das potencialidades da região, ignorados (conscientemente ou não) nos relatos dos viajantes. Nesse cenário, a análise feita pelas autoras nos mostra como a morte se tornou mote para composição de relatos e livros de ficção que tiveram como tema a Madeira-Mamoré, ao longo do século XX. Obras com narrativas sobre homens e mulheres abatidos pelas doenças tropicais, pelas formigas devoradoras de carne, pelas brigas travadas no espaço ferroviário ou pela loucura vivenciada naquele lugar considerado amaldiçoado, dentre outras formas de morrer na região amazônica, marcada pelo cenário de tragédia e medo. Alguns textos mostravam como a morte se refletia na exploração do trabalhador da ferrovia, que deveria render até morrer. Apesar de belas, as águas da Amazônia aparecem descritas como traiçoeiras, prontas para alagar e afundar embarcações. O perigo do sertão amazônico não estava na fome ou na seca, marcas representativas na invenção discursiva e imagética do Nordeste brasileiro, mas nos perigos silenciosos que a floresta e as águas ofertavam, a exemplo das doenças tropicais que abateram várias pessoas. Aos olhos de alguns dos personagens, a condição de sertão do Amazonas se dava pelas imagens de inferno e morte, de local sem paz, onde o invisível era amedrontador. Segundo as autoras, na Amazônia, o sertão se fez de morte, medos e silêncios.

O capítulo de Tiago Silva e Maria Elizia Borges enfoca os chamados Sertões dos Tucujus, situados na imensa região da margem esquerda do Rio Amazonas à margem direita do Rio Oiapoque, no território que

atualmente compreende o estado do Amapá, habitado entre os séculos XVI e XVII pelos povos indígenas denominados Tucujus. Trata-se de uma área caracterizada pela mata verdejante, frondosas árvores e fartas fontes de água doce provenientes dos seus caudalosos rios e igarapés. A região foi gradualmente ocupada, ao longo dos séculos XIX e XX, também por pessoas de diversas regiões do Brasil, especialmente de áreas secas de sertões nordestinos. Migrantes que foram responsáveis, em grande parte, pela interiorização da colonização do Amapá, através dos cursos aquáticos, tendo criado inúmeras comunidades às margens dos rios e igarapés, denominadas comunidades ribeiras ou ribeirinhas. O objetivo do capítulo é analisar as características dos cemitérios ribeirinhos dessa região, que estão entre os sítios funerários não indígenas mais antigos do Amapá, e alguns dos rituais neles presentes. Na primeira metade do século XX, eles se constituíam em pequenos cemitérios localizados às margens dos rios, construídos em uma elevação para preservar o campo das cheias do extenso período chuvoso amazônico. Não há delimitação física do espaço cemiterial com muros, cercas de madeira, arame ou alvenaria; não há portão e a entrada principal dos cemitérios é demarcada pelo cruzeiro das almas fixado de frente para o rio. O trapiche de madeira em frente ao rio, utilizado como embarque e desembarque, funciona como demarcador da frente do cemitério, constituindo-se na sua entrada principal e equivalendo ao portão.

A partir da segunda metade do século XX, a ampliação das conexões rodoviárias ligando Macapá a diversos núcleos de povoamentos e comunidades ribeirinhas dos interiores do Amapá, até então acessadas apenas por navegação, levou ao gradual abandono dos antigos cemitérios ribeirinhos, dando-se preferência aos cemitérios localizados nos perímetros urbanos, mais próximos das comunidades localizadas nas estradas terrestres. Apesar de deixarem de receber novos sepultamentos, os familiares dos que se encontravam ali inumados continuam até hoje visitando os túmulos dos seus parentes, mesmo perante as dificuldades de acesso. As visitas ocorrem, principalmente, no Dia de Finados, e no Dia das Mães e no dos Pais. Por ocasião do Dia de Finados realiza-se o ritual de Iluminação dos Mortos, por meio do qual o espaço é adornado de flores e são acendidas muitas velas sobre os túmulos e sepulturas. O ritual ocorre ao longo do dia, mas sobretudo ao final da tarde e início da noite, quando o espaço cemiterial fica completamente iluminado, a exemplo do que ocorre no Cemitério Municipal Nosso Senhor do Bonfim, de Salinópolis-PA. Além da análise deste ritual, o capítulo busca

compreender outras particularidades dos rituais funerários nos antigos cemitérios ribeirinhos dos sertões dos Tucujus, como as cerimônias do velório e do sepultamento com traços dos costumes tradicionais, embora venham passando por um lento e gradual abandono, que tem afetado elementos do patrimônio funerário amapaense nesse século XXI.

Após mencionar as análises sobre o que chamamos aqui de sertões molhados do Amazonas, direcionamo-nos para o enfoque sobre o morrer nos sertões frios do Sul do Brasil, como evidenciado no capítulo de Lourival Andrade Junior, *A morte e os encantados nos sertões do Contestado: memória e representações*. O texto aborda de que modo a morte se fez presente no cenário da Guerra do Contestado, entre 1912 e 1916. Conflito armado que opôs posseiros e pequenos proprietários de terras de uma área do Sul brasileiro contra o governo dos estados de Santa Catarina e Paraná e o governo federal brasileiro. Em disputa estava o espaço de uma região sertaneja rica em madeira e erva-mate, que ficou conhecida como Contestado, devido ao conflito. Sertão este marcado por densas florestas de araucárias, de clima temperado, distante das áreas mais urbanizadas, que foi desapropriado pelas autoridades governamentais para a construção de uma estrada de ferro que ligaria São Paulo ao Rio Grande do Sul, provocando a expulsão de indígenas e mestiços que nela habitavam, bem como a falência de pequenos fazendeiros. Insatisfeitos, revoltaram-se contra o que consideraram uma invasão de seu território.

Parte dos revoltosos havia aderido às concepções messiânicas de lideranças religiosas que atuaram tanto antes como no contexto do conflito, a exemplo dos monges João Maria, entre 1844 e 1870; do monge homônimo João Maria, em 1893; e do monge José Maria, em 1912, que acreditavam se tratar de uma guerra santa. Nesse sentido, os sertões do Contestado representavam o espaço a ser conquistado, domado e agenciado pelas forças governamentais, que acreditavam ser o território habitado por fanáticos que se deixavam guiar por "exploradores". Desassistidos e abandonados pelo estado, os sertanejos seguiram na luta pelo direito de permanência em seus territórios progressivamente invadidos também pelos operários provenientes de outros estados da federação para trabalhar na construção da estrada de ferro e por forças civis armadas contratadas pelos proprietários e coronéis interessados na continuidade das obras. Segundo Lourival Andrade Junior, o estado atuou de forma agressiva contra os antigos habitantes da região, acumulando corpos insepultos e matando de forma indiscriminada homens, mulheres e crianças, deixando um rastro de morte que perdurou por

muito tempo naquele espaço. A presença do monge José Maria junto aos posseiros representou uma liderança religiosa cuja morte, em 1912, tornou-se um estímulo para a continuidade da luta sertaneja. O capítulo analisa de que modo sua morte, a crença na sua ressurreição e o local de seu enterramento (bem como de inumação dos combatentes sertanejos) representam até hoje um significativo espaço de devoção que ainda acredita nos poderes sagrados daqueles mortos ali sepultados. Isto leva o autor a afirmar que morrer nos campos de batalha do Contestado não significou um final, posto que, para os crentes no poder dos monges e de muitos dos posseiros que sucumbiram no conflito, aqueles mortos se tornaram seres encantados, que passaram a fazer parte da vida de todos os que resistiam (e ainda resistem) nos sertões do planalto catarinense.

No penúltimo capítulo da coletânea, Deuzair José da Silva e Eduardo Gusmão de Quadros adentram nos sertões do Centro-Oeste. Em *Morte e memória no sertão goiano: um estudo de caso dos cemitérios rurais no município de Fazenda Nova (GO)*, os autores se voltam para uma concepção de sertão enquanto interior do território goiano, associado a áreas rurais do cerrado brasileiro. Num primeiro momento, recorrem à literatura regionalista de Goiás para identificar elementos ligados à vida e à morte naquele sertão marcado pela presença da cultura do denominado "povo simples", por meio do que chamam de registros folclóricos do cancioneiro regional. Em seguida, caracterizam três cemitérios sertanejos da zona rural goiana, localizados no município de Fazenda Nova, situado no oeste do estado de Goiás, distante a 195 quilômetros da capital. Construídos no terreno de fazendas, são caracterizados por elementos presentes nos cemitérios improvisados nos contextos epidêmicos citados anteriormente. Não há data precisa de quando foram criados, possuem traços campestres, são cercados por madeira e marcados por cruzes de madeira. Não possuem zeladores e se destinavam ao sepultamento de vizinhos. Alguns ainda estão em uso, possuindo inscrições tumulares e outros símbolos do cristianismo, escolhidos para última morada dos corpos. Afirmando a rusticidade desses cemitérios do campo, os autores procuram demonstrar como os sertanejos mantêm reavivadas as memórias familiares ao escolherem ser sepultados no mesmo local de seus ancestrais, evidenciando a manutenção das linhagens e das memórias.

A coletânea finaliza com o capítulo de Cícero Joaquim dos Santos, *Na confluência dos sertões: os cemitérios de anjinhos no Cariri cearense do século XXI*, que busca analisar as sensibilidades históricas dos fiéis

dos cemitérios de anjinhos na região do Cariri, sul do estado do Ceará, nesse século XXI. No período colonial, essa região estava inserida nos chamados Altos Sertões dos Cariris Novos, compreendidos como parte da Capitania do Ceará e do Piauí, em alusão aos povos originários Kariris. Atualmente, nestas primeiras décadas do século XXI, o Cariri abarca o extremo sul do Ceará, tendo fronteiras com o noroeste de Pernambuco e leste do Piauí, possuindo clima caracterizado como tropical úmido, com condições subúmidas, principalmente na área marcada pela Chapada do Araripe. Condição que, desde o século XX, levou ao questionamento sobre a associação do Cariri a imagens sertanejas do semiárido. Devido a essa especificidade, foi reinventado como um "oásis" nos sertões do chamado Nordeste.

Em associação a esta representação, o Cariri cearense vem sendo lido, dito e narrado como a região de confluência de culturas, cravada na confluência dos sertões, apresentando uma heterogeneidade cultural e social bastante rica e diversificada. Considerada uma das regiões de maior originalidade do Brasil, as manifestações populares (festas, tradições religiosas e culturais) e o artesanato ali presentes têm sido um dos principais alvos de estudos antropológicos e históricos do Nordeste. É nesta ambientação que Joaquim dos Santos se propõe a investigar o culto aos mortos e as práticas e representações relacionadas à morte e ao morrer destes sertões, marcadas por muitas singularidades, a exemplo da romaria de finados na cidade de Juazeiro do Norte, das devoções às almas e aos muitos espaços mortuários não oficiais, bem como da continuidade da existência dos "cemitérios de anjinhos". Caracterizados como cemitérios não oficiais no território brasileiro, são destinados ao sepultamento dos natimortos e recém-nascidos. Trata-se de cemitérios de espacialidades muitas vezes consideradas clandestinas, distanciadas dos cemitérios oficiais. Tais espaços são peculiares desde sua construção e seus sentidos de intimidade e sensibilidades fúnebres estão presentes no Brasil dos Oitocentos.

No decorrer da segunda metade do século XX, alguns desses espaços foram considerados por autoridades de segurança pública como lugares de enterramentos de crianças abortadas por prostitutas ou "moças de família". Foram alvo de questionamento sob o argumento de que causavam a proliferação de doença entre as residências e comunidades próximas. Fazendo uso do método etnográfico, o autor selecionou três cemitérios de anjinhos do Cariri nos quais foram inumadas vítimas de morte trágica, marcadas pela dor ou violência, cujo

sepulcro acabou se transformando em espaço de memória e culto religioso, passando também a receber os corpos de anjinhos: a Cova da Negra, localizada em Catingueira, na zona rural do Crato; o Cemitério dos Marcelinos, no Alto do Leitão, ruralidade de Barbalha; e a Cruz da Rufina, em Senharol, no município de Porteiras. São Cemitérios rurais. Os acontecimentos que os fizeram surgir ocorreram provavelmente no século XIX e no início do século XX, mas permanecem na memória social na atualidade, sendo ainda lembrados nas práticas cotidianas dos fiéis que por eles passam, a partir das "marcas do sensível", que se expressam nas capelas, pedras, imagens, cruzes, escrituras e ex-votos. Elementos que evidenciam a devoção às almas dos que ali se encontram enterrados, bem como aos seus anjos, e demonstram sentidos largos e profundos atribuídos aos personagens das tramas narradas. A partir da investigação sobre o modo pelo qual tais espacialidades se configuram neste nosso século XXI e são apropriadas pelas novas gerações, Joaquim dos Santos demonstra o quanto esses cemitérios de anjinhos, situados "nas confluências dos sertões", estão nas trincheiras do tempo e são formas de resistências dos fiéis, das materialidades do culto aos mortos e da memória dos mais velhos.

Dito isto, retomamos o novelo central da obra: quais as especificidades da morte e do morrer nos diferentes sertões brasileiros? Nas páginas a seguir, os leitores conhecerão signos e historicidades que corroboraram as invenções, desconstruções e reinvenções dos sertões, de norte a sul, de leste a oeste, alargando sentidos e itinerários nos estudos sobre a finitude, bem como apresentando outras leituras possíveis para a história dos sertões. Nessa trilha investigativa, o sertão como uma categoria atribuída a diferentes espaços e tempos pode nos ajudar a desnudar os ritmos e as nuanças das atitudes perante a morte em contextos diversos, indicando experiências singulares, rupturas e continuidades nos muitos brasis construídos entre sertões secos e molhados, de rios e florestas, frios e quentes, de conflitos e resistências.

Os organizadores

1

A INVENÇÃO DO INTERIOR: A HISTÓRIA DE COMO O DISCURSO REGIONALISTA NORDESTINO CAPTUROU O CONCEITO DE SERTÃO

Durval Muniz de Albuquerque Júnior

Quando os portugueses, aqueles homens que se consideravam brancos e cristãos, pisaram pela primeira vez no que nomearam de Terra da Santa Cruz, aquela que veio depois a ser chamada de Brasil, tudo o que estava diante de seus olhos era o "certão" ou o "sertão". Embora estivessem ancorados na beira do litoral Atlântico, o sertão estava a alguns passos. Para além da clareira em que se encontravam, e onde até oficiaram missa, tudo era o desconhecido, tudo era a mata fechada, tudo era misteriosas terras, de onde afluíam, para vê-los, entre curiosos e espantados, seres de corpos nus, de pele acastanhada, que falavam uma língua da qual não entendiam uma palavra. Por ser paragens que ainda não se conheciam, por ser as terras ainda não percorridas e submetidas ao controle e ao poder do homem dito civilizado, o sertão, naquele instante inaugural, estava em toda parte; ele os cercava por todos os lados, estava ali, à beira do litoral. Depois o sertão foi se afastando, foi se distanciando, foi avançando para dentro, para o interior das terras, à medida que a ação "civilizadora" e "colonizadora" foi se fazendo em pontos isolados do litoral. As primeiras indústrias foram se instalando, quando o gentio amistoso e curioso do contato se revelou gente "bravia" e "selvagem", a defender encarniçadamente seus espaços de moradia, seus modos de vida, ameaçados pela chegada daquela gente estranha e invasora.

53 anos depois dessa cena inicial, o padre jesuíta, José de Anchieta, desembarcava na Índia Brasílica, para iniciar o que seria o trabalho de conquista dessas alminhas "selvagens" para o reino de Cristo. Em julho

de 1553, o padre nascido em Tenerife, nas Ilhas Canárias, chega à companhia de D. Duarte da Costa, segundo governador-geral dessa província de Portugal, e vai se instalar bem ao sul da terra, no colégio fundado pela Companhia de Jesus, nas faldas da Serra do Mar, sob a invocação de São Paulo, na povoação de Piratininga. É de lá que, periodicamente, envia a seus superiores, na Europa, cartas em que vai contando dos trabalhos e cansaços que trazem a atividade de catequese, bem como dos progressos e das decepções acarretados pela atividade de conquista daqueles espíritos "bárbaros". Nessas cartas, enviadas de uma aldeia, localizada no interior da terra, o padre José de Anchieta nos fala do sertão como sendo todo aquele espaço ainda sob o domínio do gentio bravo, espaço dominado por costumes bárbaros, como o de se devorar a carne humana do inimigo vencido em batalha. O sertão, portanto, não era, necessariamente, toda e qualquer terra que ficasse no interior do espaço da colônia. O sertão era a terra ainda não dominada pelos brancos, pelos portugueses e, portanto, dominada pela "civilização". As fronteiras do sertão são móveis, elas se movem com o próprio deslocamento dos corpos dos brancos conquistadores. Eles tratam de ir empurrando o sertão para longe de si mesmos, de ir fazendo o sertão recuar na direção de espaços cada vez mais interiores. Em carta datada de 1554, ele procura dar notícia detalhada sobre os costumes do gentio, sobre os usos da gente que habita mais de trezentas milhas de sertão. Diz ele:

> Estes entre os quais vivemos estão espalhados 300 milhas (segundo nos parece) pelo **sertão**; todos eles se alimentam de carne humana e andam nus; moram em casas feitas de madeira e barro, cobertas de palhas ou com cortiças de árvores; não são sujeitos a nenhum rei ou capitão, só têm em alguma conta os que alguma façanha fizeram, digna do homem valente, e por isso comumente recalcitram, porque não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência. (ANCHIETA, 1933, p. 49, grifo meu)

O sertão seria esse espaço sem lei e sem rei, espaço de gente recalcitrante, que não obedece às ordens de nenhum capitão. Terra onde não haveria gente sujeita a nenhum poder, onde apenas há valentia e bravu-

ra, onde apenas a façanha levava alguém a ser respeitado pelos demais. O padre, recém-chegado à terra, vai elaborando imagens do sertão que terão longo curso no imaginário acerca desse espaço, no que viria a ser o Brasil. O sertão seria a terra onde cada um era rei em sua casa e viveria como bem lhe aprouvesse. Tanto o sertão quanto sua gente careciam de ser domados e submetidos ao "jugo da obediência", com a força e o auxílio do braço secular, devendo ser colocados a serviço das leis canônicas. O sertão, um espaço por domar, por ser obrigado à obediência.

Passados 76 anos do momento inaugural da terra, um humanista e latinista, descendente de flamengos, que viveu alguns anos nas novas terras de Portugal, Pero de Magalhães Gândavo, publicava uma *História da província Santa Cruz,* a que vulgarmente se chamava "Brasil", cujo termo empregado para designar as terras ainda não conhecidas, ainda dominadas pelas correrias e pelas guerras dos gentios, terras nas quais se depositavam enormes esperanças do encontro com riquezas em metais, era "sertão". Além da referência ao sertão, encontraremos a expressão "sertão dentro" ou "terras dentro" para nomear esses espaços cada vez mais distanciados do litoral, à medida que a conquista da terra se fazia. O último capítulo do livro é significativamente intitulado: "Das grandes riquezas que se esperam da terra do sertão". Nele podemos ler:

> Esta Província de Santa Cruz além de ser tão fértil como digo, e abastada de todos os mantimentos necessários para a vida do homem, é certo ser também muito rica, e haver nela muito ouro e pedraria, de que se têm grandes esperanças. E a maneira como isto se veio a denunciar e ter por causa averiguada foi por via dos índios da terra. Os quais como não tenham fazendas que os detenham em suas pátrias, e seu intento não seja outro senão buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que achar nelas imortalidades e descanso perpétuo, aconteceu levantarem-se uns poucos de suas terras, e meterem-se pelo **sertão dentro**: onde depois de terem entrado algumas jornadas, foram dar com outros índios seus contrários, e ali tiveram com eles grande guerra. E por serem muitos, e lhes darem nas costas, não se puderam tornar outra vez a suas terras: por onde lhes foi forçado entrar pela **terra dentro** muitas léguas. E pelo trabalho e má vida que neste caminho passaram, morreram muitos deles, e os que escaparam foram dar em uma terra, onde havia algumas povoações muito grandes, e de muitos vizinhos, os quais possuíam tanta riqueza que afirmaram

> haver ruas muito compridas entre eles, nas quais se não fazia outra cousa senão lavar peças douro e pedrarias. (GANDAVO, 1990, p. 35, grifos meus)

O "sertão dentro" é objeto de cobiça e de esperança, tal como de encontro com a riqueza e motivo de delírios e fantasias com peças d'ouro e pedrarias. O sertão é aí uma promessa e uma espera, terras onde coisas violentas e extraordinárias podem acontecer. O sertão é o esperado e o inesperado. O sertão, como o céu, é o além, é a possibilidade de um futuro diferente para a terra Santa Cruz e para os homens que a vieram conquistar.

Onze anos depois, o senhor de engenho na Bahia, nela residindo há dezessete anos, vereador na Câmara da cidade do Salvador, Gabriel Soares de Sousa, publicou um *Tratado descritivo do Brasil em 1587,* que tinha como objetivo "manifestar a grandeza, fertilidade e outras grandes partes que tem a Bahia de todos os Santos e os demais estados do Brasil, do que se os Reis passados tanto se descuidaram". Na maior parte do texto, vemos o cronista descrever os distintos trechos das "costas" do Brasil. Ainda tendo pouco conhecimento das "terras dentro", o relato se esmera em "declarar", em detalhes, as paisagens e riquezas das terras localizadas nas "costas" brasileiras, categoria que nomeia as terras que seriam o contraponto àquelas. No entanto, no capítulo em que trata da vida e costumes do "gentio Potiguar", dá notícia sobre as guerras que esses fazem contra outro grupo de gentios, os "*Caytés*", que viviam pelas "bandas do sertão", bem como contra os Tabajaras, que com eles vizinhavam pela "parte do sertão". Além de "terras dentro", "parte do sertão" e "bandas do sertão" são categorias que servem para nomear essas terras ainda entregues ao domínio das estripulias e aventuras guerreiras das diversas nações de gentios. O sertão é a terra da selvageria, da vida centrada na guerra, terra marcada pelas disputas entre Potiguaras, Tabajaras, Caetés e Tapuias. Isso é só o que o senhor de engenho, o homem da "costa", sabe declarar sobre essas partes ou essas bandas longínquas e desconhecidas do "Estado do Brasil". Diz ele:

> Este gentio senhorêa esta costa do Rio Grande até a da Parahyba, onde se confinaram antigamente com outro gentio, que chamam os Caytés, que são seus contrários, e se faziam cruelíssima guerra uns aos outros; e se fazem ainda agora pela **banda do sertão** onde agora vivem os Caytés, e pela banda do Rio Grande são fronteiros dos

> Tapuias, que é gente mais **domestica**, com quem estão às vezes de guerra e às vezes de paz, e se ajudam uns aos outros contra os Tabajaras, que visinham com elles pela **parte do sertão**. (SOUSA, 1879, p. 19, grifos meus)

No início do século seguinte, um filho da terra, nascido em Matuim, freguesia da cidade de Salvador, provavelmente no ano de 1564, prole de um fidalgo português em viagem ao Brasil, estudou no colégio dos jesuítas e se formou em cânones, na Universidade de Coimbra. Ele fez carreira na Igreja, sendo nomeado cônego da cidade da Bahia e vigário-geral e governador do bispado da Bahia, abandonando o clero secular para ingressar na ordem mendicante dos franciscanos, tornando-se o Frei Vicente do Salvador. Considerado o pai da historiografia brasileira, o Heródoto do Brasil, Frei Vicente do Salvador publicou a primeira *História do Brasil*, datada de 20 de dezembro de 1627. Nela, ao procurar dar uma ideia do formato da terra do Brasil, recorre à imagem de uma harpa. Para delinear o que seriam seus limites, assim como haviam feito os cronistas do século anterior, busca a contraposição entre as categorias "sertão" e "costas". O interessante de se apontar, nesse passo, é que enquanto o sertão é sempre apresentado como um ser singular, uma unidade indivisa, a costa oceânica nunca aparece no singular, são sempre "as costas", são sempre várias e diversas. Parece-me, sem dúvida, que esse fato se deve ao nulo conhecimento que se tinha do sertão e, por outro lado, ao conhecimento mais pormenorizado que se tinha da costa marítima, conhecimento que permitia constatar de sua diversidade, o que não ocorria com as terras do sertão (as palavras *sertaneja* e *sertanejas* ainda não apareciam). Aliás, sobre esse desconhecimento do sertão, por parte dos portugueses, o Frei Vicente do Salvador cunhou uma frase que ficará célebre e terá longo curso na historiografia brasileira. Reproduzo, abaixo, o trecho inteiro em que a frase notável aparece, porque ele me permitirá fazer outros comentários:

> Donde se colige também, que é a terra do Brasil da figura de uma harpa, cuja parte superior fica mais larga ao norte correndo do oriente ao ocidente, e as colaterais à do **sertão** do norte a sul, e da costa do nordeste a sudoeste, se vão ajuntar no Rio da Prata em uma ponta à maneira de harpa, como se verá no mapa-múndi, e na estampa seguinte. Da largura que a terra do Brasil tem para o **sertão não trato**, porque até agora não houve quem a andasse, por negligência dos portugueses que, *sendo grandes conquistadores de*

> *terras, não se aproveitam delas, mas contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos.* (SALVADOR, 1954, p. 5, grifos e destaques meus)

Para além da frase célebre, destacada em itálico, podemos ver nesse trecho uma nova expressão para se referir ao sertão: "o sertão não trato", ou seja, o sertão não tratado, o sertão ainda inculto, ainda não cultivado, seja do ponto de vista material, seja do ponto de vista espiritual. Por contentarem-se em andar arranhando as terras ao longo do mar como caranguejos, os portugueses, conquistadores de terras, mostravam-se negligentes em relação às terras do sertão. O sertão compreendia as terras ainda não andadas, ainda não percorridas, ainda desconhecidas, por isso mesmo, ainda vistas como se fossem uma unidade, sem diversidade. Ou seja, nesse início de século XVII, ainda não temos sertões, temos apenas sertão, que constitui o limite oriental da terra do Brasil, e o percorre de norte a sul. Portanto, para além da costa, que corria de nordeste ao sudeste, todo o Brasil era sertão, um só sertão, fazendo fronteira com essas "costas" variegadas.

No século seguinte, essas terras encontram o seu segundo historiador, talvez o nosso Tucídides, para quem é afeito às reminiscências clássicas, bem ao gosto do século XVII. Nascido na cidade da Bahia, no ano de 1660, Sebastião da Rocha Pita foi advogado, poeta e um dedicado estudioso do passado. Foi fundador, em 1724, da Academia Brasílica dos Esquecidos, em cujo nome já está a motivação de sua criação, ou seja, fazer com que o centro do Império português, com que a corte, se lembrasse dos letrados habitantes da terra brasílica e tomasse conhecimento de sua existência. Não foi, no entanto, tão olvidado assim, já que compunha a ordem dos letrados da Academia Real de História Portuguesa, ocupando o cargo de acadêmico supranumerário. Tendo estudado no Colégio dos Jesuítas, na Bahia, doutorou-se em Letras Jurídicas pela Universidade de Coimbra. Ostentou ainda os títulos de Coronel do Regimento Privilegiado das Ordenanças, Fidalgo da Casa Real e Cavaleiro da Ordem de Cristo. Como importante homem da terra, ocupou o cargo de vereador na Câmara da cidade do Salvador. No ano de 1730, Rocha Pita publica o livro que o consagrou e lhe deu um lugar de destaque no mundo das Letras, sua *História da América Portuguesa, desde o ano de mil e quinhentos, do seu descobrimento, até o de mil setecentos e vinte e quatro.* Logo no início da obra, o autor trata de descrever, o que nomeia de "corpo natural" da terra, sua situação, seu terrestre continente, seus montes,

suas campanhas e vales, seus rios mais famosos, as ilhas mais célebres da costa, os rumos que se deviam tomar ao se navegar em seu litoral. Ao tratar dos montes que ficariam pela parte norte do território, ao falar das elevações que vão se estendendo para o interior do continente, vai utilizar a palavra "Certão", com letra maiúscula, tal como era grafada essa palavra desde os primeiros documentos da Língua Portuguesa. O "Certão" continua sendo um espaço inteiriço, uno, a ponto de ser grafado com letra maiúscula, portanto, espaço que seria próprio, que teria a propriedade de ser único. O interessante é que, nesse documento do princípio do século XVIII, a palavra *interior* vai fazer um de seus primeiros aparecimentos, não como designativo de um dado espaço, mas como indicativo de uma parte de uma espacialidade maior e englobante, o "certão". As montanhas se alongavam pelo "interior do Certão", ainda não apenas pelo "interior". Até o século XVIII, portanto, a palavra *interior* não era utilizada para nomear, genericamente, os espaços que ficavam para além do litoral, das costas, para isso eram utilizadas as palavras "certão" ou "sertão". O "certão" possuía interior, mas ainda não era o interior. O sertão estava em todo lugar para além das costas, para além de onde chegava à civilização branca e cristã, de norte a sul da colônia. Vejamos o trecho aludido:

> Os montes famosos desta Região, posto que sejão muitos, e compitão em grandeza, só dos mais celebres pela altura, pela extensão, e por outras circunstancias memoráveis, faremos menção. Ao Norte o monte Jaricoacoara, que estando assentado no continente da terra do Searâ, he marco, que muitas legoas ao longe descobrem as embarcações, quando navegão para as Capitanîas do Norte. No, destricto de Jagoaribe a famosa Serra, cujo cume se remata com a fórma de Sete-Pâes de Assucar. A Serra da Borborema, sita no Porto dos Touros entre o Cunhaû, e a Parahîba, que correndo com o mesmo nome até a ribeira do Pinhancô, dalli até a Igoapava (em que mais elevada fenece, escondendo-se entre as nuvens) se chama Serra do Araripe. A montanha do Ararobâ, que nasce no continente da terra do Porto do Calvo, e vay com a mesma grande altura cortando por muitas legoas o **interior do Certão**. O monte das Tabocas em Pernambuco, nove legoas da Villa do Recife. As montanhas dos Guararapes, que principiando menos elevadas quatro legoas da mesma Villa, vão continuando para o Certão com grandíssima altura, e acabão em serranîas, que penetrão os ares; estas monta-

> nhas, e aquelle monte, celebres pelas tres famosas vitorias, que nelles alcançámos dos Hollandezes em tres sanguinolentas batalhas campaes. (PITA, 1878, p. 7, grifos meus)

Se o "certão" é uma unidade, é um só, ele apresenta as mesmas características humanas e naturais, em todo o espaço da colônia. Ainda não se procede uma diferenciação interna do sertão, ele ainda não é sertões, justamente por ser, ainda, em grande medida, desconhecido notadamente pelos letrados. Os sertanistas, os entradistas, os bandeirantes: eles não são homens de deixar muitos relatos escritos sobre o sertão. As atividades que nele realizam (algumas delas clandestinas e ilegais), as descobertas que nele fazem, muitas delas que precisam ficar em segredo (como as descobertas de metais preciosos), e o baixo letramento desses homens não favoreceram o registro de seus conhecimentos sobre essas terras dentro. Será no século XIX, quando viajantes estrangeiros e expedições científicas, de nacionais ou de gente de outras plagas, atravessarem o sertão, que ele começará a perder sua unidade, sua realidade indivisa, para começar a se pluralizar, a se dividir em vários sertões. Será também quando as primeiras associações entre o sertão e as terras semiáridas do Norte do Brasil começarão a ser feitas. À medida que o sertão se pluraliza e ganha distinções internas, também emerge a categoria, o conceito de "interior", para nomear as terras afastadas das costas ou do litoral da nação, que se torna independente e existente em 1822.

Nesse momento de passagem da condição de colônia para a condição de nação independente, com a vinda da Corte Portuguesa para a cidade do Rio de Janeiro, as primeiras missões estrangeiras começam a percorrer o território brasileiro. Naquele então, um inglês, sofrendo de tuberculose, que para cá veio em busca de melhores ares e que se tornou por certo tempo senhor de engenho em Pernambuco, publica seu relato de uma viagem que fez pelas províncias do Norte (Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Maranhão), entre os anos de 1809, um ano após a chegada do príncipe regente do Império português às terras brasileiras, e 1815, um ano antes da chegada da Missão Artística Francesa. O relato é originalmente publicado em língua inglesa, no ano de 1816, sob o título de *Travels in Brazil*, por um editor da cidade da Filadélfia, nos Estados Unidos, em dois volumes. Escrito quando de seu retorno **à** Inglaterra, o relato se beneficiou de informações encontradas na biblioteca de um dos inauguradores da historiografia brasileira, Robert Southey, cuja obra *History of Brazil* foi,

durante muitos anos, a mais abrangente que se podia encontrar. O livro aparece traduzido para o português, pelo folclorista e etnógrafo potiguar, Luís da Câmara Cascudo, e publicado na qualidade de volume 221 da coleção Brasiliana, da Companhia Editora Nacional, no ano de 1942. No prefácio que escreveu para a obra, por ele traduzida, Câmara Cascudo procura destacar o pioneirismo do texto e o que seria a sua singularidade em relação aos relatos dos viajantes estrangeiros que percorreriam o país nas décadas seguintes:

> Henry Koster não é um viajante, caçando anedotas e filmando o pitoresco nem um naturalista, tendo a investigação anteriormente programada. Não há nele a missão unilateral de estudar um aspecto ou fixar pormenores. Não o subsidía Museu ou Instituto. É uma curiosidade ampla e livre, sem compasso, sem barras, nem limites. É uma creatura humana, vivendo humaníssima e logicamente. Não teve a obrigação tecnica de vêr, desenhar e regressar à Patria, com bichos, folhas e relatórios. Independe de qualquer autoridade uma sua conclusão. Afirma o que sabe, ouviu ou reparou. Spix, Martius, Wied Neuwied, Lubbock, Mawe, Saint Hilaire observaram deliciosamente. Observaram andando, dia aqui, noite além, sempre para deante. Koster tomava notas sentado na porta da casa grande, pizando o massapê do canavial, cochilando no embalo da rêde, sacudido no chôto do cavalo tungão, mastigando léguas-de-beiço. (CASCUDO *apud* KOSTER, 1942, p. 9)

Nesse prefácio, ele também justifica por que modificou o título original da obra, introduzindo uma categoria espacial inexistente quando da escrita do texto, remetendo para o início do século XIX, de modo anacrônico, o recorte regional Nordeste, que só aparecerá exatamente um século depois. Enquanto o título original se referia ao espaço nacional, ao Brasil, por ser, inclusive, um texto escrito para um público estrangeiro, a tradução vai regionalizar a obra, vai reduzi-la a uma obra sobre o Nordeste, bem ao gosto do olhar regionalista do intelectual tradutor, afirmando estar fazendo "uma tradução fiel" ao assim proceder, dando um curioso significado **à** ideia de fidelidade. Ainda capricha no inglês para justificar o seu curioso método de tradução:

> Denominou seu livro "TRAVELS IN BRAZIL", mas a tradução fiel será "VIAGENS AO NORDESTE DO

> BRASIL" porque o Brasil de Koster é Pernambuco e as províncias setentrionais, ao de leve. *In making use of the word Brazil, it must be understood that I mean to denote that portion of the country which I have had opportunitics of seeing.* Morou e viu Pernambuco, Paraíba, Natal, Aracati, Fortaleza, S. Luiz do Maranhão, Alcântara. E Sertão. Sertão legítimo, com seca, léguas sem fim, gado morrendo, solidão, resistência, heroísmo, primitividade. (CASCUDO *apud* KOSTER, 1942, p. 10)

E afirma ainda, com bastante ênfase, que o inglês que, segundo ele, escrevera o texto "saudoso do jardim, dos escravos, das galinhas, do cavalo, do cachorro (veja que escravos e animais domésticos parecem ser tudo da mesma espécie para o glorioso folclorista nacional), da horta, da paisagem doce do Pilar, do canavial do Amparo", vira o Sertão, com letra maiúscula, o "Sertão" legítimo, com seca, com gado morrendo, léguas sem fim de solidão, resistência, heroísmo e primitividade. No entanto, o conceito recorrentemente utilizado por Koster para nomear as terras não litorâneas era o conceito de interior, e não o de sertão. O conceito "*Sertam*" aparece pela primeira vez na obra, na versão inglesa, na página 51, quando uma nota explicativa lhe atribui o seguinte sentido: "a palavra *sertam* é empregada de maneira indefinida, não somente significando o interior do país, mas, às vezes, grande parte da costa cuja população **é parca. Assim, toda a** região situada entre o Rio Grande e a Paraíba **é chamada** *sertam*" (KOSTER, 1817, p. 51). Portanto, ao contrário do que Cascudo escreve no prefácio, ele não viu o sertão; quem via o sertão, em vez de ver o interior como ele, eram os brasileiros. Além disso, o sertão, conforme a definição que era dada pelos moradores da parte norte do Brasil, no momento de suas viagens, tinha um sentido muito mais genérico e abrangente do que aquele que Cascudo lhe atribui. O "*sertam*" do relato de Koster nomeava todo o interior do país, e não apenas do Nordeste, e podia se referir, inclusive, a áreas da costa, desde que elas fossem parcamente povoadas. No entanto, há passagens como a da página 366, da edição inglesa, e 452, da edição brasileira, em que os dois conceitos aparecem juntos, e o sertão parece ser uma subdivisão do interior, marcada por um relevo favorável à expansão da produção do algodão:

> The cotton plantations are yearly receding farther into the interior, whereever the Sertam plains do not prevent

> this recession. The plantations of this description which were formerly established nearer to the coast, are now employed in the rearing of other plants. The constant supply of new lands which the cotton plant requires, for it is judged necessary to allow the land to rest for several years before it undergoes cultivation a second time, may in some degree account for this. (KOSTER, 1817, p. 366)

Trecho traduzido assim por Cascudo:

> Os algodoais anualmente mais e mais se alongam para o interior, sobretudo nos plainos do Sertão que permitam esse avanço. As plantações dessa espécie, que estavam antigamente próximas da costa, são hoje utilizadas noutros gêneros de sementes. A constante exigência de novas terras requerida pela cultura do algodão, porque se julga necessário deixar a terra em repouso por vários anos antes de trabalhá-la novamente, pode, de alguma forma, explicar esse facto. (KOSTER, 1942, p. 452)

O prefácio escrito por Câmara Cascudo mostra como o conceito de sertão foi sendo atrelado paulatinamente a uma dada parte do Brasil, e inclusive do Nordeste, a área semiárida, a área marcada pelas secas, caracterizada pela criação de gado, uma área vista como primitiva e rude, exigindo heroísmo e bravura de seus habitantes. O conceito de sertão foi sendo capturado pelo discurso regionalista nordestino, **à** medida que esse recorte regional surgiu na geografia cultural e política brasileira, no final da década de dez, do século XX (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2014). Isso ocorreu a ponto de as outras áreas do país deixarem de ter sertão e passarem a ter apenas interior, mesmo que fosse preciso alterar o sentido dado a essa categoria pelos textos das obras de intelectuais e escritores estrangeiros que, curiosamente, foram os introdutores da noção de interior, nas narrativas sobre o país. Uma viagem realizada ao interior do Brasil transforma-se em uma viagem ao Sertão do Nordeste. Mas, depois de Henry Koster, muitos outros homens de Letras percorreram o interior do Brasil, introduzindo esse conceito nas letras nacionais.

Essa gente letrada, que agora percorre o sertão, composta por naturalistas, botânicos, médicos, desenhistas, pintores, historiadores, escritores etc., até por se interessar por distintos aspectos do espaço sertanejo, por trazer olhares estrangeiros e diferenciados, conforme as suas nacionalidades e especialidades no campo do saber, vai plurali-

zando a ideia de sertão. Além disso, como muitos escrevem seus relatos de viagens em línguas diferentes do português, não dispondo, portanto, da palavra *sertão*, vão introduzir o conceito muito mais universal de "interior" para nomear os espaços que percorreram, embora o conceito de sertão não deixe de aparecer em alguns desses relatos, muitas vezes como sinônimo de interior. O conceito de interior se contrapõe e faz par, nesses relatos, com o conceito de litoral, que também vai substituindo o conceito de "costas", muito mais presente nos relatos dos cronistas coloniais. No entanto, na produção de intelectuais brasileiros do século XIX, o conceito de sertão continua sendo o preferido para nomear as terras que não ficam no litoral ou que estão distantes de algum centro "civilizado", urbano ou rural. O conceito de interior até começa a ser usado, talvez pela influência desses escritos feitos por estrangeiros, mas ainda como exceção.

Auguste de Saint-Hilaire foi um dos pioneiros na realização de expedições científicas ao Brasil. Botânico e naturalista francês, fez uma viagem de estudos **à** nova sede da corte portuguesa, entre os anos de 1816 e 1822, sob o patrocínio do governo de seu país. Percorreu toda a parte sul do território brasileiro, indo das Minas Gerais até a Província Cisplatina (atual Uruguai), que na época havia sido anexada ao Império português, e com uma incursão mais para oeste em visita **à** província de Goiás. Dessas viagens, resultou a publicação de 14 relatos e de muitos trabalhos no campo da botânica. Na maioria deles, o título faz referência apenas à viagem e aos locais percorridos, como, por exemplo, nos livros *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce* (SAINT-HILAIRE, 1974) e *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais.* (SAINT-HILAIRE, 1938). No entanto, o relato de sua segunda viagem ao Espírito Santo é intitulado no original em francês de *Voyages dans l'intérieur du Brésil*, publicado em 1850. Essa obra só será traduzida para o português e publicada em 1936, na qualidade de volume 72 da coleção Brasiliana, da editora Companhia Editora Nacional, com o título *Segunda viagem ao interior do Brasil, Espírito Santo*. No entanto, como a camada letrada da sociedade brasileira, no século XIX, comumente lia e conhecia a língua francesa, considerada a língua de cultura e civilização, possivelmente a obra do naturalista francês logo repercutiu por essas plagas. Ao longo do texto, o par conceitual litoral e interior é o único utilizado, surgindo vez por outra o termo *costa*, mas em nenhum momento a palavra *sertão*. Ao chamar atenção para o fato de que ao se falar em Capitania, em todo o sul do Brasil, todos associavam esse con-

ceito espacial à província do Espírito Santo, diz que quando se estava na própria província esse nome era atribuído apenas à Vila da Vitória, a sua capital:

> Em Minas, Campos, Rio Grande do Sul e provavelmente em todo o sul do Brasil, quando se diz apenas a Capitania, é sempre à do Espirito Santo que se refere, e, no **interior**, mesmo desta ultima, não se usa quasi o nome de capitania senão para a Villa da Victoria, a Capital. (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 31, grifo meu)

Ao discutir a origem do nome *tupis*, para designar as populações indígenas que viviam pelas costas do Brasil e que foram as primeiras a ser contatadas e dizimadas pelos portugueses, ele novamente utiliza o termo *interior* para se referir ao espaço habitado pelos indígenas inimigos dos ditos "tupis", que seriam os responsáveis por dar-lhe essa denominação; sendo ela, portanto, de caráter pejorativo. Diz ele:

> É difficil que este facto não seja verdadeiro, porque, onde o bom Martins**,** que não sabia geographia nem história, iria achar os nomes *tupis* e *macunis*... A narrativa deste colono tendia a provar, assim me parece, que a palavra *tupi* era**,** como me havia dito o velho índio da Villa d'Almeida, um cognome injurioso, imaginado pelas tribus do **interior** para tornar ridículos os indios da costa. A alguns tiros de espingarda da casa de Antonio Martins, começa nas matas virgens um lago que se chama Juparanan, mas que se deve evitar de confundir com o grande lago de Juparanan, visinho de Linhares. Bem differente daquelle, o primeiro tem uma água suja e lamacenta, onde nascem milhares de mosquitos. (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 209, grifo meu)

Um ano após a chegada de Saint-Hilaire ao Brasil, desembarca, nessa parte do Império português, o médico, geólogo, botânico e desenhista austríaco Johann Baptist Emanuel Pohl. Fazia parte da missão austríaca, que foi enviada em seguida ao casamento da arquiduquesa Maria Leopoldina de Áustria com o príncipe D. Pedro de Alcântara, o futuro imperador do Brasil, D. Pedro I, sendo responsável, inicialmente, pelas pesquisas no campo da mineralogia; assumindo, depois, os estudos no campo da Botânica. Desligou-se da missão e realizou uma viagem de estudos pelas províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás, entre os anos de 1817 e 1821. Dessa viagem, resultou a publica-

ção do livro intitulado *Reise im innern von Brasilien*, datada do ano de 1832 (POHL, 1832). O conceito utilizado, nesse título, para se referir ao espaço por ele percorrido, para além do litoral, é o de interior (*innern)*, e não o conceito de sertão. Embora seja um relato de viagem que teve publicação anterior ao do naturalista francês, por estar escrito em alemão, língua bem menos acessível às elites letradas brasileiras, creio que seu impacto nessa dimensão conceitual, de como nomear a parte do território que não ficava no litoral, foi bem menor. A primeira edição em Língua Portuguesa só foi publicada em 1951, pelo Instituto Nacional do Livro, com o título *Viagem no interior do Brasil:* empreendida nos anos de 1817 a 1821. A palavra *interior* é utilizada de forma constante ao longo do texto do livro, estando presente em cerca de 90 das 417 páginas da obra em sua versão em Língua Portuguesa. A palavra *sertão* também é utilizada, mas em muito menor número, só estando presente em nove páginas do livro. A palavra *interior* tem uso muito mais generalizado porque ela parece fazer referência a qualquer espaço para além da faixa litorânea, independentemente de seu grau de ocupação pelas atividades dos homens brancos, enquanto a palavra *sertão* parece ter um uso mais restrito, se referindo especificamente ao que ele nomeia, em certo momento, de "sertão bruto". Isto é, aquelas áreas do interior que ainda se achavam, naquele século XIX, sob o controle das populações autóctones, não estando excluído o uso do conceito de interior para nomear também esses espaços, como faz ao se referir ao espaço de "correrias" dos índios xerentes no Maranhão:

> As suas correrias estendem-se a um vastíssimo território em ambas as margens do Maranhão, desde Porto Real até São Pedro de Alcântara e depois, para o **interior**, até Pastos Bons na Capitania do Maranhão. Ainda para leste, até Duro e Formiga, onde continuam a ser chamados xerentes, embora essa tribo, que antes vivia exclusivamente ali, já não exista separadamente, conforme há pouco expus. Vivem em três aldeias no **interior** da região, na margem ocidental do Maranhão. (POHL, 1951, p. 239, grifos meus)

Vejam que a palavra *interior* tanto é usada para se referir a um espaço mais indefinido e genérico, que ficaria para além do litoral, como de forma mais restrita para nomear o interior de uma região específica. O termo *sertão*, nas poucas vezes que aparece, também vai se referir a uma espacialidade mais indefinida e com a clara conotação de espaço

ainda não controlado pelos homens brancos. Na página 183, queixando-se das condições climáticas que encontrou na viagem, tendo problemas de saúde por causa delas, afirma que isso ocorreu, apesar de não levar consigo vestimentas ou aparatos muito pesados, apenas "os indispensáveis para atravessar o sertão bruto". Na página 304, afirma que a Serra do Chumbo "atravessava o sertão" e na página 334 diz que: "Muito lucro têm também os habitantes com a cata de pedras preciosas no sertão e nas matas virgens do Rio das Americanas". Ou seja, diferentemente do interior, onde viviam populações brancas, espalhadas por fazendas, vilas e cidades, o sertão era para ele esse espaço ainda bruto, domínio exclusivo da natureza, espaço hostil, de difícil travessia, para onde o homem branco, inclusive habitante do interior, fazia incursões esporádicas em busca de metais preciosos, espaço coberto de matas virgens e território dominado pelas correrias de indígenas (POHL, 1951).

As primeiras associações entre o conceito de sertão e a área semiárida do Norte do Brasil, mais precisamente da província do Ceará, vamos encontrar no relato de viagem do médico e botânico britânico George Gardner. O dito-cujo, após uma estada de dois anos na capital do Império, conhecendo seus arredores, empreendeu viagens **à** Bahia, Pernambuco e Alagoas, e depois ao que nomeou de interior das províncias do Ceará, Piauí, Maranhão, Goiás e Minas Gerais. Ele esteve percorrendo o país entre os anos de 1836 e 1841, tendo publicado o relato da viagem sob o título *Travels in the interior of Brazil, principally through the northern provinces and the gold and the diamond districts*, no ano de 1849 (GARDNER, 1849). A obra só aparece publicada em Língua Portuguesa no ano de 1942, na qualidade de volume 223 da coleção Brasiliana, da Companhia Editora Nacional, com o título de *Viagem ao interior do Brasil, 1836-1841*. No entanto, como a língua inglesa era do domínio de parte da elite letrada brasileira, a obra teve repercussão entre a intelectualidade nacional, anterior a esse período, tendo sido citada em vários livros escritos antes da década de 40 do século XX. Não apenas no título, mas ao longo de todo o texto do livro, prevalece o uso do conceito de interior para nomear os espaços distanciados do litoral. A palavra *interior* aparece em 72 das 467 páginas do livro, enquanto a palavra *sertão* aparece em apenas 21 páginas. Como disse mais acima, a palavra *sertão* aparece em seu relato quando se refere à forma como os habitantes locais, notadamente das províncias do Norte, nomeiam os espaços interiores, notadamente aquele dominado pela vegetação de caatinga e marcado pela prevalência de um clima semiárido. Portanto, quando é o viajante

que fala no relato, o conceito usado é o de interior, o conceito de sertão só aparece quando a fala referida é a do morador local. Faremos a citação de dois trechos cuja associação pioneira entre o conceito de sertão e o interior do Brasil aparece. O sertão já aparece associado, mesmo na segunda citação que se refere ao norte de Minas Gerais, à imagem do deserto e à vegetação da caatinga.

> A parte ocidental do Piauí, e quase toda a província do Ceará, é chamada pelos habitantes de **sertão** mimoso, em contradistinção das zonas centrais e ocidentais a que dão o nome de agreste. A vegetação do mimoso caracteriza-se em primeiro lugar pelo fato de serem as florestas da natureza das chamadas caatingas. São as florestas que, como já disse, perdem a folhagem na estação seca (GARDNER, 1942, p. 119, grifo meu).

> A região de leste é em parte coberta de matas virgens, enquanto a do Oeste, mais plana, consiste principalmente de terras de pastagens, embora haja vasta porção coberta de caatingas, um dos maiores tractos do Brasil, a que se dá o nome de sertão. Para chegar à cidade de Diamantina, capital do Distrito de Diamante, que era minha intenção visitar, era-me necessário fazer longa jornada através desta região meio deserta. A estrada mais frequentada é a que corre na direção do sul ao longo das margens de leste do Rio S. Francisco e o norte do Rio das Velhas, grande tributário daquele, que nasce na região do ouro; a outra estrada, que é muito peor, corta o **sertão** em direção sudeste: preferí-a, porém, porque me levaria mais depressa ás regiões montanhosas do distrito do diamante. (GARDNER, 1942, p. 349, grifos meus)

Logo no prefácio da obra, explicita as categorias com as quais nomeou os espaços que visitou. "Além de visitar muitas terras ao longo da *costa*, fez também numerosas jornadas no *interior* do país" (GARDNER, 1942, p. IX, prefácio). Portanto, nos relatos desses viajantes não é a contraposição *litoral* e *sertão*, tão importante na produção intelectual de brasileiros, para estruturar, inclusive, narrativas sobre a nacionalidade, que irá prevalecer, mas a contraposição entre *costa* e *interior*, fundamental para o que estou chamando de invenção do interior, na cultura brasileira. No próprio texto de George Gardner, parece ficar explícito que, enquanto a categoria *sertão* é um conceito nativo, de falantes da Língua

Portuguesa, *interior* é um conceito manejado, mais frequentemente, pelos letrados estrangeiros que percorreram o país, no século XIX. O contraste entre a nomenclatura local e o conceito usado pelo narrador estrangeiro também se faz presente quando comparamos os textos e documentos escritos em português, no período colonial, e esses textos escritos pelos viajantes do século XIX. George Gardner faz largo uso do conceito de interior, em um pequeno trecho da página 122, da edição brasileira, que podemos encontrá-lo por três vezes:

> Como era impossível andar muito lá fora, ocupei o tempo em pôr em ordem e empacotar minhas coleções feitas em Alagôas, como preparativos para a viagem ao interior, e em dissecar e estudar a estrutura de numerosos animais encontrados nos arredores. Também tratei de me inteirar de qual era a melhor rota para a viagem projetada. Os que tinham percorrido o interior recomendavam-me convictamente que fosse por mar até Aracatí, cidade da província do Ceará, a dois graus e meio ao norte de Pernambuco, e desse porto partisse para o interior, porquanto as estradas eram um tanto melhores que as que partiam de outros lugares da costa, e mais baratos os cavalos. (GARDNER, 1942, p. 122)

Essa diferenciação entre as palavras *sertão* ou "*sertam*", como sendo palavras nativas, utilizadas pelos habitantes locais, para nomear as terras distantes do litoral ou da costa e a palavra *interior*, utilizada pelo narrador estrangeiro para se referir a esse mesmo espaço, aparece em outros tantos relatos de viajantes, entre o início e meados do século XIX. No entanto, quando aparece a referência ao habitante do sertão, o "sertanejo", quando se descreve, inclusive, suas vestimentas características, normalmente é ao sertão das províncias do Norte, notadamente das províncias onde predominava a vegetação da caatinga, notadamente à província do Ceará, que se está referindo, embora também possa nomear a região semiárida do norte de Minas Gerais. Parece-me que é, portanto, através da figura do sertanejo encourado para a labuta com o gado solto na caatinga que o sertão vai, paulatinamente, sendo associado ao espaço onde milita essa figura, que o sertão, que antes era qualquer espaço para o interior, vai se reduzindo a nomear uma área específica dele. Esses elementos aparecem amalgamados, por exemplo, no relato do naturalista alemão Carl Hermann Burmeister sobre a viagem que realizou, no ano de 1850, pelas províncias do Rio de Janeiro e de Minas Gerais. Ele foi

publicado originalmente em alemão, no ano de 1853, com o título *Reise nach Brasilien durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Geraes. Mit besonderer Rücksicht auf die Naturgeschichte der Gold und Diamantendistricte* (BURMEISTER, 1853) e traduzido e publicado em português apenas no ano de 1952, pela livraria Martins, sob o título de *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, visando especialmente* à *história natural dos distritos auri-diamantíferos* (BURMEISTER, 1980). Ao se encontrar, pela primeira vez, com uma seriema, ele faz referência à sua presença comum nos campos que ficavam mais ao norte do encontro entre o Rio das Velhas e o Rio São Francisco, se refere ao fato de que seus habitantes nomeiam esse espaço de sertão e que eles mesmos são nomeados de sertanejos:

> A presença dessa ave, que estudei mais de perto e que daí em diante ia continuar encontrando em meu caminho, deu-me a certeza de estar na "região dos campos". Com sua organização tão peculiar, esse tipo de vegetação é encontrado por toda a Província de Minas, cobrindo sobretudo as vastas extensões de terra ao norte da junção do Rio das Velhas com o São Francisco. É a região que os brasileiros chamam **sertão**, e seus habitantes são os **sertanejos**. (BURMEISTER, 1980, p. 215) (grifos meus)

Já no diário de viagem da pintora, escritora, desenhista e historiadora britânica, Maria Graham, que esteve no Brasil em três ocasiões, nos anos de 1821, 1822 e 1823, publicado em língua inglesa, em 1824, havia a referência ao sertão como sendo a "região selvagem do interior". A autora faz referência, inclusive, à origem etimológica da palavra como sendo **"***certam*" e aos sertanejos como constituintes de "uma casta de homens rudes e ativos, a maior parte agricultores" (GRAHAM, 1956, p. 115). No livro *Brésil*, do viajante, escritor e historiador francês, Ferdinand Denis, que esteve em terras brasileiras entre 1816 e 1821, publicado em 1837, o sertanejo já aparece associado ao interior das províncias do Ceará e do Piauí, à atividade algodoeira e à lida com o gado (DENIS, 1837), sendo descrito como um "pastor ativo e um caçador pleno de sangue-frio" (DENIS, 1980, p. 273). No relato de George Gardner, já citado, o sertanejo aparece ao lado do matuto, como moradores do interior da província de Pernambuco, o primeiro habitando a faixa territorial localizada entre o litoral e o sertão e o segundo como habitante desse espaço ainda mais interior. São descritos como sendo menores e mais morenos

do que os habitantes do Recife, mas, mesmo assim, de aspecto muito superior aos "mesquinhos habitantes da cidade". O vestuário do sertanejo é descrito como consistindo de "um chapéu de abas largas, com uma coroa redonda e baixa, uma jaqueta e uma calça, de couro de cor marrom amarelada, fabricados a partir da pele de diferentes tipos de veados; no lugar do colete, uma peça triangular do mesmo couro, presa ao pescoço por um anel de cordões feitos do mesmo material" (GARDNER, 1942, p. 51). É essa figura particular, entre os habitantes das províncias do Norte, que vai dando notoriedade e singularidade ao interior dessas províncias e que vai reforçando o vínculo entre o conceito de sertão e o espaço onde esse personagem aparece e atua.

No entanto, enquanto os viajantes estrangeiros percorriam, curiosos, o interior do Brasil, se deparando com o personagem singular do sertanejo, a produção literária de autores brasileiros, impactada pelo movimento romântico, ia encontrar no sertão e no sertanejo temas privilegiados. Talvez até por serem palavras tão próprias da Língua Portuguesa, assumida como a língua com a qual se construiria uma literatura nacional, uma literatura que expressasse a identidade da nova nação, que emergira depois do processo de independência, concluído em 1822, elas serão tomadas como signos da nacionalidade. O sertão, como espaço interior, vai aparecer como o espaço onde está alojada a verdadeira nacionalidade, onde está alojada a alma nacional. Enquanto o litoral seria esse espaço estrangeirado, esse espaço descaracterizado pela influência de um processo civilizatório exógeno, o sertão, até por se alojar, como o espírito, no interior do corpo da nação, seria a base para o desenvolvimento de uma civilização própria, nacional. O sertanismo, assim como o indianismo, que também remete para os espaços distantes do litoral, será núcleo temático central no movimento romântico brasileiro. O litoral, a cidade, a vida burguesa, numa sociedade de elites pretensamente aristocráticas e de corte, serão tomados como o avesso da verdadeira realidade nacional, da identidade da nação. Portanto, enquanto os viajantes estrangeiros descobrem o interior, os letrados brasileiros continuam em busca do sertão (COUTINHO, 1986).

Em 1872, Alfredo d'Escragnolle Taunay publica o romance *Inocência*, em que mobiliza suas memórias em relação à experiência no sertão mato-grossense. Alfredo d'Escragnolle Taunay era neto de Nicolau Antonio Taunay, que foi pintor e chefe da Missão Artística Francesa, nascido na província do Rio de Janeiro, e que iniciou o curso de engenharia militar e participou, como auxiliar, da comissão de engenhei-

ros que serviu no Mato Grosso, durante a guerra contra o Paraguai, e depois veio a ser galardoado com o título de Visconde de Taunay. A experiência de Alfredo d'Escragnolle Taunay como redator do Diário do Exército lhe permite escrever um romance que articula a análise dos valores e comportamentos daquela que seria a figura do sertanejo com a descrição quase etnográfica e documental acerca das paisagens e dos costumes do sertão. Obra representativa do chamado sertanismo romântico, que já traz, no entanto, traços do que seria uma literatura de cunho realista e naturalista no país, a publicação de *Inocência* é um acontecimento que testemunha a permanência da temática e do uso do conceito de sertão para nomear qualquer espaço não litorâneo do país. Ela indicia que o conceito de sertão ainda não havia, nesse momento, sido capturado pelos discursos regionalistas do Norte, depois do Nordeste. Ele situa a trama de seu romance no que nomeia de "sertão bruto" e, como o engenheiro militar que era, traça, logo no primeiro parágrafo do livro, uma verdadeira cartografia desse sertão onde irá ambientar a história de seu livro:

> Corta extensa e quase despovoada zona da parte sul-oriental da vastíssima província de Mato Grosso a estrada que da Vila de Sant'Ana do Paranaíba vai ter ao Sítio abandonado de Camapuã. Desde aquela povoação, assente próximo ao vértice do ângulo em que confinam os territórios de São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso até ao Rio Sucuriú, afluente do majestoso Paraná, isto é, no desenvolvimento de muitas dezenas de léguas, anda-se comodamente, de habitação em habitação, mais ou menos chegadas umas às outras, rareiam, porém, depois as casas, mais e mais, e caminham-se largas horas, dias inteiros sem se ver morada nem gente até ao retiro de João Pereira, guarda avançada daquelas solidões, homem chão e hospitaleiro, que acolhe com carinho o viajante desses alongados paramos, oferece-lhe momentâneo agasalho e o provê da matalotagem precisa para alcançar os campos de Miranda e Pequiri, ou da Vacaria e Nioac, no Baixo Paraguai. Ali começa o sertão chamado bruto. (TAUNAY, 1974, p. 7)

Como o título do romance indicia, o sertanejo, para Taunay, é um homem puro, inocente, um homem alheio inclusive ao espetáculo e **às** dificuldades que a natureza indócil do sertão lhe proporciona. Um homem de ação, um nômade sempre em movimento, de poucos pensamen-

tos e preocupações. Um homem desarraigado, sem família, devotado à aventura da exploração das solidões e dos desertos de gentes e moradas:

> O sertanejo que de nada cuidou, que não ouviu as harmonias da tarde, nem reparou nos esplendores do céu, que não viu a tristeza a pairar sobre a terra, que de nada se arreceia, consubstanciado como está com a solidão, pára, relanceia os olhos ao derredor de si e, se no lagar pressente alguma aguada, por má que seja, apeia-se, desencilha o cavalo e reunindo logo uns gravetos bem secos, tira fogo do isqueiro, mais por distração do que por necessidade. Sente-se deveras feliz. Nada lhe perturba a paz do espírito ou o bem-estar do corpo. Nem sequer monologa, como qualquer homem acostumado a conversar. Raros são os seus pensamentos: ou rememora as léguas que andou, ou computa as que tem que vencer para chegar ao término da viagem. No dia seguinte, quando aos clarões da aurora acorda toda aquela esplêndida natureza, recomeça ele a caminhar, como na véspera, como sempre. (TAUNAY, 1974, p. 7)

A trama do romance se articula em torno da temática da honra, que seria um valor nuclear para o sertanejo. A honra como valor fundamental para os homens do sertão, mais importante do que a própria vida, já que, sem ela, esse homem estaria morto socialmente, mesmo que continuasse vivendo. A honra masculina é um valor moral, traço de personalidade, de caráter, a depender da manutenção da honra feminina, da honra das mulheres, sob a sua dependência e autoridade. A honra feminina é uma honra carnal, corporal, a depender da preservação de sua inocência e pureza nas coisas do sexo, da preservação de sua virgindade. Nesse mundo masculino, nesse mundo sertanejo marcado pelo domínio do macho, as mulheres são motivo de preocupação, controle e descontrole, são motivo de competição e violência. Nesse sertão rústico, a afronta **à** honra se lava com sangue.

Em 1875, vem a lume o romance *O sertanejo,* uma das obras de maior sucesso, do grande nome do romantismo brasileiro, o escritor e homem público, que chegou a ocupar o cargo de senador do Império, José Martiniano de Alencar. Nascido na província do Ceará, no ano de 1829, pertencendo a uma das famílias mais influentes politicamente em sua terra natal – seu pai também foi senador do recém-criado Império do Brasil –, cedo se deslocou para o Rio de Janeiro, onde fez carreira

política como uma figura de destaque do Partido Conservador, sendo um ferrenho defensor da escravidão, mesmo nos momentos finais dessa instituição. *O sertanejo* é considerado como uma das obras que inauguram o romance de temática regional no país, sendo que, na literatura romântica, o elemento regional aparece como depositário da singularidade e da identidade do espaço nacional. Como membro da elite imperial, que girava em torno da corte no Rio de Janeiro, José de Alencar toma o regional como um elemento do nacional, como elementos singulares que devem ser amalgamados numa cultura e numa literatura nacionais. Logo nas primeiras linhas do romance, José de Alencar deixa claro que o sertão de que irá falar é o sertão de sua terra, o Sertão do Ceará. Tendo como temática a figura do sertanejo, que é reduzida **à** figura do vaqueiro, a obra, como argumentamos, chega ao sertão através do sertanejo – e nesse caso do vaqueiro –, ou seja, ao tomar o sertanejo como temática – e mais particularmente o vaqueiro –, o romance de Alencar contribui para a crescente sinonímia entre sertão e espaço semiárido, espaço de predomínio da atividade pecuária no Norte do país. Creio que a obra de Alencar é um acontecimento da série de eventos históricos que vão reduzindo o uso do termo *sertão*, que, como demonstramos, era aplicado a toda parte não litorânea do território do Brasil, no período colonial, para nomear uma parte específica do território brasileiro, reservando a palavra *interior* para nomear as outras áreas distantes do litoral, localizadas no Sul do país. Assim se inicia o romance:

> Esta imensa campina, que se dilata por horizontes infindos, é o **sertão** de minha terra natal. Aí campeia o destemido **vaqueiro** cearense, que à unha de cavalo acossa o touro indômito no cerrado mais espesso, e o derriba pela cauda com admirável destreza. Aí, ao morrer do dia, reboa entre os mugidos das reses, a voz saudosa e plangente do rapaz que abóia o gado para o recolher aos currais no tempo da ferra. Quando te tomarei a ver, **sertão** da minha terra, que atravessei há muitos anos na aurora serena e feliz da minha infância? Quando tornarei a respirar tuas auras impregnadas de perfumes agrestes, nas quais o homem comunga a seiva dessa natureza possante? De dia em dia aquelas remotas regiões vão perdendo a primitiva rudeza, que tamanho encanto lhes infundia. A civilização que penetra pelo interior corta os campos de estradas, e semeia pelo vastíssimo deserto as casas e mais tarde as povoações. Não era assim no fim do

> século passado, quando apenas se encontravam de longe em longe extensas fazendas, as quais ocupavam todo o espaço entre as raras freguesias espalhadas pelo interior da província. Então o viajante tinha de atravessar grandes distâncias sem encontrar habitação, que lhe servisse de pousada; por isso, a não ser algum afoito **sertanejo** à escoteira, era obrigado a munir-se de todas as provisões necessárias tanto à comodidade como à segurança. (ALENCAR, 1964, p. 6, grifos nossos)

A associação entre o conceito de sertão e o fenômeno das secas, que será fundamental para a captura desse conceito pelo discurso regionalista nordestino, ao longo do século XX, já aparece nesse romance de José Alencar. A descrição da paisagem árida da caatinga, gretada pelo sol, de vegetação cinzenta, retorcida, emerge aí e faz escola. O sertão vai deixando de ser o espaço das matas impenetráveis, das florestas misteriosas, da vegetação luxuriante embargando o passo de quem por ela se aventura. O sertão vai ganhando a imagem de deserto, de descampado sem fim, de paisagem devastada, com campinas rasas a prometer solidões sem fim. O calor e o sol abrasador aparecem como elementos que compõem quase uma paisagem infernal, bem distante da visão idílica de um sertão de sombras acolhedoras, de rios e riachos a refrescarem e marulharem, de pássaros de cantos melodiosos e animais exóticos.

> A chapada, que os viajantes atravessavam neste momento, tinha o aspecto desolado e profundamente triste que tomam aquelas regiões no tempo da sêca. Nessa época o sertão parece a terra combusta do profeta; dir-se-ia que por aí passou o fogo e consumiu toda a verdura, que é o sorriso dos campos e a gala das árvores, ou o seu manto, como chamavam poeticamente os indígenas. Pela vasta planura que se estende a perder de vista, se erriçam os troncos ermos e nus com os esgalhos rijos e encarquilhados, que figuram o vasto ossuário da antiga floresta. O capim, que outrora cobria a superfície da terra, do verde alcatifa, roído até à raiz pelo dente faminto do animal e triturado pela pata do gado, ficou reduzido a uma cinza espêssa que o menor bafejo do vento levanta em nuvens pardacentas. O sol ardentíssimo côa através do mormaço da terra abrasada uns raios baços que vestem de mortalha lívida e poenta os esqueletos das árvores, enfileirados uns após outros como uma lúgubre procissão de mortos. Apenas ao longe se destaca a folhagem de uma oiticica,

> de um joazeiro ou de outra árvore vivaz do sertão, que elevando a sua copa virente por sôbre aquela devastação profunda, parece o derradeiro arranco da seiva da terra exhausta a remontar ao céu. Êstes ares em outra época povoados dos turbilhões de pássaros loquazes, cuja brilhante plumagem rutilava aos raios do sol, agora ermos e mudos como a terra, são apenas cortados pelo vôo pesado dos urubús que farejam a carniça. Às vezes ouve-se o crepitar dos gravetos. São as reses que vagam por esta sombra de mato, e que vão cair mais longe, queimadas pela sede abrasadora ainda mais do quê inanidas pela fome. Verdadeiros espectros, essas carcaças que se movem ainda aos últimos arquejos da vida, inspiraram outrora as lendas sertanistas dos bois encantados, que os antigos vaqueiros, deitados ao relento no terreiro da fazenda, contavam aos rapazes nas noites do luar. Quem pela primeira vez percorre o sertão nessa quadra, depois de longa sêca, sente confranger-se-lhe a alma até os últimos refolhos em face dessa inanição da vida, dêsse imenso holocausto da terra. É mais fúnebre do que um cemitério. (ALENCAR, 1964, p. 8)

No entanto, um ano após a sua publicação, a obra alencarina é duramente criticada na carta que serve de prólogo ao romance *O Cabeleira*, escrito pelo também cearense Franklin Távora (1981). Dirigida a um amigo nomeado como Sênio, pseudônimo com o qual Alencar assinou alguns de seus escritos, a carta reivindicava a necessidade da emergência de uma literatura do Norte, uma literatura que fosse efetivamente regionalista, que tratasse de temáticas, que abordasse as paisagens, que estivesse centrada na ação dos homens característicos do espaço setentrional do país. Ele acusa Alencar de, dada sua ausência prolongada de sua província (que Alencar confessa na própria abertura do romance), dado o fato de integrar a elite cortesã, desconhecer o verdadeiro Norte, o verdadeiro sertão. Seu sertão e seu sertanejo seriam inverossímeis. O regionalismo nortista, na figura do sentimento de desagrado das elites das províncias do Norte com o deslocamento do eixo econômico do país, com a crise da produção canavieira e com a crescente importância para a economia do Império da atividade cafeeira, do Norte para o Sul, tem, nessa carta-prefácio de 1876, uma de suas primeiras manifestações. Em 1878, ao não serem convidadas pelo governo imperial para participarem de um congresso agrícola a ser realizado na capital do Império, visando à discussão dos problemas da lavoura, notadamente a questão de braços para o trabalho, já que a escravidão estava com seus dias contados, as

elites nortistas realizam no Recife um congresso agrícola paralelo, onde um discurso regionalista, com tons separatistas, em algumas falas, é claramente formulado (MELO, 1999). É a emergência de uma consciência regional que desembocará na emergência da ideia de Nordeste, na formulação da identidade regional nordestina, no início do século XX.

A chamada grande seca de 1877 a 1879, fenômeno natural que atinge um espaço em declínio econômico e político, que, por isso mesmo, pela primeira vez, atinge setores das elites locais, tem profundo impacto nacional. A veiculação pela imprensa das primeiras imagens fotográficas dos corpos esqueléticos dos chamados retirantes dá margem **à** emergência do discurso da seca e, com ele, de toda uma produção literária, feita, em sua maioria, por autores cearenses, já que depois de vivenciar a enorme tragédia da seca dos dois setes, o Ceará verá surgir um efervescente movimento literário com a criação da chamada Padaria Espiritual, no ano de 1892 (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1988; MOTA, 1994). No entanto, o primeiro romance da chamada literatura das secas, do final do século XIX, que contribuirá decisivamente para construir no imaginário nacional a associação entre o conceito de sertão e a área de ocorrência das secas e das retiradas, foi escrito por um jornalista, escritor e militante político fluminense, o intelectual negro José do Patrocínio. Tendo sido enviado pelo jornal *Diário de Notícias*, que circulava na capital do Império, para cobrir o que estava sucedendo na província do Ceará, José do Patrocínio escreve uma série de reportagens, ilustradas por fotografias que chocam a sensibilidade dos leitores e dão a dimensão da tragédia humana que a seca motivava naquela parte do país. Em 1879, inspirado no que presenciara, Patrocínio publica o romance *Os retirantes*, que seria o texto inaugural em torno da figura do retirante das secas, personagem fadado a figurar, desde então, em grande parte da literatura dita regionalista, seja produzida ainda no antigo Norte, seja aquela que se dirá nordestina (PATROCÍNIO, 1973). O retirante e sua via-crúcis de miséria, sofrimentos e desgraças, versão maltrapilha e degradante do sertanejo, serão também um elemento decisivo para a captura do conceito de sertão pelo discurso regionalista nordestino e, como corolário, da invenção do interior.

A essa obra pioneira, outras irão se seguir, como o romance *A fome*, do farmacêutico, escritor e poeta cearense, Rodolfo Theóphilo, publicado em 1890 (THEOPHILO, 2011); o romance *Luzia-Homem*, escrito pelo advogado, diplomata, jornalista, parlamentar e escritor cearense Domingos Olímpio, publicado no ano de 1903 (OLÍMPIO, 2010);

o romance *Aves de arribação*, escrito pelo jornalista e político cearense, fundador da Padaria Espiritual, Antônio Sales, também no ano de 1903 (SALES, 1979). Essas obras estão todas marcadas pela estética realista e naturalista, primando pela descrição do profundo sofrimento dos corpos nessa sociedade sertaneja, quando da ocorrência do fenômeno das secas. Suas narrativas estão claramente apoiadas em dois modelos narrativos retirados do texto bíblico: a narrativa do êxodo; a peregrinação do povo hebreu pelo deserto, após fugir do Egito, em busca da terra prometida (a palavra *êxodo* aparece nomeando inclusive capítulos dessas obras, e a referência à imagem do deserto e da terra prometida é constante) e a narrativa da via-crúcis; com as várias estações e cenas em que foi dividido o martírio de Cristo, até a consumação de sua morte e ressurreição (a narrativa desses romances se centra no momento da retirada dos sertanejos em busca de socorros no litoral e vai apresentando, em cada capítulo, como se fosse uma estação, uma cena de uma via dolorosa, em que a família ou o grupo retirante vai se desagregando. A referência à imagem da via-crúcis também é constante.) Essas obras que antecedem ou são contemporâneas da obra-mestra sobre o sertão, escrita por Euclides da Cunha, vão contribuindo para dar um conteúdo imagético ao conceito de sertão, que o vai vinculando, definitivamente, ao espaço do interior das províncias do Norte, ao espaço da ocorrência da tragédia dita como natural das secas. Para se fazer ideia desse conjunto de imagens, cito uma passagem do romance *A fome*, de Rodolfo Theóphilo:

> A visão sucedeu a claridade e deixou patente um quadro medonho. Deitado sobre uma cama de talos de carnaubeira estava o cadáver de uma mulher branca reduzido à múmia. O corpo era de uma infeliz, que sucumbira no ato da maternidade, não havia muitas horas. O ar tresandava a parto. O cadáver tinha ao regaço e na postura que as mães aleitam os filhos uma criança, cuja pele estava colada ao esqueleto.
>
> A boca esfomeada do recém-nascido instintivamente procurava o bico do peito, mas embalde; as mamas estavam reduzidas a murchas pelancas, que se colavam às costelas. A frieza do cadáver se transmitia à criança, que também recebia a frialdade da placenta, a um canto da cama em uma poça de sangue e ainda presa à extremidade do cordão umbilical. A vida estava ali em perigo iminente. (THEOPHILO, 2011, p. 32-33)

Mas, a obra definitiva, a obra-mestra sobre a temática do sertão, foi escrita pelo bacharel em Matemática e Ciências Físicas e Naturais, o engenheiro militar Euclides da Cunha. Nascido no município de Cantagalo, na província do Rio de Janeiro, muda-se para São Paulo, onde termina por se tornar, após se desligar do Exército, superintendente das Obras Públicas e jornalista, escrevendo para o jornal *O Estado de São Paulo.* É como correspondente desse jornal que Euclides da Cunha viaja ao Sertão da Bahia, na intenção de cobrir os acontecimentos da chamada Guerra de Canudos, na qual uma comunidade de homens muito pobres, reunidos em torno da figura de um líder religioso e carismático chamado Antônio Conselheiro, travam batalhas e, por três ocasiões, derrotam as forças do Exército brasileiro. Chega **à** Bahia, no ano de 1897, e de lá envia, pelo telégrafo, as notícias do desenrolar da guerra. Embora nunca tenha chegado propriamente a Canudos, Euclides permaneceu por dois meses, entre agosto e outubro, no sertão baiano. Essa experiência lhe serve de inspiração para a escrita do que seria um ensaio de interpretação histórica e sociológica daquele acontecimento, mobilizando as teorias de base naturalista em que fora formado, na escola militar. Dessa forma, Euclides maneja o esquema de interpretação dos eventos históricos proposto pelo historiador inglês Henry Thomas Buckle, muito influenciado pelo positivismo e pelo chamado social-darwinismo, ou seja, pela utilização das teorias de Charles Darwin acerca da evolução natural para se pensar a evolução das sociedades humanas, além da chamada antropogeografia, que tinha no geógrafo alemão Friedrich Ratzel seu maior expoente, advogando o meio natural como um elemento decisivo para o entendimento da psicologia e comportamento humanos. Euclides estrutura seu livro em três partes: a primeira abordando o que seria a particularidade do meio geográfico sertanejo; a segunda abordando a figura do sertanejo como um tipo racial e social, sua constituição hereditária e cultural; e a terceira tratando propriamente da luta, do conflito em Canudos, seguindo ao pé da letra o esquema tripartite, proposto pelo historiador britânico (CUNHA, 1981).

Publicada em 1902, ela teve impacto imediato nas letras brasileiras, não só pela temática, já que a chamada Guerra de Canudos estava ainda viva na memória das elites letradas do país e ainda dividia opiniões, quanto por seu estilo rebuscado, pela capacidade do autor em criar poderosas e marcantes imagens desse espaço, que desde o título da obra aparece agora pluralizado: estamos agora diante de *Os sertões* e não mais do sertão. O barroquismo do texto euclidiano, sua apurada

dimensão narrativa e literária, termina por levar o texto a ser alojado no gênero literário, à medida que as teorias científicas que embasaram a sua análise do fenômeno caíram em desuso. Embora tenha escrito o livro com pretensões científicas, após a sua prematura e trágica morte (é assassinado pelo amante de sua esposa), ele termina por se transformar num dos clássicos da literatura brasileira, arquivo inesgotável de imagens e enunciados sobre os sertões, sobre o sertanejo, sobre o próprio Brasil e o próprio brasileiro, sempre que se considera ser esse espaço e esse personagem a própria encarnação da nacionalidade, do ser nacional. Por tratar de um evento que se desenrolou na povoação de Belo Monte, localizada às margens do Rio Vaza-Barris, na porção setentrional da Bahia, muito próximo das fronteiras com os estados de Sergipe, Alagoas e Pernambuco, o livro de Euclides da Cunha, dada sua enorme repercussão, será decisivo para que o conceito de sertão ou de sertões seja associado **às** paisagens áridas, desérticas, empobrecidas, que ele descreve em seu texto. As poderosas imagens que constrói do espaço e do homem sertanejo da área semiárida, da caatinga, são fundamentais para que esse conceito termine por não mais se adequar a nomear outras áreas não litorâneas do país, que passarão a ser nomeadas de interior. Euclides da Cunha, que foi um amante dos deslocamentos pelas terras adentro do país, que enunciou a pluralidade dos sertões, acabou por ser, involuntariamente, um inventor do interior e um formulador de uma visão unitária e monolítica dos sertões, ou seja, seus sertões acabam por se transmutar no sertão nordestino, primeiro e único.

Com ele, os sertões se transformam na terra ignota, na terra ainda desconhecida, ainda ignorada pelas gentes do litoral, notadamente pelo Estado e pela intelectualidade do país. Terra abandonada, padecendo com a incúria daqueles que deveriam trazer, até ela, as luzes da civilização. Entrar nos sertões era como percorrer a história a contratempo, era como recuar séculos, era sair da civilização e caminhar na direção da barbárie. Os sertões, deixados a seus cuidados, eram um espaço retardatário e, por isso mesmo, preservando aquilo que era mais característico da nacionalidade, à medida que ainda não havia sido afetado pelas influências externas. Essas imagens ambíguas e contraditórias são fruto da própria vacilação do autor diante da realidade que conhecera, já que nela chegara cheio de certezas, que advinham de sua cultura livresca, certezas que são abaladas pelo contato com a realidade dos sertões e, principalmente, pela coragem, destemor e astúcia dos "fanáticos" do Conselheiro, que lutam bravamente, quase até o último homem, a última mulher,

o último menino, na defesa do que nomeou de sua "Troia sertaneja". Partidário apaixonado da República, recém-instalada no país, Euclides da Cunha parte para Canudos, convencido de que iria testemunhar a vitória das tropas republicanas contra os monarquistas, os defensores do regime decaído, contra os traidores habitantes da nossa Vendeia, mas fica impactado pela carnificina de que tem notícia, escrevendo um livro vingador em relação a um dos muitos crimes e genocídios cometidos pelas elites do país. Nele, forja imagens da paisagem dos sertões que ficarão encrustadas no imaginário nacional, imagens que terão larga sobrevivência, vindo reaparecer em toda a produção imagético-discursiva feita sobre os sertões nas obras de arte e mesmo no campo literário e acadêmico que vêm à luz após a publicação de seu texto clássico:

> É uma paragem impressionadora. As condições estruturais da terra lá se vincularam à violência máxima dos agentes exteriores para o desenho de relevos estupendos. O regímen torrencial dos climas excessivos, sobrevindo, de súbito, depois das insolações demoradas, e embatendo naqueles pendores, expôs há muito, arrebatando-lhes para longe todos os elementos degradados, as séries mais antigas daqueles últimos rebentos das montanhas: todas as variedades cristalinas, e os quartzos ásperos, e as filades e calcários, revezando-se ou entrelaçando-se, repontando duramente a cada passo, mal coberto por uma folha tolhiça – dispondo-se em cenários em que ressalta, predominantemente, o aspecto atormentado da paisagem. (CUNHA, 1981, p. 13)

Como é possível, depois de uma descrição como essa, admitir uma paisagem sertaneja que não seja torturada, degradada, pontiaguda, cortante, que não seja a paisagem do sertão adusto, paisagem dura, a quase perfurar os olhos? Os sertões de florestas luxuriantes, de climas úmidos e amenos, marcados pelo arrulho das cachoeiras e cascatas, não poderão mais ser sertões; serão, a partir daí, os interiores. Os sertões tornam-se uma só paisagem, formada por um chão enterroado, por cerros desnudos, por contorcidos leitos secos de ribeirões efêmeros, constritos por gargantas pedregosas, por uma flora convulsiva, por uma terra martirizada, golpeada pelos elementos variáveis, sujeita a dilatações e contrações trazidas pelas soalheiras diurnas e as friagens noturnas, pelos verões queimosos e os invernos torrenciais (CUNHA, 1981, p. 13). Habitando essa paisagem, o sertanejo, homem (porque é sempre dito e

visto no masculino) único, desenhado por Euclides também entre a simpatia e a rejeição. A figura do sertanejo euclidiano se tornará um ícone no imaginário nacional, o longo trecho que o descreve e define quedará perpetuado por múltiplas citações e representações posteriores, inclusive introduzindo nela modificações que interessam ao emissor do discurso, como a transformação que o discurso regionalista nordestino fará na primeira frase, transformando o sertanejo em nordestino, adjetivando-o de ser acima de tudo um forte. Euclides da Cunha, que jamais se referiu ao Nordeste ou ao nordestino em sua obra, pelo simples fato de que ela foi escrita quando esses conceitos sequer existiam, queda transformado num escritor que tratou dessa região e de seu habitante, um regionalista nordestino antes de o Nordeste existir. Se a descrição da paisagem sertaneja, feita por Euclides, praticamente inviabiliza o uso desse conceito para nomear outras áreas interioranas do país, com a descrição da figura do sertanejo, o autor faz de um tipo de sertanejo, aquele que encontrou nos sertões baianos a imagem do morador de qualquer sertão; reforçando, ainda mais, a sinonímia entre sertões e a área habitada pelo vaqueiro, pelo Hércules-Quasímodo (ambíguo e contraditório até fisicamente), que diz ter visto em sua viagem ao interior baiano:

> O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral.
>
> A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempeno, a estrutura corretíssima das organizações atléticas.
>
> É desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gingante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou parede que encontra; a cavalo, se sofreia o animal para trocar duas palavras com um conhecido, cai logo sobre um dos estribos, descansando sobre a espenda da sela. Caminhando, mesmo a passo rápido, não traça trajetória retilínea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico, os meandros das trilhas sertanejas. E se na marcha estaca

> pelo motivo mais vulgar, para enrolar um cigarro, bater o isqueiro, ou travar ligeira conversa com um amigo, cai logo – cai é o termo – de cócoras, atravessando largo tempo numa posição de equilíbrio instável, em que todo o seu corpo fica suspenso pelos dedos grandes dos pés, sentado sobre os calcanhares, com uma simplicidade a um tempo ridícula e adorável.
>
> É o homem permanentemente fatigado. (CUNHA, 1981, p. 81)

Se apenas juntarmos os adjetivos utilizados por Euclides da Cunha, para delinear a figura do sertanejo, surge uma figura ambígua, cheia de contrastes, como seria a característica do próprio espaço sertanejo, sujeito a distintos extremos climáticos: forte, desgracioso, desengonçado, torto, feio, fraco, desaprumado, abatido, displicente, humilde, bamboleante, simples, fatigado. Esses contrastes, no entanto, são ainda mais acentuados em um parágrafo que vem a poucas linhas do que acabamos de ler:

> Basta o aparecimento de qualquer incidente exigindo-lhe o desencadear de energias adormecidas. O homem transfigura-se. Empertiga-se, estadeando novos relevos, novas linhas na estatura e no gesto; e a cabeça firma-se-lhe, alta, sobre os ombros possantes, aclarada pelo olhar desassombrado e forte; e corrigem-se-lhe, prestes, numa descarga nervosa instantânea, todos os efeitos do relaxamento habitual dos órgãos; e da figura vulgar do tabaréu canhestro, reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titã acobreado e potente, num desdobramento surpreendente de força e agilidade extraordinárias. (CUNHA, 1981, p. 81)

De Hércules-Quasímodo a titã acobreado, o sertanejo seria essa figura cheia de contrastes e de contradições, sobre a qual Euclides da Cunha quer fundar a nacionalidade, bastando para isso que o Estado lhe desse atenção, o retirasse do abandono em que vivia, trouxesse até ele os benefícios da civilização. Euclides da Cunha, de opinião oscilante e gingante como a figura que delineia, faz do retardamento do sertanejo, de seu esquecimento, um elemento positivo, à medida que o preservou da descaracterização cosmopolita, mas, ao mesmo tempo, clama que a civilização chegue até ele, que lhe sejam trazidas as benesses das luzes

republicanas. Mas é justamente por ser essa figura contrastada e cheia de ambiguidades, cheia de nuances, que o sertanejo euclidiano fará longa carreira no imaginário nacional, já que ela permite distintas utilizações e manipulações. Imagem polimorfa, o sertanejo de *Os sertões* será atualizado por distintos gêneros discursivos e por discursos com distintas visões políticas, nas décadas posteriores **à** publicação do monumento literário de Euclides da Cunha.

Três anos após a publicação do clássico euclidiano sobre os sertões, vemos, no entanto, o conceito de interior, que no século XIX foi utilizado, basicamente, por viajantes estrangeiros, ser usado por um autor brasileiro, que, em 1892, também realizou uma viagem pelo país, que o levou do Rio de Janeiro, onde atuava como parlamentar, ao Piauí, seu estado natal, percorrendo por trem, barcos, navios gaiolas e cavalo os estados de Minas Gerais e Bahia. Joaquim Nogueira Paranaguá (2019), autor do relato intitulado *Do Rio de Janeiro ao Piauí pelo interior do País: impressões de viagem*, publicado em 1905, formou-se em medicina pela Faculdade de Medicina da Bahia. Proprietário rural no sul do estado do Piauí, foi deputado provincial por três legislaturas, Vice-presidente do estado do Piauí, assumindo interinamente a presidência entre 4 de junho e 23 de agosto de 1890. Foi deputado federal constituinte em 1891 e senador da república. Como parlamentar, destacou-se ao defender a interiorização da capital do país, sendo o autor do projeto de lei de 1892, que autorizou o Executivo a explorar e demarcar terras onde seria erguida uma futura capital federal, o chamado Quadrilátero Cruls (nome do presidente da comissão criada pelo presidente Floriano Peixoto para estudar uma área localizada no planalto central, visando à construção de uma nova capital para o país), capitaneando a chamada campanha mudancista, que contou com o apoio de intelectuais de renome, como o poeta e jornalista Olavo Bilac, e do próprio Euclides da Cunha. Com ele, portanto, não só o conceito de interior aparece substituindo o de sertão, mas o conceito de interiorização ganha destaque e torna-se uma categoria importante nos debates políticos em torno do que seria, posteriormente, a construção de Brasília e a transferência da capital do Rio de Janeiro para o planalto central do país; visando, também, interiorizar o desenvolvimento, uma das metas do governo do presidente Juscelino Kubitschek (1956-1961). No entanto, como disse, mesmo que, curiosamente, o conceito de interior tenha sido adotado por um autor que fazia parte das elites agrárias do Norte do país, para essa área do Brasil o uso da noção de sertão só

faz se reforçar em toda a produção cultural e literária, que se espelha na obra monumental de Euclides da Cunha.

Essas atualizações posteriores contribuirão para, cada vez mais, reforçar essa sinonímia entre sertão, sertanejo e área semiárida do Nordeste. Logo na primeira obra do chamado Romance de 30, conjunto de obras literárias publicadas por romancistas nordestinos, que foram fundamentais para a definitiva consolidação, no cenário nacional, da ideia de Nordeste e do imaginário em torno desse espaço, vemos as imagens euclidianas referentes ao sertão e ao sertanejo se fazerem presentes. Escrita por José Américo de Almeida, jurista, liderança política que ocupou os cargos de interventor e governador do estado da Paraíba, poeta, escritor, ensaísta, ministro da Viação e Obras Públicas na presidência de Getúlio Vargas, *A bagaceira*, publicada em 1928, retoma, com muito sucesso, o processo que eu chamaria de captura da ideia de sertão pelo discurso regionalista nordestino, sequenciando o que havia feito o regionalismo nortista através da chamada literatura das secas, no final do século XIX e início do século XX (ALMEIDA, 1980). Vejamos como as imagens euclidianas reverberam no texto de *A bagaceira*, que, mesmo abordando o espaço da Zona da Mata, a área de plantio da cana-de-açúcar, espaço e atividade a que estavam ligados os familiares de José Américo, é a temática da seca, da retirada dos sertanejos para esse espaço mais úmido, que organiza a narrativa do romance:

> Era o êxodo da seca de 1898. Uma ressurreição de cemitérios antigos – esqueletos redivivos, com aspecto terroso e o fedor das coisas podres.
>
> Os fantasmas estropiados como que iam dançando, de tão trôpegos e trêmulos, num passo arrastado de quem leva as pernas, em vez de ser levado por elas.
>
> Andavam devagar, olhando para trás, como quem quer voltar. Não tinham pressa em chegar, porque não sabiam aonde iam. Expulsos de seu paraíso por espadas de fogo, iam, ao acaso, em descaminhos, no arrastão dos maus fados.
>
> Fugiam do sol e o sol guiava-os nesse forçado nomadismo. Adelgaçados na magreira cômica, cresciam, como se o vento os levantasse. E os braços afinados desciam-lhes aos joelhos, de mãos abanando.

> Vinham escoteiros. Menos os hidrópicos – doentes da alimentação tóxica – com os fardos das barrigas alarmantes.
>
> Não tinham sexo, nem idade, nem condição nenhuma. Eram os retirantes. Nada mais. (ALMEIDA, 1980, p. 8)

Imagens como essas voltaram a se repetir em livros que se tornaram clássicos da literatura brasileira, como *O Quinze*, da escritora cearense Rachel de Queiroz, publicado em 1930; *Vidas secas*, do escritor alagoano Graciliano Ramos, publicado em 1938; *Seara vermelha*, do escritor baiano Jorge Amado, publicado em 1946; *Morte e vida severina*, longo poema em formato de auto de Natal do poeta pernambucano João Cabral de Melo Neto, publicado em 1955 (MELO NETO, 2006). Essas imagens literárias são complementadas pelas ilustrações feitas para esses romances por artistas consagrados, como o pintor cearense Aldemir Martins, o ilustrador pernambucano Manoel Bandeira, o ilustrador e cenógrafo paraibano Santa Rosa e tantos outros. Dos livros essas imagens ganham as telas, como na famosa série *Os Retirantes*, do pintor paulista Candido Portinari, quadros pintados na década de 1940, e chegam ao cinema com o chamado Cinema Novo, como nos clássicos *Deus e o diabo na terra do sol* e *O dragão da maldade contra o santo guerreiro*, do cineasta baiano Glauber Rocha; lançados, respectivamente, em 1964 e em 1969. A partir dos anos de 1970, quando a televisão começa a se massificar e se tornar o principal meio de comunicação e de acesso à diversão e à cultura no país, essas imagens serão novamente retomadas e veiculadas em minisséries, novelas, especiais para a televisão, como: *Morte e vida Severina*, teleteatro musicado, emitido pela Rede Globo de televisão, em 1981, baseado no poema de João Cabral de Melo Neto, com músicas de Chico Buarque de Hollanda e direção de Walter Avancini, ou a minissérie *Lampião e Maria Bonita*, emitida pela Rede Globo de televisão, no ano de 1982, de autoria do escritor e novelista pernambucano Aguinaldo Silva e do ator e roteirista carioca Doc Comparato, com a direção de Paulo Afonso Grisolli e Luís Antônio Piá.

À medida que o conceito de sertão ia sendo completamente capturado pelo discurso regionalista nordestino, a ponto de o sertão passar a ser oficialmente reconhecido como uma sub-região do Nordeste, na divisão regional elaborada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no ano de 1969, quando a inclusão dos estados de Sergipe e Bahia na região Nordeste também é oficializada, o conceito de interior

vai se firmando como aquele que deveria ser utilizado para se referir aos espaços não litorâneos de outras regiões do país. O indício eloquente dessa captura é de que o segundo monumento literário produzido acerca dos sertões, por um escritor brasileiro, o livro *Grande Sertão: veredas*, publicado pelo escritor e diplomata mineiro João Guimarães Rosa, no ano de 1956, embora trate do sertão das gerais, da parte árida do norte de Minas Gerais e do sul da Bahia, é comumente associado ao sertão nordestino, pelo simples fato de ter no título a referência ao espaço do sertão (ROSA, 2006). Embora a dupla de cantores paranaenses, Chitãozinho e Xororó, formada em 1969, tenha relançado, no país, a chamada música sertaneja, em substituição ao que era chamado de música caipira, e cantores nascidos em distintas regiões do país se assumam como sertanejos, notadamente a partir dos anos de 1980 do século passado, o conceito de sertão dificilmente é utilizado para se referir a áreas interioranas de estados que não sejam os nordestinos. O conceito de interior, tão utilizado pelos viajantes estrangeiros do século XIX, começa a ser largamente usado por autores brasileiros para se referirem a áreas localizadas para além das capitais dos estados e das áreas litorâneas, quando elas se encontram em estados fora do Nordeste.

Um indício eloquente do que estamos chamando nesse texto de invenção do interior, de como esse conceito se tornou prevalecente na nomeação dos espaços que antes eram nomeados de sertão, quando se trata de estados que não sejam nordestinos, é o livro publicado pelo escritor e ilustrador mineiro, Nelson Cruz, no ano de 2004. Nelson Cruz resolve fazer, depois de 50 anos, a mesma viagem feita pelo escritor João Guimarães Rosa, que, no ano de 1952, percorreu 240 quilômetros do sertão das gerais, no lombo de um cavalo, acompanhando uma boiada, fazendo pesquisas e anotações para o que viria a se transformar em outro título célebre da literatura brasileira sobre os sertões: *Grande Sertão: veredas*. No entanto, ao publicar seu relato sobre suas andanças e aventuras seguindo os caminhos percorridos por Rosa, Nelson Cruz (2004) significativamente o intitula de: *No longe dos gerais: a história da condução de uma boiada no interior de Minas*, ou seja, o mesmo espaço dos gerais, que antes fora nomeado por Rosa de grande sertão, agora é nomeado como sendo o interior de Minas.

Referências ao interior, quando se trata de estados que não fazem parte da região Nordeste, estão presentes em distintos gêneros de textos. Por exemplo, em revistas voltadas para a promoção do turismo, como a publicação da editora, escritora e jornalista Gabriela Erbetta (2005) sobre

o estado de Santa Catarina, cujo estado é turística e gastronomicamente dividido em capital, litoral e interior; em trabalhos acadêmicos, como o livro do historiador paranaense Aruanã Antonio dos Passos (s/d), sobre as temáticas do crime, da violência e da justiça no interior do Paraná, entre 1910 e 1940, onde o sertão é o passado, substituído pelo interior do presente; em textos voltados para a área da gestão e das políticas públicas, como o livro publicado pela socióloga e administradora de empresas, Isabela Baleeiro Curado, e pelo administrador de empresas, João Lins Pereira Filho, sobre a questão da gestão dos recursos humanos no interior de São Paulo (CURADO, PEREIRA FILHO, 1996); em diários e relatos memorialísticos e literários de viagem, como o livro publicado pelo poeta, escritor e jornalista gaúcho, Fabrício Carpinejar (2012), relatando uma viagem poética pelo interior do estado do Rio Grande do Sul; em texto de estudos literários e no campo das artes, como o publicado pelo ator, diretor teatral, dramaturgo e professor goiano Jorge das Graças Veloso (2008), sobre o imaginário, as tradições culturais e cênicas no interior do estado de Goiás; em relatos de aventuras desportivas, como a realizada pelo jornalista Chico Barbosa (2016), pelo interior do estado de Mato Grosso. O conceito de interior parece ter, notadamente, após os anos de 1970 do século XX, quando a divisão territorial realizada pelo IBGE consagrou o sertão como uma sub-região do Nordeste, se firmado como sendo a noção adequada na hora de se nomearem as terras não litorâneas dos estados que não fazem parte dessa região. A invenção do interior estava concluída no imaginário, na cultura e na história do país. O discurso regionalista nordestino fora vitorioso na captura da noção de sertão e de todo o conjunto de imagens elaboradas em torno desse conceito. As imagens dos interiores e dos sertões passam a divergir e dividir o país. Tema para outro texto.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Falas de astúcia e de angústia: a seca no imaginário nordestino** – de problema a solução (1877-1922). Campinas: UNICAMP, 1988 (Dissertação de Mestrado em História).

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **The invention of the Brazilian Northeast.** Durham and London: Duke University Press, 2014.

ALENCAR, José de. **O sertanejo.** 5 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

ALMEIDA, José Américo de. **A bagaceira.** 37 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

AMADO, Jorge. **Seara vermelha**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

ANCHIETA, Padre José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões** (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

BARBOSA, Chico. **Cerrado vibrante:** uma aventura com o Jeep Renegade no interior de Mato Grosso. São Paulo: CBNews, 2016.

BURMEISTER, Carl Hermann. **Reise nach Brasilien durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Geraes. Mit besonderer Rücksicht auf die Naturgeschichte der Gold und Diamantendistricte.** Berlim: Riteinerqurte, 1853.

BURMEISTER, Carl Hermann. **Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, visando especialmente *à* história natural dos distritos auri-diamantíferos.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

CARPINEJAR, Fabrício. **Beleza interior:** uma viagem poética pelo Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Arquipélago, 2012.

COUTINHO, Afrânio. **A Literatura no Brasil:** a era romântica. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

CRUZ, Nelson. **No longe dos gerais:** a história da condução de uma boiada no interior de Minas. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões:** campanha de Canudos. 30 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

CURADO, Isabela Baleeiro. PEREIRA FILHO, João Lins. **A gestão de recursos humanos no interior de São Paulo.** São Paulo: Senac, 1996.

DENIS, Ferdinand. **Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

DENIS, Ferdinand. **Brésil. Colombie et Guyana.** Paris: Firmin Didot Frères, 1837.

ERBETTA, Gabriela. **Santa Catarina:** capital, litoral, interior. São Paulo: Abril, 2005.

GARDNER, George. **Travels in the interior of Brazil, principally through the northern provinces and the gold and the diamond districts.** London: Reeve, Benham and Reeve, 1849.

GARDNER, George. **Viagem ao interior do Brasil,** 1836-1841. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1942.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **História da província de Santa Cruz.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.

GRAHAM, Maria. **Diário de uma viagem ao Brasil.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1956.

KOSTER, Henry. **Travels in Brazil.** London: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, Paternoster-Row, 1817.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil** *(Travels in Brazil).* Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1942. (Prefácio de Luís da Câmara Cascudo)

MELO, Evaldo Cabral de. **O Norte agrário e o Império.** Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e Vida Severina.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

MOTA, Leonardo. **A Padaria Espiritual.** Fortaleza: UFC, 1994.

OLÍMPIO, Domingos. **Luzia-Homem.** São Paulo: Ática, 2010.

PARANAGUÁ, Joaquim Nogueira. **Do Rio de Janeiro ao Piauí pelo interior do**

País: impressões de viagem. Brasília: Senado Federal, 2019.

PASSOS, Aruanã Antônio dos. **Leviatã no sertão:** crime, justiça e violência no interior do Paraná (1910-1940). Curitiba: Juruá, s/d.

PATROCÍNIO, José do. **Os retirantes.** São Paulo: Editora Três, 1973 (2 volumes).

PITA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa, desde o ano de mil e quinhentos, do seu descobrimento, até o de mil setecentos e vinte e quatro.** Bahia: Imprensa Econômica, 1878.

POHL, Johann Emanuel. **Rise in innern von Brasilien.** Wien: Erster Theil, 1832.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil:** empreendida nos anos de 1817 a 1821. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.

QUEIROZ, Rachel de. **O Quinze.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1930.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão:** veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Segunda viagem ao interior do Brasil, Espírito Santo.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1936.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.

SALES, Antônio. **Aves de arribação.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil, 1500-1627.** São Paulo: Melhoramentos, 1954.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587.** 2 ed. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, 1879.

TAUNAY, Afonso D'Escragnole de (Visconde). **Inocência.** São Paulo: Ática, 1974.

TÁVORA, Franklin. **O Cabeleira.** 4 ed. São Paulo: Ática, 1981.

THEOPHILO, Rodolfo. **A fome.** São Paulo: Tordesilhas, 2011.

VELOSO, Jorge da Graça. **Benedito:** imaginário e tradição no interior de Goiás e o teatro gestual da Companhia dos Homens. Brasília: Thesaurus, 2008.

2

MORTE E RITOS FÚNEBRES NOS SERTÕES DO RIO PARAÍBA DO SUL NA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO SETECENTISTA*

Claudia Rodrigues

O objetivo deste capítulo é analisar a prática da administração dos últimos sacramentos, que representava um dos primeiros passos do ritual fúnebre católico, no contexto do povoamento não indígena de uma região dos sertões da Capitania do Rio de Janeiro, no século XVIII, com vistas a identificar as particularidades do morrer católico numa área de sertão no período colonial. O enfoque se dará mais precisamente sobre a área em torno do chamado Caminho para São Paulo, no Vale do Rio Paraíba do Sul. Nela se criaria a freguesia ou paróquia de São João Marcos, parte da concepção contemporânea de sertões no período colonial, enquanto as regiões mais interiorizadas da América portuguesa, afastadas das áreas litorâneas, são ocupadas majoritariamente por populações indígenas.

Denominada pelas autoridades coloniais de sertões da Mantiqueira ou sertões dos índios brabos, a área que será aqui estudada começou a ser conquistada por não indígenas (lusitanos ou seus descendentes), a partir de meados do século XVIII, por ocasião da busca pelo ouro das Minas Gerais. Nesse processo, com maior ou menor dificuldade, o território até então ocupado por povos indígenas, a exemplo dos coroados e, principalmente, dos puris (REIS, 1979, p. 102-103; OLIVEIRA, 2018, p. 106-129; 137), começou a ser devassado por portugueses e por moradores de outras regiões do Brasil que atravessaram

* A pesquisa que originou este artigo conta com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio de Bolsa de Produtividade relativa ao período de 2023 a 2026.

aqueles sertões em direção às áreas mineradoras (após a travessia do Rio Paraíba do Sul) ou delas provenientes na direção do porto do Rio de Janeiro. Tanto por ocasião das expedições como do assentamento e criação de capelas que dariam origem às futuras freguesias ou paróquias, as preocupações com a morte e o morrer estiveram presentes e evidenciam certas especificidades em relação às predominantes nas cidades e áreas do litoral. Iniciemos pelo reconhecimento daqueles sertões, para, em seguida, analisarmos as diferentes formas pelas quais a morte e o morrer se fizeram ali presentes.

Os sertões do Vale do Rio Paraíba do Sul

Os sertões que serão aqui abordados se localizavam na área em torno do Rio Paraíba do Sul. Para melhor identificação da região, opto por situá-la geograficamente no que conhecemos atualmente por região sudeste. Utilizarei marcadores desta terceira década do século XXI para facilitar essa identificação. O Paraíba do Sul nasce na Serra da Bocaina, em São Paulo, percorrendo o atual estado de São Paulo, atravessa uma parte de Minas Gerais e parte significativa do estado fluminense, desembocando em São João da Barra, no norte do estado do Rio de Janeiro (ver figura 1). No passado, ele atravessava o que se tornaria as Capitanias coloniais de São Paulo, de Minas Gerais e do Rio de Janeiro.

No período colonial, os primeiros caminhos do Vale do Rio Paraíba do Sul surgiram, ainda no século XVII, quando a Coroa Portuguesa começou a buscar metais preciosos no interior da América em pontos distantes do litoral, seguindo as velhas trilhas abertas por povos indígenas (NOVAES, 2008, p. 59). A descoberta do ouro nas Minas Gerais no final do século XVI e a busca por acessá-lo ensejaram a construção de uma rede de caminhos que recortaram o interior da atual região sudeste, atravessando montanhas, rios e matas virgens em territórios até então ocupados por grupos indígenas. Esses últimos foram responsáveis pelo traçado das picadas e primeiras trilhas abertas sobre o terreno que seria apossado por europeus e seus descendentes nas expedições ao interior da América portuguesa, muitas das quais organizadas para o apresamento de indígenas tornados escravos (SCARATO, 2009, p. 41-42; 123). As entradas que atravessavam a Serra da Mantiqueira foram se estabelecendo em áreas nas quais predominavam os povos de origem tupi, cuja comunicação por meio da "língua-geral" facilitava o contato com eles, mas também a sua escravização (VENANCIO, 1999, p. 181-189; SCA-

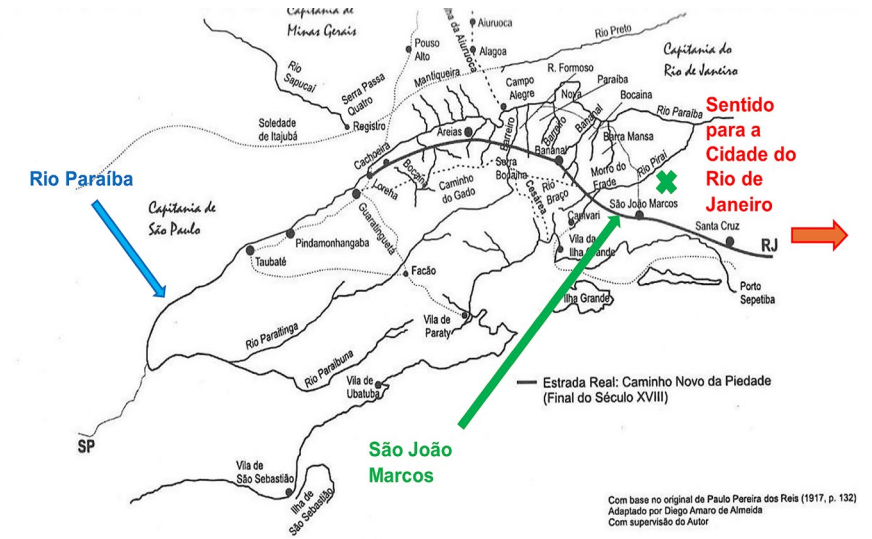
Figura 1:
Localização do Rio Paraíba do Sul na atual região sudeste do Brasil

Fonte: Adaptado de BRANDÃO (25 de abr. de 2009)

RATO, 2009 p. 42). Nos chamados "sertões da Mantiqueira", surgiram diversos caminhos em direção à área mineradora ao longo da primeira metade do século XVIII.

Os primeiros caminhos surgidos na marcha em direção aos "sertões" foram o Caminho Novo da Piedade e o Caminho de São Paulo (Figura 2). A construção do Caminho Novo da Piedade foi iniciada em 1725, sendo concluída cerca de 50 anos depois. Partindo de São Paulo com destino ao Rio de Janeiro, visava permitir o trajeto por terra, evitando os riscos dos ataques piratas do Caminho Velho, que passava pelo Porto de Paraty, especialmente após as invasões francesas de 1711. Estendia-se da Freguesia da Piedade, atual cidade de Lorena, à Fazenda Santa Cruz, dos padres Jesuítas, próxima à cidade do Rio de Janeiro (OLIVEIRA, 2018, p. 163-164). Esse espaço geográfico abrangia as fronteiras das antigas Capitanias das Minas Gerais e São Paulo com a Capitania do Rio de Janeiro, no médio Vale do Rio Paraíba, que, no século XVIII, era conhe-

Figura 2:
Mapa do Caminho da Piedade



Mapa: Estrada Real – Caminho Novo da Piedade. Final do Século XVIII

Fonte: OLIVEIRA (2016, p. 27)

cida como Campo Alegre da Paraíba Nova. Uma região intensamente percorrida e ocupada por pessoas que se deslocavam do litoral em direção aos sertões, atravessando a Serra do Mar e o Rio Paraíba do Sul em busca das áreas mineradoras (OLIVEIRA, 2013, p. 2).

A criação desse caminho foi solicitada pelo governador da Capitania de São Paulo à Coroa Portuguesa, com vista a enviar os quintos de ouro das Minas com mais segurança, evitando-se os riscos dos ataques de piratas pelo mar entre os portos de Paraty e do Rio de Janeiro. Em resposta, em 5 de novembro de 1728, o rei português determinou que o governador do Rio de Janeiro, Luiz Vahia Monteiro, providenciasse a criação da estrada. Em sua resposta à Coroa, o governador mencionou que, para tal, foram concedidas várias sesmarias com a obrigação de os sesmeiros cultivarem a terra e ajudarem na construção do caminho. Tais proprietários seriam responsáveis pelo enfrentamento e dominação dos grupos indígenas que estivessem em seu território, possibilitando a ligação do sertão ao mar (DANTAS, 1936, p. 5-10; LAMEGO, 1963, p. 102-104; PAULA, 2023, p. 32).

É em torno desse Caminho Novo da Piedade, ou do Caminho para São Paulo, que localizamos o trecho que, partindo do litoral, na altura do mar de Angra dos Reis e Paraty, cortava o interior na direção das Minas Gerais após a travessia do Rio Paraíba do Sul. Num primeiro momento, o desbravamento desse vasto território era feito por meio da ocupação e da posse de terras em torno dos caminhos; num segundo, consolidava-se a permanência mediante a instalação de unidades agrícolas, oficializando-se a posse por meio da obtenção de cartas de sesmaria. Foi nesse processo que se deu o povoamento da região que viria a se transformar na freguesia ou paróquia de São João Marcos, indicada na figura 3, que será a região sobre a qual nos deteremos ao longo dessa análise. Para referenciação da distância de São João Marcos da área mais densamente ocupada da Capitania, a cidade do Rio de Janeiro, essa aparece marcada com um quadrado verde na parte inferior à direita. A divisa com a Capitania de São Paulo ocorria na freguesia de Areias, atravessada pelo Rio Paraíba do Sul, juntamente com a freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Paraíba Nova de Campo Alegre (futura Resende). Ao Noroeste, fazia fronteira com a freguesia de São Francisco Xavier de Itaguaí e, ao sul, com as freguesias de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba e Nossa Senhora da Conceição de Angra dos Reis da Ilha Grande, tendo Serra do Mar por limite natural. No Oeste, tinha o Rio Paraíba do Sul como fronteira natural (DANTAS, 1936, p. 13). Segundo Ascendino Dantas, o território de toda a freguesia se assemelhava a uma cinta que, lançada do lado do Sul, no alto da Serra da Ilha Grande, se dirigia para o Norte, até o Rio Paraíba do Sul, em 14 léguas incompletas de extensão[1]. Sua largura era desigual, terminando pelo lado do leste na Serra do Mar, no lugar apelidado de "Machado", nome do seu primeiro morador, a oeste do Rio Piraí, um de seus maiores rios, como identificamos na figura 3 (DANTAS, 1936, p. 15).

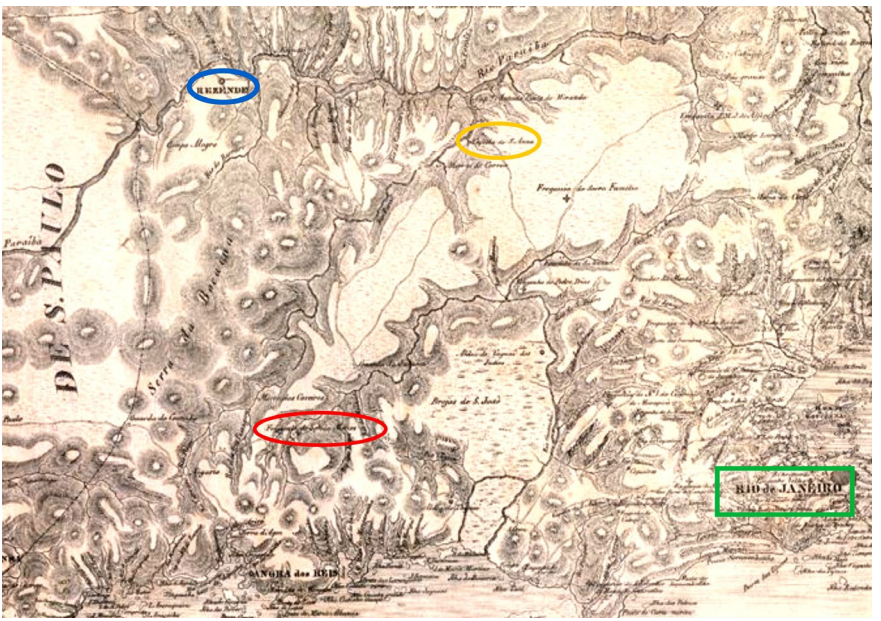
Até ser devassada pelos luso-brasileiros, a área do Caminho de São Paulo, em torno da qual seria criada a futura freguesia de São João Marcos, era ocupada por diferentes povos indígenas puris e coroados, pertencentes ao tronco macro-Jê e considerados *tapuyas*, inimigos dos tupis que, em geral, habitavam o litoral (MALHEIROS, 2008, p. 101-104; OLIVEIRA, 2018, p. 39-45; 64-75), o que levava a área a ser identificada na época como "sertões do gentio" ou "sertões dos índios bravos". Segundo

1 Consideramos aqui a medida de uma légua como a distância de 6.600 metros, que totaliza 92 quilômetros. Cf. http://historialuso.an.gov.br/index.php?option=-com_content&view=article&id=4020:peso-e-medidas&catid=182&Itemid=215.

Reis, o termo "bravos" era empregado no sentido de arredios e "ainda não submetidos ao domínio dos brancos", "não civilizados", "não domesticados" (REIS, 1979, p. 70-90; 96; 100-102). Ou seja, que fossem aldeados, conforme os procedimentos até então seguidos (ALMEIDA, 2001).

Contra esses povos indígenas que habitavam a área em torno do Rio Paraíba do Sul, foram realizadas várias expedições entre as décadas de 1770 e 1780, a exemplo da menção feita pelo vigário da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre, Henrique José de Carvalho e Melo, ao governador Martim Lopes Lobo de Saldanha, em carta de 2 de outubro de 1775, que afirmou ser a região a "paragem das mais infecionadas do Gentio bravo q' tem o sertão" (REIS, 1979, p. 100). O texto da visita paroquial que monsenhor Pizarro e Araújo fez na Freguesia da Santa Família do Caminho do Tinguá, em 1795, menciona que aquela era uma freguesia que já havia possuído maior povoamento, mas "a frequente invasão

Figura 3:
Localização da freguesia de São João Marcos em relação a outras freguesias sertanejas e à cidade do Rio de Janeiro



Fonte: Adaptação de (BIBLIOTECA NACIONAL/Rio de Janeiro, SHLICHT, 1830)

do Gentio, que anualmente acomete àquele território", tinha "feito desertar muitas fazendas, principalmente aquelas mais próximas do Rio Parahiba", levando ao crescimento da mata, o que levara ao abandono da freguesia por dois párocos: João Cerqueira Pereira e Bernardo José Vilela, que chegou à freguesia como vigário encomendado no final de janeiro de 1781 e em março se retirou, "desamparando a igreja pela solidão em que se viu e necessidade dos socorros próprios para a sua subsistência" (ARAÚJO, 2008, v. II, p. 13).

O mesmo ocorreu na freguesia de Nossa Senhora da Conceição, S. Pedro e S. Paulo da Paraíba, segundo relato de Pizarro e Araújo, que afirmou que o "receio de alguma desordem pelas costumadas invasões dos índios fazia com que "muitas vezes" fosse preciso que o pároco deixasse a igreja matriz "em desamparo" e "solitária", especialmente quando era chamado a "acudir algum enfermo com os sacramentos em lugares distantes". Ao mencionar a quantidade de moradores na freguesia, o monsenhor visitador afirmou que as "invasões gentílicas, que frequentemente hão acometido todas essas freguesias de serra acima, têm feito despovoá-la notavelmente" (ARAÚJO, 2008, v. II, p. 20). Ao descrever a localização e fronteiras dessa freguesia, mencionou a certa altura que, "pelo poente estende-se até os sertões dos gentios". Essa situação fez com que Pizarro e Araújo não fosse visitar a única capela existente nessa freguesia devido à "notável distância" e "maus caminhos", além dos "perigos no encontro do Gentio", tendo para isso enviado o reverendo Manoel Gomes Leal para pessoalmente visitar e informar-lhe as condições daquela capela. Esse foi o mesmo sacerdote que Pizarro e Araújo enviou para visitar e relatar a única capela da Freguesia da Santa Família do Caminho do Tinguá, igualmente devido "aos péssimos caminhos e outras circunstâncias" (ARAÚJO, 2008, v. II, p. 24).

No capítulo de sua visita à freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre, afirmou que os outros lugares dos povoados daquela região do caminho para as Minas Gerais costumavam ser "assaltados, e maltratados pelos mesmos índios". Citado como sendo o maior rio que banhava essa freguesia, o Paraíba do Sul aparece como sendo muito largo, caudaloso e farto de peixes de várias qualidades. Seria de grande utilidade se suas cachoeiras dessem melhor lugar à navegação, mas as multiplicadas pedras e voltas que o rio possuía dificultavam a navegabilidade, especialmente pelas "hostilidades dos gentios", que se situavam "por toda aquela beirada" do rio, tornando a passagem "mais perigosa" (ARAÚJO, 2008, v. I, p. 205)

Aliado aos perigos causados pela presença dos "índios bravos", os "péssimos caminhos" representavam outro fator que tornava aqueles sertões desafiadores aos luso-brasileiros, ainda no final do século XVIII, a se considerarem as visitas paroquiais de Pizarro e Araújo. Ao descrever a Freguesia de São João Marcos, esse mencionou que os "pessimos caminhos da Ilha Grande para esta Freguesia [São João Marcos], por caldeirões, estivas, pântanos, e serras só boas para treparem cabras e gatos" tornavam a sua descrição "fastidiosa, e incômoda". O que suavizava "as amarguras dos mesmos caminhos" eram as "copiosas, e cristalinas águas despenhadas pelas cascatas, e cachoeiras, elevadas pelos rios e repetidos córregos em sussurro brando", "principalmente na Estação calmosa" por ele transitada, com poucas chuvas e enchentes dos rios. Ainda segundo o monsenhor visitador daqueles sertões, parte das terras pelas quais passou haviam sido ocupadas pelos primeiros povoadores, por volta dos anos de 1730, e se conservavam "cobertas de grossas capoeiras, e densíssimo mato", impedindo a passagem dos viajantes pelas estradas, por possuírem abundantes taquaras tão "intricadas, e debruçadas" que serviam "de ruína aos ditos viandantes, umas vezes resgando-lhes os vestidos com as suas agudas pontas, outras vezes espetando-selhes nos corpos mesmos, com notável perigo". Segundo Araújo, a freguesia era formada por áreas montanhosas com poucas áreas planas, sendo raras as "situações alegres, e desabafadas" de morros para se fundarem casas de morada (ARAÚJO, 2008, v. I, p. 182).

Uma litografia de autoria de Jean-Baptiste Debret, que se encontra na Biblioteca Histórica do Itamarati, retrata o que intitula de "*Forêt vierge: les bords du Parahïba*" – "Margens do Rio Paraíba rodeadas pela floresta virgem" (Figura 4). No site onde essa informação se encontra, há a seguinte descrição:

> Litografia colorida, datada de 1834 e de autoria de Jean-Baptiste Debret, retratando uma floresta às margens do Rio Paraíba. Em primeiro plano, é apresentada uma densa vegetação, com a presença de variadas árvores e plantas. Em segundo plano, no canto superior direito, são encontrados três homens armados escoltando uma família indígena amarrada, caminhando em um tronco apoiado em uma pedra. (BIBLIOTECA HISTÓRICA DO ITAMARATI, DEBRET, 1834)

A análise da litografia nos permite vislumbrar um cenário muito próximo ao daquelas matas virgens mencionadas pelo monsenhor visitador Pizarro e Araújo e o modo pelo qual a travessia precisava contornar os desafios impostos pelo meio ambiente, permeado por pedras, arbustos, troncos de árvores e rios no seu trajeto. Para além da descrição física da região, o relato de Pizarro nos permite identificar que aquela ainda não era uma freguesia tão densamente habitada, especialmente pela vastidão e irregularidade do seu terreno, embora identificasse que o solo era fértil. Isso vai ao encontro de uma das concepções tidas pelas autoridades do período colonial que associavam os sertões a áreas ainda despovoadas pelos portugueses e seus descendentes e habitadas pelos "índios bravos".

O termo "Certão Ocupado por Índios Brabos" aparece escrito na carta topográfica elaborada pelo sargento-mor Manoel Vieira Leão, em 1767. Foi utilizado na carta para se referir a uma área com vazios e símbolos de matas, que corresponderia à parte central da Capitania

Figura 4:
Litografia de Jean-Baptiste Debret retratando as margens do Rio Paraíba rodeadas pela floresta virgem

Fonte: Biblioteca histórica do Itamarati, Debret, 1834.

do Rio de Janeiro, entre a Serra do Mar e o Rio Paraíba do Sul (área hoje identificada como o Médio Vale do Paraíba) (OLIVEIRA, 2018, p. 105). Como afirma Márcia Malheiros, nesta marcação do sargento-mor, "não há nenhuma das informações apresentadas nas áreas litorâneas e de transição para serra, tais como: rios, ribeirões, ilhas, lagoas, serras, freguesias, fazendas, engenhos, vilas, guardas, registros e aldeamentos", dando a entender que se tratava "de uma região fora do alcance, do conhecimento e do controle das autoridades, um verdadeiro 'sertão' a poucas léguas" da cidade do Rio de Janeiro, nova capital do Estado do Brasil desde 1763 (MALHEIROS, 2008, p. 33; BIBLIOTECA NACIONAL, Carta topográfica, 1767).

Outro exemplo dessa concepção de sertão entre os contemporâneos está na afirmação do cronista Luiz dos Santos Vilhena (1744-1814), que, em uma de suas cartas escritas entre 1798 e 1802, afirmou que havia dentro de todas as Capitanias centrais do Brasil "imensos terrenos não descobertos e cheios de inumeráveis nações de gentios bravos", o que igualmente se dava nas Capitanias do sul. Segundo ele, o terreno intermédio desde o sul da Baía de Todos os Santos, passando pelas cabeceiras das comarcas de Ilhéus, Porto Seguro, Minas Novas e Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro e pelas cabeceiras de São Paulo a Cuiabá e Mato Grosso, eram "sertões poucos conhecidos, riquíssimos de minerais e habitados de muitas nações de índios bravos" (VILHENA, 1987, p. 48).

Naquele século XVIII, o sertão era, portanto, associado ao "isolamento" e ao afastamento do que se considerava a "civilização" (AMADO, 1995, p. 146-149). Isso coadunava com o incipiente povoamento daquela vasta área adjacente ao Vale do Rio Paraíba do Sul, mesmo no fim do século XVIII, conforme mencionado por Pizarro e Araújo nas suas visitas a diferentes freguesias do entorno do Paraíba do Sul. Fator que pode ter resultado do receio de ocupação da área qualificada como habitada por "selvagens", que somente a partir de fins do século XVIII passaria a ser mais intensamente povoada (MALHEIROS, 2008, p. 34, 239 e 256). As constantes menções aos indígenas daqueles sertões do Vale do Rio Paraíba do Sul contrastam com as igualmente frequentes menções de cronistas e de autoridades contemporâneos sobre não serem "povoadas" e, portanto, se constituírem em áreas abertas à expansão e ao povoamento de portugueses e seus descendentes. Se na percepção dos luso-brasileiros eram regiões por serem "descobertas", é nítido que aqueles sertões não eram "vazios" ou espaços "desertos",

uma vez que eram ocupados por povos indígenas, com os quais em muitos casos ainda não se tinha travado contato. Eram vazios aos olhos dos conquistadores brancos, partindo do pressuposto de que eram o espaço da barbárie (moradia dos "índios bravos"), mas ocupados por diferentes povos indígenas (ANDRADE, 2007, p. 165; AMANTINO, 2008, p. 37-38; FONSECA, 2011, p. 52; OLIVEIRA, 2013, p. 1 e 2018, p. 100-109).

É sobre o processo de ocupação católica dessa região em torno do Vale do Rio Paraíba do Sul que conduziremos nossa análise em busca das características das atitudes diante da morte e do morrer.

Expedições e morte no povoamento católico dos sertões

Embora frequentados desde a segunda metade do século XVI (REIS, 1979; OLIVEIRA, 2018), a intensificação do contato dos "brancos" com aqueles sertões, situados nas fronteiras do interior das Capitanias de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, se deu no século XVIII como parte do processo de construção dos caminhos do ouro anteriormente mencionados. Com esse objetivo, várias expedições foram organizadas por meio das quais se dava a penetração luso-brasileira naquele interior da Capitania do Rio de Janeiro.

A morte esteve indissociável desse processo de ocupação, como mencionou Luiz dos Santos Vilhena no final do século XVIII, ao afirmar que "a maior parte dos habitantes naturais que não perdiam as vidas na ponta das espadas e bocas de mosquetes eram privados da liberdade e gemiam na pesada escravidão até morrer ou desertar". Referindo-se ao "abominável comportamento" dos membros das expedições, afirma que "penetrados do horror e medo de serem comidos pelos gentios, logo que os descobrem [...] são repetidas cargas de mosquetaria, o que mais os confirma na persuasão de que a todo o branco é impunemente permitido matar e fazer todo o dano possível aos índios, motivo por que, quando podem, os flecham, os matam e os devoram" (VILHENA, 1987, p. 67). Nas palavras do cronista, não só os portugueses envolvidos na penetração "dos sertões mais remotos" matavam indígenas como eram mortos por esses, tornando aqueles sertões "espaços de morte" (MALHEIROS, 2008, p. 87), especialmente nas expedições.

As informações de Monsenhor Pizarro dão conta de que os primeiros conquistadores não indígenas daqueles sertões eram naturais de Portugal e suas Ilhas e de outras freguesias do Brasil, especialmente

da Capitania de São Paulo (que já nos séculos XVI e XVII reunia diversos grupos envolvidos nas expedições denominadas de entradas ou de bandeiras, voltadas para a captura aos índios com o intuito de vendê-los como mão de obra escrava aos fazendeiros). A origem da futura paróquia de São João Marcos teria sido uma expedição comandada por João Machado Pereira, na década de 1730, a quem Pizarro e Araújo qualificou de "primeiro descobridor desse Sertão" junto "aos seus sócios, que trabalhavam na mesma descoberta" (ARAÚJO, 2008, p. 184). Ao que parece, Machado Pereira era feitor do Provedor da Fazenda Real, Francisco de Siqueira Cordovil, que possuía terras naquele território. Era graduado em Capitão das Ordenanças, que, com o passar do tempo, assumiria o comando de toda a freguesia de São João Marcos (DANTAS, 1936, p. 15).

Ao caracterizar as expedições de captura aos indígenas pelos paulistas dos séculos XVI e XVII, Alcântara Machado afirma que podiam ser compostas por um grupo numeroso ou pequenino, tendo o grupo sempre uma organização militar. "Formam-no um chefe, que é o capitão do arraial, um ou mais lugar-tenentes e o grosso da tropa, composto em sua maioria de índios mansos. Se o bandeirante não tem índios seus, toma-os de aluguel. As expedições de maior vulto reclamam outras dignidades: o alferes-mor, o ronda-mor, o repartidor a quem compete a partilha dos índios apresados, o escrivão do arraial, o capelão" (MACHADO, 1972, p. 193). Eram expedições, entradas ou bandeiras como essa que penetravam nos sertões da Capitania do Rio de Janeiro no Setecentos para capturar indígenas para serem vendidos aos fazendeiros ou em busca do ouro (OLIVEIRA, 2018, p. 17). O chamado "descimento" dos indígenas também podia ter como destino os aldeamentos missionários administrados por ordens religiosas ou por particulares, visando à catequese dos "gentios" (MALHEIROS, 2008). A partir desse processo de penetração nos sertões, se fazia contato com diferentes povos nativos, com maior ou menor sucesso, ocasionando tanto a morte desses como a de expedicionários.

Com a abertura do Caminho Novo de São Paulo ou da Piedade ligando a Capitania de São Paulo à do Rio de Janeiro, os puris foram gradativamente sendo expulsos da margem direita do Paraíba e obrigados a se concentrarem na margem esquerda nas matas virgens das fraldas da Mantiqueira em busca de refúgio (OLIVEIRA, 2018, p. 197-198). Esse processo se fez acompanhar da intensificação das expedições em captura de índios para escravidão ou reduzidos para a formação de aldeamentos

(REIS, 1979, p. 95-100; OLIVEIRA, 2018, p. 163-174). Na década de 1770, alguns dos grupos indígenas, que conseguiam escapar das investidas dos brancos e se refugiar em áreas mais recônditas, faziam incursões nas margens do Rio Paraíba nas ocupações incipientes dos povoadores não indígenas em busca de alimentos, furtando roças (OLIVEIRA, 2018, p. 206), o que levava à organização de novas diligências em busca dos grupos que, capturados, eram levados para aldeamentos, como o de São Luiz Beltrão, em Campo Alegre (REIS, 1979, p. 100-101).

A presença indígena naquelas paróquias de Nossa Senhora. da Piedade de Campo Alegre, S. João Marcos e Sacra Família, entre as décadas de 1770 e 1780, gerou pressões sobre o Vice-rei Luís de Vasconcelos. Uma carta, por ele escrita em 1778, faz referência a uma representação de moradores dos distritos (freguesias) de Campo Alegre da Paraíba Nova e S. João Marcos, solicitando uma proposta e "eficaz providência, que fizesse cessar ou ao menos moderar a insolência e o insulto dos Índios bravos do Certão, pelas invasões, que em certo tempo do anno, e em diversos lugares dos mesmos Distritos costumavam fazer" (OLIVIERA, 2018, p. 106).

Uma das respostas dadas a essa demanda pode ser vislumbrada no ofício de Inácio de Sousa Werneck ao Vice-rei, em 1788, no qual afirma que foi encarregado pelo Vice-rei de "combater os índios Bravos, que habitavam no Certão entre os Rios Paraíba, Preto" e vinham atacando os povos da Freguesia de Sacra Família e de outras vizinhas "fazendo lhes muitas mortes" (OLIVEIRA, 2018, p. 104). Por trás desses relatos estava a concepção de "guerra justa", por meio da qual os colonos justificavam a violência contra os puris, aumentando, desta forma, as tensões na região (OLIVEIRA, 2018, p. 168)[2].

O longo processo de avanço sobre o território habitado pelos puris, entre os anos de 1770 e 1788, também resultou na criação de aldeamentos com vistas a catequisar parte dos indígenas, a exemplo do de São Luiz Beltrão nas cercanias da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre da Paraíba Nova, em 1788 (OLIVEIRA, 2018, p. 200-204). Entretanto, além da violência e morte no próprio processo de captura ou "redução", a morte dos indígenas se fazia presente não só pelos maus-tratos como pela ocorrência de epidemias nos aldeamentos, a exemplo da varíola (REIS, 1979, p. 95-100; OLIVEIRA, 2018, p. 18; 203).

2 Para aprofundamento dos conflitos, ver REIS, 1979 e OLIVEIRA, 2018, 189-200.

A morte por epidemias foi mencionada pelo memorialista Joaquim Norberto de Sousa Silva, em texto de 1852 – ou seja, depois de mais de 70 após esses conflitos –, segundo o qual uma epidemia de bexigas foi levada ao seio das "tabas dos puris como um meio eficaz para reduzi-los" em vingança contra os atentados por eles causados às fazendas dos moradores que haviam se estabelecido nas sesmarias concedidas ao longo do caminho da Piedade. O horror frente à mortandade indígena por bexigas teria ficado marcado na memória dos moradores da região da Paraíba devido às cenas que arrastavam "quotidianamente os hediondos cadáveres das míseras vítimas" (SILVA, 1852, p. 244 *apud* OLIVEIRA, 2018, p. 209). Além do texto de Souza Silva, relatos de viajantes que passaram por aquela região também sugerem que os índios teriam sido contaminados pela peste da bexiga/varíola (OLIVEIRA, 2018, p. 209).

As expedições aos sertões não ocasionavam risco de morte apenas aos indígenas, levando igualmente à perda de luso-brasileiros, fosse por flechadas, doenças ou outras causas. Ao caracterizar as bandeiras dos paulistas aos sertões daquela Capitania, a partir da análise de inventários e testamentos dos séculos XVI e XVII, Alcântara Machado mostra que Manuel Preto, um dos sócios de Antônio Raposo Tavares na investida contra os aldeamentos de Guairá em busca de indígenas, em 1639, morreu de uma flechada em plena floresta (MACHADO, 1972, p. 184-185). Manuel teve tempo de redigir seu testamento ainda no sertão, no qual mencionou estar "doente neste Rio Taquari" de flechada que tomou. O mesmo ocorreu com Sebastião Preto, doente de uma flechada no Sertão dos Abreus, e Manuel Chaves, que mencionou estar "doente de uma flechada que me deram os topiães, no sertão e Rio Paracatu" (MACHADO, 1972, p. 166). Além de flechadas, os bandeirantes também morriam de doença e febres durante as expedições, como alegou Henrique da Cunha no Sertão dos Carijós, "doente de doença que Deus lhe deu, incerto de sua vida como mortal", assim como Braz Gonçalves, que afirmou estar naquele sertão onde se achava enfermo de doença que o Senhor Deus lhe deu" (MACHADO, 1972, p. 165-166).

Como se vê, o risco de morte levava a que os expedicionários mandassem redigir seu testamento na véspera da partida, a exemplo dos casos de bandeirantes paulistas citados por Alcântara Machado, tais como Antonio Rodrigues de Miranda, que decidiu redigir suas últimas vontades "por estar de caminho para o sertão" e "por ser mortal e

não saber a hora que haveria de dar conta de sua vida; Pedro Madeira, que justificou a decisão "por não saber da morte nem da vida nesta viagem que vou fazer ao Guaianases"; e Francisco Ribeiro, que alegou redigir suas últimas vontades caso Nosso Senhor decidisse fazer algo dele na viagem que fazia aonde Deus lhe guiasse (MACHADO, 1972, p. 164). Ou seja, sem saber o destino da viagem, mas sabendo dos seus riscos, decidiam mandar redigir seu testamento para o caso de não sobreviverem, conforme prática comum desde os primórdios do período colonial em que redigir o testamento era uma forma de se despedir da vida, determinando o que esperavam que fosse feito no seu funeral, os sufrágios e legados pios com vistas a garantir a intercessão por sua alma (RODRIGUES, 2005).

Aos que não fossem previdentes, ainda restava a possibilidade de fazer o testamento no momento da partida para os sertões. Segundo Machado, a ideia de testar acudia a alguns no instante da partida, quando as canoas estavam sendo carregadas, como o caso de Francisco Barreto, que se dispôs a testar no Porto de Pirapetingí, em 6 de março de 1607, alegando que "sendo Nosso Senhor servido que nesta viagem para a qual estou de partida a descer o gentio faça Nosso Senhor de mim alguma coisa se meus dias lá fenecerem" (MACHADO, 1972, p. 165). Ainda era possível mandar redigir o testamento nas paragens sertanejas, quando era comum caber ao "escrivão da bandeira" escrever as últimas vontades do sertanista (MACHADO, 1972, p. 178).

Além da providência do testamento, os receios de adoecer e de morrer nos sertões faziam com que as expedições levassem oratórios portáteis, que poderiam ser armados ao longo do caminho. Para isso, contavam com capelães responsáveis pela celebração de missas e orações, garantindo o conforto espiritual ao grupo durante o longo trajeto (ANDRADE, 2007, p. 161-162). Segundo Laura de Mello e Souza, a presença de capelães nas expedições era uma providência a mais por morrer muita gente (SOUZA, 1997, p. 54). Além dos rituais e orações diante da morte, portar oratório era uma forma de garantir a proteção do(s) santo(s) aos membros do grupo. Proteção diante do medo da morte, mas também com relação aos perigos conhecidos e desconhecidos. Uma das recorrentes afirmações de Pizarro e Araújo sobre o trajeto feito até as paróquias por ele visitadas nos sertões do Recôncavo da Guanabara era referente aos chamados "maus caminhos", que implicavam passar fome, frio e medos diante do desconhecido e dos desafios na travessia de terreno pedregoso e de rios caudalosos, além

da necessidade de pernoitar em áreas de matas nas quais não era infrequente a ameaça causada por ataques de animais e mesmo de grupos indígenas, sem contar de próprios europeus e seus descendentes que atacavam os viandantes, sem falar do medo da escuridão da noite. Os "perigos objetivos" dos sertões povoavam seus conquistadores de "perigos subjetivos", como as assombrações, os demônios, os lobisomens etc. (DELUMEAU, 1990, p. 99; SOUZA, 1997, p. 68).

Nos sertões das minas de Cantagalo, segundo testemunhos dados no processo inquisitorial contra Manuel Henriques, o chamado Mão de Luva, entre 1782 e 1783, ele e membros de seu bando portavam as chamadas bolsas de mandinga. Compostas por partículas de pedra de ara, óleos sagrados, hóstia e relíquias tiradas de várias capelas, elas eram levadas na algibeira. Ao se sentirem em perigo, lançavam-a ao pescoço para se livrarem das ameaças e garantirem viagens seguras, utilizando-as como amuleto de proteção (OLIVEIRA, 2024, p. 157-161; 170). Digressando sobre a natureza do sertão, Alcântara Machado afirmou que era nele que se encontravam "as forças de destruição mobilizadas contra o invasor pela natureza rebelada: *onças, tigres e outros bichos mui indômitos*, desertos e miasmas, febres e peçonhas". Era "dentro de suas furnas e na penumbra de seus desvãos" que moravam "o saci, o boitatá, o curupira, os demônios petulantes das águas e das matas". Tudo concorria "para fazer do sertão uma provocação permanente ao espírito imaginoso e à índole aventureira dos conquistadores e dos naturais da terra" (MACHADO, 1972, p. 181).

Diante de tais medos e situações de risco de vida, a presença de sacerdotes ou de capelães nas expedições proporcionava o consolo da religião e dos seus rituais católicos, ainda que realizados de forma "provisória" diante dos altares portáteis, a partir dos quais pudessem conduzir orações e missas. Ademais, poderiam ouvir confissões e mesmo ministrar os últimos sacramentos em caso de enfermidades e de acidentes que levassem à morte. Sua função nas expedições era possibilitar e fornecer consolo e suporte espiritual diante do perigo, do medo e das perdas que poderiam assolar os membros das expedições. Segundo Laura de Mello e Souza, no diário de uma expedição, liderada por Domingos Jorge Velho, em 1692, ele lamentou a deserção do capelão às vésperas de uma campanha: "mandei-o buscar; não quis vir; de necessidade busquei o inimigo; sem ele morreram-me três homens brancos sem confissão, coisa que mais tenho sentido nesta vida; peço-lhe pelo amor de Deus me mande um clérigo em falta de

um frade, pois se não pode andar na campanha, e sendo com tanto risco de vida, sem capelão" (SOUZA, 1997, p. 54-55).

A posse de altar portátil nas expedições costumava demandar autorização da hierarquia eclesiástica por meio de uma provisão para que se transportasse esse objeto sacro, da mesma maneira que a formação das expedições necessitava da autorização governamental. Em 15 de maio de 1786, por exemplo, o bispo Dom José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco emitiu provisão autorizando que o tenente-coronel Manoel Soares Coimbra, "sua tropa, e mais pessoas empregadas no Real Serviço pelos vastos sertões" do bispado do Rio de Janeiro levantassem "altar portátil em lugar decente" naquelas partes em que não houvesse comodamente igreja, capela ou oratórios para neles fazerem celebrar o santo sacrifício da missa por qualquer sacerdote secular ou regular que não estivesse suspenso, interdito ou irregular. Esse sacerdote poderia igualmente confessar e comungar quando assim pedisse "a necessidade ou a devoção de cada uma das pessoas da mesma expedição, e comitiva", assistindo a toda a tropa e mais pessoas que a acompanhassem. A portaria também concedia a mesma graça e faculdade a qualquer outro que fosse encarregado da direção e comando da tropa, na ausência ou impedimento do tenente-coronel, para evitar que as pessoas fossem "privadas da consolação e bens espirituais" enquanto durasse aquela expedição (ACMRJ, Portarias e Ordens Episcopais, 1786).

Muito provavelmente, foi num processo parecido com esse que João Pereira Machado fez uso de oratório portátil na abertura de picadas (caminhos na mata abertos com foice ou facão) pelos sertões do Vale do Paraíba. Dentre os "sócios" que o acompanhavam na expedição, esteve o padre Antonio Fernandes da Cruz, que se deslocou para aquela região acompanhado dos abridores do Caminho de São Paulo na condição de capelão (PAULA, 2023, p. 86). Muito provavelmente ele foi o "pároco privado" de João Machado Pereira e seu grupo, mantendo-se a eles unidos quando da decisão de fixação no que seria a futura paróquia de São João Marcos. Como afirma Francisco Andrade, "Muitos dos sacerdotes que acompanhavam tais expedições acabavam acompanhando o processo de construção de capelas quando da fixação do grupo" (ANDRADE, 2007, p. 161-162).

Preocupações com a morte e os mortos no estabelecimento das bases católicas nos sertões do Rio Paraíba do Sul

Com a fixação na região, João Machado Pereira e o capelão Antonio Fernandes da Cruz ergueram uma capela na qual seriam feitas as orações numa região que distava 14 léguas da igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre da Paraíba Nova. Como afirma Vladimir Honorato de Paula, ao erguer em seu sítio uma capela dedicada ao seu padroeiro – São João Marcos –, João Pereira Machado "daria um passo no processo de estabilização da ocupação do (*sic*) qual foi um grande propagador, ao proporcionar condições espirituais para a população do entorno" (PAULA, 2023, p. 33-34). A autorização episcopal de 1739 para que Machado erguesse uma capela representou um marco do assentamento de um grupo de povoadores luso-brasileiros nos sertões do Vale do Rio Paraíba do Sul, cujas terras naquele momento não pertenciam "à freguesia alguma", por situar-se numa região de "maus caminhos e passagens de rios", que distava três dias de viagem das freguesias de Guaratiba e Marapicu, que lhe eram próximas (ARAUJO, 1820, p. 201). Segundo Marcos Sanches, em meados do século XVIII, São João Marcos seria o primeiro núcleo após a subida da serra para quem seguia da cidade do Rio de Janeiro em direção ao território paulista pelo Caminho Novo da Piedade, funcionando como ponto de apoio aos viajantes (SANCHES, 1989, p. 62-63, PAULA, 2023, p. 39).

As bases do povoamento católico se dariam pela instalação daquela primitiva capela, em 1739. 3 anos após a autorização para o estabelecimento da capela de São João Marcos, o bispo Dom Frei João da Cruz a tornou capela curada, em 3 de dezembro de 1742, designando como capelão o mesmo sacerdote Antonio Fernandes da Cruz, que começou a paroquiá-la. Certamente, João Machado Pereira fez a indicação de seu "pároco privado" ao bispo ou ele mesmo reconheceu os serviços prestados pelo padre. Ainda desconhecemos o modo pelo qual se deu essa comunicação entre Machado Pereira e a hierarquia eclesiástica. De qualquer forma, partiria da autorização episcopal a nomeação de Fernandes da Cruz. Segundo Francisco Andrade, atentos às circunstâncias coloniais, os bispos instituíram os benefícios eclesiásticos nas regiões dos sertões em torno das Minas Gerais sem recurso à Coroa, criando paróquias ou curatos e admitindo capelas filiais (ANDRADE, 2007, p. 158).

A criação de uma capela curada era um passo significativo no reconhecimento por parte da autoridade eclesiástica de um núcleo populacional que deveria ser atendido pela Igreja, de modo a lhe garantir o provimento do pasto espiritual. O capelão deveria se sustentar por seus meios, dependendo dos paroquianos que deveriam pagar pelas chamadas cerimônias de *pé de altar* ou *estola* (as esmolas pagas para realização de batismos, casamentos e enterros) e as *conhecenças* (esmolas pagas pelo cumprimento do preceito da confissão e comunhão pascal por ocasião da Quaresma) (TORRES-LONDOÑO, 1987, p. 59; NEVES, 1997, p. 246; CHAHON, 2008, p. 133; ANDRADE, 2007, p. 157 e 160; RODRIGUES e FRANCO, 2011, p. 69-71).

Em 1748, João Pereira Machado deu outro passo importante naquele período inicial da criação da capela de São João Marcos e do estabelecimento da garantia do seu sustento, ao assinar uma escritura por meio da qual dotou a capela com 100$000 anuais, hipotecando-lhe uma légua de terreno[3]. Ao mesmo tempo que demonstrava sua devoção, Pereira Machado firmava a sua figura como patrocinador daquele templo e, de certa forma, demonstrava a solidez daquela ocupação (ANDRADE, 2007, p. 156). Infelizmente, não foi possível encontrar mais detalhes sobre essa doação. Entretanto, é possível cogitar que ela tivesse como contrapartida a garantia do sepultamento do patrono e seus familiares no templo, como soía de ocorrer na época, evidenciando de que modo as preocupações com a salvação da alma após a morte podiam se concretizar em ações que reforçavam a estrutura do catolicismo, ao resultar na construção e sustentação de templos católicos. Alcântara Machado citou vários casos para São Paulo (MACHADO, 1972).

Menos de 10 anos depois dessa doação de Machado Pereira, a Coroa Portuguesa a incluiu na categoria das paróquias que receberiam financiamento por meio do padroado régio. Por Alvará de 12 de janeiro de 1755, a capela de São João Marcos foi elevada à categoria de paróquia colada[4], pelo Rei D. José I, passando à categoria das que receberiam uma verba anual de 200$00 para o pároco, 25$000 para o coadjutor e cerca de

3 Segundo Pizarro e Araújo, a escritura foi celebrada no Cartório de Notas no qual servia de tabelião Faustino Soares de Araújo (ARAÚJO, 1820a, p. 201).

4 Uma freguesia se tornava colada quando adquiria importância estratégica (ponto de passagem para uma área mineradora, delimitando jurisdições com garantia de ocupação territorial), econômica (ponto de atração de comércio ou de intensa produção agropecuária) e/ou política (favorecendo membros da elite política local). Esse era um dos motivos para que nem todas as paróquias fossem coladas (TORRES-LONDOÑO, 1987, p. 55-57).

25$000 para *guizamento* ou *ordinária*, que consistia numa módica contribuição destinada à sustentação das atividades do templo, a exemplo da aquisição de cera e vinho para os rituais (NEVES, 1997, p. 68-69; FRIDMAN, 2009, p. 101; RODRIGUES e FRANCO, 2011, p. 68). O mesmo padre Antonio Fernandes da Cruz foi designado como pároco, sendo que, desta vez, sustentado pelo padroado régio. Ele era, como é sabido, natural de Portugal, e permaneceu à frente da paróquia por extensos 43 anos, até sua morte ocorrer, precisamente no ano de 1785 (ARAÚJO, 2008, p. 184 e 187)[5]. Falecido em 1785, o pároco acompanhou os diferentes momentos da trajetória de São João Marcos, desde quando o grupo de João Pereira Machado, envolvido na abertura das picadas ao longo do Caminho de São Paulo, decidira ali se fixar, no início da década de 1730, e construir a capela primitiva, em 1739, até bem depois da incorporação dessa ao padroado régio, em 1755. Durante esse processo, contribuiu para a transformação e ampliação do templo de uma simples capela a uma sólida igreja, após as várias reformas pelas quais a agora matriz passou (RODRIGUES e OLIVIERA, 2024).

A capela original, erguida por João Pereira Machado, foi construída de pedra e barro e a ela se acrescentou um alpendre – uma espécie de pórtico com teto sustentado por pilastras, colunas ou arcada – na parte da frente para acomodar os fiéis vivos e mortos. Como não comportava a quantidade dos que iam assistir aos ofícios divinos, o pároco intentou construir uma nova igreja, juntamente com alguns fregueses, mas somente em 1760 esse objetivo se concretizou. Tal fato ocorreu por ocasião da visita paroquial do vigário da vara da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Angra dos Reis da Ilha Grande, Manuel Antunes Proença, naquele ano de 1760, quando determinou que se acrescentasse um alpendre ao corpo da igreja, que deveria ser posteriormente rebocado, juntamente com a capela-mor, pondo-se lhe um portal grande de duas portas no frontispício que servisse como área para se benzer e sepultar os defuntos. Desse modo, o espaço se apresentaria com "mais decência para a devoção dos fiéis e celebração dos ofícios divinos, enquanto não se fazia nova [igreja paroquial]" (ARAÚJO, 2008, v. I, p. 184; ARAÚJO, 1820a, p. 202). A análise dos locais de sepultamento contidos nos livros

5 Cujo texto, infelizmente, está incompleto, pois está transcrito nas duas últimas folhas do fragmento do "Livro de óbitos de pessoas livres". Falecido em 10 de julho de 1785, o pároco escreveu seu testamento em 27 de julho de 1781, "com boa saúde", segundo ele menciona nas suas últimas vontades. Disponível em: https://archive.slavesocieties.org/volume?id=701196. Acesso em 2 de março de 2023.

paroquiais de óbito evidencia a utilização dessa área do alpendre para a inumação de paroquianos (RODRIGUES e OLIVIERA, 2024).

Uma reforma mais estrutural da matriz foi realizada pouco mais de 20 anos depois, pelo segundo pároco de São João Marcos, Bento José de Souza, que assumiu a freguesia em 1786, após a morte de Fernandes da Cruz, tendo contado com o auxílio dos paroquianos. Nesta ocasião, foram acrescentados mais 20 palmos[6] (4,5 metros) ao seu comprimento, o templo foi rebocado e ladrilhado, o altar-mor reformado, sendo-lhe acrescentados 2 altares laterais (o de Nossa Senhora. da Conceição e o de N Sra. das Dores). Após essas alterações, a igreja passou a ter 100 palmos (22 metros) da porta principal até o arco cruzeiro; 40 palmos (8,8 metros) do arco até o fundo da capela-mor; e 30 palmos (6,5 metros) de largura. Foi essa a igreja que Pizarro conheceu em 1794 por ocasião de sua visita pastoral, cujas obras seriam concluídas em novembro de 1801 (ARAÚJO, 1820a). Tais reformas permitiram que a igreja matriz de São João Marcos alcançasse cerca de 30 metros de extensão da capela-mor até a porta principal, tornando-se um templo bem maior (ARAÚJO, 2008, v. I, p. 184; ARAÚJO, 1820a, p. 202). Segundo o monsenhor visitador, a igreja se encontrava bem conservada em 1794, apesar da pobreza de seus paramentos e alfaias. Pizarro descreveu a existência de 4 altares conservados e asseados: o primeiro era o altar-mor no qual se via a imagem do padroeiro, São João Marcos, e o sacrário; o segundo, de Nossa Senhora. do Rosário, mais antigo; o terceiro, o de Nossa. Senhora. da Conceição; e o quarto, o de Nossa. Senhora. das Dores, sendo os dois últimos instalados pelo segundo pároco, como mencionado acima (ARAÚJO, 2008, v. I. p. 185).

Por não contar ainda com irmandade religiosa, Pizarro e Araújo autorizou a formação da irmandade do Santíssimo Sacramento na igreja matriz que havia sido solicitada por membros da elite local. Dentre eles, o capitão José Gonçalves Portugal, e outros proprietários, além de alguns que haviam feito doações testamentárias para a paróquia, a exemplo do capitão Manoel Machado Pereira (que deixou uma pequena casa na qual vivia o pároco) e João da Cunha (que legou uma casa que foi alugada e cujo rendimento servia para custear o azeite da lâmpada da igreja)[7]. O esforço de Pizarro na criação da irmandade do

6 Cada palmo representava 0,22cm (ZUIM, 2019, p. 57).

7 Segundo Fridman, "a 'nobreza da terra' doava terrenos para a edificação e o patrimônio das paróquias e ocupava cargos públicos, inclusive militares, reforçando, com seu prestígio, as relações pessoais de dependência, de fidelidade e de

Santíssimo Sacramento na matriz de São João Marcos representava o reconhecimento da hierarquia eclesiástica católica da importância do auxílio que os chamados "homens bons" das localidades prestavam à sustentação do culto nas paróquias. As irmandades do Santíssimo Sacramento costumavam agregar membros da elite socioeconômica e política local e arcavam com as despesas da aquisição e manutenção dos objetos sagrados destinados à guarda da hóstia sagrada, a exemplo do douramento do sacrário, sua forração com tecidos finos e a necessidade de manter sua iluminação dia e noite. Gastos que nem sempre podiam ser mantidos pela paróquia. Daí a importância do ato de monsenhor Pizarro em estabelecer esse tipo de agremiação, pois representaria uma forma de garantir a manutenção de uma das principais atribuições da estrutura paroquial relativa ao culto (CHAHON, 2008, p. 114-115; OLIVEIRA, 2011, p. 105). Segundo Fridman, "a 'nobreza da terra' doava terrenos para a edificação e o patrimônio das paróquias e ocupava cargos públicos, inclusive militares, reforçando, com seu prestígio, as relações pessoais de dependência, de fidelidade e de sociabilidade nas aglomerações" (FRIDMAN, 2009, p. 102).

Em troca das doações feitas, solicitaram a concessão de quatro sepulturas no interior do templo para a inumação dos irmãos, demandando que as covas fossem posicionadas das grades que separavam o corpo da igreja para o altar-mor; garantindo, com isso, posição destacada no interior do templo. Como parte da concepção salvífica católica, quanto mais perto do altar principal de um templo, mais garantias de intercessão pela alma e, portanto, obtenção da salvação após a morte se obteria (CAMPOS, 2004a e CAMPOS e FRANCO, 2004b). Em retribuição, os irmãos do Santíssimo Sacramento pagariam anualmente à administração da paróquia – a chamada fábrica da igreja matriz – a quantia de duas patacas[8] por sepultura; ou seja, $640 (seiscentos e quarenta réis), o que totalizaria 2$560,00 (dois mil, quinhentos e sessenta réis) para a fábrica da paróquia (ARAÚJO, 2008, v. I, p. 185). Como se constata, a busca por garantir sepultamento no interior do templo mobilizava a própria composição e manutenção da infraestrutura da igreja paroquial.

---

sociabilidade nas aglomerações" (FRIDMAN, 2009, p. 102).

8 Cada pataca correspondia a $320 (trezentos e vinte réis). Cf. http://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4020:peso-e-medidas&catid=182&Itemid=215#:~:text=At%C3%A9%20ent%C3%A3o%2C%20as%20unidades%20de,a%20oitava%20(3%2C586%20g).

Esse pedido de sepulturas, associado à criação de irmandades religiosas pelos fiéis, era parte de um dos sentidos desse tipo de agremiação, qual seja, o de garantir a Boa Morte católica aos seus confrades, com a realização do sepultamento em solo sagrado, preferencialmente dentro do templo e próximo ao altar-mor, onde se acreditava haver maior intensidade da intercessão dos santos pela alma de quem morresse a fim de não penar no Inferno. Nesse processo, muitos ajudariam os sufrágios que os confrades mandavam rezar em prol da alma daquele que falecesse (REIS, 1991; CAMPOS, 2004a e 2004b; RODRIGUES, 2005). Ademais, a presença de irmandades devotadas ao Santíssimo e às Almas do Purgatório também atestava um processo de hierarquia social em construção, pois tais sodalícios representaram símbolos de distinção não só na América portuguesa, mas também na América espanhola (OLIVEIRA e AYROLO, 2016, p. 333-356). Como se verifica, as preocupações com a morte também se faziam presentes no processo de afirmação das bases católicas naqueles sertões.

Esse processo de ampliação do templo paroquial de São João Marcos e de criação de uma irmandade religiosa em meados da década de 1790 expressava um período em que a paróquia assistiu a uma expansão populacional, especialmente a partir de 1760, até as primeiras duas décadas do século XIX, a ponto de se tornar vila em 1811[9] (LAMEGO, 1963, p. 104-105; ARAÚJO, 1820a, p. 204). As reformas realizadas no templo, que transformaram a capela de 1739 em sede da paróquia tempos depois, ganhando a forma de um suntuoso templo, não visaram atender apenas ao crescimento da quantidade de paroquianos vivos, mas também os mortos, garantindo-lhes espaço para que aguardassem, inumados, até o momento da ressurreição, quando Cristo voltaria pela segunda vez para julgar vivos e mortos, segundo o Credo de Nicéia (RODRIGUES, 2022). O próximo item apresenta o objetivo de analisar um elemento específico do ritual fúnebre católico – a administração dos últimos sacramentos –, a fim de identificar as particularidades do morrer católico naqueles sertões do Rio de Janeiro colonial.

9 Por questões de espaço, não será possível aprofundar este processo neste capítulo. Para maiores detalhes da expansão populacional da paróquia, ver RODRIGUES e OLIVEIRA, 2024.

A administração dos últimos sacramentos nos sertões do Rio Paraíba do Sul

Conforme o avanço do povoamento não indígena naqueles sertões, seria em ambientação de jurisdição católica que a incipiente população luso-brasileira e seus descendentes praticariam seus costumes fúnebres diante da finitude.

Antes de me deter sobre esse aspecto, é fundamental recordar de que as populações indígenas possuíam suas práticas específicas diante da morte, fossem nos casos do ritual antropofágico ou nos da morte cotidiana, que desde meados do século XVI eram rechaçados pelo clero católico, especialmente nos aldeamentos administrados por missionários (locais dos sertões de maior contato e interação com a cultura nativa e a católica luso-brasileira). Não faltam relatos sobre os incômodos em relação aos funerais e ao luto indígenas e às resistências dos aldeados em se desvencilhar de suas práticas (KOK, 2001, p. 102-107; ALMEIDA, 2001, p. 145-146; RODRIGUES, 2017, p. 96-104;). Alguns dos estudos já evidenciaram que uma das estratégias dos missionários foi no sentido da combinação ou adaptação às práticas indígenas[10]. Em relatório de Frei Flórido de Castello, missionário apostólico capuchinho que atuava na Aldeia da Pedra, situada em São Fidélis nos sertões do norte fluminense, ao Presidente da Província do Rio de Janeiro, em 12 de julho de 1839, o clérigo mencionou que os índios por ele pastoreados nas Flecheiras enterravam seus mortos, em geral, sem a assistência católica[11] (MALHEIROS, 2008, p. 327)[12]. Ou seja, se isso ocorria ainda num período

10 Em sua pesquisa, Márcia Malheiros identificou que "desde a década de 1790 os missionários capuchinhos de São Fidelis buscaram se 'adaptar' às práticas conjugais indígenas, solicitando ao Bispo a não execução de alguns impedimentos, notadamente os de afinidade. Ainda assim, ao que parece, tal 'adaptação não chegou a promover significativo aumento dos matrimônios católicos entre os índios, como sugere frei Flórido em 1839 e os registros paroquiais da igreja de Santo Antônio de Pádua, entre 1842 e 1877" (MALHEIROS, 2008, p. 326).

11 Segundo Márcia Malheiros, a resistência à adoção dos ritos católicos também ocorria por ocasião do batismo, conforme relatos dos próprios missionários daquela aldeia da Pedra, entre 1781 e 1831, e os registros de batismos da igreja matriz de São Fidelis adjacente a essa aldeia. O mesmo parecia ocorrer em relação ao casamento católico, de acordo com os dados do livro de casamentos desta mesma igreja matriz e também conforme relato de Frei Flórido referente a 1839 (MALHEIROS, 2008, p. 322-328).

12 Sobre as dificuldades de imposição dos rituais católicos, Malheiros menciona que os registros por ela encontrados "são significativos, alguns dos quais escri-

avançado do tempo, é de se crer que fosse um costume mais expressivo no século XVIII (MÉTRAUX, 1950, p. 211-218; KOK, 2001, p. 23-51; MALHEIROS, 2008, p. 131).

Baseado em relatos de viajantes estrangeiros que passaram pelos sertões do Rio Paraíba do Sul, desde a segunda metade do século XVI, José Pereira Reis menciona as especificidades das práticas de sepultamento indígena que consistiam em pôr o corpo do falecido de cócoras em grandes vasos de barro enterrados na própria choca onde vivera. Se fosse de um adulto, a habitação era abandonada devido ao medo do defunto. Os parentes davam alimentos e víveres ao cadáver como provisão para a viagem para o "outro mundo", temendo que "retornassem" e aparecessem aos vivos para os "perturbar" ou molestar. Relatos de memorialistas escritos no século XIX dão conta de costumes semelhantes, como o de Francisco de Resende (1832-1893), de que os puris que faleciam eram enrolados ou atados com cordas e depositados com sua flecha, bodoque e mais objetos que lhes pertenciam, dentro de uma grande panela de barro e enterrado. De tempos em tempos os que sobreviveram voltavam ao local do sepultamento para "chorarem" o morto (REIS, 1979, p. 79-80; RODRIGUES, 2017).

Com o passar do tempo e a ampliação da ocupação católica daqueles sertões, seriam os rituais dessa confissão que se imporiam frente aos costumes funerários dos nativos, especialmente após o estabelecimento das capelas, algumas das quais se transformariam na igreja matriz das nascentes paróquias. Dito isso, as questões que me coloco a partir desse ponto são sobre as especificidades do morrer católico numa comunidade católica em área de sertão, me perguntando sobre em que medida e de que forma os rituais de uma confissão tão normatizada seriam replicados numa região distante do litoral e em processo inicial de povoamento? Até que ponto as práticas costumeiras das paróquias costeiras se fariam presentes em regiões tão distantes? Quais as especificidades que ganhariam?

Para responder-lhes, recorrerei à análise de um dos elementos do ritual fúnebre católico que era a administração dos "últimos sacramentos" (confissão-penitência, eucaristia e extrema-unção). A justificativa

---

tos pela pena dos próprios missionários que, apesar do discurso apologético, chegam a confessar que após décadas de apostolado muito pouco tinham conseguido com a catequese dos Coroados, frequentemente ausentes do aldeamento e dos rituais católicos, tendo menos ainda conseguido com os puris, sempre 'nômades' e 'inconstantes'" (MALHEIROS, 2008, p. 21; 296).

para essa escolha, sem prejuízo dos fatos, é a particularidade de sua aplicação demandar o deslocamento do pároco ou seu coadjutor até o paroquiano para sua administração[13].

A administração dos últimos sacramentos ao paroquiano entre a vida e a morte é, a meu ver, o que permite a melhor identificação do impacto do lugar sobre os rituais, particularmente nos sertões molhados e pedregosos da Capitania do Rio de Janeiro colonial aqui analisados. Afinal, diferentemente da encomendação do corpo – que era basicamente realizada no espaço do templo paroquial ou de uma capela filial, onde o pároco, coadjutor ou capelão recebia os cadáveres dos moradores –, os últimos sacramentos tornavam necessário que os representantes da instituição eclesiástica fossem até o fiel.

Para essa análise, utilizarei como base um conjunto formado por fragmentos de registros paroquiais da Freguesia de "São João Marcos do Caminho Novo de São Paulo"[14]. Os 2 primeiros fragmentos parecem ser do "Livro de Casamento e óbitos de livres e escravos", localizados em dois momentos diferentes. Em março de 2023, identifiquei no site do Slave Societies (https://archive.slavesocieties.org) as imagens de 23 páginas (da página 50 a 61), que totalizam 90 assentamentos relativos aos anos de 1749 a 1789 (ACMNI, 1740-1789). Apesar de não conter o termo de abertura e as páginas iniciais, é provável que esse seja o primeiro livro daquela igreja após se tornar capela curada, em 1742. Parece tratar-se de um livro misto, pois dos 92 registros recuperados no primeiro fragmento, 4 diziam respeito ao casamento de pessoas livres, 1 registro de batismo de escravo e 88 registros de óbitos majoritariamente de escravos[15]. Em maio de 2024, localizei no acervo da Cúria Metropo-

13 Outra etapa, na sequência da administração dos sacramentos que nos permitiria identificar as especificidades do morrer nos sertões, é em relação à escolha das mortalhas que envolveriam o cadáver antes de ele ser levado à sepultura. Enquanto nas paróquias do litoral é possível identificar uma variedade de hábitos de irmandades religiosas, ordens terceiras ou conventos, inclusive por sua maior presença em áreas urbanas do que nos sertões, nas paróquias sertanejas o mais recorrente era a utilização de lençol ou hábitos feitos de pano de algodão ou de linho. No entanto, por questões de espaço, não analisarei aqui a frequência da prática de amortalhamento.

14 Agradeço a Aguiomar Rodrigues Bruno e a Felipe Leal Spinelli pelo auxílio na transcrição das imagens disponíveis no site Slave societies (https://archive.slavesocieties.org) no banco de dados de óbitos que servirá de base para essa análise.

15 Esses correspondiam a dois óbitos de livres; um indivíduo classificado como escravo e bugre; 12 registros que não nos permitiram identificar a condição jurídica, em decorrência do estado precário da documentação; e 70 registros de óbitos

litana de Petrópolis o novo fragmento com 22 imagens que parecem ser a continuação desse livro, referentes às páginas entre a 61v e a 71v, relativas ao intervalo de 1789 e 1798, totalizando 81 assentamentos de cativos (ACMP, 1789-1798)[16]. O terceiro conjunto de fragmentos de registros sobre essa paróquia se refere ao "Livro de óbitos de pessoas livres", contendo 16 imagens relativas ao intervalo das páginas 13 e 20v, com 62 assentamentos relativos ao período entre os anos de 1778 e 1785 (ACMNI, 1778-1785). Os dados da paginação sugerem que se tratava de um livro em continuidade a um anterior destinado ao registro dos óbitos de pessoas livres e libertas, abrangendo o período entre 1742 e 1778 (ACMNI, 1740-1789).

A partir dos fragmentos aqui mencionados, elaborei um banco de dados de registros paroquiais de óbitos de São João Marcos (1758-1798), por meio do programa ACCESS da Microsoft Office, totalizando 235 registros. Será por meio desse banco de dados que buscarei identificar o modo pelo qual os últimos sacramentos eram administrados aos moradores daquela paróquia dos sertões do Vale do Rio Paraíba do Sul. Dessa amostragem, devemos excluir 73 registros de inocentes (crianças de até 7 anos), que estavam isentos do recebimento dos sacramentos por serem considerados incapazes de pecar (VIDE, 2010, Título XXXVI, c. 139, p. 65). Acreditava-se que, uma vez batizada, a criança alcançaria a salvação de sua alma devido à ausência de pecados por não possuir capacidade de dolo. Por isso, o Paraíso já lhe seria garantido, desde que tivesse recebido o batismo (DUARTE, 2018, p. 68).

Esse aspecto nos remete ao significado dos chamados últimos sacramentos" (penitência, eucaristia e extrema-unção), compreendidos como sinais sagrados que, uma vez administrados ao fiel na iminência da morte, poderiam curar a doença (vista como mal da alma) ou, no caso de essa não ser possível, garantir condições satisfatórias no momento do trespasse, quando se acreditava que intensificavam as ameaças de os demônios tomarem a alma do fiel moribundo. Conforme as doutrinas católicas disseminadas em fins do período medieval, essa seria a oca-

---

de escravos. Ver. ACMNI, 1740-1789. Acessado em: 02 de março de 2023.

16 Agradeço a Felipe Leal Spinelli, meu bolsista PIBIC de Iniciação Científica pelo auxílio na transcrição das imagens desses fragmentos no banco de dados de óbitos de São João Marcos. Os fragmentos desse livro foram digitalizados no âmbito do projeto "A montagem do Centro de Memória, Pesquisa e Documentação de Duque de Caxias e as fontes eclesiásticas da Diocese de Petrópolis", com a coordenação local de Janaina C. Perrayon Lopes.

são em que se daria o julgamento particular da alma do fiel, os chamados "últimos momentos" ou "momento da agonia", quando "tudo poderia ser perdido" no combate que ocorreria entre anjos e demônios pela posse da alma do moribundo no exato momento da morte (RODRIGUES, 2005, 139-140). Isso nos ajuda a compreender, inclusive, a presença de capelães nas comitivas de luso-brasileiros que adentravam os sertões, fossem em busca das minas ou de novas terras para ocupação, que tinham como uma das funções administrar os últimos sacramentos aos que estivessem à beira da morte devido aos diversos riscos daquela empreitada, como já analisado.

Era com base nessa crença que, nos momentos de doença grave, incurável e fatal, em que se sentia que era chegada a hora da morte, a penitência, a eucaristia e a extrema-unção eram administradas pelo sacerdote com sentidos específicos. Na iminência do passamento, a presença do padre era solicitada pelo moribundo e/ou por seus parentes ou amigos, tendo em vista a necessidade de ele entrar em contato "último" e íntimo com Deus, antes da "partida", sendo ele considerado interlocutor da relação do moribundo com Deus e mensageiro da palavra e dos sinais (sacramentos) divinos. Se tentarmos estabelecer uma certa ordenação na administração dos sacramentos, esta seria: penitência (o moribundo confessava e pedia o perdão dos seus pecados); eucaristia (ele comungava a hóstia sagrada, entrando em comunhão com o "corpo de Cristo ressuscitado", de forma a garantir também a sua ressurreição) e a extrema-unção (quando partes de seu corpo, associadas aos 5 sentidos, eram ungidas com o óleo da Salvação, de forma a eliminar todos os sinais da presença "maligna") (RODRIGUES, 1997, p. 176-177). Uma vez sacramentado, acreditava-se que o fiel tinha mais chances de não ir para o Inferno.

O primeiro sacramento a ser administrado em perigo de morte, a penitência, permitia ao moribundo se reconciliar com Deus, a fim de receber posteriormente a eucaristia, mediante a absolvição dada imediatamente após a confissão penitencial. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* recomendavam aos párocos que visitassem muitas vezes seus fregueses enfermos e os admoestassem a tomar os sacramentos que não tivessem recebido, persuadindo os que estivessem em grave enfermidade a se confessar, visto que em muitos casos a enfermidade do corpo poderia advir de uma "alma enferma com o pecado", segundo o texto normativo (VIDE, 2010, Título XL, c. 160, p. 74; RODRIGUES, 1997, p. 177-178).

Em relação ao segundo sacramento antes da morte, a Igreja Católica exortava os fiéis que se encontrassem em perigo de vida a serem "reconfortados" com a comunhão sob a forma de viático, entendido como o sacramento da eucaristia administrado ao enfermo impossibilitado de sair de casa. Era considerada uma provisão indispensável para a "passagem", segundo a concepção de que, quem morresse, tendo comungado, veria a eucaristia realizar o seu poder de ressurreição para a glória (SICARD, 1981, p. 196). Essa noção era justificada pela ideia de que a eucaristia agia como um "mantimento para a alma", alimentando-a e sustentando-a de modo a lhe acrescentar vida espiritual e conforto (VIDE, 2010, Títulos XXIV, c. 86 e XXXVI, c. 139, p. 36). Como os demais sacramentos, devia ser recebida ainda em plena consciência, pois entregar-se a Cristo, na passagem para Deus, na aceitação da morte assumida como fé professada, supunha que a pessoa estivesse ainda em plena posse de sua lucidez (SICARD, 1981, p. 200). Esse era o motivo pelo qual a maioria das crianças até os 7 anos não recebiam os sacramentos, visto serem consideradas pela Igreja como "inocentes"; ou seja, sem a capacidade de ter noção, ainda, dos seus atos (VIDE, 2010, Título XXIX, c. 102-110, p. 51-54; RODRIGUES, 1997, p. 178).

O último sacramento, a extrema-unção, tinha a função de dar especial ajuda, conforto e auxílio na hora da morte, momento em que se considerava serem mais fortes e perigosas as tentações do "inimigo comum" dos cristãos, por ele "saber de que tinha pouco tempo para os tentar". Consistia na unção com óleo de oliva bento pelo bispo sobre os 5 órgãos do sentido (olhos, orelhas, narizes, boca e mãos), com vistas a se obter o perdão divino de todos os pecados cometidos pelo moribundo por meio desses sentidos. Esse era o único sacramento específico para o momento da morte e possuía efeitos particulares: perdoar os pecados e aliviar a alma do enfermo; dar saúde corporal quando assim conviesse à sua alma; consolar por meio da confiança; dar força para que na hora da agonia pudesse "resistir aos assaltos do inimigo, e levar com paciência as dores da enfermidade". As condições para o seu recebimento eram a enfermidade grave, com perigo de vida, e a manutenção da esperança em viver. Não deveria ser administrada aos inocentes; aos atingidos por morte violenta por justiça; aos que entrassem em batalha; aos excomungados impenitentes e que estivessem em pecado público e aos dementes. Também não deveria ser ministrada em tempo interdito, nem pela segunda vez ao enfermo que já a tivesse recebido durante a doença, a não ser que essa fosse

prolongada e o enfermo tornasse a cair em perigo de vida. Nesse caso, seria administrada tantas vezes quanto fosse necessário (VIDE, 2010, Título XLVII, c. 191-197, p. 87-88; RODRIGUES, 1997, p. 178-179).

Após a compreensão dos significados dos últimos sacramentos administrados por ocasião da morte, segundo o catolicismo, passo a identificar em que medida se dava a adoção desse importante elemento do ritual fúnebre católico nos sertões do Rio Paraíba do Sul, a partir dos dados paroquiais da Freguesia de São João Marcos. A tabela 1 apresenta os dados dos sacramentos mencionados nos 162 registros de óbito das pessoas aptas a recebê-los, excluídos os mencionados inocentes. Ela nos permitirá identificar diferentes aspectos ligados ao tema aqui analisado e doravante me remeterei a ela em diferentes momentos dessa análise. Chamo a atenção para os dois modos pelos quais o conteúdo das colunas referentes aos percentuais deve ser lido, a fim de se diferenciar a proporção social do recurso aos sacramentos mencionados na nossa amostragem. Enquanto os percentuais marcados em preto devem ser lidos na vertical/por coluna, por se referirem ao índice de recurso a cada tipo de sacramento dentro de cada condição jurídica (livre, liberta e escrava) ou mesmo na ausência de referência à condição jurídica, evidenciando os sacramentos mais e menos administrados no interior de cada segmento social, os percentuais escritos em vermelho devem ser lidos na horizontal/por linha, demonstrando os índices de recebimento de cada sacramento, conforme as diferentes condições jurídicas, permitindo que se identifiquem as hierarquias entre livres, forros e escravos.

Os dados totais dessa amostragem indicam que 67 (41,4%) moribundos da amostragem receberam todos ou pelo menos 1 dos últimos sacramentos antes da morte – somados os dados relativos ao recebimento: de todos /13; da penitência somente/49; da penitência com a eucaristia/2; e da penitência com a extrema-unção/3 –, 27 (16,7%) foram descritos pelo coadjutor como não os tendo recebido e em 68 registros (42,0%) o pároco não fez menção à administração dos sacramentos. Com vistas a identificar de forma mais plausível a representatividade desses dados, optei por comparar os índices dessa freguesia dos sertões com os de uma freguesia localizada em área do litoral e mais urbana do que São João Marcos. Para tal, selecionei uma amostragem de registros paroquiais de óbito da Freguesia portuária da Sé, na cidade do Rio de Janeiro, que fez parte de uma antiga pesquisa que realizei. Os dados da cidade demonstram que 53,7% dos moribundos

tiveram acesso a todos ou a pelo menos um dos últimos sacramentos entre os séculos XVIII e XIX, 9,9% faleceram sem terem recebido os sacramentos e 36,5% não apresentaram referência a eles (RODRIGUES, 2005, p. 136-137). Ou seja, enquanto nos sertões do Rio Paraíba do Sul pouco menos da metade da amostragem dos mortos registrados no livro paroquial de óbitos faleceu com sacramentos, na cidade do Rio de Janeiro, pouco mais da metade os recebeu. Mais registros de São João Marcos deixaram de fazer menção aos últimos sacramentos do que os da cidade do Rio. Porém, a maior diferença esteve entre os que faleceram sem os terem recebido, uma vez que em São João Marcos quase o dobro da quantidade de falecidos da cidade do Rio faleceu sem os últimos sacramentos.

Tabela 1:
Tipos de sacramentos administrados na Freguesia de São João Marcos, entre os anos de 1758 e 1798

Sacramentos*	Livres**		Forros		Escravos		Sem ref. Cond. Jurídica		TOTAL	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Todos	8	61,5 21,7	1	7,7 50,0	4	30,8 3,5	-	-	13	100,0 8,0
Penitência	12	24,5 32,4	-		36	73,5 31,9	1	2,1 10,0	49	100,0 30,3
Penitência e Eucaristia	-	-	-		2	100,0 1,8	-	-	2	100,0 1,2
Penitência e Extrema-Unção	-	-	-		3	100,0 2,6	-	-	3	100,0 1,8
Sem Sacramentos	4	14,9 10,9	-		23	85,2 20,3	-	-	27	100,0 16,7
Sem Referência	13	19,2 35,2	1	1,5 50,0	45	66,2 40,0	9	13,1 90,0	68	100,0 42,0
TOTAL	**37**	22,8 100,0	**2**	1,2 100,0	**113**	69,8 100,0	**10**	6,2 100,0	**162**	100,0 100,0

***Excluídos 73 inocentes, que não deveriam receber sacramentos.**
**** Trata-se de uma aproximação, pois consideramos aqui como livres as pessoas sem referência à condição jurídica e sem menção a características relacionadas ao passado escravo, como origem africana, cor preta, parda ou mulata e/ou ser descendente de escravos.**
Fonte: Banco de Dados de registros paroquiais de óbitos de São João Marcos, 1758-1798.

Esses dados sinalizam que parecia ser mais difícil aos párocos e coadjutores de paróquias sertanejas garantirem a administração dos últimos sacramentos aos moradores, a se considerar que enquanto em São João Marcos apenas 8,0% dos moradores tiveram acesso aos 3 sacramentos; na Sé do Rio de Janeiro, 38,3% os receberam (RODRIGUES, 2005, p. 136-137). Frente à dificuldade de a maioria dos paroquianos de São João Marcos, identificados em nossa amostragem, receberem todos os 3 sacramentos antes do trespasse, foi possível identificar que 33,3% dos registrados os receberam parcialmente, com significativo predomínio da penitência e quase ausência da eucaristia e da extrema-unção. Já na cidade do Rio, pelo fato de mais de um terço dos fiéis da amostragem ter recebido todos os sacramentos, apenas 15,3% dos fregueses da Sé os receberam parcialmente, com expressiva presença da extrema-unção, o que demonstra que nos sertões era muito mais difícil que os párocos conseguissem chegar até a terceira etapa da administração dos sacramentos (a extrema-unção), limitando-se à confissão e à administração da penitência. Na cidade do Rio de Janeiro, os índices demonstram ser bem mais frequente aos párocos cumprirem as 3 etapas desse ritual (administrando a penitência, a eucaristia e a extrema-unção) e, quando não fosse possível confessar e administrar a eucaristia aos que estavam na iminência da morte, ao menos a unção sobre os órgãos do sentido era feita.

Os índices mais reduzidos da administração de todos os sacramentos nos sertões da Capitania do Rio de Janeiro podem ser explicados pelas características geográficas da região, que dificultavam o acesso do pároco aos seus fiéis moribundos em localidades longínquas em relação à igreja matriz. Algumas, com trajetos permeados por rios e por rochas, demandavam mais tempo de deslocamento, para além da própria distância, o que é corroborado pelos relatos eclesiásticos contidos nos capítulos das visitas pastorais de monsenhor Pizarro e Araújo, em meados da década de 1790, em diferentes paróquias dos sertões do Rio Paraíba do Sul. Na sua visita à Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre, por exemplo, ele mencionou o impacto da distância e os desafios de percorrer o vasto território daquela freguesia "por caminhos tão ásperos, muito principalmente em tempo d´agoas" que era "impraticável ao mais hábil pároco, o poder administrar os Sacramentos competentes aos seus Fregueses". O mesmo ocorria em relação às dificuldades de os paroquianos "procurarem os remédios da Igreja nas suas necessidades". Segundo o monsenhor, a dificuldade do terreno e a "aspereza dos caminhos" transformavam uma légua em duas, duplicando o tempo

levado para percorrer uma mesma distância. O Rio Piraí era um dos desafios do percurso, especialmente nas "ocasiões de enchentes", em que era preciso "ou passar a nado / como sucede quase sempre com notável risco de vida / ou em cânoas / que nem sempre se acham prontas, porque não há providência para isso" (ARAÚJO, 2008, v. I, p. 200).

Justamente devido a essa distância, 30 anos antes dessa visita de Pizarro e Araújo àqueles sertões do Rio Paraíba do Sul, quando se vivenciava o contexto de expansão do povoamento da Freguesia de São João Marcos para o norte, na direção do Rio Piraí, a partir da década de 1760, foi criada uma capela em devoção à Sant'Anna, com autorização episcopal. Sua localização distava de 8 léguas da igreja matriz de São João Marcos e demonstrou a demanda pelo estabelecimento de condições para atendimento sacramental aos paroquianos que começaram a se disseminar por aqueles sertões. Não por acaso, o encontro entre os rios Piraí e o Paraíba do Sul, conforme se pode visualizar no mapa da figura 3 (a capela de Sant'Anna está sinalizada com círculo de cor amarela), passaria a representar o marco geográfico que dividia duas freguesias: o limite norte entre a Freguesia de São João Marcos e o limite leste da de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre (que aparece no mapa com o nome recente de Resende). A necessidade do atendimento sacramental à população daquela região e de se contornar a dificuldade de acesso de párocos ou capelãos aos fregueses foi reconhecida pelo próprio bispo D. Frei Antônio do Desterro, do Rio de Janeiro, ao determinar, por meio do Edital de 26/02/1766, que o pároco de São João Marcos e o de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre custeassem conjuntamente a manutenção de um sacerdote com residência naquela capela de Sant'Anna para que pudesse "administrar os Santos Sacramentos aos Fregueses de ambas as Freguezias", considerando a "notável distância" que impedia os respectivos párocos de atenderem aos moradores para que não ficassem "privados dos devidos Sacramentos" (ARAÚJO, 2008a, v. I, p. 186).

Essa determinação do bispo do Rio de Janeiro estava de acordo com o previsto nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, isto é, que os párocos eram "obrigados por obrigação e razão do seu ofício a administrar a sagrada Eucaristia a seus paroquianos enfermos" em perigo de morte, aos quais devia administrar com tempo e com suma diligência para que por sua culpa não morressem seus fregueses "sem receber esse espiritual mantimento das almas" (VIDE, 2010, título XXIX, c. 102, p. 51). No caso da extrema-unção, se o caminho

fosse tão distante que tornasse necessário ir a cavalo ou em barco, ou que houvesse perigo de efusão dos santos óleos, o pároco deveria levar a âmbula contendo o sagrado líquido "em uma bolsa pendurada ao pescoço" (VIDE, 2010, título XLVIII, c. 199, p. 88). Dada a particularidade da distância que separava o moribundo e a igreja matriz de sua paróquia nos sertões da Capitania do Rio de Janeiro, o pároco deveria ir até seu freguês a cavalo, portando os objetos sagrados numa bolsa carregada ao pescoço.

Nos capítulos de suas visitas aos sertões do Rio Paraíba do Sul, Pizarro e Araújo fez menção a essa bolsa para transporte do santíssimo sacramento ou hóstia consagrada por meio do termo "relicário". No relatório de sua visita à Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, S. Pedro e S. Paulo da Paraíba, ele mencionou que o relicário estava perfeito, mas mandou fazer uma bolsa de seda branca na qual se pudesse levar o Santíssimo Sacramento ao pescoço "com a decência devida, e com melhor segurança" (ARAÚJO, 2008b, v. II, p. 20-21). Já em relação ao relicário da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Campo Alegre para se levar o sagrado viático a um enfermo, esse parecia ser tão supérfluo que não foi encontrado pelo monsenhor visitador (ARAÚJO, 2008a, v. I, p. 202). Quando esteve na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Alferes, Pizarro descobriu que o visitador Cruz, que lá esteve anteriormente, em 1742, havia providenciado várias medidas para estruturar a igreja paroquial que estava sendo construída, dentre as quais a confecção de um relicário no qual se pudesse levar o Sagrado Viático aos enfermos. No entanto, Pizarro não mencionou como o relicário se encontrava em 1795 (ARAÚJO, 2008a, v. I, p. 294). Na visita a São João Marcos, o monsenhor mencionou que, embora antigo, o objeto estava perfeito (ARAÚJO, 2008a, v. I, p. 185).

O óleo ungido para a realização da extrema-unção deveria ser transportado numa "âmbula", espécie de vaso ou cálice consagrado que possuía uma tampa encimada por uma pequena cruz, que devia ser conduzida dentro de um recipiente (FABRINO, 2012, p. 111, 141). Ao se considerarem os relatos de Pizarro para as diferentes freguesias dos sertões do Rio Paraíba do Sul, esse recipiente com o óleo consagrado devia ser levado numa bolsa presa ao pescoço do pároco que se deslocaria até o local onde estivesse o enfermo sobre seu cavalo. Em várias das paróquias visitadas, o monsenhor mencionou ter determinado a reforma dessa bolsa. Na sua visita à Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, S. Pedro e S. Paulo da Paraíba, afirmou ter

mandado fazer uma bolsa de seda roxa com cordões para se levar "a âmbula do Santo Óleo dos Enfermos" ao pescoço, quando fosse necessária sua administração fora da matriz (ARAÚJO, 2008b, v. II, p. 20-22). As âmbulas da Freguesia de Campo Alegre estavam "sãs", mas um dos dois ternos (vasos) estava com as palhetas quebradas e as suas caixas "pouco asseadas" (ARAÚJO, 2008a, v. I, p. 196-197). Quando esteve na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Alferes, Pizarro relatou que as âmbulas dos santos óleos eram de estanho e estavam com suficiente asseio e "sãs". Entretanto, enfrentou dificuldades com o pároco João Alvares de Barros, a quem reputou como "sumamente negligente na satisfação dos seus deveres", por ser "moroso em acudir com os sacramentos aos seus fregueses, deixando perigar a uns e morrer a outros" a seu cargo. Chegava a ponto de não ter umbela para levar o sagrado viático e tampouco caixas para as âmbulas dos santos óleos, sendo seu costume "levá-las ou entre as mãos, ou nas algibeiras e bolsas para as mesmas" (ARAÚJO, 2008a, v. I, p. 295-298). Segundo Pizarro e Araújo, a negligência desse pároco quanto ao cumprimento das regras de manutenção e administração dos sacramentos também ocorria em relação ao registro desse ritual nos livros paroquiais, posto que encontrou com "muitos defeitos e faltas", tais como serem feitos por mãos alheias às do pároco e/ou cheios de abreviatura e algarismos contrariamente ao determinado pelas Constituições do Bispado, Pastorais e Capítulos de Visitas. O monsenhor afirmou que os livros de óbitos não diziam se os fregueses receberam os Sacramentos ou não e as causas para tal. As faltas desse pároco foram tantas, segundo Pizarro e Araújo, que ele o condenou a pagar a quantia de 47$000 réis, aplicados para a Sé do Rio de Janeiro, conforme ordenavam as Constituições Primeiras (ARAÚJO, 2008a, v. I, p. 297-298). No que se refere à visita a São João Marcos, Pizarro mencionou que, em que pese serem de estanho, as âmbulas dos santos óleos se encontravam asseadas e igualmente perfeitas (ARAÚJO, 2008a, v. I, p. 185).

Tendo como base essas admoestações feitas nos relatos do monsenhor visitador e os dados da tabela analisada, podemos perceber que, naqueles sertões do Rio Paraíba do Sul, a distância a ser percorrida pelo pároco a cavalo, o trajeto difícil, o estado de conservação de alguns dos objetos nos quais os sacramentos eram transportados e até o lapso no cumprimento das normas de transporte daqueles símbolos sagrados por parte de alguns párocos demonstram as especificidades da administração dos últimos sacramentos aos fiéis à beira da morte.

Se retomarmos a análise dos dados da tabela 1 e focarmos nosso olhar sobre os percentuais da amostragem marcados em vermelho, é possível constatar que 19,2% das pessoas de condição livre e 1,5% das libertas[17] não tiveram menção aos sacramentos, mas foi dentre os escravos que verificamos o maior silêncio dos assentamentos quanto a essa etapa do ritual fúnebre, que alcançou o índice de 66,2%. Essa marcante diferença dos cativos em comparação com os outros grupos sociais também ocorre em relação à menção de que o moribundo faleceu sem ter recebido os sacramentos, uma vez que 85,2% de escravos faleceram sem os terem recebido. Tais elementos demonstram que, se era mais difícil o pároco administrar os sacramentos aos moribundos dos sertões do Rio Paraíba do Sul, essa dificuldade se intensificava quando se tratava dos cativos. A tabela 2 nos permite identificar as justificativas apresentadas pelos párocos para a não administração dos últimos sacramentos aos moribundos de São João Marcos.

Recordemos de que esses 27 registros de menção ao não recebimento dos sacramentos representavam 16,7% do total dos 162 registros de nossa amostragem e a maioria deles (23) se referiu a escravos (17 homens e 6 mulheres), sendo apenas 4 livres. Dentre os 27 registros, em 12 (44,4%) casos o pároco não apresentou nenhuma justificativa para o não recebimento dos sacramentos, sendo 9 assentamentos referentes a moribundos de condição escrava e 3 de condição livre, reforçando as limitações da administração dos últimos sacramentos aos cativos naqueles sertões. Em relação aos 15 registros que apresentaram justificativa para a não administração daqueles sagrados sinais, a morte repentina foi mencionada como o motivo do impedimento de o pároco ou seu coadjutor ministrar os sacramentos a 6 escravos e a 1 livre. Infelizmente, apenas a menção ao fato de o moribundo morrer "de repente" ou "apressadamente" não nos permite saber se o sacerdote foi efetivamente chamado e não chegou a tempo ou se nem foi chamado, pois nenhuma dessas duas menções, ("não ser chamado" ou "não chegar a tempo") que costumavam aparecer nos registros paroquiais de óbito, a exemplo dos da cidade do Rio de Janeiro, foi mencionada nos fragmentos consultados para São João Marcos.

17 O quantitativo desse segmento social é extremamente baixo e pode sinalizar para uma época em que a demanda pela instalação e desenvolvimento da produção das unidades agrícolas tornasse mais difícil a alforria dos cativos nesta segunda metade do século XIX.

O segundo tipo de justificativa mais recorrente para o não recebimento dos sacramentos na amostragem guardou relação com o perigo representado pelos rios da região e novamente se referiu a escravos. Em 9 de março de 1794, o pároco Bento José de Souza anotou no livro de óbitos que não conseguiu ministrar os sacramentos a José, escravo de Custódio Francisco, "por não darem as cheias passagem no rio". Ainda associada aos riscos representados pelos rios da região, a morte por afogamento impediu 4 cativos de receberem os sacramentos: em 18/02/1776, Lourenço, preto, casado, escravo de Manoel Carreiro; em 27/09/1790, Rosa Angola, de 14 para 15 anos, escrava de Manoel Alves da Silva; em 08/12/1791, Maria Crioula, escrava de João Queiroz; e em 27/10/1796, Manoel, escravo de José Ferreira (ACMNI 1740-1789 e 1789-1798; ACMP, 1789-1798).

Tabela 2:
Justificativas paroquiais para a não recepção dos sacramentos na Freguesia de São João Marcos, entre os anos de 1758 e 1798.

Justificativas	Livres		Forros		Escravos		TOTAL	
	#	%	#	%	#	%	#	%
Por ser novo	-	-	-	-	2	8,6 100,0	2	7,5 100,0
Por ser bugre	-	-	-	-	1	4,3 100,0	1	3,7 100,0
Pelas cheias do rio	-	-	-	-	1	4,3 100,0	1	3,7 100,0
Por morrer afogado	-	-	-	-	4	17,3 100,0	4	14,8 100,0
Por morrer de repente	1	25,0 33,3	-	-	2	8,6 66,6	3	11,1 100,0
Por morrer apressadamente	-	-	-	-	4	17,3 100,0	4	14,8 100,0
Sem referência	3	75,0 25,0	-	-	9	39,1 75,0	12	44,4 100,0
TOTAL	**4**	**100,0** 15,0	**-**	**-**	**23**	**100,0** 85,0	**27** 100,0	

***Excluídos 73 inocentes, que não deveriam receber sacramentos.**

**** Trata-se de uma aproximação, pois consideramos aqui como livres as pessoas sem referência à condição jurídica e sem menção a características relacionadas ao passado escravo, como origem africana, cor preta, parda ou mulata e/ou ser descendente de escravos.**

Fonte: Banco de Dados de registros paroquiais de óbitos de São João Marcos, 1758-1798.

Em 3 casos, as justificativas dadas apontavam para o que a Igreja Católica associava a "paganismo". Em 15/01/1775, o coadjutor Agostinho Pacheco de Andrade, que era capelão na Capela de Santana de Piraí, registrou que José, preto que teria entre 20 e 30 anos, escravo de Dona Paula (cujo sobrenome não conseguimos identificar), moradora da cidade do Rio de Janeiro, morreu "sem sacramentos por ser [novo] na terra de branco e não entender nossa língua", e em 24/10/1778, o pároco Antônio Fernandes da Cruz fez registrar que João, escravo de Antônio Gonçalves, "morreu sem sacramento por ser novo" (ACMNI, 1740-1789). Esses últimos casos sinalizam que, na década de 1770, a ocupação não indígena daqueles sertões se dava pela ampliação cada vez maior da área produtiva, demandando a aquisição de mais cativos, inclusive dos recém-chegados por meio do tráfico atlântico, aspecto que demonstra como a escravidão de origem africana já estava em processo de expansão na região, uma vez que 113 (69,8%) dos 162 registros de óbitos de nossa amostragem eram cativos; 35 (21,6%) livres (sendo 4 procedentes das Ilhas portuguesas, 4 do Reino e 8 das partes do Brasil, com predomínio de São Paulo e Minas Gerais) e apenas 3 (1,9%) libertos. Dentre os escravos africanos, 8 (7,0%) eram crioulos e a maioria, 41 (36,2%), era de procedência africana, sendo 32 dentre esses últimos identificados como angolas, 5 como benguelas, 1 como da guiné, 2 como de minas e 1 citado como "negro novo". Do total de cativos, 35 eram mulheres e 77 homens, o que reforça o padrão demográfico do tráfico atlântico.

Seguindo na mesma linha que apontou para o "paganismo" como justificativa para a não administração dos últimos sacramentos, o pároco Antônio Fernandes da Cruz registrou que, em 5 de maio de 1784, deu sepultura a Mateus, escravo de João Alves da Silva, que "faleceu sem sacramentos por ser bugre". O termo *bugre* no período colonial já era associado ao índio bravo, ao gentio (HOLANDA, 2017, p. 66-72; AMANTINO, 2008, p. 88). Nesse sentido, o emprego desse termo pelo pároco poderia se referir ao fato de Mateus ser um neófito ou recém-convertido, mas ainda desconhecedor do português ou da língua-geral, já que sem essas condições estava impossibilitado de confessar e de receber o viático, ainda que possuísse nome cristão, tenha sido encomendado segundo o ritual romano e que o pároco tenha rezado duas missas de corpo presente por sua alma.

Considerações finais

A análise da prática da administração dos últimos sacramentos, no contexto do povoamento não indígena do entorno do Rio Paraíba do Sul, localizado na Capitania do Rio de Janeiro, no século XVIII, nos permitiu identificar particularidades do morrer católico numa área de sertão na América Portuguesa. A concepção de sertão considerada nessa abordagem foi a vigente no período colonial, que o associava às regiões mais interiorizadas e isoladas da América Portuguesa, afastadas das áreas litorâneas. Ocupadas majoritariamente por populações indígenas até o seu processo de povoamento luso-brasileiro, vivenciaram um contexto de intensificação do contato com povos indígenas considerados selvagens, nas expedições realizadas para apresamento de indígenas e abertura de caminhos na direção dos veios auríferos das Minas Gerais.

Naqueles chamados de sertões da Mantiqueira ou sertões dos índios bravos, um dos caminhos abertos na primeira metade do século XVIII foi o Caminho Novo da Piedade, ou Caminho de São Paulo, situado no entroncamento entre as antigas Capitanias de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, atravessadas pelo Rio Paraíba do Sul. Nesse processo de povoamento, formaram-se núcleos populacionais reunidos em torno de capelas provisórias que, com o passar do tempo, se transformaram em capelas curadas e, em alguns casos, sedes de futuras paróquias, a exemplo da de São João Marcos, que foi objeto de especial enfoque ao longo desse capítulo.

Ao longo da análise, pudemos perceber o modo pelo qual a morte se fez presente tanto no contexto das expedições de abertura dos caminhos como após a fixação de um grupo que se tornaria a base do povoamento católico que possuía na igreja matriz o centro da vida paroquial. Qualificados como "espaços de morte" devido aos ataques mútuos de indígenas e de povoadores luso-brasileiros, aqueles longínquos sertões da Capitania do Rio de Janeiro eram desafiadores para quem os atravessasse a cavalo. Como afirmou o visitador eclesiástico monsenhor Pizarro e Araújo, que atravessou aquele território nos anos de 1790 para investigar as condições de vivência do catolicismo e de cumprimento das normas eclesiásticas de funcionamento das paróquias, eram permeados de "maus caminhos", fossem pelo perigo representado pelos ataques indígenas na travessia dos rios ou mesmo às sedes das paróquias, fossem pelas características geográficas de uma área composta por densas

florestas, rios caudalosos, longos trajetos íngremes e pedregosos que, segundo o visitador, duplicava o tempo de viagem.

Tais características tiveram implicações sobre a vivência dos ritos fúnebres católicos, especialmente aqueles que demandavam o deslocamento do pároco até o moribundo, como no caso dos últimos sacramentos. A análise dos relatos de visita paroquial feita pelo monsenhor Pizarro e Araújo no final do século XVIII e de uma amostragem de registros paroquiais de óbitos de São João Marcos evidenciou as especificidades da forma pela qual se administravam os últimos sacramentos naquela vasta e longínqua paróquia da Capitania fluminense. Diferentemente da prática realizada na Freguesia da Sé, localizada na área portuária da cidade do Rio de Janeiro, onde os párocos transitavam com mais facilidade pelas ruas da cidade entre a igreja matriz e as casas dos seus fregueses moribundos, a administração dos últimos sacramentos em São João Marcos demandava longas viagens por cavalo num percurso que, por vezes, era necessário atravessar caudalosos rios a nado, para além dos desafios de se contornarem áreas pedregosas e íngremes, cheias de arbustos e de matas virgens.

Tais circunstâncias explicam os baixos índices de administração dos sacramentos a moribundos de diferentes condições jurídicas, tendo sido nítido que os cativos eram os que mais ficavam sem receber aqueles sinais sagrados do catolicismo antes do trespasse. É possível se argumentar quanto à limitação de nossa amostragem de registros paroquiais na análise da prática de administração dos últimos sacramentos, devido ao fato de não termos tido acesso aos livros completos que registraram os óbitos da paróquia de São João Marcos do Caminho de São Paulo entre os anos de 1748 e 1798. Entretanto, conjugados com os relatos de Pizarro e Araújo, é possível cogitar que os índices aqui identificados não estiveram descolados das informações contidas no restante dos livros paroquiais de óbito que até o momento não foram localizados.

Em várias das paróquias visitadas, Pizarro e Araújo mencionou ter sido necessário mandar fazer novas bolsas de tecido que seriam portadas ao pescoço do pároco para transportar sobre seu cavalo a hóstia e o óleo sagrado, a fim de se administrarem o viático e a extrema-unção aos fiéis que estivessem para morrer. Em uma delas, chegou a punir o vigário pela desobediência de seguir os protocolos eclesiásticos que impediam que os últimos sacramentos fossem levados nos bolsos, em algibeiras ou carregados nas mãos. Além da desobediência das normas eclesiásticas para o transporte daqueles objetos sagrados, foi possível identificar

que, diferentemente de uma paróquia do litoral, em São João Marcos, os párocos enfrentavam dificuldades para levar os últimos sacramentos aos moribundos daqueles sertões; o que, certamente, se conjugava com a dificuldade de o pedido do auxílio igualmente chegar até a paróquia.

Se, na Freguesia do Litoral, mais da metade dos mortos registrados nos livros paroquiais de óbitos faleceu tendo recebido os últimos sacramentos e, dentre esses, o quádruplo da quantidade de mortos de São João Marcos pôde receber os 3 sacramentos, em São João Marcos, menos da metade teve acesso aos sacramentos e o dobro da quantidade dos moradores da Freguesia Urbana da Sé faleceu sem a presença do pároco para administração desses importantes sinais sagrados como parte dos ritos fúnebres católicos. Os escravos foram os que mais ficaram sem receber os últimos sacramentos, em São João Marcos, entre 1758 e 1798. E somente 4 dos 113 cativos registrados nos fragmentos do livro paroquial analisados receberam a penitência, a eucaristia e a extrema-unção. Isso evidencia o impacto social das distâncias a serem percorridas pelo pároco a cavalo, do trajeto difícil, do estado de conservação de alguns dos objetos nos quais os sacramentos eram transportados e até do lapso no cumprimento das normas de transporte daqueles símbolos sagrados por parte de alguns párocos na prática da administração dos últimos sacramentos aos fiéis à beira da morte nos sertões fluminenses, como significativa especificidade do morrer católico em áreas sertanejas do Rio de Janeiro colonial.

FONTES

ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. **Memórias históricas do Rio de Janeiro e das províncias annexas à jurisdicção do Vice-Rei do Estado do Brasil.** v. 04 - Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1820a (Tomo IV) (São João Marcos).

ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro. **Memórias históricas do Rio de Janeiro e das províncias annexas à jurisdicção do Vice-Rei do Estado do Brasil.** v. 04 - Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1820b (Tomo V) (Campo Alegre).

ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. **O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro:** inventário da arte sacra fluminense. Rio de Janeiro: INEPAC, v. I, 2008.

ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. **O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro:** inventário da arte sacra fluminense. Rio de Janeiro: INEPAC, v. II, 2008.

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE NOVA IGUAÇU (ACMNI). **Livro de óbitos das pessoas livres, 1778-1785.** Disponível em Slave

Societies (https://archive.slavesocieties.org/volume?id=701196).

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE NOVA IGUAÇU (ACMNI). **Livro de óbitos de casamento e óbitos de livres e escravos –** 1740-1789. Disponível em Slave Societies (https://archive.slavesocieties.org/volume?id=117228).

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE PETRÓPOLIS (ACMP). **Fragmentos de livro de Casamento de Livres-1765 e Óbito de Escravos-1789-1798.**

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO (ACMRJ). **E-240: Portarias e Ordens Episcopais: 1779-1830, 1786.** Portaria do bispo D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco.

BIBLIOTECA HISTÓRICA DO ITAMARATI. DEBRET, Jean-Baptiste. **Forêt vierge: les bords du Parahïba [Floresta virgem: às margens do Paraíba].** Paris: Firmin Didot Frères, 1834. Código de referência: BR DFMRE RIO -BHI-GER-ILU-Deb-Icon_B6-1_1834_01. Disponível em: https://atom.itamaraty.gov.br/index.php/icon-b6-1-1834-01 Acesso em 21/11/2024.

BIBLIOTECA NACIONAL/Rio de Janeiro (BNRJ). LEÃO, Manuel Vieira. **Cartas topographicas da Capitania do Rio de Janeiro:** mandadas tirar pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Conde da Cunha Capitam general e Vice-Rey do Estado do Brazil, 1767.

BIBLIOTECA NACIONAL/Rio de Janeiro (BNRJ). SHLICHT, R. (Rudolph). **Planta da província do Rio de Janeiro.** 1830. Biblioteca Digital Luso -brasileira. Coleção Teresa Cristina Maria. Disponível em: https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/274345.Acesso em 15 de maio de 2023.

DE VASCONCELLOS, Vice-rei Luiz. Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do Vice-rei Luiz de Vasconcellos. Por observação curiosa dos anos de 1779 até o de 1789. **Revista do IHGB**. Tomo XLVII, 1ª parte, p. 27-60, 1884.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** (edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza). São Paulo: EdUSP, 2010.

VILHENA, Luís dos Santos. **Pensamentos políticos sobre a colônia.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1987.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 51-71, 2001.

AMADO, Janaína. **Região, sertão, nação.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.

AMANTINO, Marcia. **O mundo das feras:** os moradores do sertão Oeste de Minas Gerais – século XVIII. São Paulo: Annablume, 2008.

ANDRADE, Francisco Eduardo de: A conversão do sertão: capelas e governamentabilidade nas Minas Gerais. **Varia Historia,** Belo Horizonte, v. 23, n. 37: p. 151-166, Jan.\Jun. 2007. Disponível em: www.scielo.br/j/vh/a/xXGjqWCwXMz8QsxrdDhD6TM/abstract/?lang=pt.

BRANDÃO, Marise. **Rio Paraíba do Sul**. In: SlideShares (25 de abr. de 2009). https://pt.slideshare.net/ Disponível em: https://pt.slideshare.net/sli-

deshow/rio-paraiba-do-sul-1342218/1342218 . Acesso em 21/11/2024.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Locais de sepultamentos e escatologia através de registros de óbitos da Época Barroca: a Freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. **Varia Historia.** (UFMG. Impresso). Belo Horizonte, v. 31, p. 159-183, 2004a.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. FRANCO, Renato. Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro: disputas por precedência em confrarias mineiras. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, n. 17, p. 193-215, 2004b.

CHAHON, Sérgio. **Os convidados para a ceia do senhor:** as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820). São Paulo: EDUSP, 2008.

DANTAS, Luiz Ascendino. **São João Marcos e Rio Claro** – Suas origens, primeiros povoadores, limites com São Paulo – O Café – Genealogia da Família Portugal. Subsídio Histórico, Estado do Rio de Janeiro. Niterói, 1936.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente:** 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DUARTE, Denise Aparecida Sousa. **Em vida inocente, na morte "anjinho":** morte, infância e significados da morte infantil em Minas Gerais (séculos XVIII-XX). Tese. Doutorado em História. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

FABRINO, Raphael João Hallack. **Guia de Identificação de Arte Sacra.** Rio de Janeiro: Iphan, 2012.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em movimento:** fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FONSECA, Claudia Damasceno. **Arraiais e vilas d'el Rei:** espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editor da UFMG, 2011.

FRIDMAN, Fania. Freguesias fluminenses ao final do Setecentos. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, (49), 91-143. 2009.

GUEDES, Roberto. **Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor** (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, Séculos XVII-XVIII). In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (org.). **Arquivos paroquiais e história social na América Portuguesa.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

HESPANHA, António Manuel e GOUVEIA, António Camões. **A Igreja.** In: HESPANHA, António Manuel (coordenação). **História de Portugal** – O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e Fronteiras.** 4ª. edição. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

KOK, Glória. **Os vivos e os mortos na América Portuguesa:** da antropofagia à água do batismo. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

LAMEGO, Alberto Ribeiro. **O Homem e a Serra.** Rio de Janeiro. Ed IBGE, 1963.

MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante.** São Paulo, Martins; Brasília, INL, 1972.

MALHEIROS, Márcia. **'Homens da fronteira':** índios e capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Tese. Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, 2008.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

NEVES, Guilherme Pereira das. **E receberá mercê:** a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil: 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NOVAES, Adriano. **Caminhos antigos do território fluminense.** Instituto Cidade Viva, 2008. Disponível em: http://www.institutocidadeviva.org.br/inventarios/sistema/apcontent/uploads/2008/06/os caminhos.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. AYROLO, Valentina. **As confrarias de devoção às almas na Iberoamérica no século XVIII:** um ensaio comparativo entre Tamas (La Rioja – Bispado de Córdoba) e Nossa Senhora da Piedade do Iguaçu (Bispado do Rio de Janeiro). In: HERMANN, Jaqueline. MARTINS, William de Souza (org.). **Poderes do Sagrado:** Europa católica, América ibérica, África e Oriente portugueses (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção e hierarquias sociais:** irmandades e elite macaense no Oitocentos. In: AMANTINO, Márcia. RODRIGUES, Claudia. ENGEMANN, Carlos; FREIRE, Jonis. (org.). Povoamento, catolicismo e escravidão na antiga Macaé (Séculos XVII ao XIX). Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 101-117.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Mão de Luva, a Inquisição e o Santíssimo Sacramento:** o desacato que virou paróquia (c. 1780-c. 1806). In: FARIA, Sheila de Castro. OLIVEIRA, Anderson José Machado de (org.). **Mão de Luva e as Novas Minas de Cantagalo:** Ouro, indígenas e conflitos na Capitania do Rio de Janeiro. Cantagalo/RJ: Editora Cantagalo, 2024.

OLIVEIRA, Ênio Sebastião Cardoso de. **Cadê o índio que vivia aqui? Os Puri, a ocupação dos sertões de Campo Alegre da Paraíba Nova e o processo de invisibilidade indígena** (Séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro, 2018. UERJ. Tese de Doutorado em História.

OLIVEIRA, Ênio Sebastião Cardoso de. **Caminhos e Descaminhos:** O processo de ocupação da região ao sul do Vale do Paraíba Fluminense e os Índios Puris na ordem colonial. Anais do XVII Encontro de História da Anpuh -Rio, Instituto Multidisciplinar, UFRRJ, Campus Nova Iguaçu, de 8 a 11 de agosto de 2016.

OLIVEIRA, Ênio Sebastião Cardoso de. **Paradigma da Dominação:** O avanço das fronteiras coloniais em direção aos Sertões e o processo de Assimilação cultural dos índios do Médio Vale do Paraíba Fluminense. In: XXVII Simpósio Nacional de História – ANPHU, 2013, NATAL. Conhecimento Histórico e Diálogo Social, 2013.

PAULA, Vladimir Honorato de. **"Se bem queres viver, bens tens que casar":** família, dote e poder na Freguesia de Santana do Piraí, o caso dos Gonçalves de Moraes (1760-1840). Tese de Doutorado em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2023.

REINHARD, Wolfgang. **Etat et Eglise dans l'Empire entre Reforme et Absolutisme.** In: GENET, Jean-Philippe & VINCENT, Bernard (org). **Etat et Eglise dans la genese de l'Etat Moderne. Madrid:** Casa de Velázquez, 1986.

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

REIS, Paulo Pereira dos Reis. **O Indígena do Vale do Paraíba:** apontamentos históricos para o estudo dos indígenas do Vale do Paraíba paulista e regiões circunvizinhas. São Paulo: Governo do Estado, 1979.

RODRIGUES, Claudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**: tradições e trans-

formações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração. Coleção Biblioteca Carioca, 1997.

RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além:** a secularização da morte (Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, Claudia. FRANCO, Maria da Conceição Vilela**. Notas sobre a presença e a atuação da Igreja Católica na Antiga Macaé.** In: RODRIGUES, Claudia. AMANTINO, Márcia. ENGEMANN, Carlos. FREIRE, Jonis (org.). **Povoamento, catolicismo e escravidão na antiga Macaé** *(*Séculos XVII ao XIX*)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 61-99.

RODRIGUES, Cláudia. **As experiências da morte no Rio de Janeiro colonial**. In: OMENA, Luciane Munhoz de. FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org.). **As experiências sociais da morte:** diálogos interdisciplinares. Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2017, v. 1, p. 95-132.

RODRIGUES, Cláudia. **Morrer Católico.** In: NASCIMENTO, Mara Regina. DILLMANN, Mauro (org.). **Guia didático e histórico de verbetes sobre a morte e o morrer.** Porto Alegre: Casa Letras, 2022, p. 215-226. Porto Alegre: Casa Letras, 2022.

RODRIGUES, Claudia. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Paróquia e povoamento:** São João Marcos (Vale do Paraíba fluminense, meados do século XVIII a inícios do XIX). In: MUAZE, Mariana. GRINBERG, Keila (org.). **Segunda escravidão, memória e história no Vale do Paraíba.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2024.

SANCHES, Marcos. **Sertão e Fazenda: a ocupação e transformação da Serra Fluminense entre 1750 e 1820.** Rio de Janeiro, 1989, UFRJ. Dissertação de Mestrado em História.

SCARATO, Luciane Cristina. **Caminhos e descaminhos do ouro nas Minas Gerais:** administração, territorialidade e cotidiano (1733-1783). Dissertação de Mestrado. Campinas, SP: [s. n.], 2009. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/278772/1/Scarato_LucianeCrisitina_M.pdf.

SICARD, Damien. **A morte do cristão.** In: MARTIMORT, Aimé Georges (org.). **A Igreja em oração:** introdução à liturgia dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1981.

SILVA, Joaquim Norberto de Sousa. Memória histórica das aldeias do Rio de Janeiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, n. 14, 1852.

SOUZA, Laura de Mello e. **Formas provisórias de existência:** a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida provada no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia.** In: TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia e comunidade no Brasil:** perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira. **Revista de História da Sociedade e da Cultura**. Coimbra, n. 19, p. 225-245, 2019.

VENÂNCIO, Renato Pinto. **Caminho Novo:** a longa duração. **Varia Historia**. Revista do Departamento de História da UFMG, Belo Horizonte. v. 21, p. 181-189, 1999.

ZUIM, Elenice de Souza Londron. **Pelas trilhas históricas do pesar e do medir.** Belém: XII EPAEM, 2019. Disponível em: http://www.sbempara.com.br/files/MC5.pdf.

3

A MORTE E O MORRER NOS SERTÕES DO RIO MACAÉ, NA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO DOS SÉCULOS XVIII-XIX

Maria da Conceição Vilela Franco

O objetivo deste capítulo é analisar a morte e o morrer nos sertões do Rio Macaé, entre os séculos XVIII e XIX. Sertão e/ou sertões do Rio Macaé foi um território situado no norte da Capitania do Rio de Janeiro, que abrangeu parte da região de Campos dos Goytacazes, banhada pelos rios Macabu, São Pedro e outros cursos d'água, rios e riachos que desembocam no Rio Macaé. Essa ampla extensão de terra é vista como uma paisagem ocupada desde os primórdios por povos indígenas, dentre esses, Guarulhos, Goitacazes etc., sendo a primeira área a ser povoada por não indígenas nesses sertões, o que levou à formação da maior extensão das terras da Vila de São João de Macaé, em 1813. Tais elementos nos permitem refletir sobre o que será aqui considerado como Sertão; além de buscar compreender as diversas interpretações, fundamentos, significados e usos atribuídos por colonos, historiadores, autores e outros indivíduos à perspectiva do que era identificado como sertão e/ou sertões no século XVIII e início do XIX.

Após a identificação dessa espacialidade na antiga Capitania do Rio de Janeiro, buscarei analisar os diversos aspectos das posturas católicas em relação à morte nos sertões dos rios Macaé, São Pedro e Macabu, durante os séculos XVIII e XIX. Analisar as atitudes diante da morte nessas áreas interiorizadas da Capitania fluminense nos permitirá identificar as complexidades da intrincada concepção do termo *sertão*, que permeou o pensamento de diversos estudiosos brasileiros ao longo do tempo. No imaginário e numa categoria cultural, esse tema ocupa um lugar especial na literatura brasileira em diferentes períodos históricos, destacando-se a pluralidade e a heterogeneidade desses

termos sob uma perspectiva histórica. Ao discutir as representações e ações durante os períodos colonial e imperial em relação ao conceito de sertão, Márcia Malheiros enfatiza que essa ideia foi uma categoria bastante presente na documentação oficial da época colonial; tornando-se, desde então, profundamente enraizada no pensamento social brasileiro. De fato, segundo ela, essa expressão é essencial para entender o Brasil (MALHEIROS, 2008, p. 69).

Yan Bezerra de Morais (2023) destaca a diversidade dos estudos sobre esse tema nos últimos 20 anos, no sentido de uma "nascente história social dos sertões", na qual uma das variantes é a produção voltada para o período colonial brasileiro. O autor observa que os territórios denominados como sertões passaram a ser compreendidos como espaços com características únicas que demandam uma investigação aprofundada, a fim de evitar generalizações, considerando essas extensões em sua essência e levando em conta as histórias daqueles que os habitaram e lhes deram forma. Destaca também a importância de se ter cuidado nas análises sobre esse assunto, cuja relevância se concentra cada vez mais em reconhecer o vocábulo em sua singularidade e não fragmentá-lo, sem desconsiderar um dos aspectos fundamentais: a mobilidade das pessoas por esses espaços tão propícios à circulação, criando diversas conexões entre áreas coloniais (MORAIS, 2023, p. 19).

A análise feita por Morais contribui para a compreensão das diferentes formas de utilização da expressão "sertões do Norte, do Sul, de dentro e/ou de fora", assim como da variante "sertões das cabeceiras dos rios", a qual se alinha com a análise que apresento nesse capítulo. Conforme apontado por Ronaldo Vainfas, no contexto colonial, essa terminologia manifesta o pragmatismo de uma expansão colonial ambivalente, a escassez de conhecimento acerca do interior por parte dos colonizadores, além de outras incertezas e uma nomenclatura que se revela imprecisa e incompleta ao se referir às regiões internas do Brasil (VAINFAS, 2019, p. 225-245), como se pode constatar na caracterização feita pelo bispo do Rio de Janeiro, Dom José Caetano da Silva Coutinho. Ele reitera tudo dito acerca dos sertões do Rio Macaé em seu relatório referente à visitação ocorrida entre 1811 e 1812. Em sua narrativa, o bispo visitador sintetizou a experiência de sua última noite na Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé:

> Na última noite, que passei nas cabeceiras do Rio Macaé, em agosto de 1812, numa casa de barro, e palha, sobre a qual soava uma chuva mui grossa, no meio de uma

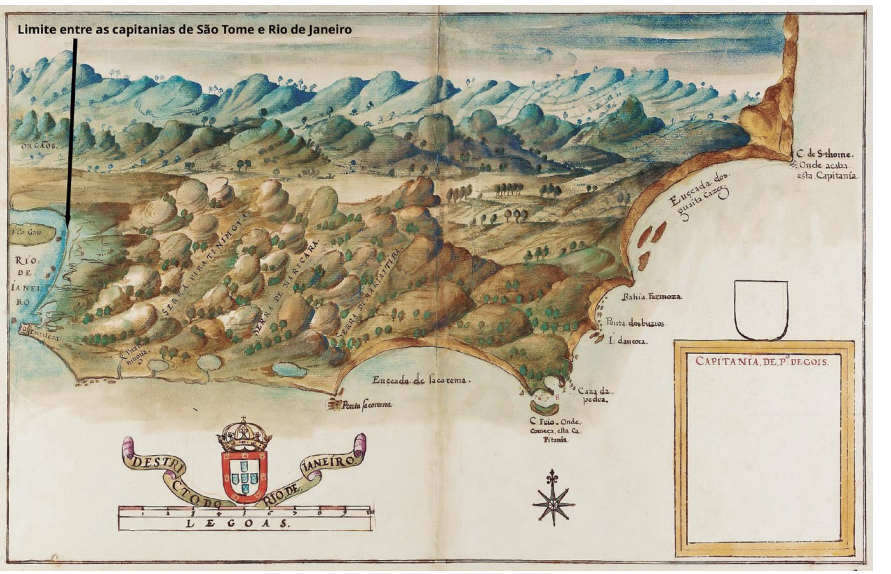
> escuridão, e de um silêncio melancólico, que convidava à meditação, assaltaram-me profundos pensamentos, que me ocuparam longo espaço, e que talvez mereçam ser desenvolvidos algum dia com mais extensão por escrito, ou mesmo de viva voz nas minhas pregações ao povo. Lembrou-me por exemplo nesta profunda solidão dos bosques, que os objetos insensíveis tais como os Montes, os Rios, as Árvores, tudo no seu porte magnífico, e pitoresco manifestava a grandeza, e sabedoria do seu Criador. Os Animais também ao seu modo, e na sua linguagem publicavam a glória do Senhor, as Aves, especialmente no seu canto, nos seus voos, na rica plumagem, de que ele avistou com maior gala, e esplendor do que Salomão nos dias da sua glória, na bela figura que lhes deu, e na paz e na abundância, em que viviam. Em nenhuma outra parte do mundo as criaturas insensíveis, e irracionais são como aqui, uns passageiros tão eloquentes das maravilhas de Deus, e dos cuidados da sua Providência. Os Sertões da América são certamente mais poéticos, e mais filosóficos dos que os prados, e os índios da Europa. (VISITAS PASTORAIS / VP 12)

A narrativa do bispo do Rio de Janeiro aproxima-se da análise proposta por A. J. R. Russell-Wood (1999). Segundo esse autor, no período compreendido entre 1500 e 1808, o que se entendia como sertão abrangia áreas situadas além dos limites estabelecidos pelos padrões metropolitanos relacionados à ortodoxia religiosa, costumes, moralidade, cultura e interações sociais. Constituía-se como um conceito essencialmente etnocêntrico, concebido pelos administradores coloniais, missionários católicos – conforme se evidencia nas palavras do bispo mencionado –, e colonos, conselheiros metropolitanos. Identificava-se em contraposição entre litoral (costa) e interior (sertão). Russell-Wood (1999) observa que, para a administração portuguesa, o sertão era considerado uma área desprovida de civilização. O termo em questão não possuía uma conotação neutra. Pelo contrário, o contexto e o uso de adjetivos indicam que essa expressão carregava significados específicos e, portanto, deve ser relacionada à diversidade de interpretações que evoca tanto a expressão quanto a região. Para os administradores coloniais, os habitantes nativos dessas áreas eram vistos como selvagens (gentios), não domesticados e bravos, responsáveis por atrocidades (barbaridades). No entanto, para alguns indígenas, o sertão representava sua pátria (RUSSELL-WOOD, 1998, p. 187-249; RUSSELL-WOOD, 1999, 8-20).

Já Ronaldo Vainfas estabelece uma análise comparativa entre a noção de sertão, moldada pela elite intelectual brasileira, influenciada pela obra de Euclides da Cunha, e o conceito mais amplo abordado na obra de Capistrano de Abreu, dentre outros aspectos. De acordo com o autor, a definição do sertão, que emergiu no final do século XIX e início do século XX, difere-se substancialmente do sertão referido durante o período colonial, em todos os aspectos. Isso se deve ao fato de que, nos registros da Colônia, não há quaisquer referências ao sertão como um espaço "imaginário, árido e infértil," uma concepção que se solidificou a partir do final do século XIX, após as formulações propostas por Euclides da Cunha. Sob essa ótica, é possível observar nas narrativas das visitas pastorais, realizadas nos anos de 1799, 1811 e 1812, que o termo *sertões* era utilizado para descrever áreas incultas, remotas, argilosas e pantanosas, além de evocar uma atmosfera melancólica, caracterizando assim todos os sertões coloniais. Naquela época, não se fazia alusão a "o sertão", mas sim a "os sertões" (VAINFAS, 2019, p. 225-245).

Conforme argumenta Vainfas, a utilização dos termos "sertão" e/ou "sertões" na Língua Portuguesa reveste-se de significativa relevância, uma vez que a distinção entre sua forma singular e plural é enfatizada. Para fundamentar tal afirmação, o autor recorre à obra de Euclides da Cunha. Embora a terminologia esteja no plural, Euclides não aborda a ideia de múltiplos sertões em um contexto variado. O conceito euclidiano de sertão caracteriza-se como uma área desolada, marcada por um clima árido e por características típicas da caatinga, além da proeminente presença do juazeiro, sendo descrito como um ambiente desértico, onde pequenas vilas empobrecidas estão dispersas pela paisagem. Para Vainfas, Euclides relata "o que viu", retrata um sertão que começou a ser vulgarizado desde o final do século XIX, apresentando-se como um "sertão tremendamente árido", influenciado em parte pela trágica seca de 1877 e em parte pelo desconforto das elites nordestinas frente à decadência de sua região, considerada o berço do Brasil nos períodos coloniais. Em oposição ao modelo euclidiano de sertão, Vainfas recorre a Capistrano de Abreu para explorar as representações e práticas dos sertões coloniais, propondo um modelo plural que se alinha perfeitamente à realidade geo-histórica dos sertões daquele período, além de refletir o significado do termo na Língua Portuguesa da época. O autor reconhece que o modelo desenvolvido por Capistrano foi apenas um esboço inicial e não atin-

Figura 1:
Mapa da Capitania de Pero de Góis, 1631



Luz, Priscyla M. "Capitania de Pero de Góis". In: Base de Dados BRASILHIS: Redes pessoais e circulação no Brasil durante o período da Monarquia Hispânica (1580-1640). Disponível em: https://brasilhis.usal.es/pt-br/node/12820. Data de acesso: 20/08/2024. Fonte: Arquivo do Ministério das Relações Exteriores de Brasil, BR DFMRE RIO-MAP-MCAR-6688-3.

giu plenamente suas pretensões. No entanto, ainda assim, Capistrano estabeleceu uma perspectiva sobre nossa formação histórica que se origina do interior, em oposição ao litoral (VAINFAS, 2019, p. 225-245). Essa compreensão da expressão é congruente com as definições apresentadas em duas obras dicionarizadas significativas publicadas no século XVIII. No dicionário de Rafael Bluteau, o vocábulo é descrito como uma região afastada do mar e encravada entre terras (BLUTEAU, 1712, v7, p. 613). Por sua vez, no dicionário de Antônio de Morais, sertão é interpretado como o interior ou o coração das terras, contrastando com as áreas marítimas e costeiras (SILVA, BLUTEAU, 1789, v2, p. 693). Essas abordagens são passíveis de serem observadas no processo de ocupação e povoamento dos sertões do Rio Macaé e seus afluentes, questão que passo a analisar.

Ocupação e povoamento dos sertões do Rio Macaé

Ocupada por não indígenas desde meados do século XVII, a região é conhecida como "Campos dos Goytacazes", de modo que "Capitania da Paraíba do Sul" e "Paraíba do Sul" eram expressões genéricas até o início do século XIX, como aponta Sheila de Castro Faria. Essa denominação abrangia uma vasta área que é atualmente identificada como Norte Fluminense, no estado do Rio de Janeiro (FARIA, 1986, p. 27). Caracterizada por uma ampla planície, a região apresentava campinas frescas e amenas, além de terras altamente férteis. Os primeiros habitantes dessa localidade foram os índios da nação Goitacá, que legaram o nome Campos dos Goytacazes aos antigos moradores (ARAÚJO, 1946, p. 90). Esses aspectos refletem a diversidade dos sertões, descrita por Capistrano de Abreu, muitos dos quais estão situados nas proximidades dos rios que atravessam o interior do Brasil (ABREU, 1989; 1998). Em meados do século XVI, era identificada ainda como parte da Capitania de São Tomé, concedida pela Coroa Portuguesa a Pero de Góis da Silveira, em 10 de março de 1531, e se situava entre as Capitanias de São Vicente, ao sul, e do Espírito Santo, ao norte (como representação no mapa 1).

Como se pode observar na figura 1, a Capitania de São Tomé, no ano de 1631, compreendia uma extensão de aproximadamente 30 léguas de terras – o que corresponde atualmente a 264 km (ARAÚJO, 1946, p. 90). Limitava-se ao Sul pela Capitania de São Vicente – sendo que o Rio de Janeiro integrava essa Capitania –, especificamente na região do Campo de Iriri, a uma distância de 13 léguas contadas a partir das pescarias de Cabo Frio em direção ao norte daquele Cabo; ao Norte, fazia limite com a Capitania do Espírito Santo, no local designado como Baixos dos Pargos; para o Leste, fazia limite com o mar; e a Oeste, era restringida pela cordilheira das serras, que se prolongava do Rio Macaé até o Rio Paraíba, isolando-a assim do território de São Pedro de Cantagallo. Além disso, incluía as terras adjacentes situadas próximas a essas serras, desde a última mencionada até a margem Sul do Rio Managé (atualmente denominado Itabapoana), que também atuava como uma divisão entre os territórios do Espírito Santo e de Minas Gerais, conforme destacado por Augusto de Carvalho (2022, p. 67). A área da Capitania era atravessada por lagos e enseadas, localizada entre a parte norte da Baía da Guanabara (designada no mapa da figura 2 como Bahia de Niterói) e os cabos Frio e São Tomé, onde se delimitava seu territó-

rio. No interior, sobressaem-se as serras dos Órgãos, Piratininga, Maricá e Muritiba, localizadas a 30 léguas da costa, entre os baixos de Pargos (Itapemirim) –, também evidentes no mapa 1, assim como o Rio Macaé, destacado na figura 2.

De acordo com Simão de Vasconcelos, a região em questão era habitada pelos Goitacazes e considerada uma das áreas mais significativas e agradáveis de toda a Colônia, caracterizada por amplas campinas tão rasas como o mar, repletas de vegetação verdejante e de numerosas lagoas. No interior dessas campinas, a terra mal era visível, dada a grande quantidade de patos e diversas espécies de aves que ali habitavam. Para o autor, essa região era o que ele chamava de Paraíso e era protegida pelos chamados "povos bárbaros e selvagens", que resistiam ao contato com os europeus (*apud* FARIA, 1986, p. 29). A resistência dos Goitacazes frustrou duas tentativas de ocupação realizadas por Pero de Góis, que foi expulso até abandonar a área em 1546. Seu filho Gil de Góis sucedeu -o, porém também desistiu da donataria em favor da Coroa Portuguesa,

Figura 2:
Localização da Capitania de São Tomé, entre as de São Vicente, no Sul, e a do Espírito Santo, ao Norte

Fonte: VASCONCELLOS, Clodomiro. História do estado do Rio de Janeiro. Resumo Didactico, São Paulo: Editora Melhoramentos, 1928.

em 1619. Nesse início do século XVII, a capitania já era referida como Paraíba do Sul, abandonando a denominação São Tomé. Faria ainda aponta que a "fama do gentio da terra afastava aqueles que poderiam ter interesse na ocupação". A intensa reação dos povos indígenas locais continuou a dificultar o processo de ocupação luso-brasileira da região ao longo do século XVII, limitando-se apenas a algumas áreas desses campos para fins de criação de gado voltado para o consumo nos engenhos localizados no recôncavo da Guanabara. Ao final desse século, foi estabelecida a aldeia de Santo Antônio de Guarulhos, na margem esquerda do Rio Paraíba, e no início do século XVIII, o aldeamento de Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, englobando parte desses grupos indígenas, fato que possibilitou um avanço gradual da ocupação branca (FARIA, 1986, p. 29). Doravante a região começou a ser mais intensamente povoada a partir de meados do século XVIII, quando despontou como área de expansão açucareira, em virtude do declínio da produção nas áreas do entorno da Guanabara. A partir da segunda metade do Setecentos, ocorreu nessa região uma proliferação acelerada de engenhos e, como resultado disso, um significativo crescimento demográfico (FARIA, 1986, p. 2; FRAGOSO, 2000, p. 45-122). De fato, ao final do século XVIII, a Capitania da Paraíba do Sul já se destacava como uma das principais economias da região, condição que perdurou durante o período imperial e também na fase inicial da República.

Ao analisarmos a configuração espacial de uma parte do território localizado entre o Rio de Janeiro e o Espírito Santo, com a finalidade de identificar a área da ocupação colonial e o assentamento nas terras dos sertões dos rios Macaé, São Pedro e Macabu (principais afluentes do Rio Macaé), é possível observar uma ampla região dedicada à implementação de currais, que representou a fase inicial dessa ocupação. Mais ao sul da capitania, foram estabelecidos currais pelos missionários da Companhia de Jesus, destinados ao repouso e engorda do gado oriundo do Colégio Jesuíta dos Campos dos Goytacazes e da Fazenda de Santana (localizada na foz do Rio Macaé), cuja destinação era a cidade do Rio de Janeiro (LAMEGO, 1958, 55-63).

No final do século XVII, os jesuítas estabeleceram 2 engenhos voltados para a produção de cana-de-açúcar nas áreas compreendidas entre a foz do Rio Macaé e o Leripe, que atualmente é conhecido como Rio das Ostras, região localizada mais distante do Rio Macaé. Um dos engenhos foi situado na Fazenda de Macaé ou de Santana, próxima à desembocadura do Rio Macaé; o outro localizava-se na Fazenda de

Imboassica, ambos em regiões próximas ao litoral. O primeiro engenho encontrava-se nas proximidades da Capela de Santana, enquanto o engenho em Imboassica possuía um oratório dentro da fazenda (LAMEGO, 1958, p. 55-63), caracterizando essas propriedades como estabelecimentos religiosos.

A maior parte do território da capitania era constituída por campos que, em um primeiro momento de sua ocupação, foram utilizados para a criação de currais e a agricultura da cana-de-açúcar, além da instalação de engenhos. A partir do Rio Itabapoana, ao norte (que serve como marco divisório entre as Capitanias da Paraíba do Sul e do Espírito Santo, conforme indicado no mapa da figura 2), até o Rio Macaé, ao sul (na região correspondente à Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé), é possível observar a presença católica nesses sertões por meio da fundação da Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, em 1765 (ARAÚJO, 1946, p. 125). Os mapas apresentados nas figuras 2 e 3 destacam em círculo a área adjacente ao Rio Macaé, onde se situavam os conhecidos sertões desse rio.

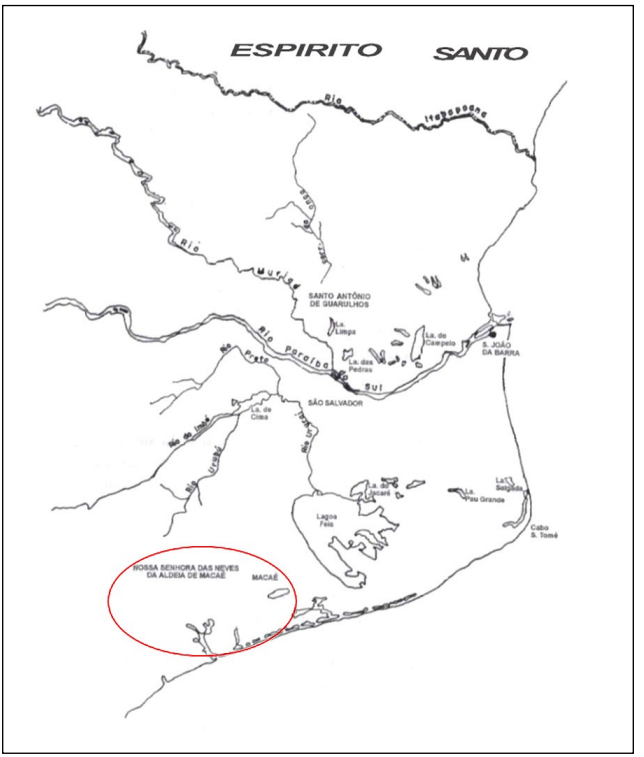
Localizada na área denominada sertões do Rio Macaé e seus afluentes, essa freguesia situava-se na divisa territorial entre as Capitanias da Paraíba do Sul, que abrangia sua maior extensão nos Campos dos Goytacazes, e a Capitania do Rio de Janeiro. Sua origem remonta a uma modesta capela que pertencia à antiga Aldeia dos indígenas conhecidos localmente como "Sacurus ou Saruçus ou Guarulhos", recebendo as denominações de Aldeia de Santa Rita do Sertão do Rio Macaé ou Aldeia de Macaé, localizada a um dia de viagem da barra desse rio. Essa informação pode ser verificada em fragmentos de duas visitas pastorais realizadas na região. O aldeamento, fundado em 1747 pelo missionário secular e presbítero padre Antônio Vaz Pereira, tinha como objetivo a catequese desses indígenas que habitavam os sertões dos rios Macaé, São Pedro e Macabu (ARAÚJO, 1946, p. 125). Uma estimativa da distância entre a Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé até o litoral é apresentada nos registros das visitas pastorais realizadas nos anos de 1799, 1811 e 1812 na região.

> Pelo Rio Macaé acima um dia de viagem para o sertão está a aldeia chamada de Macaé, antigamente de Guarulhos catequizados pelo Padre Antônio Vaz há 50 anos [...]. Tem esta Freguesia de extensão para o leste, e nordeste 20 léguas, e parte com a Freguesia de Capivari e pelo oeste

> e sudoeste tem sertões incultos, e remotos [...] (VISITAS PASTORAIS / VP 07).
>
> O terreno geralmente é argiloso (espringue), mas pantanoso, e melancólico, como todos os Sertões. (VISITAS PASTORAIS / VP 12)

O primeiro fragmento diz respeito à visita efetuada pelo padre Francisco dos Santos Pinto, no ano de 1799. O segundo fragmento refere-se a uma visita ocorrida pouco mais de 10 anos depois, entre 1811

Figura 3:
Mapa de Campos dos Goytacazes com indicação de localização de Macaé



Fonte: FARIA (1986, p. 28)

e 1812, sem a indicação do autor. No texto dessa última visita, o sacerdote responsável pela redação mencionou ter embarcado "na Barra de Macaé às 9h da noite e navegado rio acima deitado em uma cama até as 10h da manhã do dia seguinte", momento em que chegou à Igreja de Nossa Senhora das Neves. Ademais, o clérigo relatou que a distância percorrida era estimada em 5 ou 6 léguas, embora tenha contabilizado 7 ou 8 devido às sinuosas curvas do rio, ressaltando que se tratava de um dos cursos d'água "mais tortuosos e caudalosos" que já havia observado (VISITAS PASTORAIS / VP 12).

Ao longo de um extenso intervalo temporal que se estende desde administração de Pero de Góis – 1536 –, primeiro donatário da Capitania de São Tomé, até o ano de 1813, quando foi estabelecida a Vila de São João de Macaé, a região dos sertões do Rio Macaé esteve ligada à Vila de Campos dos Goytacazes. Sua ocupação se deu entre o segundo quartel do século XVIII e as duas primeiras décadas do século seguinte, no período da segunda visita pastoral mencionada anteriormente (VISITAS PASTORAIS / VP 12). Em comparação com a referida ocupação de Campos dos Goytacazes, essa sinalizaria uma incursão em seu interior, aproximadamente 50 anos após o início da produção de açúcar na região.

O intervalo dessas duas visitas foi considerado um período de significativo crescimento populacional na região. De acordo com Ana Lúcia Nunes Ferreira, ao final do século XVIII, Neves emergiu como um polo de atração demográfica em virtude das favoráveis condições para a expansão das lavouras de alimentos, integrando o circuito produtivo voltado para o abastecimento do mercado interno do Rio de Janeiro. Por meio do Porto de Imbetiba ou de Macaé, eram escoadas as produções de açúcar e outros alimentos provenientes de Campos dos Goytacazes e da área macaense. Apenas em 1791, 12 embarcações carregadas de açúcar, oriundas de Macaé, adentraram o Porto do Rio de Janeiro (FERREIRA, 2001, 33-34). Faria identificou um "aumento populacional excepcional", entre 1785 e 1799, quando passou de 40 habitantes para 1.691 (um aumento de 4.227,5%) e de 102 cativos para 3.640 (em termos populacionais, a elevação foi de 3.568,6%). A população identificada como "branca" saltou de 43%, em 1785, para 63%, em 1799 (FARIA, 1986, p. 128 e 327).

Na figura 4, observa-se a configuração espacial da região de Macaé no final do século XVIII. O crescimento populacional se refletiu também nas demandas por ampliação dos templos religiosos, evidenciando a necessidade de estruturas adequadas para a prática do catolicismo e

a realização de seus rituais. Em 1795, a capela da freguesia foi oficialmente denominada "colada" pelo padroado régio, sendo reconhecida como uma igreja permanente, ou seja, mantida pela Coroa Portuguesa de forma vitalícia (RODRIGUES, FRANCO, 2011, p. 24). Embora localizada à beira-mar, a Capela de Santana continuava a ser considerada uma capela curada. No contexto das "capelas curadas", seu funcionamento ocorria dentro dos limites da paróquia de Nossa Senhora das Neves do Sertão do Rio Macaé, por iniciativa do vigário responsável, tendo como objetivo complementar sua atuação nas áreas mais afastadas de seu distrito. Segundo Lamego, quando foi feito o sequestro da Fazenda de Macaé, "constava existir na Igreja de Santana uma irmandade, bem como uma pia batismal, sacrário, santos óleos e paramentos". No adro, ao redor da referida capela, encontrava-se um cemitério destinado aos escravos" (LAMEGO, 1958, p. 59-60). Apesar de não indicar sua fonte de consultas, muito provavelmente essa referência de Lamego teve como base a lista dos bens sequestrados aos jesuítas, em 1775. Em relação à afirmação de que no adro da capela existia um cemitério de escravos, as evidências a esse respeito que encontrei são os registros paroquiais de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora das Neves, referentes ao período entre 1798 e 1807. Ao analisar os registros de sepultamento na Capela de Santana, observa-se que, entre os anos de 1799 e 1806, foram registrados 15 sepultamentos, dos quais apenas 3 se referem a indivíduos livres, enquanto os restantes eram cativos. Em relação ao local de inumação, constata-se que todos os demais indivíduos foram enterrados no interior do templo. Essas informações corroboram a afirmação de Lamego acerca da destinação da capela para o sepultamento de escravos.

Apesar de ter se transformado numa igreja paroquial, o texto da visita pastoral, realizada em 1811 e em 1812, indica que, em que pese a mudança de status da Igreja de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, a situação do templo permanecia a mesma ainda 13 anos depois da visitação de 1799 devido à igreja ser ainda pequena, de pau a pique e de barro, sem ser caiada por fora e por dentro, apesar de ter paramentos suficientes e roupa de altar. Segundo ele, o batistério seria de pau e não possuía sacrário nem sino. Ao que tudo indica, havia intenção de se edificar um novo templo, com base na sua afirmação de que "no mesmo sítio, como mais central é que se devia edificar a nova, que querem fazer" (VISITAS PASTORAIS / VP 12). Importante destacar que essa localização mais central se referia àquela região do Sertão do Rio Macaé; ou seja, na área mais interiorizada em relação ao litoral. Tais

condições físicas da edificação demonstram as especificidades de um templo paroquial, sustentado com verbas da Coroa Portuguesa, numa área de sertão.

Ainda que tivesse essas especificidades, esse tipo de paróquia colada indicava o reconhecimento por parte das autoridades coloniais e metropolitanas da consolidação de áreas de ocupação com certa representatividade econômica ou expressão política, que deveria se expressar na capacidade demonstrada pelos colonos para levantar uma igreja e aparelhá-la adequadamente ao culto, além do pagamento do dízimo por parte dos fregueses que, pelo direito do padroado, pertencia à Coroa (TORRES-LONDOÑO, 1987, p. 132). A formação das paróquias coladas, em muitos casos, ocorria pela exigência e pressão dos próprios fregue-

Figura 4:
Representação espacial da região da Freguesia de Nossa Senhora das Neves em 1798.

Fonte: Mapa produzido pela Prefeitura de Macaé em 2007[1] — Acervo Gerson Nunes.

1 O mapa da figura 4 foi adaptado para a realidade espacial da Região de Macaé no final do século XVIII. Não está sendo considerado o traçado urbano presente nessa representação. Atualmente, a área que corresponde à antiga aldeia dos índios Guarulhos abrange os distritos serranos macaenses.

ses, ávidos pelo reconhecimento de sua condição por parte do Estado (TORRES-LONDOÑO, 1987, p. 132), o que lhes garantiria a existência de instituições permanentes de caráter vitalício, tais como a administração continuada dos sacramentos e a produção de registros assegurados legalmente (como os de batismos, casamentos e óbitos), que seriam traduzidos em direitos, privilégios e prestígio propiciados pela estrutura eclesiástica. O ápice desse processo se deu com a criação da Vila de São João de Macaé, em 1813 (FRANCO, 2009, p. 31-42).

Nesse contexto, é possível considerar que a consequente expansão e a circulação de pessoas para esse interior foram responsáveis pela movimentação de mercadores, bens, valores e crenças, que proporcionavam transmissão, propagação, intercâmbios, interações e trocas culturais. Dentre esses aspectos, destacam-se as atitudes diante da morte, do morrer, a exemplo das formas de bem-morrer, conforme a fé católica colonial. Refletir sobre a dinâmica da ocupação nos sertões do Rio Macaé é fundamental para compreendermos, também, as dimensões que frequentemente são negligenciadas ou subestimadas pela historiografia, uma cultura material sertaneja dos séculos XVIII e XIX nas regiões interioranas do estado do Rio de Janeiro. Nos sertões, ocupar também significava conquistar terras, "escravos," constituir famílias e assegurar uma boa morte, sendo essa uma das principais inquietações daqueles, aliada à busca por "deixar um legado à família, foram preocupações que acompanhavam a vida dos homens dos sertões," especialmente daqueles que possuíam ou aspiravam à aquisição de capital simbólico e material, conforme afirmado por Yan Bezerra de Morais (2023, p. 19).

Mediante a pesquisa realizada para a elaboração desse texto, pude constatar também nessas regiões de sertão que as representações simbólico-católicas eram evidentes. Ao longo da ocupação e colonização da região conhecida como sertões do Rio Macaé, desde os primórdios da formação da Freguesia de Nossa Senhora das Neves, passando pelo desenvolvimento econômico e o crescimento populacional no final do século XVIII e início do XIX, que levaram à fundação da Vila de Macaé em 1813, a presença constante da morte, do processo de morrer e do além-túmulo foi uma experiência significativa. Isso só foi possível graças à análise da documentação eclesiástica, especialmente os registros de óbitos, breves e visitas pastorais. As atitudes diante da morte e os rituais fúnebres católicos, desde o início da colonização portuguesa na América, constituíam-se como uma das principais inquietações dos colonos que ali se estabeleceram a partir de então. Nesse aspecto, vale reafirmar

que as paróquias e/ou as freguesias eram núcleos do catolicismo. Segundo Anne Elise Reis da Paixão (2015), no século XVIII, e creio, em grande parte do XIX, a principal atribuição de uma paróquia era a realização dos rituais cristãos católicos envolvendo a morte. Tais "práticas tinham como principal função agregar a alma do defunto a um dos espaços do além-mundo cristão", na iminência de ter o perdão dos pecados por meio do sacramento da penitência (PAIXÃO, 2015, p. 16).

Por isso, é fundamental estabelecer a conexão entre o processo de ocupação e o povoamento da região, que mais tarde seria conhecida como Serra Macaense e Médio Macabu (áreas atravessadas pelos rios Macaé, São Pedro, Macabu e seus afluentes), com os conceitos de "sertão" e/ou "sertões", além das experiências relacionadas à morte, à boa morte, bem como ao discurso religioso sobre práticas e rituais ligados à morte e aos mortos nos mencionados sertões, como seguem adiante.

Gestos e ritos em torno das celebrações fúnebres católicas nos "Sertões" do Rio Macaé

Os rituais católicos relacionados à morte, tanto antes quanto depois do falecimento, como a assistência ao moribundo em seu leito, as orações, a administração dos últimos sacramentos e as exéquias, eram bastante marcantes na cultura fúnebre colonial. Essas cerimônias aconteciam tanto nas cidades litorâneas quanto nos sertões (REIS, 1991; RODRIGUES, 1997). O objetivo desse tópico é analisar como esses aspectos da morte se manifestavam – ou não – no sertão e/ou sertões do Rio Macaé. Esses rituais tinham como finalidade principal a salvação da alma após a morte (RODRIGUES, 2022, p. 657-659), bem como a conexão com os espaços do além-túmulo. Durante esse período, é claro o papel central da Igreja Católica na administração da morte e seus rituais, uma vez que, desde o início da colonização, as capelas, ermidas ou igrejas paroquiais formaram o núcleo inicial das comunidades, especialmente aquelas localizadas nos sertões. De acordo com Fernando Torres-Londoño (2008), as paróquias e capelas representavam a manifestação da fé dos colonos, tal como sua necessidade de consagrar o espaço, preenchendo-o com símbolos católicos, como a cruz, o sino e o altar. Nesses locais, os fiéis recebiam sacramentos das mãos de missionários, párocos ou capelães. Para o autor, por trás de uma capela que vingava estava um grupo de colonos que desejava ser sepultado segundo os rituais cristãos, além de um proprietário de engenho preocupado com

a salvação de sua alma, dentre outros fatores. Esses colonos também almejavam garantir a continuidade na administração dos sacramentos e a produção de registros formalmente reconhecidos (como batismos, casamentos e óbitos), que se traduziriam em direitos, privilégios e prestígio proporcionados pela estrutura eclesiástica (TORRES-LONDOÑO, 1987, p. 51-58; CHAHON, 2008, p. 132).

Claudia Rodrigues ressalta que "desde a doença até a sepultura e, inclusive, após a inumação, o clero e as associações religiosas assumiam a responsabilidade pela gestão do processo de morte" em todas as fases dos rituais funerários. O acompanhamento dos "momentos finais do moribundo" em seu leito de morte – orientando em orações e administrando os últimos sacramentos –, assim como a encomendação, demonstra que tanto o clero quanto as irmandades desempenhavam uma função preponderante, exercendo um "protagonismo maior, até em relação aos próprios médicos" (RODRIGUES, 2022, p. 657-659). Embora em diversas situações não seja factível afirmar que todos os rituais eram realizados, devido aos obstáculos impostos pelas distâncias entre o centro da freguesia e as propriedades dispersas nesses sertões, ainda sim os párocos exerceram uma função relevante ao manifestar a preocupação dos moradores com a observância desses rituais.

Com a intenção de analisar as características das atitudes frente à morte nos sertões do Rio Macaé, visando compreender suas particularidades em comparação com as práticas dos rituais fúnebres católicos observadas nas cidades, freguesias e regiões litorâneas do Brasil durante os períodos colonial e imperial, apresento a seguir alguns dos elementos fundamentais da morte católica que foram transmitidos pelos luso-brasileiros desde a Idade Média. Em se tratando dos ritos fúnebres, os elementos fundamentais da escatologia cristã foram se construindo ao longo do tempo, tanto no ritual romano do século VII[1], como nos rituais romano-galicanos[2] dos séculos VIII e IX e no ritual romano de 1614[3].

---

1 Que representou uma "apropriação entre o rito fúnebre pagão e o cristão" (PEREIRA, 2017, p. 59-61).

2 Transmitidos por meio dos sacramentários gelacianos do século VIII, dos "sacramentaros gregorianos do século IX e dos missais galicanos, que contêm alguns dos principais ritos do cristianismo medieval, como os de ordenação; de dedicação da igreja e do altar; de consagração das virgens; de bênção da água lustral e fúnebres". (PEREIRA, 2017, p. 74-82).

3 Livro organizado por cardeais e peritos, e publicado no ano de 1614, após o Concílio de Trento, contendo os rituais da Igreja Católica, com exceção da celebração da eucaristia "(encontrada no Missal Romano), da liturgia das horas (encon-

Moisés Tiago da Silva Pereira (2017) observa que o ser humano desenvolveu diversas formas de expressão ritual relacionadas à experiência da morte, abarcando desde a veneração dos antepassados até o manuseio dos restos mortais, como um modo de eternizá-los no tempo e no espaço. Os séculos VII, VIII e IX foram cruciais tanto para a configuração do rito fúnebre quanto para sua evolução (PEREIRA, 2017, p. 58-62). Nesse contexto, destaca-se o Ritual Romano de 1614, considerado o primeiro manual cristão sobre exéquias, dado que antes desse período cada igreja particular possuía seu ritual. Esse manual de 1614 resultou da combinação de vários rituais antigos e permaneceu em uso até 1969, quando uma nova proposta litúrgica para as exéquias foi apresentada pelo Concílio Vaticano II (BOCK, 2018, p. 39).

Os elementos mais comuns nos ritos fúnebres eram as celebrações dos sacramentos ocorridas nos instantes finais (*ante mortem*, antes da morte, ou *in articulo mortis*, no momento da morte), em que eram administrados os sacramentos da penitência, eucaristia por viático e a extrema-unção ao moribundo pelos sacerdotes ou clérigos. No *post mortem*, a *ordo exsequiarum*, ordem dos funerais, era disposta pelos rituais das exéquias, a última encomendação e despedida do defunto (com orações, ladainhas, jaculatórias, salmos, cânticos, leituras etc.), "o uso de mortalha de santos, o velório", o cortejo até a igreja, o acompanhamento e o sepultamento no interior ou no entorno do templo católico ou em cemitérios (RODRIGUES, 2022, p. 657-659).

No que se refere aos rituais que precediam o momento da morte, os sacramentos desempenhavam um papel de grande importância nas estratégias voltadas para a salvação da alma, constituindo uma parte essencial dos rituais destinados a propiciar uma boa morte. Conforme observado por Anne Elise Reis da Paixão (2022), a busca por uma boa morte é compreendida como um resultado de um planejamento meticulosamente elaborado pelos vivos ao longo de suas vidas (PAIXÃO, 2022, p. 252). O primeiro sacramento ministrado em perigo de morte

---

trada no Breviário Romano ou Liturgia das Horas) e todos aqueles ritos presididos por um bispo (encontrados no Romano Pontifício)". O Ritual Romano de 1614 estabelecia que o rito das exéquias deveria exprimir mais "claramente a índole pascal da morte cristã e que esse rito correspondesse ainda melhor às condições e tradições das diversas regiões, também com relação à cor litúrgica" (LUTZ, 1998, p. 32). As cores litúrgicas são 6: verde, branco, vermelho, roxo, preto e rosa. A cor roxa deveria ser usada nas exéquias e nas celebrações de finados, na semana santa até a quinta-feira pela manhã. A esse respeito, ver também CNBB. Disponível em: https://www.cnbb.org.br/saiba-quais-sao-as-cores-das-vestes-liturgicas-e-seus-significados/.

era a penitência, isto é, o ato por meio do qual o penitente deveria confessar para alcançar a absolvição dos pecados e para a salvação da alma. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* determinavam que, em caso de falecimento de algum fiel sem o sacramento da penitência por "culpa ou negligência do pároco" ou por ausência de um sacerdote, cura ou coadjutor de uma determinada freguesia, estariam sujeitos à prisão e à suspenção dos seus ofícios sacerdotais. Admoestava aos familiares e parentes do enfermo que o pároco fosse logo avisado e incentivava ao doente a realização do ato da confissão de seus pecados (VIDE, 1853, XXXIII-XLVI p. 54-80).

Uma vez confessados os pecados, a eucaristia era considerada como "o espiritual mantimento das Almas" e administrada em caso de perigo de morte de um paroquiano. Era concedida por viático ("sacramento eucarístico, que se administra em casa ao enfermo ou ao moribundo impossibilitado" de sair)[4]. Era ministrado pelo pároco, que deveria conduzir o santíssimo sacramento com cuidado e em diligência até a casa do que estava para morrer, pois pessoa alguma poderia morrer sem receber o sacramento da eucaristia (VIDE, 1853, TÍTULOS XXXIII-XLVI, p. 54-80).

O último sacramento *ante mortem* era a extrema-unção, administrada a todos os fiéis cristãos que estivessem em perigo de morte. Foi definido pelo Concílio de Trento como de grande utilidade para os fiéis moribundos, por dar conforto e auxílio na hora da morte. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* apresentavam três efeitos que eram próprios desse sacramento: dar o perdão dos pecados para o alívio da alma do enfermo; "dar muitas vezes, ou em todo, ou em parte a saúde corporal ao enfermo" para o bem de sua alma; dar o consolo, confiança e esforço ao enfermo para que, na agonia da morte, pudesse "resistir aos assaltos do inimigo e levar com paciência as dores da enfermidade" (VIDE, 1853, § 191). Na tabela 1, pode-se observar o número de habitantes dos sertões do Rio Macaé que receberam sacramentos, no intervalo de 1798 a 1847, se não todos em parte, em um total de 1.675 de óbitos da população livre, forra e escrava.

4 Segundo a doutrina católica, "o viático é um sacramento eucarístico que deve ser administrado só em caso de extremo perigo de morte, como força para a transição para a vida eterna e garantia da imortalidade" (BOROBIO, 1988, p. 741).

Tabela 1:
Índice de livres, forros e escravos que receberam sacramentos na Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé/ entre os anos de 1798 e 1847)[5]

Livres			
Intervalo	**Total de óbitos**	**Com Sacramentos**	**% Com Sacramentos**
1798-1800	2	0	0,0
1801-1810	19	8	42,1
1831-1840	101	18	17,8
1841-1847	87	16	18,4
Soma:	209	42	20,1
Forros			
Intervalo	**Total de óbitos**	**Com Sacramentos**	**% Com Sacramentos**
1798-1800	0	0	0
1801-1810	2	1	50,0
1831-1840	21	4	19,0
1841-1847	12	0	0
Soma:	35	5	14,3
Escravos			
Intervalo	**Total de óbitos**	**Com Sacramentos**	**% Com Sacramentos**
1798-1800	27	5	18,5
1801-1810	140	28	20,0
1831-1840	286	16	5,6
1841-1847	197	6	3,0
Soma:	650	55	8,5

Livros de Óbitos: Misto/1798-1807; Primeiro – A /1810-1807 e B/1832-1847; 1 de 1809 a 1841.
Observação: A quantidade de óbitos não inclui os inocentes, pois esses não recebiam sacramento.

5 Expresso minha gratidão ao historiador Marcio de Sousa Soares pela contribuição na concepção das tabelas.

Embora os últimos sacramentos sejam vistos como fundamentais para a salvação da alma na sociedade católica, os registros de óbitos nos Sertões do Rio Macaé indicam uma realidade distinta. Entre 1798 e 1847, de um total de 209 falecimentos de indivíduos livres, apenas 42 receberam os sacramentos. Ainda que tenha havido um aumento absoluto no número de sacramentos concedidos ao longo desse período de 50 anos, quando se observa a proporção em relação ao total de óbitos, constata-se que o índice proporcional foi inferior ao registrado no intervalo de 1801 a 1810, quando foram administrados 8 sacramentos em um total de 19 mortes.

No tocante aos forros, não há registros de óbitos entre 1798 e 1800; já no período compreendido entre 1801 e 1847, foram contabilizadas apenas 35 mortes, das quais somente 5 receberam algum sacramento. Apesar do baixo número de falecimentos dentre os forros, nota-se uma proporção não muito distante da concessão dos sacramentos à população livre. No que diz respeito à população escrava entre os anos de 1798 e 1800, dos 27 óbitos registrados, 5 indivíduos receberam algum sacramento, o que corresponde a 18,5% do total de cativos falecidos. Nos anos de 1801 a 1810, houve um aumento no número de falecimentos para 140, dos quais 28 ocorreram com a administração de sacramentos, resultando em uma proporção de 20,0%. Nos anos seguintes, entre 1831 e 1840, embora a parcela de mortes tenha sido ainda mais elevada, a quantidade de pessoas que tiveram acesso aos sacramentos foi significativamente inferior; dentre os 286 óbitos documentados, apenas 16 indivíduos (ou seja, 5,6%) foram agraciados com sacramentos. Por sua vez, no período compreendido entre 1841 e 1847, houve um total de 197 mortes e apenas 6 delas morreram com algum tipo de sacramento, representando apenas 3,0% dos cativos. Assim sendo, ao longo do período em análise – abrangendo um total de 650 registros de óbitos –, somente 55 tiveram acesso aos rituais sagrados, equivalente a um índice inferior ao de livres e forros.

Considerando os dados apresentados na tabela 1, é pertinente destacar que, independentemente da situação jurídica, há uma tendência geral de redução na proporção de indivíduos à beira da morte que receberam algum dos últimos sacramentos. Embora essa diminuição seja mais acentuada dentre os escravizados, nota-se que 80,0% dos livres e 85,7% dos forros não obtiveram nenhum sacramento que pudesse contribuir para uma boa morte. A partir da análise da vastidão desses sertões, é plausível inferir que a escassa administração

dos sacramentos nas regiões interiores pode ser atribuída às longas distâncias que separam as propriedades rurais do núcleo da freguesia. O referido pressuposto fundamenta-se na observação dos dados contidos nos registros de óbitos examinados, os quais evidenciam as localidades e moradias dos fregueses falecidos. Além disso, é corroborada por uma breve consulta aos "Manuscritos de Manoel Martins do Couto Reis – 1785: descrição geográfica, política e cronográfica do Distrito dos Campos dos Goytacazes (2011)", os quais fazem menção a diversas localidades e propriedades localizadas na área dos sertões dos rios Macaé, São Pedro e Macabu, no ano de 1785, incluindo a "sede" da Freguesia de Nossa Senhora das Neves.

Tabela 2:
Tipos de sacramentos administrados na Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, entre anos de 1798 e 1841.

Sacramentos	Livres		Forros		Escravos	
	#	%	#	%	#	%
Todos	8	3,8	2	5,7	1	0,2
Penitência	4	1,9	-	-	15	2,3
Penitência e Comunhão	-	-	-	-	3	0,5
Penitência e Extrema-Unção	20	9,6	2	5,7	20	3,1
Extrema-Unção	3	1,4	-	-	7	1,1
Sacramentos s/ especificação	7	3,3	1	2,9	8	1,2
Sem Sacramentos	98	46,9	17	48,6	295	45,3
Sem Referência	69	33,0	13	37,1	301	46,4
Total	**209**	**100,0**	**35**	**100,0**	**650**	**100,0**

Fonte: Livros de Óbitos: Misto/1798-1807; Primeiro – A /1810-1807 e B/1832-1847; 1 de 1809 a 1841.

Na tabela 2, observa-se que, entre os anos de 1798 e 1841, a maior parte dos indivíduos residentes nos sertões do Rio Macaé faleceu sem ter recebido sacramentos ou qualquer menção a esses. Dentre um total de 209 óbitos na população livre, apenas 8 indivíduos foram agraciados com todos os sacramentos; dentre os forros, em um total de 35 falecimentos, apenas 2 receberam todos os sacramentos, enquanto dentre os escravos, em 651 mortes registradas, somente 1 indivíduo teve acesso a totalidades desses rituais. A penitência e a extrema-unção destacaram-se como os sacramentos mais frequentemente administrados nos três grupos sociais analisados. 74 (8,3%) dos 894 falecimentos contemplaram esses 2 sacramentos, o que evidencia o empenho de pequena parte da população desses sertões em assegurar uma boa morte – algo almejado por todos os fiéis que buscam a salvação da alma. No que se refere à população livre, dentre as 209 mortes registradas, 69 (33%) ocorreram sem referência a sacramentos; já no caso dos forros, das 35 mortes contabilizadas, 13 não tiveram menção a qualquer sacramento; por fim, na categoria dos cativos que totalizaram 650 óbitos, constatou-se que 301 (46,3%) ocorreram sem qualquer referência sacramental.

As informações contidas na tabela 3 revelam proporções expressivas de mortes ocorridas nas freguesias de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, no período compreendido entre 1798 e 1841, sem que se identifiquem as razões pelas quais os sacramentos não foram recebidos ou administrados. Tais sacramentos eram considerados essenciais para uma morte católica e representavam a oportunidade de reconciliar-se com Deus, evitando obstáculos à salvação da alma no Juízo Final (RODRIGUES, 2005, p. 41-42). À luz desses dados, constata-se que a prática da administração dos sacramentos não foi um procedimento habitual nesses sertões durante o período em questão. Além disso, os dados indicam que, dentre os 100 registros de óbitos de indivíduos livres, 10 casos não foram comunicados ao pároco. No caso dos 299 escravizados, constatou-se que, em 36 situações, o vigário não foi chamado para a administração dos últimos sacramentos. Somando-se a isso, há registros indicando uma negligência por parte do padre, além de atribuições de responsabilidade ao feitor em uma ocasião e ao senhor em 6 outras situações; todas relacionadas à população escrava. A administração dos sacramentos era uma deliberação estabelecida nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que determinava que eles fossem aplicados em circunstância de morte (VIDE, 1853, TÍTULO XLV).

As *Constituições* em questão previam que, antes da realização da encomendação do falecido, o pároco deveria verificar se o defunto havia deixado um testamento que indicasse o local de sepultamento, se existiam legados pios ou obrigações referentes a missas, ou ainda se alguma dessas questões havia sido mencionada verbalmente. Tal procedimento tinha como objetivo garantir a observância rigorosa dessa diretriz. Após a conclusão desse processo de averiguação, o pároco procedia com a encomendação da alma no local onde estivesse presente, utilizando sobrepeliz e estola na cor preta ou roxa, conforme estipulado pelas normas do Ritual Romano (VIDE, 1853, TÍTULO XLV).

A referida prescrição evidenciava a importância dos legados, testamentos, ofertas, doações, dentre outros, como mecanismos de salvação, conforme bem elucidado por Claudia Rodrigues (2005, p. 212-213), permitindo a análise de questões econômicas que possuíam relevância significativa para a Igreja. No prefácio da obra de Adalgisa Arantes Campos, Marina Massimi destaca que "o juízo é um tema especialmente caro ao catolicismo, ao apontar a salvação da alma

Tabela 3:
Motivos da não recepção dos sacramentos na Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, entre anos de 1798 e 1841

Motivos	Livres		Forros		Escravos	
	#	%	#	%	#	%
Achado morto	-	-	-	-	1	0,3
Culpa / Negligência*	-	-	-	-	8	2,7
Morte repentina	2	2,0	-	-	2	0,7
Não dar tempo	1	1,0	1	5,9	3	1,0
Não chamarem	10	10,0	1	5,9	36	12,0
Outros	1	1,0	-	-	2	0,7
Sem referência	86	86,0	15	88,2	247	82,6
Soma	**100**	**100,0**	**17**	**100,0**	**299**	**100,0**

Fonte: Livros de Óbitos: Misto/1798-1807; Primeiro – A /1810-1807 e B/1832-1847; 1 de 1809 a 1841.
*** 1 negligência do padre, 1 culpa do feitor e 6 culpas do senhor.**

como o maior negócio daqueles tempos" (CAMPOS, 2013, p. 15). Sem dúvida, desde o período medieval, "a morte tornou-se um poderoso instrumento de movimentação da economia e da devoção, causando um temor irredutível". Durante grande parte da história, esse aspecto permaneceu sob o domínio exclusivo das instituições religiosas (TEIXEIRA, 2018, p. 306-328). A influência do discurso eclesiástico sobre a prática testamentária como forma de salvação ficou evidente no fato de que a legislação portuguesa da década de 1760 tentou restringir os gastos com legados e doações pias destinados à realização de sufrágios em prol da salvação da alma do testador, conforme analisado por Claudia Rodrigues (2005, p. 212-215 e 2015, p. 251-285).

Embora eu não tenha conseguido encontrar testamentos para aquela região dos sertões do Rio Macaé, foi possível estimar o número de moradores que deixaram testamentos, segundo a menção feita a esse aspecto nos assentos de óbitos aqui consultados. Em um total de 1.675 registros de óbitos, somando 416 de pessoas livres, 75 de forros e 1.184 de escravos, só 4 indivíduos livres deixaram testamentos e todos identificados como brancos. Tais dados indicam que pleitear a salvação e gastos previstos com sufrágios e legados pios nos sertões do Rio Macaé era uma questão difícil e impraticável, inclusive para a população livre.

Após a administração dos sacramentos, o corpo era preparado para o velório, que fazia parte das chamadas exéquias. Essas eram uma cerimônia de longa tradição da Igreja Católica. No *Rituale Romanum* (1614), as exéquias aparecem como parte do ritual sagrado e eclesiástico realizado em funerais, sendo um sinal de respeito e de apoio à alma dos fiéis falecidos. Bispos e padres deveriam observar esse ritual com cuidado máximo, conforme prescrito para um dos pontos culminantes das homenagens fúnebres. A sequência dos rituais, conhecida como *ordo exsequiarum*, incluía a *commendationis animae*, os próprios *exequiis* e o *officium defunctorum,* preparando o falecido para sua passagem para a vida após a morte, por meio de preces pela salvação de sua alma. As normas sinodais exigiam que as exéquias fossem celebradas em todas as paróquias do bispado colonial e que qualquer iminente perigo de morte fosse comunicado imediatamente ao pároco local para providências rápidas (VIDE, 1853, § 812).

Como já visto, desde o Ritual Romano de 1614 – a primeira obra devocional para realização das exéquias –, o cerimonial que se estruturava em um conjunto de rituais e de orações em honrarias, e acontecia diante dos fiéis defuntos, era uma parte integrante do culto litúrgico

católico que ocorria entre o momento da morte e a sepultura. Era composto por vários momentos, a exemplo dos ritos da encomendação (ou recomendação) da alma, acompanhamento até a sepultura, execução de missas, sermões, sufrágios, orações na sepultura e o sepultamento. De acordo com Claudia Rodrigues, depois de falecer e de ter recebido os últimos sacramentos em seu leito de morte, o fiel que morria deixava de fazer parte da comunidade familiar, passando "corpo e alma para a jurisdição da Igreja". A autora também menciona que as exéquias simbolizavam o instante em que o clero se apropriava do falecido, sendo o templo católico considerado pela legislação sinodal como o local mais apropriado para a "realização de um ritual eclesiástico por excelência" (RODRIGUES, 2022, p. 313).

O ritual das exéquias incluía a realização de sufrágios em prol da alma do falecido, por meio da celebração de missas e ofícios realizados durante as exéquias ou após o sepultamento. Dentre os significados da palavra *sufrágio* existentes no dicionário de Rafel Bluteau, verifica-se o termo no sentido eclesiástico como referência a qualquer "obra boa" em benefício da alma do próximo, a exemplo dos jejuns, orações, esmolas e missas, aplicados para alcançar a graça e a vitória sobre as "tentações demoníacas" que se acreditava ocorrer no momento da morte etc. Também há menção ao verbete "sufrágios impetratórios da remissão da pena do próximo, como os que se aplicam às almas do purgatório" (BLUTEAU, 1712, p. 777). Os pedidos de sufrágios eram estratégias "criadas para assegurar os objetivos soteriológicos tradicionalmente traçados nos testamentos" e traduzidos nos rogos pelas almas dos defuntos, por meio de orações ou obras pias, rituais sacramentais *ante mortem* e demais costumes fúnebres *post mortem*, como parte das práticas adotadas pelos fiéis católicos na América Portuguesa, desde o início da colonização (RODRIGUES, 2022, p. 294-332).

Sob essa ótica, as missas eram vistas como um dos principais meios de ajudar as almas a se libertarem do purgatório. De acordo com Anne Paixão, o Concílio de Trento enfatizou a importância desse sacrifício eucarístico, conforme estabelecido no "Decreto do Purgatório", e posteriormente reafirmado por diversos teólogos. Dentre eles, o padre Joseph Boneta destacava a missa como o rito eucarístico mais poderoso, pois funcionava como um instrumento de recordação e de renovação do sacrifício de Cristo em favor da humanidade. Desse modo, seria o bem mais precioso, repleto de méritos de Jesus, superando em valor qualquer riqueza terrena (PAIXÃO, 2022, p. 333). Historicamente, acredita-se que

foi o "abade de Cluny (século IX ou X) quem criou um ritual que passou a ser conhecido como Missa de *Réquiem* ou Missa pelos Defuntos e era frequentemente celebrada – embora não exclusivamente – no contexto de um funeral" (TEIXEIRA, 2018, p. 306-328).

Nesse caso, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* ordenavam que, por morte dos "arcebispos, dignidades, cônegos prebendados e meios prebendados", fossem realizados os ofícios, missas e demais sufrágios. Declarava que, em se tratando de outras igrejas paroquiais, seria o novo pároco colado sucessor do padre defunto obrigado a celebrar uma missa de *Réquiem* pela alma de seu antecessor 8 dias após sua posse. Em circunstância de falecimento de algum arcebispo, os párocos deveriam ter particular cuidado de admoestar seus fregueses a encomendar a Deus a alma do dito prelado (VIDE, 1853, Título LIX, 866).

Na investigação acerca da ocorrência desse tipo de sufrágio nas regiões do Rio Macaé, foi possível identificar sua realização em virtude do falecimento do reverendo vigário João Bernardo da Costa e Rezende, que veio a óbito em 1838, aos 54 anos de idade. O pároco foi confessado e ungido e suas exéquias contaram com a solenidade de uma missa cantada de *Réquiem* no terceiro dia após sua morte[6], tendo sido solenemente encomendado na Capela curada de Santana – antiga fazenda jesuítica. Em seu funeral, o corpo foi acompanhado por 5 sacerdotes até o local de sepultamento na Matriz de Nossa Senhora das Neves, conforme consta em seu assento de óbitos. Esse foi o único caso de celebração de missa de *Réquiem* que identifiquei nos registros paroquiais consultados para os sertões do Rio Macaé, ao longo de todo o período analisado, entre 1798 e 1847. O padre era natural da Freguesia de Arrifana de Santa Maria, situada no Bispado do Porto, em Portugal. Em seu processo de *Habilitação, Vita et Moribus*[7], consta seu pedido para a vigaria da Igreja de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Rio de Macaé, no período entre 1803 e 1804 (Notação: 4094, Habilitação, *Vita et Moribus*, Processo de Patrimônio, Compatriotado, Dispensa de Interstícios e Têmporas e Opositor à Igreja de Nossa Senhora das

6 O registro de óbito indica que as cerimônias fúnebres do padre João Bernardo da Costa e Rezende se prolongaram por 3 dias, em razão da distância entre o litoral, onde estava a Capela de Santana (local do falecimento), e o sertão. O corpo do padre foi transportado em um cortejo rio acima até o local de sepultamento na Matriz da Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé (Livro de Óbitos B/1832-1847).

7 Processo de investigação das origens sociais e dos antecedentes morais dos candidatos a se tornarem membros do clero.

Neves de Macaé). A ausência de identificação desse tipo de cerimônia fúnebre para outras pessoas daqueles sertões ressalta a diferenciação entre os membros do clero e demais moradores daquela região.

Apesar de não termos localizado nos registros de óbito menções à celebração da missa de *Réquiem* para indivíduos não eclesiásticos nas áreas do Rio Macaé, é viável reconhecer a presença de um aspecto relacionado às preocupações com a prática de sufrágios entre os habitantes da região. Isso se evidencia na conduta de certos proprietários de fazendas ou de engenhos, que se dedicavam a erguer oratórios em suas propriedades e buscavam o reconhecimento eclesiástico sobre essas construções. No já mencionado texto da visita pastoral que realizou em 1799, o padre visitador, Francisco dos Santos Pinto, constatou a existência de 5 fazendas, apesar de ter descrito apenas 4: a da Conceição dos Aduelas, localizada próximo ao Rio São Pedro, propriedade de Dona Josefa de Figueiredo; a do Morro do Onça, de Bernardo José Ferreira Rabelo; a do Capitão Antonio José Lopes de Araújo; e a de Manoel José da Costa Martingil. Todas essas propriedades possuíam oratórios com licença do bispo, que foram considerados decentes e separados do uso doméstico, com exceção do da fazenda de Martingil, que foi interditado "pela indecência em que estava". Consultando o livro de registros de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora das Neves, referente ao período entre 1798 e 1807, pude constatar a menção a outras duas fazendas nos anos de 1798 e 1799: a da Atalaia, de Manoel Ferreira Maia, e a do Frade, o que pode sugerir que os dados do visitador foram minorados, talvez em função da grande extensão do território da freguesia (RODRIGUES, FRANCO, 2011).

De acordo com Anne Elise Reis da Paixão (2015), assim como as capelas, os oratórios exigiam a autorização da igreja para sua construção, já que abrigavam imagens e, por vezes, relíquias de santos. Esses oratórios também podiam ser considerados altares. Em relação à sua edificação física, a principal distinção entre um oratório e uma capela era que o oratório poderia ser colocado dentro da residência, enquanto a capela deveria constituir uma construção independentemente da casa (PAIXÃO, 2015). A presença desses oratórios particulares indicava a relevância dos proprietários, já que era necessário obter autorização da autoridade eclesiástica. Era fundamental que quem solicitasse tivesse uma representatividade econômica e política. Essas condições eram exigidas para garantir que pudessem custear os investimentos necessários para a preparação e instalação de seus altares, assegurando que as celebrações

eucarísticas e outras cerimônias realizadas diante deles ocorressem com a dignidade exigida pelas autoridades religiosas (CHAHON, 2008, p. 61-63, 67, 81; RODRIGUES, FRANCO, 2011, p. 72-75)

Em 1799, Antonio José Lopes de Araújo e Dona Mariana Vitória Dionísia de Araújo e Azambuja, sua mulher, deram início a um processo de breve apostólico requerendo aprovação e reconhecimento do oratório privado que ergueram na Fazenda Nova, que possuíam no Sertão do Rio Macaé, nas proximidades do Rio de São Pedro. Alegaram que viviam "a Lei de Nobreza no Bispado do Rio de Janeiro" e que seu oratório se achava "separado, e livre dos usos domésticos, e decentemente ornado com os paramentos necessários", conforme se verificou na visitação feita por recomendação diocesana, em 1801. Segundo o proprietário impetrante, a "fazenda de engenho em Macaé" distava da paróquia em "mais de um dia", havendo no "meio da mesma distância" 2 rios caudalosos, que "não só os impediam, ele e a sua família, como os moradores vizinhos da mesma fazenda", de chegarem à Igreja Paroquial de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, "principalmente no inverno". No texto episcopal de 1813, que confirmou a autorização papal, foi mencionado que o referido fazendeiro possuía todas as condições exigidas para receber a graça de possuir oratório particular, considerando que os paramentos e alfaias listados indicam que o dito oratório era forrado, com portas, dossel e imagens, além de objetos e ornamentos que podiam ser utilizados para a celebração de missas, desde que essas não afetassem os direitos paroquiais nem concorressem com aquelas realizadas em momentos especiais do catolicismo:

> pela mesma Autoridade Apostólica que me foi concedida, o aprovo, e hei por aprovado, para que os ditos Impetrantes acima nomeados, e cada um deles de per si possam fazer celebrar uma só Missa cada dia, a exceção dos dias de Natal, Páscoa da Ressurreição, Pentecostes, e das outras festas mais solenes do ano, em que se não poderá celebrar Missa alguma. E poderão os ditos Impetrantes nos dias santos, e festas de guarda não excetuadas, satisfazerem ao preceito da Missa, assistindo a ela com todos os seus parentes por consanguinidades e afinidade seus hóspedes nobres, familiares, e criados, que com eles juntamente viverem, contanto que os mesmos Impetrantes ou qualquer deles sejam presentes à celebração da Missa, e que os criados, que não forem atualmente necessários ao seu serviço a vão ouvir a qual-

> quer Igreja pública para cumprirem o preceito. (ACMRJ. Breve Apostólico, 321, 1799)

A autorização para a manutenção de oratório particular era uma forma de compensar a distância em relação à igreja matriz, permitindo que fazendeiros, suas famílias, parentes, hóspedes e até escravos pudessem assistir à celebração de missas na propriedade. Entretanto, como se verifica, essa não era uma faculdade acessível a todos ou que fosse obtida com facilidade. Era preciso recorrer ao bispado e aguardar pela autorização. No caso de Antonio José Lopes de Araújo e Dona Mariana Vitória Dionísia de Araújo e Azambuja, sua mulher, foi necessário aguardar por 13 anos até a autorização final.

Retomando a análise sobre as exéquias, uma das cerimônias mais significativas era a encomendação do corpo, também conhecida como última encomendação. Esse rito ocorria antes do sepultamento e incluía orações, cânticos, salmos, leituras e outros elementos. Ademais, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* determinavam que nenhum falecido poderia ser sepultado sem antes receber a encomendação feita por seu pároco ou por outro sacerdote designado para essa tarefa. Além disso, estabeleciam que nenhum defunto poderia ser enterrado sem antes receber a encomendação por parte de seu pároco ou de outro sacerdote designado para tal função (VIDE, 1853, § 812). Se o padre designado não comparecesse para encomendar e acompanhar o seu freguês falecido, fosse pessoalmente ou por outro clérigo com a sua autorização (caso esteja legitimamente impedido de realizar a cerimônia), ele estaria sujeito a pagar uma multa de 1000 réis por cada ausência. De acordo com as constituições sinodais, o clérigo que sepultasse um falecido sem a encomendação e acompanhamento do respectivo pároco deveria ser severamente punido, a menos que fosse comprovado que ele havia tentado contatar o pároco responsável e esse não tivesse comparecido nem enviado alguém em caso de impedimento. Se o falecido precisasse ser enterrado em outra igreja que não fosse a da sua paróquia ou mosteiro religioso, o seu pároco deveria estar presente para conduzir a cerimônia de encomendação e os demais rituais até a entrada na igreja no momento do sepultamento. Conforme estipulado no texto sinodal, as encomendações não deveriam ocorrer fora das igrejas onde os defuntos fossem sepultados ou onde os rituais fossem realizados (VIDE, 1853, c.813, 814, 815, 823; RODRIGUES, 2022, p. 311-312).

Tabela 4:
Encomendação na Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé/ entre os anos de 1798 e 1841

Condição	Encomendação		Total	
	#	%	#	%
Livres	386	92,8	416	100,0
Forros	75	100,0	75	100,0
Escravos	1.083	91,5	1.184	100,0
Soma	**1.544**	**92,2**	**1.675**	**100,0**

Fonte: Livros de Óbitos: Misto/1798-1807; Primeiro – A /1810-1807 e B/1832-1847; 1 de 1809 a 1841.

A tabela 4 exibe os números de encomendação realizada na Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, ao longo de quase 5 décadas (1798-1841). De acordo com os dados apresentados na referida tabela, é notável que a encomendação dos falecidos era uma prática essencial para os moradores daqueles sertões do Rio Macaé e seus afluentes, considerando os elevados índices de cerimônias de encomendação realizadas na freguesia, o que evidencia a determinante aplicação desse preceito tridentino e das Constituições Primeiras durante o período analisado. É possível observar expressivos índices de encomendação. Dos 416 óbitos de livres, 386 mencionam que esses falecidos foram encomendados; enquanto todos os forros receberam a encomendação. Em relação aos escravos, seu índice foi um pouco menor do que os demais segmentos sociais, mas ainda assim, com mais de 90% dos cativos sendo encomendados.

Os dados dos registros de óbitos não revelam um padrão semelhante à encomendação em relação aos acompanhamentos pelos párocos, evidenciando que durante esse período houve poucos acompanhamentos. Dos 416 indivíduos livres, apenas 9 foram acompanhados; dos 75 forros, somente 1; e dos 1.184 cativos, apenas 3 receberam acompanhamento. Embora o direito ao acompanhamento fosse considerado uma atribuição paroquial, conforme estabelecido nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que determinavam que os falecidos deveriam ser acompanhados pelo pároco que lhes concedeu os sacramentos em vida, ou os

acompanhamentos não foram solicitados ou havia poucos padres atuando nessas regiões isoladas.

Além dos rituais de sufrágio já citados, a prática de buscar um sepultamento em local sagrado era uma das principais formas de funeral adotadas pelos fiéis com o objetivo de alcançar a salvação da alma após a morte, como destacaram Claudia Rodrigues e Vitor Cabral. Para esses colonos, os templos católicos e/ou áreas próximas a eles eram considerados sagrados e vistos como portas de acesso ao "Paraíso". Na visão do catolicismo, a proximidade física entre os corpos dos falecidos e as imagens divinas nos templos representava um tipo de conexão espiritual desejada para a vida após a morte (RODRIGUES, CABRAL, 2017, p. 43-77). De maneira similar, ao não ignorar a importante dimensão religiosa dos rituais funerários, Márcio de Sousa Soares (2019) observou na Freguesia de São Salvador dos Campos dos Goytacazes (uma área considerada urbana na época) qu a exibição dos ritos fúnebres e, principalmente, o local dos sepultamentos, tinha o propósito de imortalizar as hierarquias sociais tradicionais. Segundo Soares, esses rituais buscavam refletir o prestígio social do falecido ou representar a última tentativa de pessoas de "baixas extrações sociais" em ascender socialmente ao tentarem demonstrar alguma pompa em seus funerais (SOARES, 2019, p. 131).

No caso dos sertões do Rio Macaé, é perceptível que, desde a fundação da primeira paróquia de Nossa Senhora das Neves, os sepultamentos eram realizados no interior ou nas proximidades da matriz paroquial. Inicialmente, os sepultamentos eram realizados na capela, que pertencia ao antigo aldeamento dos "indígenas Guarulhos", e, depois, em cemitérios particulares de algumas fazendas locais. A partir do final do século XVIII e ao longo do século XIX, surgiram novos locais para sepultamentos, como o interior, arredores e o cemitério próximo à igreja matriz de Nossa Senhora das Neves. A fonte de pesquisa são os registros de óbito entre 1798 e 1841, válidos para pessoas livres, forras, escravizadas e indígenas. Acrescenta-se que, só a partir de 1850, os assentos de óbitos fazem menções a outros cemitérios, predominantemente particulares e situados em fazendas. Tais referências não sugerem a existência de cemitérios públicos fora dos muros da freguesia nesse período, uma vez que eles começaram a ser mencionados somente a partir de 1865. Até essa década, as mudanças urbanas iniciadas na capital do Império em 1830 – impulsionadas pela disseminação da campanha médica higienista, que introduziu novos hábitos relacionados ao sepultamento dos mortos –

parecem não ter exercido influência sobre o Sertão do Rio Macaé até a década de 1860 (FRANCO, RODRIGUES, 2023, p. 117).

Tabela 5:
Locais de sepulturas de livres, forros e cativos na Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, entre os anos de 1798 e 1841

Livres										
Inter-valo	Cemitério		Adro		Dentro da Matriz		Capela de Santana		Total	
1798-1800	-	-	-	-	4	100,0%	-	-	4	100,0%
1801-1810	5	20,8%	3	13,0%	13	54,2%	3	13,0%	24	100,0%
1831-1840	35	18,6%	2	1,1%	144	76,6%	7	3,7%	188	100,0%
1841-1847	141	77,0%	1	0,5%	34	18,6%	7	3,8%	183	100,0%
Soma:	181	45,8%	6	1,5%	195	49,4%	17	4,3%	395	100,0%

Obs: 16 registros sem indicação do local de sepultamento.

Forros										
Inter-valo	Cemitério		Adro		Dentro da Matriz		Capela de Santana		Total	
1798-1800	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1801-1810	-	-	1	33,3%	2	66,6%	-	-	3	100,0%
1831-1840	11	20,4%	-	-	43	79,6%	-	-	54	100,0%
1841-1847	13	72,2%	-	-	5	27,8%	-	-	18	100,0%
Soma:	24	32,0%	1	1,3%	50	66,7%	-	-	75	100,0%

Escravos										
Inter-valo	Cemitério		Adro		Dentro da Matriz		Capela de Santana		Total	
1798-1800	4	8,2%	42	85,7%	3	6,1%	-	-	49	100,0%
1801-1810	190	76,3%	14	5,6%	33	13,3%	12	4,8%	249	100,0%
1831-1840	307	60,4%	-	-	201	39,6%	-	-	508	100,0%
1841-1847	305	96,8%	-	-	9	2,9%	1	0,3%	315	100,0%
Soma:	806	71,9%	56	5,0%	246	21,9%	13	1,2%	1,121	100,0%

Obs: 45 registros sem indicação do local de sepultamento.

Fonte: Livros de Óbitos: Misto/1798-1807; Primeiro – A /1810-1807 e B/1832-1847; 1 de 1809 a 1841.

A partir das informações contidas na tabela 5, observa-se que, entre os anos de 1798 e 1847, precisamente 181 indivíduos livres foram sepultados no cemitério, o que equivale a 45,6% do total. Na área do adro da igreja matriz de Neves, apenas 6 indivíduos livres foram enterrados; enquanto 195 (49,4%) dos sepultamentos ocorreram no interior da igreja matriz, resultando em um total de 395 mortes. Em contrapartida, na Capela de Santana, situada nas proximidades da foz do Rio Macaé (na região litorânea), apenas 17 sepultamentos da população livre foram realizados nesse local específico. Além disso, no tocante à Capela de Santana, é importante ressaltar que, durante esse período, ela funcionava como uma "capela curada". A sua operação se dava dentro dos limites da paróquia de Nossa Senhora das Neves e era provida por meio da iniciativa do vigário responsável da mencionada freguesia, com a finalidade de complementar suas atividades nas áreas mais distantes de seu distrito.

Embora os indivíduos livres tenham sido sepultados nos locais mais almejados, sob a proteção dos santos, como na matriz ou na Capela de Santana, que representou 4,3% dos enterros dos livres, uma proporção considerável, quase metade, foi enterrada no cemitério (45%) e no

adro (1,5%). Essa distribuição pode ser interpretada à luz da hierarquia existente entre esses espaços. Para Soares, embora adros e cemitérios fossem percebidos como espaços sagrados, eram socialmente desvalorizados. Essa desqualificação ocorria não apenas devido à sua localização mais afastada da proteção das imagens dos santos, que estavam resguardadas nas igrejas e capelas, mas também pela exposição ao ar livre, frequentemente sem cercas ou muros que os seus protegessem, o que os tornava suscetíveis à profanação. Assim, esses locais eram dedicados principalmente a escravos e indigentes que não dispunham de alguém para pleitear um sepultamento gratuito por parte de uma confraria ou para arcar com as taxas de sepultamento exigidas pelos párocos para a inumação em áreas internas das igrejas (SOARES, 2019, p. 131), o que seria uma explicação plausível para a significativa quantidade de livres sepultados fora do templo, sugerindo a pobreza de boa parte dos moradores desses sertões, considerando que os sepultamentos nas covas localizadas dentro da igreja exigiam pagamento. Esses locais eram reservados aos sepultamentos de indivíduos com maior prestígio, como bem observou Soares (2019). Assim, quanto mais influente a pessoa, mais próxima ao altar ela estaria e, consequentemente, segundo as crenças vigentes naquela época, mais próxima da salvação eterna.

Nesse contexto, é possível notar que os sepultamentos realizados na igreja matriz de Nossa Senhora das Neves, entre 1798 e 1847, foram predominantemente de indivíduos livres, mas somavam uma expressiva quantidade de sepultamentos no cemitério. Os dados em questão sustentam a observação de Manoel Martins do Couto Reis, que identificou a Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé como a mais "moderna" [no sentido de mais recente] dos Campos dos Goytacazes da época, com pouco número de habitantes, que se encontravam dispersos e "pobríssimos" (REYS, 1997, p. 51). Sheila de Castro Faria relata que nesse período havia "40 habitantes livres, 102 escravos e 2 engenhos", com uma produção anual limitada a 100 arrobas de açúcar e uma pequena colheita de grãos, além da escassa criação de gado distribuída por 12 unidades agrícolas. Entretanto, 14 anos depois, as descrições sobre a região revelam um cenário bastante distinto do previamente apresentado, já tratado.

No que se refere aos forros, não ocorreu nenhum sepultamento na Capela de Santana. Dentre um total de 75 óbitos, 50 (66,7%) foram sepultados no interior da igreja matriz de Nossa Senhora das Neves, enquanto 24 (32,0%) tiveram suas sepulturas no cemitério e apenas 1 no adro da

Igreja de Nossa Senhora das Neves. Apesar de nenhum deles ter sido sepultado em Santana, é relevante observar que, em termos proporcionais, a quantidade de sepultamentos realizados dentro da matriz (66,7%) superou a dos livres (49,4%). No que tange à população forra, assim como menciona Soares, é fundamental enfatizar a relevância de investigar os espaços ocupados pelos pardos nas hierarquias associadas à morte. Igualmente, é essencial levar em conta o papel da cor e da condição jurídica dos falecidos em relação aos locais de sepultamento, uma vez que essa análise é fundamental para a avaliação da hierarquização de indivíduos negros, crioulos, pardos, cabras e indígenas nas áreas de sepultamento em contraste com os demais defuntos (SOARES, 2019, p. 153).

Dos habitantes escravizados, num total de 508, somente 12 foram sepultados na Capela de Santana, enquanto 806 (71,9%) foram sepultados no cemitério e 56 no adro, 246 (21,9%) no interior da matriz de Neves. Embora não cause estranhamento que a maioria significativa dos cativos fosse enterrada na área externa da matriz, como era comum em outras freguesias, tanto rurais quanto urbanas, cerca de um quarto dos indivíduos foi sepultado nos espaços sagrados mais desejados no interior da matriz ou na capela. Essa proporção revela-se significativa para um grupo populacional que enfrentou condições de vida extremamente difíceis. Ao considerar esse aspecto, é pertinente ressaltar a hipótese estabelecida por Marcio de Sousa Soares (2019), que analisa de maneira significativa as hierarquias sociais evidentes nos sepultamentos desse período na Freguesia de São Salvador dos Goytacazes, ao examinar os espaços destinados às sepulturas de indivíduos livres e escravizados na referida freguesia. Para ele, não é surpreendente que, conforme amplamente demonstrado pela "historiografia brasileira", em diversas regiões e períodos, os escravos eram com frequência sepultados *apud ecclesiam*, ou seja, no adro ou no cemitério localizado nas proximidades da igreja matriz, o que o autor confirma pelo fato de cerca de metade deles ter sido inumada dessa forma na Freguesia de São Salvador (51,6%) (SOARES, 2019, p. 131).

Estudos recentes, conduzidos por Claudia Rodrigues e Marcio de Sousa Soares, corroboram a existência de desigualdades e hierarquias no sistema de cativeiro, argumentando que tal situação implica a ocorrência de sepultamentos diferenciados, os quais estão vinculados às diversas posições ocupadas pelos escravos dentro do grupo de cativos. A variação na filiação a uma irmandade religiosa também era relevante. Mas, especificamente no contexto da Freguesia de Nossa Senhora das Neves,

não foi identificada a presença de irmandades durante o período analisado ou essa informação não foi mencionada nos registros de óbitos. Tais aspectos também refletiam a posição que ocupavam no cativeiro e o prestígio social de seus senhores; uma parcela restrita de escravos recebia funerais distintos, evidenciando assim a desigualdade diante da morte no contexto colonial (RODRIGUES, SOARES, 2023, p. 362-385).

Conclui-se, em relação à população cativa, que é pertinente reiterar as observações de Márcio de Sousa Soares (2019), ao considerar que, embora ainda careçamos de estudos sistemáticos sobre as mortes de indivíduos escravizados, parece evidente que a abordagem imediatista das análises, que enfatiza os adros e os cemitérios como locais destinados aos escravos, tem ofuscado a complexidade das hierarquias sociais moldadas pela escravidão e refletidas nos locais de sepultamento. Embora ocupando *status* inferior e desvalorizado na sociedade, os registros de óbitos examinados por Soares demonstram que uma parte significativa dos escravizados foi sepultada *ad sanctus*, ou seja, sob a proteção das capelas localizadas na Freguesia de São Salvador dos Campos dos Goytacazes ou da nave da igreja matriz. Isso ocorreu em covas pertencentes à fábrica ou às irmandades, adquiridas pelos próprios cativos ou doadas por seus senhores, em um total de 48,4%. Um percentual considerado expressivo também foi identificado na Freguesia de Nossa Senhora das Neves, onde 21,9% dos escravos foram sepultados no interior da matriz.

Considerações finais

Essa análise apontou as particularidades da morte e do morrer nos sertões do Rio Macaé e seus afluentes, além de examinar as cerimônias fúnebres, com o intuito de compreender suas especificidades relacionadas às práticas dos rituais católicos observadas em áreas urbanas, e outras freguesias e até em outros sertões limítrofes durante o período colonial e nos primeiros anos do século XIX. A pesquisa também procurou identificar se alguns elementos essenciais da morte no catolicismo – em uma região onde as práticas intimamente ligadas aos costumes fúnebres da população católica eram triviais – apresentavam características distintas, quando comparadas a outras regiões desse período.

A análise dos registros de óbitos possibilitou uma avaliação das principais inquietações dos colonos que se estabeleceram nesses sertões. A expansão e a circulação de pessoas para o interior foram determinantes na movimentação de mercadores, bens, valores e cren-

ças, promovendo a transmissão, propagação, intercâmbios e interações culturais. Dentre tais aspectos, destacam-se as atitudes frente à morte e ao morrer, exemplificadas pelas formas de bem-morrer segundo a fé católica colonial. Além disso, com base na configuração espacial dos sertões dos rios Macaé, São Pedro e Macabu no final do século XVIII, constatou-se que o crescimento demográfico refletiu nas demandas por uma ampliação das estruturas religiosas adequadas à prática do catolicismo e à realização de seus rituais. Também foi possível referendar diferentes grupos sociais que contribuíram para enriquecer determinados gestos e ritos fúnebres naquela ampla região dos sertões coloniais chamada sertões do Rio Macaé e seus afluentes, tal como as atitudes diante da morte nessas áreas pertencentes à antiga Capitania da Paraíba do Sul, identificando as complexidades intrínsecas ao conceito de sertão e/ou sertões, ressaltando a diversidade desse termo que se referia como áreas mais afastadas em relação ao litoral, interioranas, desprovidas de civilização, dentre outros aspectos.

É igualmente relevante sublinhar a função primordial da Igreja Católica na gestão dos rituais relacionados à morte, especialmente no que diz respeito à distribuição dos sacramentos antes do falecimento e aos rituais realizados após a morte. É provável que os moradores dessas regiões preferissem sepultamentos próximos de suas casas; isso se deve ao fato de que o deslocamento de um corpo morto pelos caminhos era complexo devido à vastidão dessa área, com uma distância de 6 a 8 léguas da costa.

Por último, essa pesquisa não conseguiu abranger todas as questões relacionadas à morte e ao processo de morrer nesse contexto, assim como às cerimônias fúnebres realizadas nesses sertões. Um exemplo parco a ser mencionado é a alta proporção de indivíduos livres sepultados no cemitério e adro da Igreja de Nossa Senhora das Neves em comparação com outras áreas rurais ou urbanas, como indicam pesquisas de Claudia Rodrigues (2023) e de Márcio de Sousa Soares (2023) – sobre "hierarquias entre escravos nos enterramentos na igreja matriz de Nossa Senhora da Apresentação de Irajá (Rio de Janeiro, 1730-1815)" – e outros estudos, sendo um assunto que merece uma maior atenção de pesquisadores. Fica a dúvida se essa situação se repetia em outros sertões circunvizinhos. Entretanto, esse estudo pode atuar como um ponto de partida para investigações subsequentes que almejem responder a essas e a outras indagações, bem como sobre se experiências comparáveis ou não ocorreram em outras áreas interiores durante o período menciona-

do. Embora o tema não tenha sido totalmente explorado nesse estudo, essas questões poderão ser analisadas em pesquisas futuras, o que poderá contribuir significativamente para a historiografia pertinente à morte e aos rituais que ocorreram nos diversos sertões da América Colonial.

FONTES PRIMÁRIAS

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO (ACMRJ)

Breves Apostólicos – Notação 321: Oratório privado, Antonio José Lopes de Araújo & Mariana Vitória Dionísia de A. e Albuquerque, solicitação para oratório em sua casa de campo e fazenda, 1799, Sertão do Rio Macaé.

Notação: 4094, Habilitação, *Vita et Moribus*, Processo de Patrimônio, Compatriotado, Dispensa de Interstícios e Têmporas e Opositor à Igreja de Nossa Senhora das Neves de Macaé.

VISITAS PASTORAIS / VP 07 – Informações da Visita do Norte, Visitador: O Padre Francisco dos Santos Pinto – 1799.

VISITAS PASTORAIS / VP 12 – Apontamentos Secretos sobre a Visita de 1811 e 1812.

ARQUIVO DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DAS NEVES.

Livros de Óbitos: Misto/1798-1807; Primeiro – A /1810-1807 e B/1832-1847; 1 de 1809 a 1841

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO (IHGB)

Arquivo Ultramarino. Exposição do padre Antônio Vaz Pereira acerca da degradação dos índios do Aldeamento de São Lourenço e de São Pedro. Queixas contra os padres José dos Reis e Manoel de Andrade da Companhia de Jesus. 1757 (Arq 1, 3, 8), p. 188.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial:** 1500-1800. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ALDAZÁBAL, José. **Dicionário elementar de liturgia.** Disponível em: https://www.liturgia.pt/dicionario/dici_ver.php?cod_dici=385.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação**. Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV; Ed. FGV, v. 8, n. 15, p. 145-152, jan./jul. 1995.

AMANTINO, Marcia. **O mundo das feras:** os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII. São Paulo: Annablume, 2008.

ARAÚJO, José de Souza Pizarro e. **Memórias históricas do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946, v. 3.

BICALHO, Maria Fernanda. O Rio de Janeiro no século XVIII: A transferência da

capital e a construção do território centro-sul da América Portuguesa. **Urbana** – Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Cidade, v. 1, n. 1, 2006.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino** (1712). São Paulo: USP.

BOCK, Vanderlei Mengue. **O culto aos mortos como lugar teológico a partir do tratado:** o cuidado devido aos mortos em Santo Agostinho. Porto Alegre: Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2018 (Dissertação de Mestrado).

BOROBIO, Dionísio. **Unción de enfermos.** In: BOROBIO, Dionísio. **La celebración en la Iglesia II – Sacramentos**. Salamanca (España): Ediciones Sigúeme. S. A., I988.

CAMPOS, Adalgisa. Arantes. **As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório:** culto e iconografia no Setecentos Mineiro. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.

CARRARA, Ângelo Alves. O sertão no espaço econômico da mineração. X Encontro Regional de História da ANPUH–MG. **LPH**: Revista de História, n. 6, 1996.

CARVALHO, Augusto de. **Apontamentos para a história da capitania de S. Thomé**. Campos dos Goytacazes, RJ: Essentia, 2022.

CHAHON, Sérgio. **Os convidados para a ceia do senhor:** as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820). São Paulo: EDUSP, 2008.

CORRÊA, Dora Shellard. **"Os sertões do sudoeste brasileiro e o tempo".** XVIII Encontro Nacional de História – ANPUH. Universidade Estadual de Londrina, 2005.

COUTO REIS, Manoel Martins do. **Manuscritos de Manoel Martins do Couto Reis – 1785:** descrição geográfica, política e cronográfica do Distrito dos Campos dos Goytacazes. Campos dos Goytacazes: Fundação Cultural Jornalista Oswaldo Lima; Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

FARIA, Sheila de Castro. **Terra e trabalho em Campos dos Goitacazes** (1850-1920). Niterói: Universidade Federal Fluminense/UFF, 1986.

FARNÉS, Pedro. **La celebración de las exequias en los monasterios.** In. La Celebración des les exequias, Barcelona: ed. Centre de Pastoral Litúrgica, 1993.

FARNÉS, Pedro. **Ritual de Exequias.** Nueva edición para España. In. La Celebración des les exequias, Barcelona: ed. Centre de Pastoral Litúrgica, 1993.

FERREIRA, Ana Lúcia Nunes. **O Município de Macaé:** Fortunas Agrárias na Transição da Escravidão para o Trabalho Livre. Universidade Federal Fluminense, 2001 (Dissertação, mestrado em História).

FILHO, Alberto Lamego. **A Planície do solar e da senzala.** Rio de Janeiro: Livraria Católica, 1934.

FRAGOSO, João. **A nobreza da República:** notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). Topoi, Rio de Janeiro, n. 1,2000.

FRANCO, M. da Conceição Vilela. **A morte conta a vida:** sentenciamento, assassinatos e sepulturas na construção da memória no Município de Macaé (Rio de Janeiro, 1855-1910). Niterói: Universidade Salgado Oliveira, 2009 (Dissertação de Mestrado).

FRANCO, M. da Conceição Vilela. RODRIGUES, Claudia. **Em torno dos cemitérios da antiga Macaé.** In: AMANTINO, Márcia. FRANCO, Maria da Conceição Vilela Franco. SHETTINI. Vitória. (org.). **Povoamento, sociedade e escravidão na antiga Macaé e em Cantagalo, séculos XVIII-XIX.** São Leopoldo, RS: Oikos, 2023.

IVO, Isnara Pereira. **Homens de caminho:** trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América Portuguesa – Século XVIII. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

LAMEGO, Alberto Ribeiro. **Macaé à luz de documentos inéditos.** In: Anuário Geográfico do Estado do Rio de Janeiro, IBGE, n. 11, 1958.

LEITE, José (S.J.). **Santos de cada dia III.** Portugal: Editorial. A.O. Braga, s/d.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. **Entre árvores e esquecimentos:** história social nos sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.

LUTZ, Gregório. Pensando um novo ritual de Exéquias para o Brasil. **Revista de Liturgia**. Set./out. 1998.

MACHADO, Marina Monteiro. Fronteiras e disputas por propriedade: aldeamentos, arrendamentos e aforamentos no norte do Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)", Trashumante. **Revista Americana de História Social**, n. 9 (2017).

MALHEIROS, Márcia Fernanda Ferreira. **Homens da Fronteira:** Índios e Capuchinhos na ocupação dos sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Séculos XVIII e XIX. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

MORAIS, Yan Bezerra de. **Sertão em movimento:** conexões, circulações e mobilidades nos sertões de Piranhas e Piancó da Capitania da Paraíba do Norte, século XVIII. Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, Niterói, 2023 (Tese de doutorado).

PAIVA, José Pedro. **Ceremonial eclesiástico en el Portugal del siglo XVII.** *Obradoiro de Historia Moderna*, N.º 20, 2011.

PAIXÃO, Anne. **Morrer na "banda d'além":** as práticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo e São Sebastião de Itaipu no século XVIII. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. **No cárcere divino**: purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

PEREIRA, Moisés Tiago da Silva. **A celebração das exéquias:** da memória à celebração da vida no ritual romano. Braga/Portugal: Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Portuguesa (Faculdade de Teologia), 2017.

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

REYS, Manoel Martinz do Couto. **Manuscritos de Manoel Martinz do Couto Reys.** Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1997, Coleção Fluminense.

RITUAL ROMANO. **Celebração das Exéquias, Braga, Conferência Episcopal Portuguesa** – Editorial A.*O*., 2005.

RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte (Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, Claudia. Estratégias para a eternidade num contexto de mudanças terrenas: os testadores do Rio de Janeiro e os pedidos de sufrágios no século XVIII. Locus: **Revista de História**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 251-285, 2015.

RODRIGUES, Claudia. **Morte e Rituais de Enterramento.** In: OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles; PIMENTA, João Paulo. (org.). **Dicionário da Independência do Brasil:** História, Memória e Historiografia. São Paulo: Edusp: Publicações BBM, 2022.

RODRIGUES, Claudia. **"Tudo se proibia, só a morte não era proibida!":** as restrições às encomendações de cadáveres durante a epidemia de febre amarela no Rio de Janeiro (1848-1851). *Andes, Antropología e Historia.* v. 33, n.2, Julio – Diciembre 2022, p. 294-332.

RODRIGUES, Claudia; CABRAL, Vitor. Sepulturas e hierarquias sociais numa paróquia rural do Rio de Janeiro: Santo Antônio de Jacutinga entre o século XVIII e o início do XIX. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano X, n. 29, setembro/Dezembro de 2017.

RODRIGUES, Claudia; FRANCO, Maria da Conceição Vilela. **Notas sobre a presença e a atuação da Igreja Católica na Antiga Macaé.** In: AMANTINO, Márcia *et al.* (org.). **Povoamento, catolicismo e escravidão na Antiga Macaé** (séculos XVII e XVIII). Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.

RODRIGUES, Claudia; SOARES, M. de S. Sepulturas de escravos e a materialização da desigualdade diante da morte no Rio de Janeiro colonial. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 21, n. 2, 2023.

RUPERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil:** expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822). Rio Grande do Sul: Editora Pallotti, 1988, v. III.

RUSSELL-WOOD. A. J. R. Centro e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro. 1500-1800. **Revista Brasileira de História**, v. 18, n. 36, 1998.

RUSSELL-WOOD. A. J. R. **Fronteiras no Brasil Colonial.** Oceanos, n. 40., out./dez. 1999.

SALVADOR, Frei Vicente do. 1975. **História do Brasil.** São Paulo, Melhoramentos; Brasília: INL.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Antonio de Morais; BLUTEAU, Rafael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro.** 1. ed. Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, MDCCLXXXIX [1789]. 2v.: v. 1: xxii.

SOARES, Márcio de Sousa Soares. **As Últimas Moradas:** memória e hierarquias sociais nos locais de sepultamentos de pardos na Vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, 1754-1835. In: IVO, Isnara Pereira; GUEDES, Roberto (org.). **Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos:** séculos XVI-XXI. São Paulo: Alameda, 2019.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Notícia do Brasil.** Brasília, MEC, 1974.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. Exéquias dos séculos XVIII e XIX: a celebração solene da missa de réquiem e outras práticas rituais católicas em honra aos mortos. **Revista Labirinto**, Porto Velho (RO), Ano XVIII, v. 29 (Jul-Dez), n. 1, 2018.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia**. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia**

e comunidade no Brasil: perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira. **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, n. 19, p. 225-245, 2019.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720. São Paulo): Tip. 2 de Dezembro, 1853.

4

A EPIDEMIA DA CÓLERA-MORBO E O MORRER NOS SERTÕES DA PARAHYBA DO NORTE (1855-1856)

Laércio de Araújo Sousa Júnior

O jovem Irineu Joffily[1], natural da Freguesia de Campina Grande, tinha por volta dos 13 anos quando foi enviado para Cajazeiras, na época pertencente ao município de Sousa (no que hoje é chamado de "Alto Sertão" paraibano). Naquela época, a povoação atraía rapazes de diversas freguesias, inclusive de outras províncias. Eles iam estudar no colégio de instrução secundária (um dos poucos que existiam nos sertões do Império), fundado em 1829 pelo padre Inácio de Sousa Rolim. No início de 1856, os alunos foram surpreendidos pelo avanço da epidemia de cólera-morbo. Irineu Joffily, provavelmente na companhia de colegas dessa escola, foi enviado pela família para fugir da peste, refugiando-se no Sertão dos Inhamuns, província do Ceará, onde permaneceu até o final do ano de 1856. Quando retornou para casa de sua família, não encontrou o pai, o tenente-coronel José Luiz Pereira da Costa, que havia sido uma das primeiras vítimas fatais da doença

1 Nascido em 1843, em Pocinhos-PB, com o nome de Irinêo Ceciliano Pereira da Costa, posteriormente adotou o sobrenome "Joffily", por ele criado. Foi jornalista, advogado, político, geógrafo e magistrado. Formado em Direito pela Faculdade do Recife. Foi promotor público em São João do Cariri e Juiz de direito em Campina Grande, onde também foi vereador. Como membro do Partido Liberal, foi eleito 6 vezes para a Assembleia Legislativa Provincial da Parahyba (17ª, 22ª, 23ª, 25ª, 26ª e 27ª legislaturas), sendo escolhido também deputado-geral na última eleição do Império, não chegando a assumir o posto. Em 1888, fundou a "Gazeta do Sertão", um dos primeiros jornais de Campina Grande. Publicou: "Notas sobre a Parahyba" (1892) e "Sinopses das Sesmarias da Capitania da Parahyba" (1893). Foi também sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Faleceu em 1902 (BLAKE, 1970, p. 283-284; MARIZ, 1987).

na localidade de Pocinhos, onde residiam (JOFFILY, 1892, p. 3). Em suas palavras, "para evitar outro flagello, que cobrio a casa paterna de pesado luto, tivemos de atravessar todo o interior dos dous Estados" (JOFFILY, 1892, p. 104).

Quem tivesse condições procurava escapar da peste. Apesar de analisar as epidemias no contexto europeu, Jean Delumeau nos auxilia a entender a aflição e o temor pelo qual passava a população dos sertões da Parahyba diante da epidemia de cólera: "era uma época em que a salvação particular ocupava tanto o espírito que não se tinha tempo de pensar na miséria dos outros", uma vez que as pessoas viviam "torturadas pelo medo" (DELUMEAU, 2009, p. 194-198). Diante da peste, a população era "subitamente privada das liturgias seculares" que envolviam os ritos fúnebres e se viam diante de uma morte "indecente, coletiva, anônima e repulsiva", correndo o "risco do desespero ou da loucura" (DELUMEAU, 2009, p. 121-125).

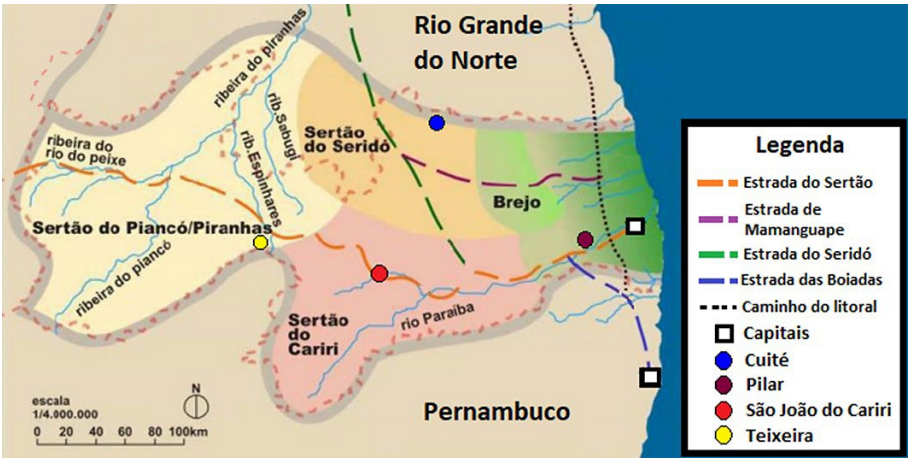
A desestruturação e o esvaziamento dos rituais fúnebres durante o período epidêmico foram analisados por Claudia Rodrigues. Segundo a autora, no Rio de Janeiro, durante a epidemia de febre amarela de 1850, "o número desenfreado de mortes e o medo do contágio desestruturam elementos/etapas dos rituais, dificultando a prestação dos cuidados aos moribundos". A crise causada por uma epidemia impacta profundamente os rituais de luto e acaba "abreviando ou restringindo as cerimônias de despedida; impondo formas nem tão aceitáveis de se dar o destino aos numerosos cadáveres" (RODRIGUES, 2022, p. 317). Rodrigues demonstrou como a epidemia de febre amarela contribuiu para a mudança no lugar de enterramento dos mortos na capital do Império: antes da crise epidêmica, o sepultamento era realizado nas igrejas e depois nos recém-criados cemitérios extramuros (RODRIGUES, 1997).

Levantamos a hipótese de que, também no caso da Parahyba do Norte, o processo de mudança no lugar dos mortos e a consequente adoção prioritária dos cemitérios extramuros foram desencadeados pelas epidemias de cólera-morbo ocorridas em 1856 e em 1862. Buscaremos compreender qual a magnitude do impacto da primeira epidemia de cólera sobre os locais de sepultamento. Para tanto, foi realizada uma comparação quantitativa entre os locais de inumação indicados pelos párocos nos registros de óbitos de 4 freguesias paraibanas: Pilar, Cuité, São João do Cariri e Teixeira (todas elas predominantemente rurais, sendo as 3 últimas consideradas "sertanejas"). Daremos enfoque maior

para São João do Cariri, por onde a epidemia fez suas primeiras vítimas, e Teixeira, que, segundo as fontes e a historiografia, teria sido "um dos poucos municípios da Paraíba que não foi atingido pelo cólera-morbo" (MEDEIROS, 1950, p. 258).

O termo "sertão" ou "sertões", no século XIX e no período anterior, não tinha a mesma acepção atual. Na Parahyba, "o sertão era toda a área que não fazia parte do distrito da capital e de Mamanguape, isto é, a zona da mata litorânea" (LIMA, 2010, p. 239). As regiões apontadas no mapa I (Piranhas/Piancó, Seridó, Brejo e Cariri) "correspondem aproximadamente ao quadro natural e já se encontram presentes na documentação" dos séculos XVII e XVIII (CARVALHO, 2008, p. 48). As 3 zonas sertanejas (Piranhas/Piancó, Cariri e Seridó) apresentam em comum o "clima semiárido e vegetação predominante de caatinga", porém, com variações e especificidades. As "denominações referem-se a principalmente compartimentos de relevo e ao processo de ocupação" (CARVALHO, 2008, p. 47).

Mapa I:
Regiões da Parahyba, principais rios e estradas (c. séc. XVIII)



Fonte: CARVALHO, Juliano Loureiro de. Formação Territorial da Mata Paraibana, 1750-1808. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, UFBA, 2008, p. 51. Adaptado.

Celso Mariz escreve que, na Paraíba, "o habitat sertanejo subdivide-se em duas secções. A primeira comprehende a zona dos Carirys Velhos. [...] A outra secção é constituida pelo resto da Parahyba, ao poente" (MARIZ, 1910, p. 45-46). José Américo de Almeida afirma: "seja qual for o critério adotado, assim se dividem e subdividem as zonas; o litoral [...]; o brejo; a faixa de transição do agreste; o Cariri, incluindo o Curimataú; e, afinal, a bacia hidrográfica central ou Alto Sertão" (ALMEIDA, 2024, p. 66).

A Vila de São João estava localizada no "Sertão do Cariri" (também chamado de "Sertão dos Cariris Velhos", para diferenciar-se do "Sertão dos Cariris Novos", ao sul do Ceará), na parte em rosa do mapa I. Sobre o Cariri paraibano, Celso Mariz diz: "Caracteriza-se principalmente uma flora exótica, enfezada e triste que parece rudimentar, ou moribunda" (MARIZ, 1910, p. 45). Ainda a respeito da natureza da região do Cariri, José Américo de Almeida escreve: "o estendal de cascalho e seixos rolados, as penhas agras, a flora espinhenta, o sol fogoso, o vento bravo – tudo é inóspito. [...] O Cariri é de nossas zonas a que mais se aproxima desse *facies* desértico ou, antes, semiárido" (ALMEIDA, 2024, p. 71), sendo "a região menos chuvosa", conforme as médias pluviométricas do início do século XX (ALMEIDA, 2024, p. 122).

Teixeira (no "Sertão de Piancó e Piranhas", também chamado "Alto Sertão") é um município serrano. Nas palavras de Celso Mariz, o município fazia parte das "paragens dilatadas e bellas do alto-sertão, que se escondem por traz da Borburema", "Tem ameníssimo o clima que esfria intensamente [...] entre maio e agosto" (MARIZ, 1910, p. 80-83). Apesar de estar localizada no "Alto Sertão", Teixeira situava-se na serra "em situação mais favorável, abrejando nos pontos culminantes" (ALMEIDA, 2024, p. 73). Ainda a respeito do clima, José Américo de Almeida diz que "os climas da serra da Raiz, de Cuité, de Teixeira e, talvez, do Monteiro são ainda mais benignos [do que o clima do Brejo], principalmente numa verdadeira primavera cujo início varia à mercê das chuvas" (ALMEIDA, 2024, p. 112).

Para compreender de que forma a epidemia de cólera atingiu localidades com características tão diversas, seguimos a metodologia de Claudia Rodrigues no seu estudo sobre o impacto da febre amarela sobre os rituais fúnebres no Rio de Janeiro, em 1850 (RODRIGUES, 2022). Para essa análise, considerarei o impacto da epidemia de cólera sobre os locais de sepultamento nas diferentes freguesias da Parahyba do Norte, entre 1855 e 1858. O total de 1.831 registros paroquiais de

óbito constituiu uma amostragem reunida mediante a transcrição dos assentos de óbito de cada uma das 4 freguesias (Pilar, Cuité, Teixeira e São João do Cariri) em um único banco de dados do Access, da Microsoft, referentes ao período de 2 anos que antecederam a epidemia (do início de janeiro de 1854 ao fim de dezembro de 1855, com total de 572 registros), o período de 6 meses durante o surto epidêmico (entre o final de dezembro de 1855 e o final de junho de 1856, segundo a periodização de José Pereira Rego (REGO, 1873, p. 158-161) e do secretário da presidência da província da Parahyba, Thomaz d'Aquino Mindello, com o total de 716 registros) e o período de 2 anos após a epidemia de cólera (entre o início de julho de 1856 e o final de junho de 1858, contendo 543 registros).

De acordo com a historiografia, a cólera-morbo difundiu-se pela Parahyba no final do mês de dezembro de 1855, proveniente do interior pernambucano (PINTO, 1910; OLIVEIRA, 1970; PINTO, 1977; ALMEIDA, 1997; DINIZ, 1997; MARIANO, MARIANO, 2012; SILVA, MARIANO, 201; DÔSO, 2023; SOUSA JÚNIOR, 2023). Antes do pico da epidemia, o período de chuvas, conhecido localmente como "inverno", foi incomumente forte. Segundo Irineu Pinto, "o inverno [...] neste anno [1856] foi também um flagello para a província", incluindo "o transbordar dos rios" e a consequente inundação de suas margens (PINTO, 1910, p. 126). Sustentamos a hipótese de que a temperatura, a pluviosidade e a densidade populacional contribuíram para a persistência da epidemia de cólera em determinados lugares e não em outros. Dito isso, procuraremos entender a forma pela qual a epidemia de cólera se espalhou pela província, tendo como um dos principais canais de propagação da enfermidade o Rio Paraíba.

Escreve Irineu Pinto, referindo-se ao "Alto Sertão" que não sabia, "porém, se devido à benignidade do clima ou qualquer outra causa, o mal não tomou caráter maligno" (PINTO, 1910, p. 126). No mesmo sentido, Octavio de Oliveira, ao analisar a epidemia de cólera que grassou em 1862 (que ficou conhecida como: "segunda epidemia de cólera"), afirmou que "ao contrário do que ocorrera na epidemia anterior", de 1855-1856, "quando o alto sertão" paraibano "ficara praticamente indene, pode-se desta vez afirmar que [...] a Paraíba foi de um modo geral atacada pela cólera" (OLIVEIRA, 1970, p. 7-19). Nossa hipótese é de que, no final de 1855 e no início do ano de 1856, o "Alto Sertão" paraibano não tenha reunido os elementos climatológicos e ambientais necessários para a proliferação da cólera epidêmica.

Na primeira parte desse capítulo, tentaremos compreender as razões pelas quais o "Alto Sertão" paraibano teria sido poupado pela epidemia de cólera de 1855-1856, segundo a historiografia e as fontes da época. Para isso, iremos analisar o percurso epidêmico, levando em conta o curso dos principais rios e o caminho das estradas da província. Analisaremos também a mortalidade epidêmica em cada um dos municípios, usando as estimativas da época. Também utilizaremos como fontes os relatos dos presidentes de província, jornais do período e correspondências entre autoridades locais e a historiografia, para tentar compreender as nuances e particularidades da epidemia de cólera de 1855 a 1856 nos Sertões da Parahyba do Norte.

Em consonância com Judy Bieber, é necessário pontuar que os historiadores, preocupados com o âmbito nacional, não raramente adotam inconscientemente o discurso dos estadistas oitocentistas que, eivados de preconceitos, defendiam que apenas os centros urbanos localizados na costa eram dotados de "civilização", "vida intelectual", "moral" e "ordem". O sertão (no sentido de interior, do "não litoral"), pejorativamente, acabava sendo percebido como a antítese do litoral: uma área inculta, incivilizada, inóspita, isolada, longínqua, violenta, depravada e desordeira (BIEBER, 2008).

Segundo Erivaldo Neves, o termo *sertão* é associado a diversos conceitos: climático (semiárido); econômico (pecuária); espacial (interior); e social (região pouco povoada), trazendo em seu bojo a "ação humana ou a concepção de espaço social historicamente construído". O "sertão" é apresentado pela literatura e pela historiografia em uma espécie de oposição em relação a um litoral "moderno", "desenvolvido", "civilizado". Porém, "como categoria analítica da divisão espacial, 'sertão' exprime condição de território interior de uma região ou unidade administrativa interna" (NEVES, 2003). Consiste em "uma região específica, que comporta sentidos históricos, geográficos, econômicos, sociológicos, antropológicos", sendo "um recorte espacial socialmente construído", equiparado à ideia de região e de interior; mas indo além da categoria geográfica, antropológica e histórica, já que se impõe como fator cultural que evoca "imagens, sentimentos, raciocínios e sentidos, construídos ao longo da sua experiência histórica" (NEVES, 2018).

"O inoportuno mensageiro da morte [...] trouxe em seu cortejo lágrimas e dores": Entre Rios e Estradas, o percurso da epidemia

As regiões de Pernambuco, Parahyba e Rio Grande do Norte foram atingidas pela cólera no que podemos chamar de quarta e última fase de expansão da primeira epidemia de cólera no Brasil, entre dezembro de 1855 e janeiro de 1856. A primeira fase, de instalação, que iniciou a partir da chegada da doença por meio dos passageiros da galera *Deffensor*, em maio de 1855, e foi até junho do mesmo ano, acometeu o Pará e o Amazonas. Em seguida, na segunda fase, que durou entre julho e setembro de 1855, o surto se expandiu para o Maranhão, Bahia, Rio de Janeiro (província e cidade), Minas Gerais e Sergipe. Na terceira e penúltima fase, entre outubro e novembro de 1855, se ampliou para o Espírito Santo, Alagoas, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (SOUSA JÚNIOR, 2023, p. 183).

O Recife, assim como o restante da província pernambucana, se manteve incólume aos efeitos da epidemia até o último mês do ano de 1855, apesar de o porto possuir um fluxo intenso de pessoas e mercadorias de várias partes do país. Talvez, devido às rígidas quarentenas impostas aos navios que ali aportavam e aos lazaretos criados em ilhas, distantes das povoações ou porque a doença se instalou em menor intensidade e na forma de uma "cholerina" (PERNAMBUCO, Relatório, 1857, p. 16-20). Porém, em dezembro de 1855, chegou aos ouvidos do presidente da província uma notícia a respeito de duas mortes por cólera, na povoação de Águas Bellas, localizada no entorno do Rio Ipanema, na época pertencente à comarca de Garanhuns. Os indivíduos que faleceram tinham feito uma viagem para a Vila de Pão de Açúcar, na província vizinha de Alagoas, então acometida pela epidemia reinante. Casos foram notificados nos últimos dias de novembro de 1855, em Tacaratu, não muito distante das margens do São Francisco e relativamente próximo do Rio Moxotó, que na época pertencia à comarca de Flores, no Sertão do Pajeú, com a qual tinha constante comunicação e comércio. O presidente da província foi comunicado também que outras duas pessoas haviam falecido na comarca de Flores do Pajeú (REGO, 1873, p. 141; FARIAS, 2007, p. 48).

Os rios seriam o caminho de entrada da cólera em Pernambuco e na Parahyba. O São Francisco era percorrido por embarcações que conduziam moradores, atravessadores e comerciantes, que levavam mer-

cadorias, notícias e doenças. Os meses entre dezembro e abril eram o período das "águas altas", ou seja, quando o curso d'água reunia maior volume, tanto no Rio São Francisco quanto em boa parte dos seus afluentes. O auge da cheia se dá entre janeiro e março (SILVA, ARAS, 2021, p. 81). A estiagem estende-se de maio a dezembro, com os meses mais secos entre agosto e outubro. Tudo indica que no período que a cólera adentrou as províncias de Pernambuco e Parahyba, em dezembro de 1855, os principais rios das duas províncias encontravam-se cheios. O presidente de Pernambuco, José Bento da Cunha Figueiredo, mencionou em seu relatório, datado de 21 de abril de 1856, a "enchente extraordinária do Rio Capibaribe", que aconteceu pouco antes do "terrível flagello do cholera" (PERNAMBUCO, Relatório, 1856, p. 16.). O presidente da Parahyba, Antônio da Costa Pinto e Silva, também relatou as enchentes dos rios e a inundação das várzeas (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1856, p. 23).

Provavelmente, a bactéria causadora da cólera estava sendo conduzida pelos rios, cujas águas eram usadas para o banho, a preparação de alimentos, a limpeza das vísceras de animais abatidos e a lavagem das roupas e dos animais. Era pelos rios que se davam tanto o esgotamento das águas como o dos dejetos residenciais. Eles também nutriam e alimentavam, além de irrigar as plantações. Os peixes e outros animais que viviam em suas margens eram consumidos pelas populações ribeirinhas. Os legumes, verduras e frutas poderiam ser contaminados pelo vibrião colérico por meio da irrigação, pela manipulação com as mãos sujas e por moscas. Os pescados e frutos do mar, que vivem em águas contaminadas e em contato com mãos sujas e moscas, também poderiam transmitir a bactéria[2].

A doença é uma enfermidade causada por uma infecção intestinal provocada pela bactéria *vibrio cholerae*, cuja descoberta é atribuída ao médico alemão Robert Koch, em 1883. A enfermidade é transmitida por meio da ingestão de água ou alimentos contaminados com fezes e vômito de indivíduos já acometidos. Os sintomas aparecem, na maioria das vezes, entre 2 e 3 dias após a infecção, mas podem surgir em horas ou em até mais de 5 dias. Na maioria das vezes, se manifesta de forma assintomática ou com diarreia leve[3].

---

2 O bacilo sobrevive melhor em água morna e salobra, no leite ou em alimentos. É afetado adversamente por condições frias ou ácidas e pode ser morto efetivamente por altas temperaturas. Assim, lavar as mãos, ferver água e leite e cozinhar frutas e outros alimentos são medidas preventivas importantes (EVANS, 1990, p. 111- 112).

3 Sobre a etiologia, os principais sintomas e tratamentos da cólera, ver: Médicos

O enfermo continua transmitindo a moléstia enquanto estiver eliminando a bactéria nas fezes, o que pode durar até 20 dias. Na maioria das vezes, não é uma doença lenta e debilitante e aqueles que sofriam de ataques mais leves não ficavam necessariamente acamados. Durante suas andanças, os coléricos continuam a excretar fezes contendo os bacilos da enfermidade, sendo um provável fator de contaminação dos mananciais e da maior disseminação da doença. A transmissão pode ocorrer após o uso para o banho e consumo da água dos riachos, rios, cacimbas ou poços que tenham a presença da bactéria. Nesse sentido, a doença está ligada diretamente à ausência de saneamento básico e higiene (ARNOLD, 1993, p. 394).

No século XIX, algumas casas de sítio tinham um banheiro de palha à beira do rio mais próximo, eram "casinhas" usadas para despir-se antes dos banhos fluviais ou para as evacuações intestinais, pois algumas possuíam barris simples e sem o fundo, enterrados até o meio sobre uma fossa. Boa parte das pessoas defecava nos matos, nas praias, no fundo dos quintais, nas touceiras de bananas, ao pé dos muros e até nas praças. Nas casas dos pobres, a latrina do quintal, muitas vezes, ficava junto do poço de água de beber (FREYRE, 2013). Os sobrados urbanos possuíam o "tigre", um barril que ficava debaixo da escada acumulando matéria dos penicos, para ser despejado nas praias, mangues e em rios pelos escravos[4]. Eram comuns os banhos fluviais. Geralmente, as senhoras e as crianças iam ao rio numa hora e os senhores, em outra. Porém, era usual ver pessoas de ambos os sexos e de todas as idades tomando banho juntas nas águas dos rios na mais completa nudez, sem a menor cerimônia (FREYRE, 2013).

É provável que, do Rio São Francisco, a doença (nas entranhas e dejeções dos doentes) seguiu para os rios Pajeú e Moxotó, cujas nascentes estão a poucos quilômetros das freguesias paraibanas. Aparentemente, a cólera seguiu o caminho dos rios e o percurso das estradas (que por

---

sem fronteiras, Cólera, 2018; BRASIL, Ministério da Saúde, Cólera, 2020; Portal São Francisco, Cólera. Disponíveis on-line, respectivamente em: https://bit.ly/3KIGx2j; https://bit.ly/3rMu0SX e https://bit.ly/3H8B6Yy.

4 Durante o processo de trânsito desse material, alguns barris, por vezes muito cheios, acabavam despencando e, assim, atingindo esses escravizados. Como o recipiente era composto por urina e fezes, essa situação resultava em uma reação química entre a ureia e a amônia que, ao atingir os corpos dessas pessoas, acabavam manchando-os. Essas marcas que não saíam de forma alguma formavam listras brancas sobre a pele negra. Por isso, o apelido pejorativo: "tigres" ou "trigueiros" (COSTA, 2022, p. 27).

vezes não ficavam muito longe os cursos d'água). Apesar da falta de médicos e de farmacêuticos, a presidência da província da Parahyba procurou tomar medidas para impedir a chegada da enfermidade, a exemplo da contratação de médicos e da imposição de quarentenas, assim como a distribuição de impressos com instruções a respeito dos "meios mais fáceis do tratamento da moléstia" (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1856, p. 21). "Nada, porém, domou a vinda de tão inoportuno mensageiro da morte, cuja entrada em nosso país trouxe o seu cortejo de lágrimas e dores" (PINTO, 1910, p. 117-118).

No mapa II, é possível ver alguns dos principais rios das províncias de Pernambuco e Parahyba. As localidades, inicialmente acometidas por cólera em dezembro de 1855, estão situadas próximas dos rios São Francisco, Ipanema, Pajeú, Moxotó e Parahyba e também perto das fronteiras provinciais. De Tacaratu, a enfermidade avançou pelo Rio Moxotó, chegando rapidamente até a povoação de Alagoa de Baixo (atual Sertânia), localizada próximo da divisa entre a Parahyba e Pernambuco. De Alagoa de Baixo, atingiu as povoações paraibanas de Alagoa do Monteiro, Zabelê e Congo, todas fronteiriças com Pernambuco e pertencentes ao município de São João do Cariri. Devido à topografia, o Sul do então município de São João do Cariri comunicava-se diretamente com a cidade do Recife por duas estradas, uma passava pela povoação de São Thomé e a outra por Alagoa do Monteiro. A região que ia entre Alagoa do Monteiro e Santa Anna do Congo estava geograficamente encravada na província de Pernambuco e "acha-se inteiramente ligada a Pernambuco em todos os actos de sua vida comercial" (JOFFILY, 1910, p. 230-231).

Pouco depois de adentrar o território pernambucano, a epidemia chegou a terras paraibanas, invadindo primeiramente os povoados de Zabelê e Alagoa do Monteiro; em seguida, Congo, no município de São João do Cariri. Até o final de dezembro de 1855, a doença já havia feito vítimas em São João e Cabaceiras (mapa III). A Parahyba ainda sofria as consequências de um surto de varíola e outro de febre amarela, ocorridos anteriormente. Os primeiros acometidos pela enfermidade foram tratados por Bernardo Luiz Ferreira Cezar Loureiro, que era "prático", ou seja, exercia a cura sem possuir formação médica (REGO, 1873, p. 157. PINTO, 1910, p. 124-125). No interior paraibano, foram criadas comissões de socorros, que tiveram, no geral, pouca ação, bem como as câmaras municipais, que quase nada poderiam fazer com os parcos recursos, muitas das quais sequer "dando signal de vida" (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1856, p. 22).

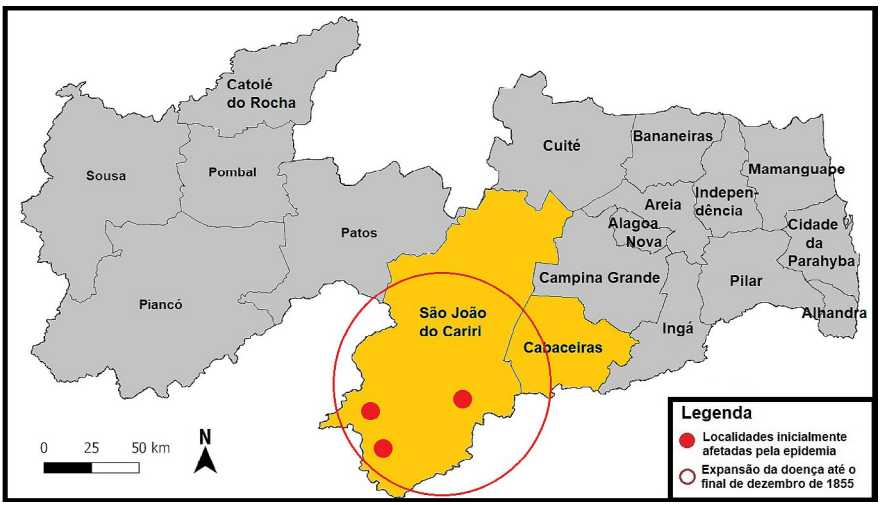
Mapa II:
Principais rios e pontos inicialmente afetados pela epidemia de cólera nas províncias de Pernambuco e Parahyba, em 1855

Fonte: Elaboração própria. Os pontos em vermelho indicam as localidades inicialmente afetadas pela epidemia de cólera em dezembro de 1855 nas províncias de Pernambuco e da Parahyba.

Aparentemente, parte dos habitantes da capital da Parahyba estava temerosa com uma possível chegada da enfermidade ao litoral. Os integrantes da mesa administrativa da Santa Casa de Misericórdia, por exemplo, cobravam que as catacumbas do cemitério da Cidade da Parahyba fossem construídas com celeridade, pois temiam a "epidemia que tão horrorosamente tem assolado as outras províncias" (ATAS DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DA PARAHYBA, 30/12/1855, fl. 51f.). Para o médico paraibano, Antônio da Cruz Cordeiro, durante uma epidemia, "de todos os lados se ouvem surdos gemidos e delirantes supplicas; de todos os lados se vêem misérias" (CORDEIRO, 1856, p. 26). Ao longo do livro "Impressões da Epidemia", ele lamenta profundamente, pois "não é possível fugir de um tal inimigo, que nos manda a mortalha onde procuramos refúgio" (CORDEIRO, 1856, p. 36).

Além da epidemia de cólera e do surto de febre amarela no porto da capital paraibana, aquele ano começou com fortes e torrenciais chuvas, cujas trovoadas foram substanciais na região litorânea, princi-

Mapa III:
Expansão da epidemia na Parahyba,
em dezembro de 1855



Fonte: Elaboração própria. Para os limites municipais aproximados, para o ano de 1856, foi desenvolvida uma pesquisa com base em mapas políticos atuais, mapas políticos do início do século XX e com informações do IBGE acerca do histórico da formação administrativa dos municípios paraibanos.

palmente durante a noite. Há indícios de que as precipitações também foram abundantes no interior, já que os rios estavam cheios (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13/02/1856, p. 2). O pico da epidemia na província da Parahyba foi entre o final de fevereiro até o início do mês de abril de 1856, atingindo principalmente da região da Borborema até o litoral; sendo poucos os casos fatais nas áreas a oeste da chapada, no que hoje se convém chamar de sertão e alto sertão. A epidemia foi seguindo o curso dos principais rios e estradas, atingindo as vilas de Cruz do Espírito Santo, Pilar e Mamanguape. Na primeira delas, uma das vítimas foi o então acadêmico de medicina, Abdon Milanez, que ali estava tentando auxiliar os enfermos. Outro que adoeceu em Cruz do Espírito Santo foi o Frei carmelita Erico de Santana Rique, que prestava o socorro espiritual aos moribundos. A epidemia atingiu também a Freguesia de Campina Grande, as vilas de Cabaceiras, Ingá, Independência, Bananeiras, Alagoa Nova e na cidade de Areia. No município da Cidade da Parahyba, capital da província, a cólera chegou em fevereiro de 1856, proveniente das povoações de Cruz do Espírito Santo (ao oeste) e de Taquara (ao sul),

próximo da fronteira com Pernambuco (na época pertencente ao município de Alhandra) (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1856).

A doença também foi devastadora nos pontos onde primeiro se manifestou, ou seja, na Freguesia de São João do Cariri. A Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres de São João do Cariri é uma das mais antigas da Parahyba, criada em 1750, localizada no chamado "Sertão dos Cariris Velhos" (para diferenciar do "Sertão dos Cariris Novos", no sul do Ceará) (MEDEIROS, 1950, p. 232). A Vila de São João estava situada em um terreno elevado e pedregoso, distante 50 léguas da capital (cerca de 240 km). Na década de 1850, era uma vila diminuta, na qual a maioria da população vivia na área rural, as principais construções eram a cadeia e a igreja matriz, "ambas mui arruinadas", ao final da década de 1850, e um cemitério estava "em começo" (ROHAN, 1911, p. 346). A vegetação predominante é a caatinga (caracterizada pela máxima adaptação dos vegetais à carência hídrica), o clima é semiárido, com baixo índice pluviométrico e chuvas irregulares. A principal atividade econômica era a criação de gado, possuindo o município o segundo maior rebanho bovino da província, perdendo apenas para Sousa, no Alto Sertão. Além da Vila de São João do Cariri, o município compreendia as povoações de Alagoa do Monteiro, Caraúbas, Fundão, Pombas, São Thomé e Congo (CAVALCANTE, 2015; ROHAN, 1911, p. 347).

São João do Cariri está localizada no Planalto da Borborema e situada em uma das regiões mais secas da província, às margens de um dos afluentes do Rio Paraíba, o Rio Taperoá. Durante grande parte do ano, as águas do rio não são perenes, aparecendo apenas sazonalmente durante a estação chuvosa (entre o final de dezembro e o início de julho, com precipitações significativas entre março e abril). A temperatura média anual da região é de 24º C (com médias mínimas inferiores a 20º C) e a precipitação média anual varia entre 350 e 700 mm. O mês de dezembro possui a maior temperatura média máxima em 33°C (LUCENA, PACHECO, 2009; ALVES, 2009; BARBOSA, 2007; SOUZA, 2008).

As epidemias de cólera ocorrem geralmente associadas com períodos de altas temperaturas (acima da média climatológica por pelo menos 2 meses) e de chuvas acima do normal. Tal correlação foi observada no Haiti, Bangladesh, Índia e África oriental. As chuvas acima da média são um importante fator contribuinte para a produção de condições ideais para a proliferação do vibrião colérico em comunidades onde a distribuição de água e o saneamento básico são inexistentes. O começo do verão, nesse sentido, é propício para a proliferação do vibrião

colérico no ambiente. Os surtos de cólera, geralmente, ocorrem em uma distância de até 40 km de algum sistema fluvial (JUTLA, 2013). Os rios são reconhecidos como o habitat e o corredor ecológico para a bactéria da cólera, além de serem zonas de concentração dos seus hospedeiros, os copépodes[5]. O vibrião colérico é autóctone do ambiente aquático tanto de água doce quanto dos sistemas estuarinos. Além disso, as temperaturas quentes da água, entre 19º C e 28°C, estão relacionadas com um aumento da concentração de bactérias da cólera[6].

A doença adentrou a Parahyba em dezembro de 1855, justamente no início do verão, época em que se dão as maiores temperaturas médias e logo após um período incomum de precipitações pluviométricas acima da média. São João do Cariri foi o primeiro município a ser atingido pela epidemia. Logo nas primeiras semanas, mais de 260 pessoas adoeceram, das quais 80 vieram a falecer, ou seja, em um par de semanas morreu mais gente do que durante todo o resto do ano. Considerando os números como factíveis, é possível considerar que, em São João, 30,7% dos infectados por cólera faleceram. Na freguesia, foram reportados 1.154 óbitos por cólera, em uma população de menos de 11.000 habitantes. A peste avançava da Vila de São João para Cabaceiras, Ingá e Pilar, localidades banhadas pelo Rio Paraíba ou algum de seus afluentes. Naquele ano, ocorreram grandes enchentes nos rios, os leitos estavam transbordando, inundando as várzeas, o que pode ter servido como um possível canal para a doença (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1856).

O relevo paraibano é dominado por 3 compartimentos geomorfológicos: os tabuleiros costeiros do litoral, cuja altitude média varia entre 50 e 100 metros; o planalto da Borborema, na parte central; e a depressão sertaneja, no que atualmente se convêm chamar de sertão, cuja altitude varia entre 20 e 500m (CARVALHO, 1982). O planalto da Borborema

5 Copépodes são um grupo de crustáceos muito importantes na composição da fauna de invertebrados aquáticos. E juntamente com os Quironomídeos, uma família de mosquitos que também habitam ambientes aquáticos, são considerados reservatórios naturais de *V. cholerae*. Muitas espécies de peixes se alimentam de copépodes e quironomídeos, portanto, podem atuar como um vetor de cólera. Recentemente foi demonstrado que os peixes também são reservatórios de *V. cholerae*. Essa descoberta foi apoiada por evidências documentais de que os casos de cólera foram associados à ingestão, consumo e limpeza de diferentes espécies de peixes em diferentes partes do mundo. Como os peixes são comumente consumidos por várias espécies de aves aquáticas, esses também podem ter se tornado um vetor de *V. cholerae* (MOURA; MÜLLER; GEMELLI, 2018).

6 Porém, a faixa favorável para a sobrevivência do agente colérico situa-se entre 10º e 32º C (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2008).

possui altitudes médias que vão dos 400 aos 800 metros. Os principais rios permanentes (Paraíba e Mamanguape) seguem a direção leste, enquanto os rios sertanejos, que são temporários (Piranhas, Piancó e Espinharas), vão em direção às terras baixas do litoral do Rio Grande do Norte (ROHAN, 1911, p. 188; AB'SÁBER, 1990; RAMOS, 2016).

Talvez um dos mais importantes canais disseminadores da doença foi o Rio Paraíba, que dá nome à província, já que as suas águas e a dos seus afluentes (Rio Monteiro, Rio Sucuri, Rio Taperoá, Rio Boa Vista, Rio Umbuzeiro, Rio Gurinhém, Rio Ingá) e poços que o margeavam poderiam estar contaminadas com a bactéria que transmite a moléstia. As águas levaram a cólera do município de São João do Cariri para Cabaceiras, Ingá e Pilar. O Paraíba nasce próximo da região que na época era chamada Alagoa do Monteiro, parte da Freguesia de São João do Cariri. Até o século XIX, seu curso era navegável por meio de pequenas canoas que iam do litoral até a Villa de Pilar[7]. A partir da povoação, o rio diminuía de volume, se tornando temporário à medida em que adentrava pela província (DE SAINT-ADOLPHE, 1845, p. 309).

O rio irrigava plantações, passava por fazendas, engenhos, vilas e povoados. Suas águas eram usadas também para o consumo, na alimentação, no asseio dos corpos, na lavagem das roupas, na limpeza de objetos, louças e animais. Provavelmente, lixo, fezes, urina e outros tipos de dejetos também iam parar no Paraíba. Alguns de seus afluentes, como o Rio Taperoá, que nasce em Teixeira, é um curso temporário que banhava a então Vila de São João do Cariri. As águas naquela região eram acessadas geralmente por meio de poços ou de cacimbas que captavam a água do subterrâneo para a superfície, já que o leito na maior parte do ano era seco. As condições sanitárias precárias, o abastecimento de água irregular e insuficiente (feito por meio de poços com água salobra) e a ausência de um sistema de tratamento de esgoto, aliada à inexistência de saneamento básico, o descarte de lixo e materiais fecais nos rios foram as principais causas para o desenvolvimento da epidemia de cólera (GEROLOMO, PENNA, 2000). A doença agiu com maior ênfase sobre as populações marginalizadas que viviam em áreas sujas, superlotadas e sem acesso à água limpa, muitas vezes expostas aos dejetos humanos (ALEXANDRE, 2010, p. 143).

---

7 De acordo com a *Chorographia da Província da Parahyba do Norte*, manuscrita pelo presidente Henrique de Beaurepaire-Rohan, provavelmente após o final da sua gestão em 1860, e publicada somente em 1911; a partir de Pilar, o Rio Paraíba "fica totalmente esgotado nos mezes de secca" (ROHAN, 1911, p. 321).

Quadro I.
Mortalidade da epidemia de cólera na Parahyba (1856)

Municípios	Óbitos aproxi-mados	Total da pop. (1850)	Percentual de óbitos sobre a população
Vila do Pilar	4.064	9.231	44,0%
Vila de Independência	4.582	13.537	33,8%
Vila de Alagoa Nova	1.281	6.975	18,4%
Vila do Ingá	1.570	9.009	17,4%
Cidade da Parahyba	3.204	21.695	14,8%
Cidade de Mamanguape	1.901	13.559	14,1%
Cidade de Areia	2.308	21.260	10,9%
Vila de Bananeiras*	2.399	22.102	10,9%
Vila de São João do Cariri	1.154	10.750	10,7%
Vila de Alhandra**	636	7.387	8,6%
Vila de Campina Grande	1.547	17.895	8,6%
Vila de Cabaceiras	549	8.564	6,4%
Vila de Cuité***	171	6.549	2,6%
Vila de Patos	13	5.066	0,3%
Vila de Pombal	7	5.098	0,1%
Vila de Piancó	4	8.891	0,1%
Vila de Catolé do Rocha	0	7.243	0,0%
Cidade de Sousa	0	17.555	0,0%
Total da Província	**25.390**	**212.466**	**12,1%**

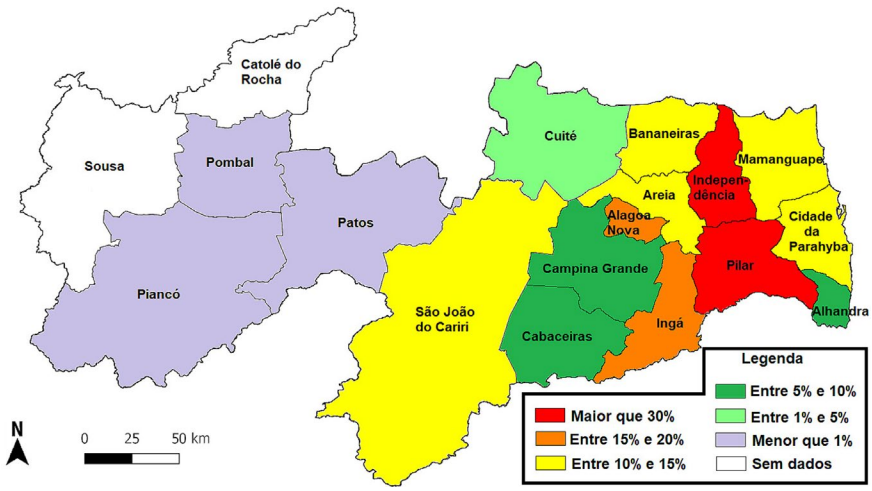
Fonte: Baseado nas estimativas de óbitos coligidas pelo médico José Pereira Rego (1873) e na Falla pronunciada na abertura da Assembléa Legislativa da Parahyba do Norte pelo presidente da província Antonio da Costa Pinto e Silva, em 1856. Para a população, foram usadas as estimativas do Relatorio aprezentado a Assemblea Legislativa Provincial da Parahyba do Norte pelo exmº presidente da provincia, o Dr. Antônio C. de Sá e Albuquerque, 1851.

* Para o município de Bananeiras foi considerada apenas a população da freguesia homônima, excluindo a população da Freguesia de Cuité (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1851, mapa 5, p. 27).

** Para o município de Alhandra foi usada a estimativa da população da freguesia elaborada em 1842, pelo subdelegado do lugar (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1851, mapa 5, p. 27).

*** Em 1850, Cuité (emancipado em 1854) era uma povoação pertencente ao

Mapa IV:
Mortalidade da epidemia de cólera na Parahyba (1856)



Fonte: Elaboração própria a partir das estimativas de óbitos coligidas por REGO, em 1873, e por SILVA, em 1855. Para os limites municipais aproximados, para o ano de 1856, foi desenvolvida uma pesquisa com base em mapas políticos atuais, mapas políticos do início do século XX e com informações do IBGE acerca do histórico da formação administrativa dos municípios paraibanos.

O Rio Paraíba não foi o único veículo disseminador da doença naqueles sertões. As pessoas enfermas que transitavam pelas principais estradas acabavam contaminando poços, açudes e outras fontes de água. A enfermidade chegou à maior parte dos municípios fazendo números díspares de vítimas fatais.

Tanto os números de mortos quanto as porcentagens apresentadas acima devem ser interpretados como aproximativos. A partir dos números, percebe-se como a doença impactou na mortalidade da pro-

---

município de Bananeiras, foi usada a estimativa da população da freguesia. O "Mappa estatístico da população do Município de Cuité", elaborado em 1856, informa que a população municipal era de 6.850 indivíduos (Arquivo Histórico Estadual Waldemar Bispo Duarte, FUNESC – PB, caixa 034, documento manuscrito avulso, 1856).

víncia de modo tão diferente, de acordo com cada município. No quadro I e no mapa IV, as cores quentes representam maior mortalidade: em vermelho, estão os municípios de Pilar e de Independência, que tiveram índice superior a 30% da população total; em laranja, estão os municípios de Alagoa Nova e de Ingá, com uma mortalidade entre 15% e 20% da população total. Em amarelo, os municípios com índices entre 10% e 15% (Cidade da Parahyba, Mamanguape, Areia, Bananeiras e São João do Cariri), números mais aproximados proporcionalmente ao quantitativo de óbitos da província (12,1%). Em verde-escuro, agrupamos os municípios de Campina Grande, Cabaceiras e Alhandra, que tiveram mortalidade entre 5% e 10%. Por fim, em verde-claro, o município de Cuité, que teve uma mortalidade de 2,6%. Os municípios do sertão (Patos, Pombal e Piancó), em azul-claro, tiveram uma mortalidade diminuta, inferior a 0,3% da população dos municípios, segundo os números oficiais, reportados pelos vigários e delegados das localidades ao presidente de província. Em Sousa e Catolé do Rocha, não foram reportados casos.

O sertão paraibano é uma região semiárida, localizada na Grande Depressão Sertaneja, com relevo predominantemente suave-ondulado, com precipitação média anual entre 500 e 800 mm. Nos meses mais quentes do ano, as temperaturas podem variar entre 32 ºC e 35 ºC, eventualmente atingindo picos de até 40 ºC. Dentre as possíveis explicações para a baixa mortalidade por cólera na região do Sertão da Paraíba, podemos citar que, embora populosa, tinha baixa densidade de povoamento, já que a população sertaneja vivia esparsa pela grande área (MOTA, 2018; SILVA, OLIVEIRA MOURA, 2018). Para citar como exemplo, o município de Sousa tinha uma população de mais de 17 mil pessoas, pouco menor do que as populações de Campina Grande, Areia, Cidade da Parahyba e Bananeiras, porém com área muito maior. Outra explicação pode estar no fato de os rios sertanejos serem temporários, ficando cheios apenas nos meses chuvosos (entre janeiro e maio, com maiores precipitações em março) e sem conexão com as bacias hidrográficas do leste da província, de modo que ficaram menos suscetíveis à contaminação pela cólera mais presente nas regiões banhadas pelos rios litorâneos (Paraíba, Mamanguape e Curimataú).

Em 1856, após a epidemia, o presidente da Província, Antônio da Costa Pinto Silva, admitiu que as estatísticas populacionais da Parahyba eram imprecisas e estariam "muito longe da verdade". Ele próprio estimou que a mortalidade naquele ano foi próxima de 30 mil vidas

perdidas, sendo a população total de aproximadamente 300 mil almas. Portanto, a população da província que veio a falecer vítima de cólera poderia variar entre 8,4% e 12,2%. Mesmo considerando a porcentagem mais baixa mencionada, a província da Parahyba foi proporcionalmente uma das mais afetadas pela epidemia de cólera no país, estando dentre as com maior perda de vidas e, portanto, maior decréscimo populacional. Para servir de comparação, as províncias de Alagoas e Sergipe tiveram respectivamente 8,3% e 8,2% da população morta pela epidemia de cólera de 1855 a 1856 (REGO, 1873; SOUSA JÚNIOR 2023). Com relação à província sergipana, contudo, é necessário fazer a observação de que o memorialista Antônio José da Silva Travassos chegou a estimar um quantitativo de óbitos de aproximadamente 25% da população provincial (TRAVASSOS, 2004 [1915], p. 64).

Nos municípios localizados mais distantes do litoral, no que hoje é conhecido como sertão paraibano, as mortes causadas pela epidemia de cólera foram muito baixas, apesar da proximidade com a comarca de Flores, no Sertão de Pernambuco, na qual foram registrados muitos casos da enfermidade. Por exemplo, a Villa de Pombal, com população de aproximadamente 5 mil pessoas, registrou apenas 7 óbitos, enquanto em Patos o número foi de 13. Na Freguesia de Catolé do Rocha, próxima da fronteira com o Rio Grande do Norte, que possuía aproximadamente 7 mil habitantes, não foi registrado nenhum falecimento causado pela doença. Como podemos verificar, os municípios sertanejos estavam "isentos dos flagelos" da cólera, mas mesmo assim as autoridades provinciais enviaram medicamentos e médicos, como o Dr. Antônio Eduardo Fairbanks. No município de Sousa, que fazia fronteira com o Ceará, cuja população era de mais de 17 mil pessoas, "não appareceu caso algum de cholera", de acordo com as informações repassadas pelos vigários para a presidência da província (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1856, mappa s/n).

Segundo Irineu Pinto, no "Alto Sertão" paraibano a epidemia de cólera de 1855 a 1856 não foi tão intensa quanto no litoral ou no Brejo. Referindo-se à região sertaneja, afirmou não saber "se devido à benignidade do clima ou qualquer outra causa, o mal não tomou caráter maligno" (PINTO, 1910). No mesmo sentido, ao referir-se sobre a epidemia de cólera que grassou em 1862 (que ficou conhecida como: "segunda epidemia de cólera"), Octavio de Oliveira afirmou que, "ao contrário do que ocorrera na epidemia anterior", de 1855 a 1856, "quando o alto sertão" paraibano "ficara praticamente indene, pode-se

desta vez afirmar que [...] a Paraíba foi de um modo geral atacada pela cólera" (OLIVEIRA, 1970, p. 7-19).

É possível que no final de 1855 e no início do ano de 1856 o "Alto Sertão" paraibano não tenha reunido os elementos climatológicos e ambientais de temperaturas altas e chuvas acima da média para a proliferação da cólera epidêmica. Como mencionado, geralmente, os rios sertanejos ficam cheios nos meses chuvosos (entre janeiro e maio), o que coincide com o período de auge epidêmico. Porém, uma população esparsa em um grande território e a suspensão das comunicações entre o litoral e o sertão podem ter evitado a disseminação da epidemia.

As estradas também podem ter evitado a disseminação da epidemia de cólera de 1855 a 1856 para o Alto Sertão. Supomos que a longa distância entre os principais núcleos sertanejos tenha feito com que os acometidos pela doença (considerando os casos assintomáticos) se deslocassem menos de um município para o outro, diminuindo a chegada da enfermidade nos lugares mais distantes. As autoridades de Patos registraram 13 óbitos por cólera entre janeiro e junho de 1856, enquanto no mesmo período foram 7 em Pombal, apenas 4 na Vila de Piancó e nenhuma morte reportada para Sousa e Catolé do Rocha. Quanto mais a Estrada das Boiadas (mapa V) se distanciava do litoral, menores eram os óbitos por cólera.

A Estrada das Boiadas ou Estrada para Pernambuco era a principal via de comunicação que cortava de oeste a leste a província paraibana, ligando o Ceará à cidade do Recife, onde se localizava um dos principais portos do país (mapa V). Pela via de comunicação, os tropeiros, vaqueiros e almocreves conduziam os produtos interioranos, e especialmente os animais da Parahyba, Ceará e Piauí, para serem comercializados nas feiras das principais cidades litorâneas ou em outras vilas e povoados sertanejos. Tal caminho era dividido em duas partes. A primeira seguia para o oeste a partir da Vila de Campina Grande. Da localidade de Batalhão (atualmente Taperoá, que na época fazia parte do município de São João do Cariri) até a Vila de Patos (no Sertão da Parahyba), a estrada era quase paralela ao Rio Espinharas, que dava nome ao trecho. O caminho continuava por mais 40 léguas até a Vila de Pombal e em seguida chegava à cidade de Sousa, atingindo prontamente o Ceará. A outra estrada era chamada de Estrada Real, que partia de Campina Grande, na direção leste, para a capital da Parahyba. Ela bifurcava-se no povoado de Itabaiana (que na época fazia parte do município de Pilar), de onde seguia para o Recife, passando pela

Mapa V:
Trajeto aproximado da Estrada das Boiadas, que era subdividida em: Estrada Real (em verde) e Estrada de Espinharas (em roxo)

Fonte: elaboração própria. Para o traçado aproximado das estradas foram usados como base os mapas desenvolvidos por: SOARES, 2012.

cidade pernambucana de Goiana. De Itabaiana até a capital paraibana a Estrada Real seguia, praticamente, em paralelo ao rio que dá nome à província (SOARES, 2012).

De Patos até o extremo oeste da província, os rios temporários não corriam em paralelo à Estrada das Espinharas, sendo provável que a água de consumo dos viajantes fossem os poços, cacimbas e olhos d'água (nascente de água no solo) menos contaminados pelas dejeções dos coléricos, considerando que as águas subterrâneas são menos suscetíveis à contaminação por elementos biológicos e químicos quando comparadas às águas superficiais (CRISPIM, 2017). Não há fixação ou multiplicação da bactéria da cólera na água doce quando a contaminação fecal não for constante. Cabe destacar, contudo, que surtos de cólera podem ocorrer em regiões desérticas, em plena estação da seca,

por meio da transmissão de pessoa para pessoa, tendo em vista que a concentração populacional (o que não era o caso do sertão paraibano) e o contato interpessoal (como refeições coletivas com o uso das mãos) são fatores que podem facilitar a transmissão, mesmo em ambientes semidesérticos (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2008, p. 19). Contudo, a baixa densidade demográfica daquelas áreas dificultou a transmissão. No próximo item do capítulo, veremos como a cólera epidêmica se espalhou pela província paraibana e os impactos da enfermidade sobre os rituais fúnebres, mesmo em locais que não foram tão afetados pela doença, como foi o caso do "Alto Sertão".

O impacto da epidemia de cólera nos locais de sepultamento, uma comparação entre freguesias sertanejas

Enquanto em alguns pontos da província a doença invadia com vigor e celeridade, em outros, como é o caso da Freguesia sertaneja de Teixeira, a epidemia de cólera apresentou caráter "benigno" e não fez vítimas fatais, entre 1855 e 1856, nem no surto posterior, em 1862. Na época, a percepção era de que "os ares puros do nosso sertão" poderiam deter a cólera em sua forma epidêmica (A REGENERAÇÃO, nº 81, 14/03/1862, p. 4). Ao que parece, a localidade passou incólume aos 2 surtos. Tal afirmação é corroborada pela historiografia e por algumas fontes do período (MEDEIROS, 1950, p. 258; BAPTISTA, 2011; FRAGOSO, 1986, p. 111). Nesse sentido, o padre de Teixeira, Bernardo de Carvalho de Andrade, afirmou ao bispo de Olinda, em carta de 3 de junho de 1882, que "nas duas ocasiões em que apareceu a cólera nesses sertões, foi essa paróquia duas vezes sitiada, o que atesta os muitos cemitérios de cerca que a contornam, sem que [a doença] penetrasse os seus limites". Na mesma missiva, o reverendo acrescentou que, devido ao clima, muitos enfermos vindos de povoações e vilas vizinhas, conduzidos em redes, procuravam abrigar-se na Vila do Teixeira, mesmo assim "nenhum morreu". Para reforçar o seu discurso, o padre afirma que "disto dão testemunho a população desta, e das paróquias vizinhas" (*apud* FRAGOSO, 1986, p. 111).

A economia da Serra do Teixeira tinha por base a agricultura, enquanto os municípios vizinhos possuíam suas economias voltadas para a criação de gado (FRAGOSO, 1986, p. 91). Como foi visto, é possível que a cólera tenha seguido o caminho das boiadas. Porém, o municí-

pio (especificamente o entorno da vila) não tinha rebanho significativo para comercializar fora dos seus limites, nem grandes comerciantes de gado que pudessem trazer a cólera para o interior do povoado. Durante a epidemia de cólera de 1862 (segundo grande surto da doença em terras paraibanas), a enfermidade se espalhou a partir de Pedras de Fogo, onde existia uma importante feira de gado que se comunicava diretamente com o Recife. Na sequência, outras localidades com feiras de gado significativas, como Campina Grande e Itabaiana, foram acometidas pela epidemia de 1862. Locais do sertão que não tiveram casos na primeira epidemia, entre 1855 e 1856, foram atingidos em 1862, como é o caso de Sousa (município que tinha o maior rebanho bovino da província)[8], no Alto Sertão, próximo da fronteira com o Ceará.

Embora, para os padrões das vilas vizinhas, Teixeira possuísse um comércio efervescente, sua economia estava concentrada na agricultura de subsistência. A altitude de 732 metros acima do nível do mar e o clima frio e seco talvez também tenham contribuído para que fosse "um dos poucos municípios da Paraíba que não foi atingido pelo cólera-morbo" (MEDEIROS, 1950, p. 258). A vasta distância da capital exigia viagens muito longas por parte dos tropeiros que, provavelmente, se contraíssem a cólera, acabariam adoecendo e falecendo antes de retornarem para a vila. No mesmo sentido, escrevendo em 1929, Pedro Baptista afirma que "na Serra do Teixeira a peste não fizera victimas. Apenas passara benignamente, sem encontrar apoio no clima privilegiado". As poucas pessoas acometidas pela doença "logo se reestabeleciam" e o "terror da moléstia em breve desapareceria" (BAPTISTA, 2011, p. 49).

A povoação da Serra do Teixeira possuía uma matriz dedicada a Santa Maria Magdalena e a freguesia foi criada pela lei provincial nº 16, de 6 de outubro de 1857 (ROHAN, 1911, p. 349). Foi elevada à categoria de vila em agosto de 1859, desmembrada do município de Patos. Localizada no sertão e distante 70 léguas da capital (337 km) e a duas léguas (9 km) dos limites com Pernambuco, estava "situada em uma grande e fértil chapada da Serra da Borborema" (ROHAN, 1911, p. 348). Politicamente e economicamente, a família mais importante da região era a dos Dantas Correia de Gois, que por um século dominaram o município do Teixeira e outras regiões sertanejas. Eram filiados ao Partido Liberal e o chefe da família, em meados do Oitocentos, era

8 Sobre a importância da pecuária na economia da província da Parahyba, ver: GALLIZA (1979, p. 76- 102).

o tenente-coronel Lourenço Dantas Correia de Gois, que foi deputado provincial (FRAGOSO, 1986, p. 102).

Em 1860, a igreja matriz estava "em osso" e sua construção estava parada por falta de dinheiro. A vila tinha um açude com o qual a província havia gastado mais de 4 contos de réis[9], a cadeia estava "muito arruinada" e precisava "urgente de consertos" (SEIXAS, 1985, p. 78). O primeiro cemitério foi construído pelos moradores da vila sob os auspícios do missionário padre Ibiapina e o campo-santo recebeu a bênção em 7 de junho de 1860, em outra missão, chefiada pelo capuchinho Frei Serafim de Catânia (FRAGOSO, 1986, p. 110).

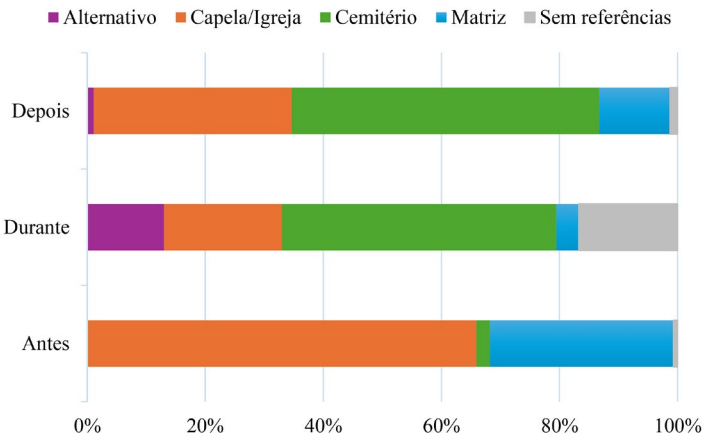
Conforme apresentado no gráfico I, a epidemia de cólera causou uma mudança fundamental no lugar de sepultamento, se considerarmos o conjunto das freguesias da nossa amostragem (Pilar, Cuité, São João do Cariri e Teixeira). Antes da crise causada pela enfermidade, a maior parte dos mortos era enterrada nas igrejas, capelas e matrizes. Após o período epidêmico, a maioria absoluta dos enterramentos passou a ser realizada nos cemitérios públicos. Porém, é importante mencionar que o quantitativo de inumados no interior dos templos religiosos ainda permaneceu relevante no estágio imediatamente posterior à epidemia, especialmente nas igrejas filiais e em capelas.

Se compararmos o período anterior (janeiro de 1854 até dezembro de 1855) e posterior à epidemia (julho de 1856 até junho de 1858), conforme é possível perceber no gráfico I, os sepultamentos em capelas e em igrejas, que antes somavam 67%, passaram a ser 34% no período posterior. Os sepultamentos nos cemitérios, que antes eram 2% do total, passaram a representar a maioria, 53%. Os enterros realizados no interior das Matrizes das freguesias reduziram consideravelmente de 31%, no período anterior, para 12%, no período posterior.

Também é possível identificar a realização de sepultamentos em locais "alternativos" (no mato, nas margens dos rios, nas proximidades das casas, em terrenos não sagrados e em "terra benta"). Mais de 60% dos casos ocorreram na Freguesia de São João do Cariri. Porém, os que chamam mais atenção pelos detalhes se concentram na Villa de Pilar, como o caso do cadáver de Joaquina Maria da Conceição, que, nas palavras do pároco, foi "queimada na casa onde se achava por já se achar

9 O projeto do açude foi posto em execução entre os anos de 1849 e 1852, era considerado "bem construído". Apesar de ser a única fonte de água da região, era considerada suficiente para as necessidades locais, já que, com a barragem a "população da Serra do Teixeira" ficou "livre de sede" (FRAGOSO, 1986, p. 100).

Gráfico I:
Locais de sepultamento na Parahyba do Norte (1854-1858)



Fonte: SOUSA JÚNIOR, Laércio de Araújo. Banco de dados de registros paroquiais de óbito das freguesias paraibanas de Pilar, Cuité, São João do Cariri e Teixeira, 1854 a 1858.

em putrefação", no dia 12 de março de 1856, no auge da crise epidêmica. Alguns dias antes, em 7 de março de 1856, Maria Bandeira de Mello, branca, com 60 anos, casada com Manoel Gomes Falheiros, foi sepultada junto "à sua casa de morada no fim da rua desta Villa de Pilar", sendo envolta em pano branco (SOUSA JÚNIOR, 2023, p. 273-275).

Gráfico II:
Sepultamentos nas Matrizes após a epidemia (Jul. 1856-Jun. 1858)

Fonte: SOUSA JÚNIOR, Laércio de Araújo. Banco de dados de registros paroquiais de óbito das freguesias paraibanas de Pilar, Cuité, São João do Cariri e Teixeira, 1854 a 1858.

Os que não tinham referência foram relevantes apenas durante a crise epidêmica (entre 26 de dezembro de 1855 e 30 de junho de 1856). Os óbitos sem referência de local de sepultamento foram de 4, no período anterior, para 120 durante a epidemia e reduziram para 7 no período posterior. Os sepultamentos alternativos, que não aparecem no período anterior, passam para 93 durante a epidemia e no período posterior reduzem para 6 ocorrências.

Se recortarmos somente os óbitos ocorridos no período posterior à epidemia de cólera (julho de 1856 até junho de 1858) e selecionarmos apenas aqueles corpos que foram sepultados nas igrejas matrizes (12% do total de enterramentos do período), é possível perceber que a grande maioria foi realizada na igreja matriz da Freguesia de Santa Maria Magdalena da Serra do Teixeira (88% da amostragem), como é possível ver no gráfico II. Como já sinalizado, Teixeira, localizada no sertão paraibano, foi poupada pela epidemia de cólera de 1856 e as autoridades locais não registraram casos fatais da doença.

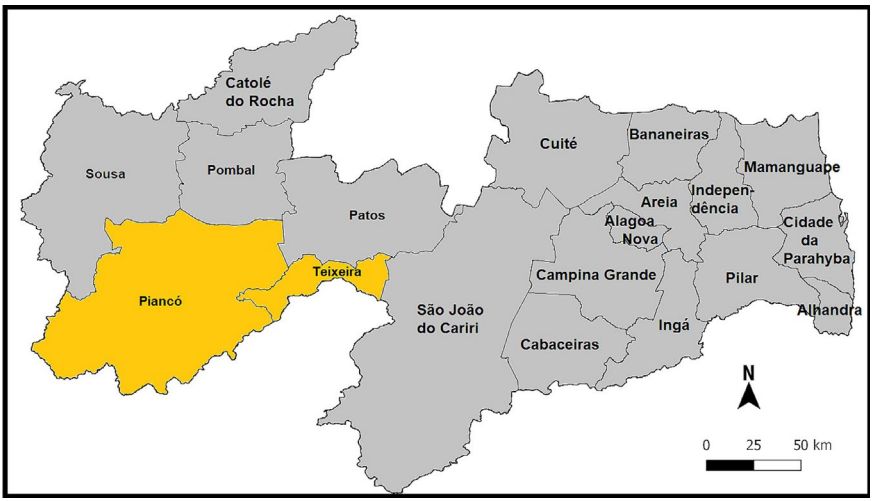
Enquanto no período posterior à epidemia, os sepultamentos nas matrizes de São João do Cariri e em Pilar, fortemente atacadas pela epidemia, eram uma exceção; na Freguesia de Teixeira eram uma regra. O impacto emocional, gerado pela crise epidêmica, foi catalisador da transferência do lugar dos mortos do interior dos templos religiosos para os cemitérios públicos. Porém, como afirma Claudia Rodrigues, mesmo depois de afastados das igrejas, os cemitérios permaneceram como lugares sagrados (RODRIGUES, 2014). Muitos foram administrados por irmandades e ordens terceiras e permaneceram sendo percebidos como uma extensão dos templos. Tal processo de transformação foi paulatino, lento, repleto de conflitos, resistências e embates (RODRIGUES, 1997).

Para Andréia Vicente da Silva, os rituais que ajudam a lidar com a ruptura causada pela morte seriam fonte para expressão de sentimentos. Um ritual não realizado ou desestruturado pode gerar emoções agressivas: contestação, frustração, raiva, melancolia e tristeza. As epidemias e pandemias poderiam dar origem a uma intensa criação ritual, por meio da tentativa de dar ordem ao caos, na medida em que os indivíduos procuram respostas emocionalmente eficazes para a superação da dor e das incertezas provocadas pela morte (SILVA, 2020). O abreviamento ou a supressão de etapas dos rituais fúnebres afeta a continuidade da vida social, pois priva os sobreviventes dos mecanismos simbólicos para o apaziguamento do luto e o retorno ao cotidiano (SILVA, RODRIGUES, AISENGART, 2021).

Em carta datada de 6 de junho de 1856, o vigário Manoel da Conceição Carvalho Roza, da Freguesia sertaneja de Santo Antônio de Piancó (pouco mais de 100 km ao oeste de Teixeira, ver: mapa VI), acusou o recebimento de um ofício do presidente da província. Segundo o documento, o religioso teria o poder de "sepultar no cemitério d'esta Villa" localizado junto da igreja matriz qualquer um "que tiver de falecer, seja da epidemia reinante ou de outra qualquer doença, por não causar prejuízo algum aos moradores". Diante disso, o padre conclui: "continuarei sem repugnância a dar sepulturas no referido Cemitério" (ROZA, 1856). Apesar de a Vila de Piancó ter reportado apenas 4 óbitos por cólera durante o período epidêmico, os sepultamentos ocorriam no cemitério contíguo à igreja matriz por iniciativa do vigário, e não no cemitério da vila, afastado do templo. Isso demonstra que o medo da enfermidade e da morte estava presente na Freguesia de Piancó (mapa VI), malgrado o Sertão paraibano não ter sido atingido pela epidemia de cólera de 1856 com o mesmo vigor que o restante da província. Segundo o padre Manoel da Conceição Carvalho Roza, em correspondência para o presidente da província, em 12 de março de 1856, "ainda não fomos acometidos por esse horroroso flagelo, de que Deus nos livre", porém eram "grandes o susto e o terror com que estão os povos da Freguesia de Piancó". O motivo seria a "grande mortandade" que grassava na Freguesia pernambucana de Ingazeira, que fazia fronteira com o sul do Sertão da Parahyba. Em seguida, o religioso pedia medicamentos para a autoridade provincial, já que seria "mui prudente estarmos preparados" para combater a "mortífera doença" (ROZA, 1856).

Para tentar explicar o temor sentido pelos sertanejos diante da epidemia de cólera, podemos citar o caso da Villa de Pilar, próxima do litoral paraibano, no que hoje é conhecida como Zona da Mata. Segundo o relatório do presidente da província da Parahyba, em Pilar, no dia 2 de março de 1856, algumas autoridades e pessoas ricas do lugar, "possuídas de terror, pensaram livrar-se do mal abandonando a villa" (PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1856, p. 24). As pessoas que fugiam de Pilar (incluindo o vigário, o juiz, o médico, o carcereiro e os detentos) deixaram para trás, na rua principal da vila, 26 corpos insepultos em estado de putrefação. Porém, os pobres e os menos abastados não abandonaram suas casas. A situação foi contornada após o envio de outro médico, o Dr. Luiz de Siqueira, acompanhado pela tropa do 10º batalhão de caçadores, composta por 16 praças do exército e pelo tenente Firmino da Cunha Rego, que tiveram a função de sepultar os

Mapa VI:
Freguesia de Teixeira e o
Município de Piancó (1857)



Fonte: Elaboração própria. Para os limites aproximados, foi feita uma pesquisa com base em informações do IBGE acerca do histórico da formação administrativa dos municípios paraibanos.

cadáveres e chamar a população às suas habitações. Além disso, para a desinfecção da vila, a tropa, sob as ordens do médico, queimou 9 casas de palha, grandes fogueiras foram feitas no cemitério e vários cadáveres em putrefação foram jogados às chamas. Junto dos corpos era queimado alcatrão, provavelmente para disfarçar o odor (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, nº 73, 24/03/1856, p. 2; CORREIO MERCANTIL, nº 89, 31/03/1856, p. 1; CORREIO MERCANTIL, nº 103, 14/04/185;. PARAHYBA DO NORTE, Falla, 1856, p. 8-25).

Na Freguesia do Teixeira (então pertencente ao município de Patos), em 1856, alguns cadáveres foram inumados "no lugar destinado para cemitério"[10]. Em 20 de setembro de 1857, Francisca Maria de Oliveira, de 28 anos, casada com Gonçalo Ignácio de Oliveira, foi sepultada no "cemitério desta freguesia" de Santa Maria Magdalena da Serra

10 3 pessoas foram sepultadas no "lugar destinado para cemitério" em Teixeira no ano de 1856. Duas delas foram vítimas de "bexigas". Todas as 3 eram mulheres pardas, falecidas no mês de outubro de 1856. Foram encomendadas pelo padre Vicente Xavier de Farias.

do Teixeira. Porém, indo além do nosso recorte, identificamos que na referida vila os sepultamentos passaram a ser feitos majoritariamente no cemitério somente a partir do início de julho de 1860. Como foi dito, segundo a historiografia, o primeiro cemitério de Teixeira foi construído pelos moradores da vila sob os auspícios do padre Ibiapina, tendo o campo-santo recebido a bênção que o deixava apropriado para entrar em funcionamento apenas em 7 de junho de 1860, por ocasião de outra missão, desta vez chefiada pelo capuchinho Frei Serafim de Catânia (FRAGOSO, 1986, p. 110). Dados sugerem que, arrefecido o surto de cólera em 1857, os párocos e/ou a população retomaram a antiga prática de sepultamento nos templos. Essa demora em efetivar o sepultamento em cemitérios fora do recinto ou ao redor dos templos pode indicar que naquelas áreas de sertão os párocos tinham algum grau de autonomia a respeito da efetiva adoção ou não do cemitério como local prioritário de sepultamento. É possível que também respondessem a uma certa resistência da população, que não teve contato direto com o caos epidêmico das áreas distantes dos sertões parahybanos, em aceitar os sepultamentos no cemitério público.

Outro exemplo dessa possível resistência em transformar o costume de realizar o sepultamento nos templos também se localizava no sertão paraibano. Em 1861, as obras do cemitério público da Vila de Pombal, iniciadas em 1857, estavam paradas, apesar de o governo provincial ter enviado dinheiro e materiais para construção; o que fez com que os enterramentos continuassem sendo feitos na igreja matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso de Pombal (SOUSA JÚNIOR, 2020, p. 62). Supomos que apenas diante da segunda epidemia de cólera, ocorrida em 1862, que afetou o sertão paraibano com ênfase, tenha se consolidado o uso dos cemitérios públicos como locais privilegiados de sepultamento na região. O contexto de Teixeira e das demais freguesias sertanejas, onde a primeira epidemia de cólera, ocorrida em 1856, não avançou com o mesmo furor do acontecido restante da província, merece uma análise mais acurada que vai além do recorte proposto no presente trabalho, por se estender, pelo menos, até o período imediatamente posterior à segunda epidemia de cólera, ocorrida em 1862. Mas é um sinal das especificidades do morrer numa área de sertão durante a epidemia de cólera na Parahyba do Norte.

Considerações Finais

A província paraibana sofreu perdas humanas irreparáveis durante a primeira invasão da epidemia de cólera entre 1855 e 1856. As freguesias mais afetadas estavam localizadas na porção leste, entre a Borborema e o litoral. A enfermidade chegou primeiro ao município de São João, no Sertão do Cariri, na região fronteiriça com Pernambuco, próximo da nascente do Rio Paraíba. Acredito que os rios e as estradas foram importantes canais de disseminação da cólera. Os elementos climáticos que favoreceram a proliferação da epidemia podem ter sido as chuvas intensas e as temperaturas acima da média (características não encontradas nas fontes para a região do "Alto Sertão"). Cada lugar sofreu de modo diferente os impactos das epidemias de cólera, de acordo com suas particularidades econômicas, políticas e sociais. Em Teixeira, por exemplo, localidade pequena, encravada em uma serra no sertão paraibano, de clima seco e frio e cuja economia estava voltada para o comércio local e para a agricultura de subsistência, não foram reportados casos.

O medo foi um elemento importante para efetivar a transferência dos lugares dos mortos, mesmo em locais onde a peste não fez um grande quantitativo de vítimas. Na Vila de Piancó, os habitantes estavam envoltos pelo temor da proximidade da peste e como precaução o pároco sepultava os cadáveres no cemitério local, antes mesmo de os casos de cólera aparecerem na freguesia. Outro exemplo é a fuga de Irineu Joffily da povoação de Cajazeiras, mencionada no início desse capítulo (o jovem evadiu da localidade, embora a freguesia não tivesse reportado oficialmente casos da doença). Diante de um contexto perturbador, os rituais fúnebres foram condenados, proibidos, restritos e transformados profundamente. A mudança mais notável foi a transferência do local de sepultamento das igrejas para os cemitérios.

Nesse sentido, na Parahyba do Norte, a epidemia de cólera impactou profundamente o local de sepultamento, que deixou de ser realizado majoritariamente nas igrejas e passou a ser feito nos cemitérios (embora fossem naquele momento espaços improvisados, precários e alguns adjacentes aos templos principais das vilas e povoados). Identificamos uma possível correlação entre os índices de mortos por cólera nas freguesias com a adoção prioritária do cemitério como lugar de sepultamento. Em São João do Cariri e em Pilar, freguesias significativamente atingidas pela doença, os enterramentos no período de 2 anos após o fim da epidemia passaram a ser realizados majoritariamente nos cemitérios.

Em Teixeira, freguesia que não registrou casos fatais durante a primeira epidemia de cólera de 1855 a 1856, os sepultamentos continuaram sendo feitos de modo predominante na igreja matriz. Durante o contexto epidêmico, a morte e o morrer foram singulares em cada uma das localidades analisadas. Essa análise nos permite concluir que os municípios sertanejos da província da Parahyba do Norte foram mais ou menos impactados pela mortalidade da primeira epidemia de cólera (1855-1856), a depender das condições climatológicas, ambientais, econômicas e sociais de cada localidade.

FONTES PRIMÁRIAS

Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital

A REGENERAÇÃO (nº 81, 14/03/1862).

CORREIO MERCANTIL (1856).

DIÁRIO DE PERNAMBUCO (13/02/1856).

AESA-PB. **Bacias hidrográficas do Estado da Paraíba.** https://bit.ly/3kBO5br.

ALMEIDA, José Américo de. **A Paraíba e seus problemas.** Brasília: Senado Federal, 2024.

ATAS DA MESA DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA DA PARAÍBA (1853-1860). Arquivo público da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba – ASCM/PB, livro de atas 022/ administração.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. **Diccionario bibliographico brazileiro**. Volume 1, Typographia nacional, Rio de Janeiro, 1883.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. **Diccionario bibliographico brazileiro**. [Reimpressão de Off-set, da edição de 1895], Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1970, v. 3.

CORDEIRO, Antônio da Cruz. **Impressões da Epidemia.** Typ de Camillo de Lellis Masson & C. Largo de Santa Bárbara n.2, Salvador da Bahia, 1856.

DE SAINT-ADOLPHE, Milliet. **Diccionario geographico, historico e descriptivo do Imperio do Brazil.** JP Aillaud, 1845, v. 2.

JOFFILY, Irineu. Notas de viagem da Villa de São João do Cariry e do Monteiro. **Revista do IHGP**, n. 2, 1910.

JOFFILY, Irineu. **Notas sobre a Parahyba.** Typographia do Jornal do Commercio. Rio de Janeiro, 1892.

MARIZ, Celso. **Através do sertão.** Imprensa Official, 1910.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (MS). **Manual Integrado de Vigilância Epidemiológica da Cólera.** 2008.

PARAHYBA DO NORTE. **Falla recitada na abertura da Assembléa Legislativa da Parahyba do Norte pelo presidente da província, o Dr. Antonio da Costa Pinto Silva, em 5 de agosto de 1856.** Parahyba. Typographia de José Rodrigues da Costa, 1856.

PERNAMBUCO. **Relatório do Presidente da Província de Pernambuco à Assembléia Legislativa**. Tipografia M. F. de Faria, 1857.

REGO, José Pereira. **Memoria historica das epidemias:** da febre amarella e cholera-morbo que têm reinado no Brasil. Typographia nacional, 1873.

ROHAN, Henrique Pedro Carlos de Beaurepaire. Chrographia da província da Parahyba do Norte. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Parahybano**, n. 3, 1911 [ca.1860].

ROZA, Manoel da Conceição Carvalho. **Carta do vigário de Piancó para o Ilmoº e Exmoº Sr. Dr. Antônio da Costa Pinto e Silva presidente da Província da Parahyba do Norte:** acusando o recebimento do ofício. Arquivo Histórico da Fundação Espaço Cultural da Paraíba, FUNESC. Manuscritos, cx. 34, ano 1856, folha avulsa. 05/06/1856.

ROZA, Manoel da Conceição Carvalho. **Carta do vigário de Piancó para o Ilmoº e Exmoº Sr. Presidente da Província da Parahyba do Norte.** Arquivo Histórico da Fundação Espaço Cultural da Paraíba, FUNESC. Manuscritos, cx. 34, ano 1856, folha avulsa. 12/03/1856.

SOUSA JÚNIOR, Laércio de Araújo. **Banco de dados de registros paroquiais de óbito das freguesias paraibanas de Pilar, Cuité, São João do Cariri e Teixeira**, 1854 a 1858.

REFERÊNCIAS

AB'SÁBER, Aziz. **Floram:** nordeste seco. Estudos avançados, v. 4, n. 9, p. 149-174, 1990.

ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. **Quando o anjo do extermínio se aproxima de nós:** representações sobre o cólera no semanário cratense O Araripe (1855-1864). 2010. 257 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

ALMEIDA, Horácio de. **História da Paraíba.** Vol 2. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1997.

ALMEIDA, José Américo de. **A Paraíba e seus problemas**: fortuna crítica. 5. ed. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2024.

ALVES, Jose Jakson Amâncio. **Caatinga do Cariri Paraibano.** Geonomos. v. 17 n. 1, p. 19-25, 2009.

ARNOLD, David. **Social crisis and epidemic disease in the famines of nineteenth-century India.** Social History of Medicine, v. 6, n. 3, 1993.

BAPTISTA, Pedro. **Cangaceiros do Nordeste.** Edição facsimilar 1929, Sebo Vermelho Edições, 2011.

BARBOSA, Maria Regina de Vasconcellos. **Vegetação e flora no Cariri Paraibano.** Oecologia brasiliensis, v. 11, n. 3, 2007.

BIEBER, Judy. O sertão Mineiro como Espaço Político (1831-1850). **Revista Mosaico** – Revista de História, v. 1, n. 1, p. 74-86, 2008.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação Territorial da Mata Paraibana**, 1750-1808. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, UFBA, 2008.

CARVALHO, Maria Gelza de. **Classificação geomorfológica do estado da Paraíba.** João Pessoa: Editora Universitária/FUNAP, 1982.

CAVALCANTE, Eduardo Queiroz. **Tecendo redes, construindo laços de soli-**

dariedade: formação de famílias negras, a prática do compadrio e a morte de escravizados e libertos no Cariri Paraibano (São João do Cariri/1850-1872). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

COSTA, Tainara Machado. **Dos negros tigres à política de saneamento:** resquícios do processo escravagista na sociedade brasileira. Editora CirKula, 2022, p. 27.

CRISPIM, Diêgo Lima *et al.* **Análise físico-química das águas de Três Poços Amazonas no Centro da Cidade de Pombal-PB.** Geografia Ensino & Pesquisa, v. 21, n. 2, p. 155-163, 2017.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente:** 1300-1800, uma cidade sitiada. Tradução. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. **Cólera:** representações de uma angústia coletiva (a doença e o imaginário social no século XIX no Brasil). Tese de Doutorado em História. UNICAMP. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 1997.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. **Medicina e curandeirismo no Brasil.** João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

DÔSO, Milena de Farias. **O cotidiano da morte nas freguesias de Cabaceiras e São João do Cariri – PB (1856)**. 105 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Paraíba – UFPB, João Pessoa, 2023.

DÔSO, Milena de Farias. **Retrato da morte:** A cholera-morbus em Cabaceiras (1856). In: SANTANA, Flavio Carreiro. MONTEIRO, Luira Freire (org.). **Limites no horizonte do tempo:** Textos em história local. João Pessoa: Ideia, 2019.

EVANS, Richard J. **Blue Funk and Yellow Peril:** cholera and society in nineteenth-century France. European History Quarterly, v. 20, n. 1, 1990.

FARIAS, Rosilene Gomes. **O Khamsin do deserto:** cólera e cotidiano no Recife (1856). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

FRAGOSO, Hugo. **O vigário Bernardo, reflexo da face do povo teixeirense.** In: SILVA, Severino Vicente da. **A igreja e a questão agrária no Nordeste.** São Paulo: Paulinas, 1986.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos.** Edição digital. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda, 2013.

FREYRE, Gilberto. **Vida Social no Brasil nos meados do século XIX.** Edição digital. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda, 2013.

GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da escravidão na Paraíba, 1850-1888.** João Pessoa: Universitária/UFPB, 1979.

GEROLOMO, Moacir. PENNA, Maria LF. Cólera e condições de vida da população. **Revista de saúde pública**, v. 34, p. 342-347, 2000.

JUTLA, Antarpreet *et al*. **Environmental Factors Influencing Epidemic Cholera.** The American Society of Tropical Medicine and Hygiene, 89 (3), 2013, p. 597-607. doi: 10.4269/ajtmh.12-0721

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interditada, liberdade reavida:** escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX). Tese (Doutorado em História) – UFPE, 2010.

LUCENA, Rebecca Luna. PACHECO, Christina. **O Cariri Paraibano:** aspectos geomorfológicos, climáticos e de vegetação. *12º Encuentro de geógrafos de América Latina-EGAL*, 2009.

MARIANO, Serioja Rodrigues Cordeiro. MARIANO, Nayana Rodrigues Cordeiro. O Medo anunciado: A febre amarela e o cólera na província da Paraíba (1850-1860). **Fênix**: Revista de História e estudos culturais, v. 9, p. 01-20, 2012.

MARIANO, Serioja Rodrigues Cordeiro. SILVA, Wuendisy. **Sublimes Virtudes em crise Epidêmica:** a epidemia de cólera na Paraíba e o discurso médico em Instruções Sanitárias Populares de Antônio da Cruz Cordeiro (1862). In: XVII Encontro Estadual de História – ANPUH-PB, 2016.

MARIZ, Celso. **Memória da Assembleia Legislativa.** João Pessoa: A União, 1987 [1946].

MEDEIROS, Coriolano. **Dicionário corográfico do Estado da Paraíba.** Segunda Edição. Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Ministério da Educação e Saúde, Instituto Nacional do Livro, Departamento de Imprensa Nacional, 1950.

MOTA, Janay Clésia Menezes. **O conhecimento tradicional das populações rurais sobre a classificação e (trans) formação de paisagens das caatingas sob o olhar da etnoecologia da paisagem.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural do Semiárido, Programa de Pós-graduação em Ecologia e Conservação, 2018.

MOURA, Josué Guilherme Lisbôa. MÜLLER, Jéssica. GEMELLI, Tanise. Vibrio cholerae: doença, manifestações clínicas e microbiologia. **Revista de Epidemiologia e Controle de Infecção**, v. 8, n. 4, p. 483-488, 2018.

NEVES, Erivaldo Fagundes. O sertão na formação socioeconômica brasileira. **Mneme** – Revista de Humanidades, Caicó, v. 19, n. 42, p. 11-20, jan./jul. 2018.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural. **Politeia –** História e Sociedade, v. 3, n. 1, 2003.

OLIVEIRA, Octavio G. de. Referências a remotas epidemias de cólera no Norte e no Nordeste do Brasil. **Revista do IHGP**, n. 18, 1970, p. 7-19.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a história da Paraíba.** Vol 2. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1977.

PINTO, Irineu Ferreira. O Cholera-morbus na Parahyba. **Revista do IHGP**, n. 2, 1910.

RAMOS, Gabriela Gomes. **Levantamento florístico da mata ciliar do rio espinharas e seus afluentes na área urbana do município de Patos-PB.** (Engenharia Florestal) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Saúde e Tecnologia Rural, 2016.

RODRIGUES, Claudia. **"Tudo se proibia, só a morte não era proibida!!":** As restrições às encomendações de cadáveres durante a epidemia de febre amarela no Rio de Janeiro (1848-1851). *Andes, Antropología y História*. v. 33, n. 2, p. 294-332, 2022.

RODRIGUES, Cláudia. A criação dos cemitérios públicos do Rio de Janeiro enquanto "campos-santos" (1798-1851). **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, n. 8, p. 257-278, 2014.

RODRIGUES, Claudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração. Coleção Biblioteca Carioca, 1997.

SEIXAS, Wilson Nóbrega. **Viagem através da Província da Paraíba.** Estado da Paraíba, Secretaria da Educação, Editora União e Cia, 1985.

SILVA, Andreia Vicente da. Os 'ritos possíveis' de morte em tempos de coronavírus**. Revista Dilemas** – Estudo de controle de conflitos e controle social – UFRJ, 2020.

SILVA, Andreia Vicente da. RODRIGUES, Claudia. AISENGART, Rachel. Morte, ritos fúnebres e luto na pandemia de Covid-19 no Brasil. **Revista NUPEM**, v. 13, n. 30, p. 214-234, 2021.

SILVA, Diêgo Alan Mangueira da. OLIVEIRA MOURA, Marcelo de. Registros de desastres associados à estiagem e seca na região do Alto Sertão da Paraíba. **Revista de Geociências do Nordeste,** v. 4, p. 126-136, 2018.

SILVA, Rafael Sancho Carvalho da. ARAS, Lina Maria Brandão de. **As doenças correm nos rios do sertão do São Francisco oitocentista.** Contraponto, v. 10, n. 1, p. 80, 2021, p. 81.

SILVA, Wuendisy Fortunato da. MARIANO, Serioja Rodrigues Cordeiro. **"Sublimes virtudes em crise epidêmica":** a epidemia de cólera na Paraíba e o discurso médico em Instruções Sanitárias Populares de Antônio da Cruz Cordeiro (1862). In: XVII Encontro Estadual de História – ANPUH PB. v. 17. p. 843-853. 2016.

SOARES, Maria Simone Morais. **Formação da Rede Urbana do Sertão de Piranhas e Piancó da Capitania da Paraíba Setecentista.** Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

SOUZA, Bartolomeu Israel de. **Cariri Paraibano:** do silêncio do lugar à desertificação. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

SOUSA JÚNIOR, Laércio de Araújo. **Os mortos, a morte e o morrer em tempos de epidemia:** O caso da província da Parahyba do Norte (1850-1860). Monografia (Graduação). UFPB/CCHLA, João Pessoa, 2020.

SOUSA JÚNIOR, Laércio de Araújo. **Um luctuoso theatro de dor e desesperação:** Emoções fúnebres na Parahyba do Norte diante da epidemia de cólera-morbo (1854-1858). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), Rio de Janeiro, 2023.

TRAVASSOS, Antônio José da Silva. **Apontamentos históricos e topográficos sobre a Província de Sergipe.** Aracaju: Secretaria da Cultura de Sergipe, 2004 [1915].

5

Morrer nos sertões do Seridó: epidemias e cemitérios na segunda metade do século XIX

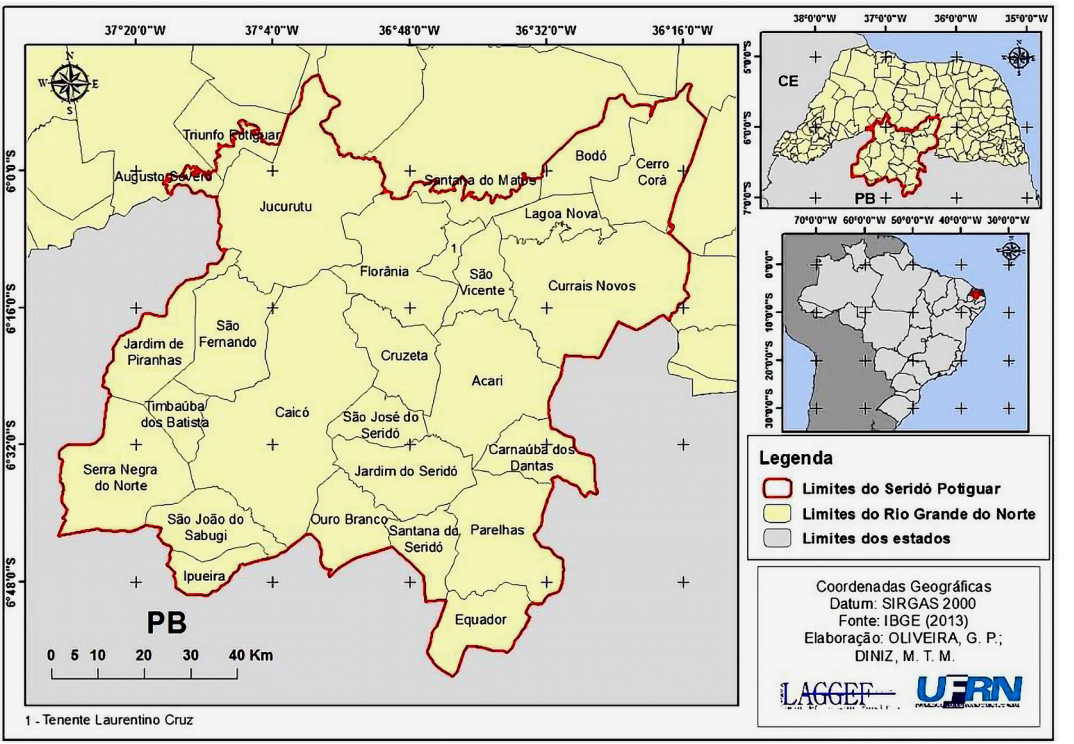
Alcineia Rodrigues dos Santos

Atualmente, o Seridó[1] é composto por uma região geográfica e sociocultural pertencente ao estado do Rio Grande do Norte, cujo território abrange a porção central do estado, compreendendo as microrregiões do Seridó Ocidental, Seridó Oriental e parte da microrregião do Vale do Açu e da Serra de Santana. Um lugar que possui um significativo valor histórico, artístico, cultural, sendo considerada uma das regiões mais representativas do estado, especialmente por sua religiosidade, que influenciou e, decerto, ainda intervém nas representações da vida e da morte.

Pensar o Seridó como uma categoria de Sertão é dizer acerca de suas especificidades únicas. O Seridó, inserido no contexto dos sertões nordestinos, apresenta uma rica tapeçaria de histórias, culturas e de paisagens que reflete tanto os desafios quanto as adaptações humanas ao longo dos séculos. O termo *Sertões do Seridó* aparece em diversas obras que tratam da região, desde o século XVIII. Foi inicialmente percebido e moldado pelo discurso colonial como uma fronteira, um território desprovido dos referenciais lusitanos, que precisava ser conquistado, civilizado e transformado em uma área lucrativa para o sistema colonial. O sertão, semanticamente definido como um espaço inóspito e desabitado, serviu de justificativa para diversas ações, especialmente sob a perspectiva histórico-cultural (SOUZA, 2015).

1 O Seridó, segundo classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, está localizado na Mesorregião Central do Rio Grande do Norte, abrangendo uma superfície de 9.122,789 km², ou seja, 17,27% do total da superfície do estado dividido em duas Microrregiões: Seridó Ocidental e Seridó Oriental. A área territorial oficial do Rio Grande do Norte é de 52.796,791 km² (IBGE, 10 de out. de 2002; MEDEIROS FILHO, 1983, p. 9).

Mapa 1:
O Seridó Potiguar atual
e suas localidades



Fonte: OLIVEIRA, G. P. et. Al. Mapeamento morfoestrutural e morfoescultural do Seridó Potiguar. Anais do XI Simpósio Nacional de Geomorfologia, SINAGEO, Maringá/ Paraná, setembro, 2016. Disponível em: https://www.sinageo.org.br/2016/trabalhos/6/6-418-1650.html Acesso em 26/07/2024

Ao nos referirmos ao Seridó enquanto sertão, levamos em conta os limites estabelecidos historicamente, considerando que a formação da região resultou dos processos de colonização e de povoamento. A definição dos seres historicamente construídos também reflete a história dos espaços, seus usos e práticas; o que, nas palavras de Chambouleyron, refere-se à vastidão de um espaço definido pelas comunidades que os habitam, sua diversidade cultural e geográfica, criando múltiplos sertões, cada um com suas particularidades. "Assim, não havia necessariamente um sertão, mas inúmeros sertões, caracterizados

pelos grupos que neles habitavam, pelos rios que por eles cruzavam" (CHAMBOULEYRON, 2013, p. 89).

Para José Bezerra Gomes (1975), as primeiras menções ao Seridó enquanto sertão são oriundas de uma carta de doação, datada de 5 de março de 1535, outorgada ao donatário João de Barros, associado de Aires da Cunha. Nessa carta, havia menção "ao primitivo Sertão do Acauã, conhecido por Sertão do Seridó". "Acauã", segundo o autor, é um vocábulo de origem tupi, formado do *wa-ká-wã*, o mesmo que sanã-de-sanambaia, uma espécie de gavião (GOMES, 1975). Ao examinar o discurso regionalista sobre o Seridó, Muirakytan Macêdo buscou entender como e quando esse espaço foi se constituindo historicamente, destacando características únicas em sua gente, na terra e nos produtos que de lá surgiam. O ponto de partida de suas investigações foi o final do século XVII, quando o Sertão do Seridó começou a ser mapeado e organizado em freguesias e em vilas, impulsionado pelo crescimento da pecuária (MACÊDO, 2005). Igualmente, explorou o patrimônio familiar nos sertões do Seridó durante o século XVIII, enfocando a história das famílias no contexto da pecuária colonial e examinando as interações envolvendo o capital familiar e o cotidiano setecentista. Ao abordar a rotina dos núcleos familiares na colônia, Muirakytan Macêdo explora desde o território da terra até as fazendas, das casas aos corpos dos habitantes. Discute aspectos das sesmarias, incluindo suas cerimônias de posse, a produção nas fazendas, a cultura material das residências e os rituais associados à vida e à morte das pessoas (MACÊDO, 2015).

Discutida por Janaína Amado (1995), a categoria de sertão tornou-se mais concreta e evidente durante a colonização, especialmente no século XVI, quando o termo era usado para descrever vastas áreas localizadas no interior das terras conquistadas ou adjacentes a elas, sobre as quais os colonos tinham pouco ou nenhum conhecimento. Isso resultou em uma nova interpretação do termo *sertão*, ligada ao ponto de vista e à posição geográfica do enunciador ao expressar o conceito. Por outro lado, para os nativos, escravos, exilados, pobres e doentes, o sertão representava liberdade e a chance de uma vida frente a uma sociedade colonial opressora. "Inferno ou paraíso, tudo dependia da perspectiva de quem falava" (AMADO, 1995, p. 150).

Na perspectiva de Albuquerque Júnior (2009, p. 198), o sertão foi entendido não apenas como um espaço geograficamente definido e temporalmente delimitado, mas também como um objeto de reflexão sobre a essência humana, seus significados, desafios e questionamentos em

relação aos ideais de região, nação e povo. Isso levou ao surgimento de novas perspectivas e interpretações desses conceitos fundamentais.

Ao compreendermos as configurações do Sertão do Seridó, estamos refletindo de acordo com o que escreveu Manuel Dantas, cuja tradição perpetuou os tipos sertanejos. Esse autor explorou o conceito do eu em relação ao sertão e seus habitantes, com foco no Seridó, inserindo-o nessa categoria de sertão. Para ele, ao explorarmos as regiões de nossos sertões, onde as tradições ainda carregam o peso do respeito ao passado, encontramos a cada passo a lembrança de homens já falecidos, mas que continuam vivos na memória das novas gerações, que não os esquecem. "É assim que a tradição tem perpetuado os tipos sertanejos" (DANTAS, 1941, p. 5).

Em grande medida, essa percepção amplia o significado de sertão, que passa a representar diversos espaços, conhecidos ou não, pouco habitados e vistos como não civilizados, caracterizando áreas vastas com baixa densidade populacional e colonização limitada; de modo que, "lendo sob a ótica dos significados espaciais, [...] sertão é o espaço bárbaro oposto ao espaço civilizado do litoral" (SCHETTINO, 1995, p. 08). O Sertão do Seridó também passou a ser percebido como uma categoria utilizada para descrever áreas distantes de centros administrativos coloniais tomados como pontos de referência, os quais, geralmente, eram a capital da capitania. É assim que pensa Janaina Amado, pois, ao refletir sobre sertão como uma categoria espacial, esclarece que:

> No conjunto da história do Brasil, em termos de senso comum, pensamento social e imaginário, poucas categorias têm sido tão importantes, para designar uma ou mais regiões, quanto a de 'sertão'. Conhecido desde antes da chegada dos portugueses, 5 séculos depois, 'sertão' permanece vivo no pensamento e no cotidiano do Brasil, materializando-se de norte a sul do país como sua mais relevante categoria espacial [...]. 'Sertão' é, também, uma referência institucionalizada sobre o espaço no Brasil: segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), designa oficialmente uma das subáreas nordestinas, árida e pobre, situada a oeste das duas outras, a saber: 'agreste' e 'zona da mata'. (AMADO, 1995, p. 145)

A configuração do Seridó como sertão, nesse sentido, ocorre por meio de uma homogeneização, representando o limite de um espaço estriado (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 115-170). Com efeito, Sertão

e Seridó inexistem *a priori*, pois são produtos de representações que têm uma história própria, inserida em uma rede de significados que surgem das práticas sociais e culturais. Esse sertão é um constructo cultural moldado pela intervenção humana. As várias formas que essas representações assumem disseminam-se pela sociedade, constituindo um conjunto de discursos sobre esse espaço específico.

A história do lugar encontra em Olavo de Medeiros Filho, Ione Rodrigues Diniz Morais e Muirakytan Kennedy de Macêdo referências fundamentais para pesquisas relacionadas à sua formação sociocultural e geográfica (MEDEIROS FILHO, 1981; MORAIS, 2005; MACÊDO, 2005 e 2015). É impossível a esses autores falarem dos sertões do Seridó sem mencionar as fazendas de criar gado, constituídas a partir da chegada do conquistador. A cultura agropecuária foi a forma de a população daquele contexto imprimir suas lógicas e dinâmicas próprias do espaço que teve sua formação cartográfica essencialmente ligada às atividades religiosas e à devoção analisada pelo historiador Luís da Câmara Cascudo (1968). A existência dos rios tornou-se essencial. Em tempos chuvosos, os cursos de água natural irrigavam a terra, tornando-a propícia ao cultivo e, nas estiagens, os leitos ofereciam vários poços d'água, dotando aquele espaço de boas condições, tornando-o adequado à instalação de fazendas de criação de gado e se configurando como um lugar de benesses.

A tessitura seridoense vai se formando, tendo em suas cartografias as fazendas, responsáveis por alargar os contornos da freguesia; as capelas, fonte de fé e devoção; e as pequenas povoações. Dentro desse contexto, os vigários paroquiais exerciam um importante papel, atendendo ao vasto território com serviços religiosos. Morais (2005, p. 79) afirma que, em se tratando "da ocupação implementada com base na criação de gado, em 1775, das 308 fazendas do Rio Grande do Norte, 70 estavam localizadas no Seridó, Freguesia do Caicó". A região teve no clima seco e na existência de boas pastagens um fator determinante para a ocupação, destacando-se pela produção pecuarista, por sua excelente fibra algodoeira e por uma forte devoção e crença religiosa, marcada pela fé na Senhora Sant'Ana (MACÊDO, 2005, p. 173).

De acordo com Macêdo, a vida espiritual católica se entrelaçava com a vida civil, com os ritos religiosos se fundindo aos costumes cotidianos. Segundo o autor, a "Igreja intermediava a sacramentação de vários aspectos desses últimos: registrava o nascimento, homologava o casamento, lavrava o óbito e em muitos casos fazia a abertura dos

testamentos" (MACÊDO, 2005, p. 71). A intensa religiosidade e a religião promovida pelos colonizadores alcançaram os sertões do Seridó com toda sua força, mantendo sua presença até a primeira metade do século XX, mesmo que apresentando novas significações práticas ao longo do tempo.

Pensar a morte e o morrer no sertão seridoense é entender que, desde a gênese da região no processo, sua colonização e ocupação, ele esteve aliado à construção econômica do lugar, além de uma forte devoção e crença religiosa. Nesse contexto, inserem-se as fazendas de criar gado, que dão origem à porção sertaneja que hoje conhecemos como Seridó, banhada pelos rios Seridó, Acauã, Espinharas e Piranhas. Um importante momento no processo histórico de ocupação desses sertões foi a criação da Freguesia da Gloriosa Sant'Ana, em 1748, que havia sido desmembrada da Freguesia de Nossa Senhora da Guia, de Patos, na Capitania da Paraíba e passou a delimitar o espaço que viria a ser conhecido como Seridó e ao Termo Judiciário da Vila Nova do Príncipe e da Vila Nova da Princesa, instituídos em 1788, ambos localizados na Ribeira do Seridó[2].

Ainda no século XVIII, constituíram-se as primeiras aglomerações urbanas, com dois lugarejos: o de Caicó, que, em 1735, foi elevado à Povoação do Caicó e, em 1788, tornado Vila; e o de Acari, cuja origem se ligava à antiga capela de Nossa Senhora da Guia do Acari, considerada como o mais velho templo existente na região, datado de 1737, e que ascendeu à vila em 1835. Em 1835, instalou-se a Freguesia de Nossa Senhora da Guia, desmembrada da Freguesia de Sant'Ana, em Acari. Semelhante ao que aconteceu em Caicó, os fregueses da Senhora da Guia construíram uma nova igreja, deixando a já existente para o culto a Nossa Senhora do Rosário (DANTAS, 1961, p. 31; MEDEIROS FILHO, 2002, p. 102). Nossas delimitações espaciais de análise estão centradas especificamente em um dos afluentes que formou uma pequena concentração populacional ao longo de seu percurso, o Totoró, que deságua na Ribeira do Acauã (MACEDO, 2020).

É especialmente nesse contexto, em que a Igreja Católica se apresenta como forte aliada da administração colonial, que se constroem as representações em torno da morte e do morrer naquele espaço. O catolicismo definia mais do que a espiritualidade dos fiéis, sendo responsável por mediar o reconhecimento dos atos fundamen-

2 Hoje, Caicó e Açu, cidades do interior do Rio Grande do Norte.

tais da população, tais como nascimento, casamento e óbito; o que era feito por meio dos registros paroquiais de batismo e de casamento, além de lavrar certidões de óbito e ações testamentárias, atividades que compunham os cenários da vida social e cultural da vida e da morte. Além de centralizar essas anotações, era em torno das igrejas paroquiais e de capelas que era realizada a maioria dos sepultamentos dos moradores.

Ligado a esse aspecto, o objetivo desse capítulo é identificar uma das particularidades das atitudes diante da morte nos sertões do Seridó, que é o estabelecimento dos espaços especiais destinados aos mortos. Como marcador temporal, selecionei o significativo período a partir do surgimento da epidemia de cólera, analisando de que modo as epidemias que atingiram os sertões do Seridó na década de 1850 influenciaram na criação dos cemitérios da região. Quais foram os elementos desse processo e de que modo o surto influenciou na disposição dos lugares destinados aos enterramentos católicos? Quais modificações foram impostas pelo surto epidêmico e que se mantiveram depois do fim da epidemia? Quais as especificidades dos cemitérios que seriam ali instalados? Que relações com a memória e a lembrança do passado sertanejo esses locais de sepultamento legaram para as gerações seguintes? Na análise das características desses cemitérios, mesclarei o passado e o presente, como veremos mais adiante.

O inimigo invisível: as epidemias e o nascimento dos cemitérios no Sertão do Seridó

Os anos entre 1855 e 1861 foram desafiadores para o Sertão do Seridó. Quando o cólera-morbo se instalou naquela geografia, o medo se espalhou e a população, que desconhecia a doença, se viu ameaçada. Nos municípios da Vila de Acari e da Vila Nova do Príncipe, onde se presenciou o maior número de vítimas, os relatos sobre a mortandade se espalham e em um curto espaço de tempo o temor cresceu de forma significativa. A doença emergiu como um problema social e de salubridade, acionando um conjunto de medidas preventivas e provocando apoiadores para a contenção e a neutralização da epidemia. Naquele contexto, ainda que houvesse a percepção de que a região revelava a existência de condições naturais favoráveis à manutenção da vida, a epidemia ressaltava a ameaça presente. A preocupação surgiu porque nesse período as mortes

foram mais frequentes, a ponto de, em Acari[3], anotarem-se "dezenas de mortes pelo mal, que causava terror (SANTA ROSA, 1974, p. 76).

Em 1856, quando a Província era governada por Antônio Bernardo de Passos, se deu o primeiro grande surto de cólera. Câmara Cascudo esclarece que foi nesse momento em que a capital estruturou seu primeiro campo-santo, edificado no Bairro do Alecrim, dando-se, neste momento, "a regularidade dos enterros no Cemitério, sendo auteriormente (*sic*) dentro das igrejas (CASCUDO, 1989, p. 60-61). Já em 1837, as Falas e Relatórios provinciais mostravam como a sociedade se organizava em suas preocupações sobre a salubridade pública, evidenciando os problemas sanitários. Silva Lisboa, Presidente da Província do Rio Grande do Norte, observou que "a ausencia total de edificios, para receber as Estações Publicas, o miseravel estado das ruas, que alem de descalsas, são entulhadas de arêa solta [...], a carencia absoluta de fontes; a negligente falta de illuminação; [...] são as sensiveis privações d'esta Capital" (FALAS E RELATÓRIOS, 2001, p. 60).

O registro acima refere-se aos momentos pelos quais passou a população seridoense, na iminência dos surtos epidêmicos. Diante desse contexto e frente ao complexo momento se registram os primeiros enterramentos improvisados, já que as necrópoles oficiais só foram construídas a partir de 1870, após o segundo surto de cólera-morbo, quando a população ainda vivenciava as ameaças causadas pela varíola. Sabemos, no entanto, de que, a partir do ano de 1856, foram criados vários espaços para enterramento, alguns dos quais abrigam os atuais cemitérios convencionais seridoenses: Santa Rosa (1974); Medeiros (1986); Alves (1985).

Foi durante as duas grandes epidemias que o sertão seridoense vivenciou o desafio de lidar com uma nova forma de enterramento, tendo em vista que, até o ano de 1856, os mortos eram enterrados no interior dos templos (SANTOS, 2011). A partir de 1856, quando a região foi acometida pela epidemia do cólera, o sertão seridoense assiste a várias mudanças no que diz respeito à morte, principalmente com o nascimento dos cemitérios e, consequentemente, na forma de viver a morte e o enterramento (COELHO, 2000). As epidemias causaram medo na população daquele lugar, que desconhecia a doença e que já sofrera com os surtos

3 Cidade-sede do hoje município homônimo, à margem direita do Rio Acauã, afluente do Rio Seridó, distante 214 km da capital do estado do Rio Grande do Norte e que era, em sua maior parte, constituída de uma sociedade de fazendeiros e seus agregados.

de bexigas (varíola) e febre amarela[4], que nos idos de 1850 transformaram o clima de "salubridade e doçura" (RIO GRANDE DO NORTE, 1850) daquela província, dando lugar aos horrores das epidemias. Os estudos de Rosinéia Ribeiro de Almeida Silva, que analisou as doenças e epidemias que afetaram o Seridó na segunda metade do século XIX, dão conta dos impactos causados pelos surtos (SILVA, 2003). Ela observou que a falta de higiene, a ignorância, a falta de recursos e a ausência de medicina preventiva foram as principais causas dessas doenças. Seu foco foi na epidemia de cólera de 1856, que alterou os hábitos funerários e transformou o espaço urbano com o surgimento dos cemitérios e a proibição de enterros dentro das igrejas.

Em 1857, a doença avançou significativamente, atingindo os municípios de Nova Cruz, Extremoz, Acari, Touros, Papari e Vila Flor e só cessou seus estragos em 1858 (CASCUDO, 1984, p. 278). Nos anos de 1862 e 1863, a cólera retornou, causando mais vítimas. Conforme o relatório do então presidente da província, Olinto José Meira, "o cólera-morbo, a varíola e a febre amarela encarregaram-se de fazer estragos em diferentes localidades, n'algumas das quais o último daqueles flagelos tem-se demorado até esta data, e parece haver-se tornado endêmico" (MEIRA *apud* CASCUDO, 1984, p. 279).

Foi no contexto das epidemias que surgiram os discursos cuja pauta se centralizou nos debates sobre a higienização, a precariedade das condições médicas e sanitárias e a construção de espaços para acolher pacientes e corpos mortos, sendo esse último aquele que causou mais espanto em função da resistência pela mudança do lugar de enterramentos, que até então eram realizados no interior das igrejas. A esse exemplo, temos que, entre 1856 e 1871, na Vila de Jardim, o padre Francisco Justino, primeiro vigário da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, estabeleceu um hospital conhecido como Casa de Caridade. Para Nilton de Azevedo, o vigário construiu esse hospital para abrigar doentes, peregrinos e os pobres da comunidade, sendo mantido por doações da população local. Localizado ao sul do cemitério público, o hospital ficava distante do centro urbano (AZEVEDO, 1988). Não foi possível esclarecer sobre o período exato da construção da Casa de Caridade, pois não foram encontrados registros específicos. No entanto, a bênção solene do cemitério público ocorreu em 1858, durante o período em que

4 No Livro de Óbitos da Freguesia de Sant'Ana, de 1838 a 1857, o sarampo figura como uma das moléstias que mais fizeram vítimas na Província durante o período. A febre amarela aparece como *causa mortis* em vários obituários.

o padre Francisco Justino já era vigário da paróquia. Em seu testamento, redigido pelo próprio antes de falecer, em 1871, o padre deixou claro que construiu o hospital na vila com recursos próprios e o considerava uma obra pública de caridade (AZEVEDO, 1988, p. 36).

Vale ressaltar que não só as precárias condições médicas contribuíam para o aumento dessas epidemias. A proximidade com os portos e seu intenso comércio marítimo implicavam outros fatores de contágio, uma vez que a população entrava em contato com aqueles com quem mantinham negócios para aquisição de gêneros alimentícios e comercializam sua parca produção (MATTOS, 1985, p. 58). Araújo esclarece que, "até a metade do terceiro quarto do século XX, é bom ver os dados que demonstram a participação dos vários portos brasileiros na exportação nacional de algodão em pluma" (ARAÚJO, 2005, p. 226). O autor sugere que é importante analisar os dados que mostram como diferentes portos brasileiros contribuíram para a exportação de algodão em pluma durante esse período. A menção específica ao porto do Rio Grande do Norte indica que esse porto também teve uma participação significativa nesse comércio, destacando a relevância de considerar as informações históricas sobre a contribuição dos portos brasileiros na exportação de algodão, incluindo a do Rio Grande do Norte, até a década de 1970. Os portos brasileiros, incluindo o do Rio Grande do Norte, desempenhavam um papel crucial no comércio. Essas infraestruturas facilitavam o fluxo de mercadorias e impulsionavam a economia nacional. No entanto, os mesmos portos que eram vitais para o comércio também se tornavam pontos de entrada e de disseminação de doenças. O constante movimento de pessoas e de cargas vindas de diversas partes do Brasil aumentava o risco de introdução de patógenos, contribuindo para surtos e epidemias que afetavam as comunidades locais. Dessa forma, os portos simbolizavam tanto o progresso econômico quanto os desafios de saúde pública; o que não foi diferente no sertão seridoense. Todo esse contexto contribuía para a disseminação das doenças e, consequentemente, o aumento das mortes (AZEVEDO, 2020, p. 24-25).

Junto com a hipótese do contágio, a teoria dos miasmas fora amplamente difundida pela sociedade médica, o que representou um poderoso incentivo ao abandono da prática secular de enterramento dentro das igrejas e à criação de cemitérios. Urgia a necessidade de organização de um espaço para sepultar e isolar os mortos, inclusive com a exigência de que as sepulturas fossem vedadas. A esse exemplo, no Cemitério de Carnaúbas dos Dantas – antiga Fazenda Carnaúba, edificada entre 1777

e 1778 pelo tenente-coronel Caetano Dantas Correia, o segundo (1758-1830) – , construída nos tempos coléricos, a capela foi erguida sobre as covas daqueles que morreram em decorrência do surto, demonstrando a intenção de que os restos mortais daqueles atingidos pela doença nunca fossem exumados.

As igrejas e capelas eram consideradas uma ameaça visível que representava riscos à saúde pública, pois os corpos enterrados em seus terrenos, combinados com a água misturada com dejetos e animais mortos, carregados pela chuva e acumulados em poças nas ruas, além dos mangues, facilitavam a propagação de doenças devido à "sua acção deleteria nos habitantes doutro lado do rio, onde são muito frequentes as febres intermittentes". O matadouro público localizado no centro urbano expunha animais mortos e em estado de putrefação, o que contribuía para a insalubridade. Além disso, a ausência de fiscalização no mercado de peixe por parte de uma Polícia Médica exemplificava a falta de controle sanitário, agravando ainda mais a situação (RIO GRANDE DO NORTE, Vice-Presidente [1850; Wanderley], p. 12-13).

Embora houvesse uma clara necessidade de construir cemitérios fora dos limites urbanos, surgiram justificativas para não cumprir essa exigência, fossem por falta de recursos, fossem pela falta de atenção adequada às leis do Imperador. Por esse motivo, o pedido de construção de cemitérios foi apresentado de forma específica.

> Por uma circular às Camaras Municipaes recommendei a construção de cemiterios publicos, como lhes he incumbido por Lei, ao que nenhum pôde satisfazer, por deficiencia de meios, e talvez mesmo por conhecimento na população algum apego ao inveterado abuso da inhumação nos Templos, prática não só contrária à decencia d'estes, como à salubridade pública.
>
> Mandei entregar à Camara da Capital pela quota das obras públicas a quantia de quinhentes mil réis, para dar principie a um cemiterio. Tem havido difficuldade na escolha do local, porque todos os apontados para esse fim apresentam o incoveniente de estar ao muito proximos, ou mui distantes, ou finalmente do lado dos ventos, mais reinantes. Convem portanto, que indiqueis difinitivamente aquelle que melhor vos parecer. (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1851, p. 7-8)

Especialmente no contexto das doenças, na segunda metade do século XIX, é que surgem debates sobre a necessidade de construir cemitérios fora dos limites urbanos na província. Essa responsabilidade ficou a cargo dos municípios, recomendação feita por circular enviada às Câmaras Municipais, conforme se pode perceber na leitura dos relatórios provinciais, que recomendavam que iniciassem a construção o mais rapidamente possível.

As concepções higienistas ao longo do século XIX tiveram um impacto significativo na mudança de mentalidade sobre o nascimento dos cemitérios. O movimento higienista surgiu como uma resposta às condições insalubres das cidades em crescimento, que enfrentavam problemas graves de saúde pública, como, por exemplo, as epidemias de cólera, tifo e tuberculose. O movimento higienista foi baseado na crença de que a melhoria das condições de vida e da infraestrutura urbana poderia prevenir doenças e promover a saúde pública. Antes do século XIX, era comum que os mortos fossem enterrados em igrejas. No entanto, essas práticas começaram a ser vistas como insalubres e perigosas para a saúde pública devido à proximidade com a população, que diariamente frequentava os cultos religiosos, à decomposição dos corpos e à contaminação do solo e da água.

Os higienistas advogaram por cemitérios localizados fora dos limites urbanos, em áreas bem ventiladas e com solo adequado para evitar a contaminação. Essa mudança foi motivada por várias razões, dentre as quais podemos citar a preocupação com a saúde pública, com a prevenção de doenças que estavam associadas à decomposição dos corpos enterrados em locais considerados inadequados e à reorganização espacial, com a realocação dos cemitérios para fora das áreas urbanas: isso tudo contribuiu para o planejamento urbano, que se considerou mais eficiente, e para a expansão ordenada das cidades. Um exemplo notável dessa mudança é a criação do Cemitério *Père-Lachaise*, em Paris, inaugurado em 1804. Projetado como um cemitério jardim, ele influenciou a criação de cemitérios semelhantes em outras cidades europeias e americanas. No Brasil, o Cemitério da Consolação, em São Paulo, inaugurado em 1858, é um exemplo dessa nova concepção de cemitérios fora das áreas centrais e com design mais cuidadoso e higiênico. Todo esse contexto teve um papel fundamental na reformulação dos cemitérios que se refletiu também nos sertões do Seridó. São esses espaços criados no contexto da epidemia de cólera, a partir de 1856, que apresentarei a seguir, mostrando os elos entre o passado e o presente.

Figura 1:
Cemitério do Bico da Arara
Sítio Bico da Arara, vizinho ao Sítio Ingá – Acari-RN

Fonte: Helder Macedo (2000).

Cartografias dos cemitérios do sertão seridoense: tessituras de um espaço de memórias

Em *Velhos Costumes do Meu Sertão*, Juvenal Lamartine esclarece que esses "cemitérios" foram arranjados às pressas para se dar repouso aos corpos dos seridoenses acometidos pela epidemia de cólera, pois "evitavam os cemitérios públicos receiosos (*sic*) de que a epidemia reaparecesse se as sepulturas fossem reabertas, pois não se conhecia, na época, como a moléstia se propagava, nem os meios mais eficientes de combatê-la" (LAMARTINE, 1996, p. 114). Esse fragmento revela um mental sobre o momento epidêmico no Seridó, que acompanhava as ideias da época, notadamente motivadas pelas concepções higienizadoras atuantes ao longo de todo o século XIX.

Fontes que se referem às *Obras Públicas do Município de Acary* dão conta de que, em 1856, durante o inverno, quando a peste da cólera levou à proibição do enterramento no interior das igrejas, o "Vigário Thomaz Pereira d'Araújo **benseu um terreno para ali serem enterrados os Christãos mortos**, e logo sercado com serca de ramos. **No fim**

do anno de 1856, um cemitério foi construído de pedra e cal" (RIO GRANDE DO NORTE. Município de Acary) (grifo meu). A figura que vimos mostra o Cemitério do Bico da Arara, que se refere ao fragmento documental apresentado.

O controle da epidemia não parecia fácil. A propagação da doença ainda era um mistério e a falta de médicos tornava o momento ainda mais complexo. Além disso, o desconhecimento da população impedia que os métodos preventivos fossem efetivados. Nos anos anteriores, de 1838 a 1857, os registros mortuários no Livro dos Óbitos da Freguesia de Sant'Ana mostram várias moléstias, uma das quais foi o sarampo, que se desenvolveu na província, e outra foi a febre amarela, que também se fez presente, vitimando muitos[5]. O Cemitério do Bico da Arara não foi um fato isolado na região. Assolado por epidemias, o Seridó foi palco de intensa mortandade (SANTA ROSA,1974, p. 76).

Devido à grande mortandade, os corpos "eram sepultados em cemitérios improvisados que ficavam interditados e de que até hoje existem vestígios" (LAMARTINE, 1996, p. 114). No município de Carnaúba dos Dantas[6], encontramos o Cemitério das *Cruzes* (Figuras 2 e 3), localizado numa colina, entre os sítios Ermo e Volta do Rio. O campo-santo foi improvisado para acolher os mortos vítimas da epidemia de bexiga, sendo 7 de uma mesma família, constituída de 11 pessoas: a linhagem do senhor Zacarias Calorindo da Silva. Segundo Dona Francisca Rosalina da Silva – última neta, já falecida –, Zacarias Calorindo da Silva era comerciante do brejo paraibano. Outra versão foi dada por Celso Nazário de Azevêdo – Celso Gama –, também já falecido, que foi um repositório das informações locais. De acordo com ele, o referido Zacarias, na

5 Livro de registro de enterros nº 03 (1838-1857). Freguesia da Gloriosa Senhora Sant'Ana do Seridó. Casa Paroquial São Joaquim, Paróquia de Santa Ana, Caicó, RN.

6 Localizado na microrregião homogênea do Seridó ocidental e Mesorregião Central Potiguar, no sul do Rio Grande do Norte, o município de Carnaúba dos Dantas tem área de 246 km^2, altitude média de 310 metros acima do nível do mar, e está distante de Natal, capital do estado, 230 km. O município foi criado oficialmente pela Lei Estadual nº. 1.028, de 11 de dezembro de 1954. Encravado no chamado *polígono das secas*, Carnaúba dos Dantas sofre com as mudanças climáticas durante o ano. Tem baixo índice de chuvas, com predomínio de clima semiárido. "O território que hoje constitui o município de Carnaúba dos Dantas, a exemplo do que ocorreu em outras municipalidades da região do Seridó, foi ocupado por colonizadores brancos a partir do processo de expansão da atividade pecuarista no Norte, no século XVIII. Os estudos de José Alberto Dantas, pesquisador local, consideram Caetano Dantas Corrêa como fundador de Carnaúba, opinião que é corroborada pela oralidade, e que perdura até a contemporaneidade" (MACEDO, 2005. p. 33 e 42).

Figuras 2 e 3:
Cemitério das Cruzes – Sítio Ermo –
Carnaúba dos Dantas-RN

Fonte: Alcineia Rodrigues (jun. 2008).

Fonte: Julie Cavignac (2002).

verdade, era da família de escravos de Alexandre Dantas Corrêa. Esse Alexandre Dantas Corrêa, pelos documentos, Alexandre José Dantas, era filho de Caetano Dantas Corrêa e povoou a fazenda Ermo, a partir do ano de 1815, quando se casou com a sobrinha Joana Francisca de São José. Era fazendeiro de gado. Essas informações nos foram passadas pelo historiador Helder Alexandre Medeiros de Macedo, que entrevistara Dona Francisca Rosalina e Celso Gama no ano de 1999. As figuras 2 e 3 mostram o Cemitério das Cruzes, localizado no Sítio Ermo, município de Carnaúba dos Dantas.

O espaço foi inicialmente cercado por arame farpado, com 7 sepulturas, indicadas por cruzes de madeira, sustentadas por pequenos seixos de pedra, que já não existem mais, como se verifica na imagem da esquerda. Tempos depois, o local ganhou novos significados, sendo percebido como lugar de memória e de devoção. Protegido por um muro erguido com materiais básicos da construção civil, já aparece uma capela, na qual foi erigido um altar com um pequeno oratório, contendo imagens de vários santos católicos venerados pelos seridoenses. As cruzes originais foram substituídas por outras feitas de concreto.

Edificado no Sítio Riacho Fundo, o campo-santo de mesmo nome é constituído de sepulturas de moradores da localidade. Os que ali foram sepultados abrigam-se sob a mata nativa, que já compõem o cenário do lugar. Do mesmo modo que nos demais espaços de enterramentos rurais aqui pesquisados, o Cemitério do Riacho Fundo foi construído para acolher os mortos provenientes da famosa epidemia de cólera-morbo de 1856. As covas são identificadas por uma velha cruz de aproximadamente 1,5 m de altura por 1 de largura, cercada de pedras, protegidas por uma pequena parede de alvenaria, já em ruínas.

Em função da densa vegetação, somente é possível identificar o Cemitério Riacho Fundo com a colaboração de membros da comunidade que vivem nas proximidades. Segundo os relatos, no centro havia uma grande cruz de ferro, cercada de pedras, que servia para identificar o aglomerado de covas no chão. Comumente, esses espaços foram cercados por rústicos muros de pedras, com acesso frontal e uma porteira de madeira. A ausência de lápides ou de túmulos dificulta a identificação dos mortos que ali jazem. Na maioria das vezes também não há registros nos assentamentos paroquiais ou em cartórios sobre as vítimas da cólera. Para essa forma de enterramentos nos sertões do Seridó, o que se observa hoje é uma forte tendência a que o local se converta em espaço sagrado, sendo utilizado como lugar de peregrina-

Figuras 4 e 5:
Ruínas do Cemitério do Riacho Fundo –
Carnaúba dos Dantas-RN.

Fonte: Alcineia Rodrigues (jun. 2008).

ções, culto e benefícios espirituais (ANDRADE JÚNIOR, 2012, p. 1-12). Além disso, a lógica de sepultamento, em grande medida, foi conduzida pelo princípio da consanguinidade, quase sempre acolhendo mortos da mesma família ou comunidade.

O tempo auge das epidemias passou a definir um novo espaço de enterramento no Sertão do Seridó, tendo em vista que as pessoas acometidas por essas doenças não podiam ser enterradas nas igrejas. O que observamos é que esses cemitérios foram surgindo, a partir de 1856, paralelamente ao aparecimento das doenças, tais como varíola (bexiga), sarampo e cólera. Os enfermos eram isolados por seus familiares, que também cuidavam do enterramento, geralmente construindo espaços no meio das matas para acolher aqueles que eram acometidos por doenças infecciosas[7].

É o caso do Cemitério dos Bexiguentos, localizado no Sítio Cachoeira, município de Currais Novos–RN, atual espaço urbano originado a partir de uma fazenda erguida no século XVII. O referido campo-santo foi construído para abrigar os mortos de uma mesma família, vitimados pela peste das bexigas que assolou a região a partir década de 1850, conforme se lê nos relatórios de Presidente de Província (FALAS E RELATÓRIOS, 2001). Quem nos dá conta desse espaço de enterramento é o senhor Pedro Cachoeira, já falecido, que morou no Sítio Cachoeira. Sua revelação nos foi conhecida a partir de uma entrevista à Sidys TV a Cabo, da cidade de Currais Novos, no quadro Nossa Terra na TV[8]. Em sua fala, o senhor Pedro Cachoeira esclarece sobre as mortes ocorridas em sua família naquela época. Segundo ele, o avô, que não morreu vítima da epidemia de bexigas, foi sepultado no Cemitério Público de Sant'Ana, construído na década de 1850, em Currais Novos. Já sua avó, Dona Bertulina, que "pegou a epidemia"[9], está enterrada no Cemitério dos Bexiguentos.

A entrevista com o morador do Sítio Cachoeira versa sobre acontecimentos não presenciados pelos entrevistados. São memórias que

7 Livro de registro de enterros nº 03 (1838-1857). Freguesia da Gloriosa Senhora Sant'Ana do Seridó. Casa Paroquial São Joaquim, Paróquia de Santa Ana, Caicó, RN.

8 Vídeo Sítio Cachoeira. Entrevista com o senhor Pedro Cachoeira, feita por um repórter da Sidys TV a Cabo, exibida no quadro Nossa Terra na TV, em Currais Novos. A fita, transformada em DVD, foi gentilmente cedida pelo historiador currais-novense Joabel Rodrigues de Souza, que permitiu a cópia. A data em que a reportagem foi realizada não aparece no vídeo. (CACHOEIRA, s/d).

9 Ibidem.

pertencem à sua família e que compõem um mental coletivo e social da cidade de Currais Novos e seu entorno. Parece bastante evidente, nas palavras do senhor Pedro Cachoeira, o medo da contaminação que a doença exalava. Ele afirma que houve duas mortes e que, à época, o Cemitério Sant'Ana já havia sido instalado. Contudo, a Dona Bertulina, sua avó, não pode ser enterrada nesse, em função da causa de sua morte – a bexiga –, tendo sido preparado para ela um espaço nos matos de sua propriedade, longe de seu esposo que jazia no Cemitério Público.

Figura 6: Túmulo de Dona Bertulina
Cemitério dos Bexiguentos – Sítio Cachoeira – Currais Novos-RN

Fonte: Alcineia Rodrigues (out. 2009).

No decurso da entrevista, Pedro Cachoeira mencionou um capitão-mor daquelas terras, pelo sobrenome Galvão. Provavelmente, ele se referia a um filho ou neto de Cipriano Lopes Galvão, considerado o fundador da cidade. Quando traz à tona esse personagem, ele revela um mental da época sobre a contaminação por doenças epidêmicas. O entrevistado informa que o referido capitão não iria permitir o enterramento de sua avó no Cemitério Sant'Ana, "porque pegava em mais gente" (CACHOEIRA, s/d). A explicação para o não enterramento dos

mortos bexiguentos do Sítio Cachoeira no Cemitério Público de Currais Novos parece bem clara: o medo da contaminação e o cuidado para a não proliferação da doença.

Os estudos que investigam as atitudes e rituais relacionados à morte nos sertões do Seridó, abrangendo períodos do século XVIII ao XIX, revelam como a compreensão da salvação da alma e a cultura mortuária moldaram as práticas funerárias e os vínculos entre a sociedade e a igreja na região. Maria da Conceição Guilherme Coelho investigou o viver e o morrer no Seridó durante os séculos XVIII e XIX, usando testamentos, documentos de partilha e o Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Currais Novos. Enfocando o lugar da morte e o tratamento dado ao corpo e à alma, ela observou que a Irmandade do Santíssimo Sacramento criou uma nova cultura mortuária, estabelecendo novos vínculos entre a sociedade e a Igreja (COELHO, 2000). Em sua monografia, Joelma M. de Araújo Branco estudou as atitudes diante da morte em São João do Sabugi-RN. Ela apontou que os rituais para os mortos estavam ligados à compreensão da salvação da alma e da vida eterna. Seu estudo foi pioneiro em analisar as representações da morte no Seridó, utilizando documentos testamentários como fonte (BRANCO, 2001).

O medo da contaminação impediu, muitas vezes, que esses indivíduos tivessem seus corpos enterrados em cemitérios públicos, razão pela qual cemitérios foram improvisados, comumente em espaços rurais, que ficaram conhecidos como "cemitérios de bexiguentos ou cemitérios dos coléricos", exatamente por servirem de local de descanso eterno aos corpos das vítimas da varíola e cólera-morbo. Esses locais afastados dos centros urbanos serviam como espaços de descanso eterno para aqueles que sucumbiram às epidemias. A existência desses cemitérios reflete a urgência e o desespero das comunidades para conter a propagação das doenças e destaca a geografia do sertão. Longe dos núcleos populacionais, esses cemitérios não apenas evitavam o risco de contágio, mas também moldavam as práticas locais de enterros e os rituais funerários, adaptados para respeitar os mortos em condições adversas. Tais locais tornavam-se símbolos de memória coletiva, testemunhando a história das epidemias e o impacto duradouro na cultura local.

No sertão, a prática de criar cemitérios improvisados durante surtos de doenças graves, como varíola e cólera, pode revelar sobre o medo da contaminação e da necessidade de proteger a saúde pública possivelmente uma estratégia emergencial para lidar com crises sanitárias. A

geografia do lugar, com suas áreas isoladas e vastidões, contribuiu para moldar essas práticas funerárias, criando um vínculo profundo entre o espaço físico e as práticas culturais. Foi devido aos surtos de bexiga braba, de varíola e de cólera, ocorridos entre 1836 e 1856, em toda a província, quando morreram dezenas de pessoas na região, e especialmente pela inexistência de cemitérios, que esses campos-santos passam a compor o cenário geográfico seridoense. É muito comum, mesmo atualmente, encontrar esses monumentos fúnebres rodeados por aglomerados de pedras (MARQUES, 1981, p. 213; DANTAS, 2002, p. 91-94) que demarcam o local de enterramento, representando ainda as preces em favor daquelas almas. Outros desses "cemitérios" improvisados para abrigar, não só mortos vitimados por epidemias como também aqueles que tiveram mortes trágicas, estão presentes na região.

Esses locais têm sido visitados com o fim de se obterem graças e, ao passar por eles, o seridoense não deixa de rezar um padre-nosso em intenção daquela alma (LAMARTINE, 1996, p. 114). São espaços que, mesmo estando fora do convívio social, têm sua importância no âmbito do cenário mítico/sagrado. É o caso da Cova da Negra; da Cova do Negro Maurício; e da Cova do Menino, todos no município de Carnaúba dos Dantas–RN. Vejamos um pouco sobre esses locais.

A Cova da Negra está localizada no povoado Ermo, no Sítio Ermo de Cima. Nesse "cemitério", repousam os restos mortais de uma mulher que viveu na Casa-Grande de José da Anunciação Dantas, ali estabelecido no século XIX. Sobre a morte da Negra, existem duas versões. Em uma delas, ela teria falecido em função da epidemia de cólera de 1856. Em outra, ela teria sido morta por seu proprietário, por pura maldade, sendo essa a versão que ganha mais adeptos na tradição oral. Segundo Maria Isabel Dantas, os "habitantes das redondezas, finda a grande seca, passaram a considerar a sepultura da negra um lugar sagrado, sendo constantes as visitas das pessoas àquele local, com o fim de se obterem graças da intercessão da negra" (DANTAS, 2002, p. 128).

Nas matas do Sítio Boqueirão, encontramos a Cova do Negro Maurício, que fora escravizado pelo fazendeiro e criador de gado, alferes Manoel Avelino Dantas. O lugar costuma receber peregrinos que procuram intercessão em prol de suas causas costumeiras (CAVIGNAC, 2021, p. 38). Maurício pastoreava um rebanho quando percebeu o sumiço de uma rês. Numa busca desenfreada pelo animal perdido, a galope sob o lombo de seu veloz cavalo, ou besta braba, sofreu um acidente e veio a óbito degolado pelos galhos de uma catingueira. No possível local

da morte, ali mesmo onde seu corpo fora enterrado, foi posta uma cruz, ainda presente no local, apesar do desgaste do tempo. Pelos relatos do senhor José Ernano Dantas, "seu avô, Antônio Martiniano Dantas, enterrou alguns 'anjos', filhos deste, ao redor da cova desse escravo, porque ali considerava um local sagrado" (DANTAS, 2002, p. 128).

Dos serrotes do Sítio Carnaúba de Baixo, temos a notícia propagada pela tradição oral do "cemitério" Cova do Menino (CAVIGNAC, 2009, p. 38), que teria sido morto, vítima de um homem. Após as investidas de seu assassino, conforme aponta a oralidade, o garoto buscou abrigo, mesmo ferido, tentando chegar à sua residência. Sem sucesso, teria desfalecido, caindo à margem de uma vereda, onde veio a óbito.

Especialmente no ano de 1856, a mortalidade foi grande, apavorando a população, desconhecedora dos efeitos e do real perigo que a doença oferecia. Tão profundo foi o impacto mental de contaminação da epidemia e que se perpetua por gerações, que, ainda hoje, a população não se atreve a reabrir a sepultura de um colérico. A Capela do Cemitério Público do Povoado de Carnaúba – atual cidade de Carnaúba dos Dantas, por exemplo – foi erguida no lugar onde supostamente teriam sido sepultadas as vítimas da epidemia de cólera, sinalizando possivelmente a intenção de que os restos mortais daqueles atingidos pela doença nunca fossem exumados. Com efeito, durante a construção de minha pesquisa de doutorado (SANTOS, 2011), foi possível identificar alguns desses locais improvisados, os quais permitem uma reflexão sobre as *febres intermitentes* que se mostraram um desafio presente, preocupando os presidentes da província do Rio Grande do Norte, que solicitavam ajuda, o que também ocorreu em relação às constantes epidemias de varíola, responsáveis por grande parte das mortes que culminaram com os sepultamentos nos matos das fazendas e povoações.

No Livro de Óbitos nº. 3 da Freguesia da Gloriosa Senhora Sant'Ana do Seridó, que registra os óbitos ocorridos entre 1838 e 1857, encontram-se registrados os primeiros nomes de cemitérios da região: *Cemitério da Pedra do Moleque*, *Cemitério do Estreito*, *Cemitério dos Batentes* e *Cemitério do Curralinho*[10]. Compreende-se, então, que a maioria desses campos-santos foi estabelecida na zona rural, em função de que esses mortos eram pessoas provenientes de famílias que viviam em fazendas.

10 Livro de registro de enterros nº 03 (1838-1857). Freguesia da Gloriosa Senhora Sant'Ana do Seridó. Casa Paroquial São Joaquim, Paróquia de Sant'Ana, Caicó, RN. Não encontramos resquícios desses cemitérios na região. Referência a eles, conforme observamos, é feita nos registros paroquiais de óbitos.

Tendo em vista a necessidade de afastar os perigos de infecção, esses corpos eram sepultados em campos-santos ali mesmo onde faleciam. Observa-se que, nas atitudes dos seridoenses com relação à morte e, de forma particular, para com os mortos provenientes das epidemias, a doença se apresenta como um acontecimento inesperado e assombroso, retratando possivelmente a falta de familiaridade[11] com essa realidade.

Outro exemplo foi a história da povoação de Currais Novos e seu cemitério público. A partir do ano de 1808, a cidade começou a ser desenhada ao redor da capela da fazenda dedicada à Senhora Sant'Ana. O terreno para a construção da capela foi doado pelo capitão-mor Cipriano Lopes Galvão. Entre os anos de 1849 e 1858, a povoação ganhou seu cemitério público (LIMA,1942, p. 386), o qual foi construído pelo missionário Frei José Antônio de Maria Ibiapina, com a ajuda financeira dos habitantes do lugar. Há notícias também de outros municípios que improvisaram seus campos-santos, como o caso da Vila do Príncipe, atual cidade de Caicó, que, segundo a cultura popular, construiu o *cemitério velho* que abrigou seus mortos para o enfrentamento da epidemia de cólera. Existem indícios de que esses possam ter sido os primeiros vestígios do Cemitério São Francisco, possivelmente construído em 1856 (SANTOS, 2011).

A oralidade ainda menciona a existência, entre os anos de 1830 e 1843, de um cemitério onde foram enterrados os escravizados Camilo e Cordulina, considerados os últimos *justiçados do Caicó*, retratados na obra *Municípios do Rio Grande do Norte*, de Nestor Lima[12]. Segundo essa narrativa, eles foram condenados à pena de morte, por assassinato. Dom Adelino Dantas, historiador local, esclarece que Camilo e Cordulina "dormem o último sono no chão sagrado da Matriz de Sant'Ana"

---

11 Para refletir sobre a familiaridade com a morte, reportamo-nos a obra *Morte e Vida Severina*, de autoria de João Cabral de Melo Neto, que apresenta um discurso recorrente da morte presente no sertão nordestino (MELO NETO, 2010, p. 85).

12 A tradição oral conta que Francisco Galdino e Anna Freyre viviam na Vila do Príncipe, casados e em franca harmonia. Sem motivo, porém, o marido tentou matar a senhora Anna mais de uma vez. Galdino projetou uma viagem e incumbiu dois de seus serviçais, a cabocla Cordulina e seu marido Camilo, para dar cabo da vida de Dona Anna. A missão foi executada, e no dia seguinte, a notícia se espalhou pela vila e o marido regressou para casa fingindo surpresa. Alguém que se lembrava das várias tentativas de executar a esposa feitas por Francisco levantou então a suspeita. Presos, os serviçais confessaram tudo. Galdino fugiu, e os caboclos foram condenados à pena de morte. Os réus foram fuzilados, em grande estilo, entre os anos de 1830 e 1840. Organizou-se então um cortejo, que seguiu para o largo do Cemitério Velho. (LIMA, 1942, p. 57–58).

(DANTAS, 1961, p. 132). Essa informação sugere que os escravizados falecidos foram enterrados no chão sagrado da igreja matriz de Sant'Ana, como parte de um costume perpetuado até 1856 na região seridoense, acolhendo inclusive os escravizados. Com base nas informações fornecidas e compulsando o Livro de Óbitos da época, relativo ao período entre 1838 e 1857, encontramos o registro dos ditos Camilo e Cordulina, que foram sepultados na matriz de Sant'Ana, envoltos em hábito branco.

Eymard Monteiro informa que "no Rio Seridó há uma ilha, conhecida pelo nome de 'Ilha de Pedro Antonio', que serviu de cemitério em tempos muito remotos. Muitas pessoas me contaram que ainda haviam alcançado algumas cruzes no dito local" (MONTEIRO, 1945, p. 79). Ainda a partir desse relato, encontramos indícios da existência de um cemitério que seria datado da época da epidemia do Cólera, onde foram enterradas as pessoas que morriam vitimadas por essa doença. Essa informação é reiterada pelo historiador caicoense Adauto Guerra, que esclarece sobre o local onde hoje é a Ilha de Sant'Ana ter sido, em épocas remotas, ainda no início da povoação, um cemitério, que não foi oficialmente considerado[13].

Não se sabe ao certo a data de construção do primeiro cemitério de Caicó. Informações coletadas das Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte mostram que, até o ano de 1861, não existiam cemitérios na Vila do Príncipe. No entanto, os assentos de óbito da época começam a registrar enterramentos na Vila do Príncipe em março de 1856, ano em que a região vivenciou a segunda epidemia. Tendo em vista que várias pessoas foram vitimadas pela cólera e que as mortes ocorreram em curto espaço de tempo, é mais provável que tenham sido improvisados espaços para esses sepultamentos. Segundo Eymard Monteiro (1945, p. 79), existe a possibilidade de o lugar onde hoje é a Praça Pedro Gurgel ter dado lugar a um pequeno cemitério, em tempos idos. Embora não tenhamos informações precisas sobre a localização desse *Cemitério do Cólera de Caicó*, é possível considerar a hipótese de que o local tenha sido usado para sepultamentos de pessoas que morreram devido à doença.

Tempos depois, em 1877, ainda sob os efeitos dos surtos epidêmicos, foi construído o Cemitério das Areias, no Sítio São Jerônimo, município de São Fernando. Pouco se tem notícias sobre esse espaço de en-

13 Entrevista realizada com o senhor Adauto Guerra, no dia 12/02/09, em sua residência, com início às 12h15min. Realização da entrevista e transcrição dos dados: Alcineia Rodrigues dos Santos (GUERRA, 2009).

Figura 7:
Cemitério das Areias
Sítio São Jerônimo – São Fernando-RN

Fonte: Arquivo Pessoal do historiador Helder Alexandre (jun. 2023).

Figura 8:
Interior da Capela
Sítio São Jerônimo – São Fernando-RN

Fonte: Arquivo Pessoal do historiador Helder Alexandre (jun. 2023).

terramentos. Indícios[14] revelam que foi destinado ao sepultamento das vítimas da cólera. As pessoas do lugar contam que, à época, não havia tempo suficiente para cavar covas individuais, devido à grande quantidade de pessoas que faleciam e à rápida propagação da terrível doença. Os corpos mortos foram enterrados em valas comuns. Esse cemitério foi construído seguindo o costume da região em relação a outros cemitérios, com uma cerca feita por pedras, semelhante a um curral, que serviu para resguardar os restos humanos. Em 2023, visitei o local e realizei entrevistas com os moradores, coletando informações valiosas em uma pesquisa empírica sobre o cemitério. Com novas feições, incluindo várias cruzes, o espaço foi refeito com matérias da construção civil, com a colaboração da população, e no centro, ao fundo, foi construída uma capela, que recebeu um altar para os santos cultuados no local[15]. A imagem abaixo mostra o cemitério das Areias em sua configuração atual.

Não diferente dos demais cemitérios instituídos nos tempos epidêmicos, já se construiu um mental de devoção que se refere ao lugar como um espaço sagrado. Durante minha visita, foi possível perceber que o local começa a se delinear como um espaço de devoção, onde fazem seus votos às almas dos entes ali sepultados, com relatos de concessão de graças. No local, rezam-se missas, terços e rosários; velas são queimadas e cruzes são postas para simbolizar cada possível espaço de enterramento. A Lei Orgânica do Município de São Fernando considerou o Cemitério das Areias como Patrimônio Histórico e, de acordo com o artigo 130 dessa lei, o Poder Público Municipal é responsável pela proteção e conservação desse cemitério[16].

De acordo com a documentação oficial encontrada, foi somente em 1873 que o Seridó teve um cemitério público extramuros devidamente regulamentado. Entretanto, como pudemos observar, o período

14 Referimo-nos ao Método Indiciário desenvolvido por Ginzburg, que se trata do trabalho arqueológico de retorno aos vestígios humanos culturais e materiais da história passada (GINZBURG, 1987).

15 Cemitérios históricos de São Fernando: preservação e tradições. In.: Disponível em: https://saibamais.jor.br/2024/01/cemiterios-historicos-de-sao-fernando-preservacao-e. Acesso em: 06 de jul 2024.

16 Art. 130 – O Cemitério das Areias, situado no Sítio São Jerônimo, neste Município, fica constituído "PATRIMÔNIO HISTÓRICO"; ficando o Poder Público Municipal responsável pela sua proteção e conservação. BRASIL. Lei Orgânica do Município, 1990. SÃO FERNANDO (RN). Disponível em: https://cmsaofernando.rn.gov.br/arquivos/5/LEI%20ORGANICA%20_01_1990_0000001.pdf. Acesso em: 23/06/23.

das epidemias foi sendo o momento-chave para o afastamento dos corpos mortos do interior das igrejas (por meio da construção de cemitérios improvisados) e o início das discussões sobre o nascimento dos cemitérios, que evidentemente fez parte da proposta de reordenamento urbano. Como se pode verificar, portanto, a antiga projeção de um novo local definitivo para os enterramentos da população, no entanto, não resultou em mudanças imediatas. A forte tradição religiosa da região seridoense e suas tradições arraigadas na cultura local podem ter dificultado mudanças rápidas nesse sentido, especialmente pela necessidade de mudança no mental social da época.

Esses elementos nos indicam que os cemitérios sertanejos estão aqui envoltos em fatores estruturais por sua origem social e geográfica, que dá abertura a uma discussão sobre o tema da morte e do morrer no Seridó potiguar, apresentando-os hoje como patrimônio, lugares de memória e espaço do sagrado. Constituem-se numa forma de manter viva a memória, a identidade do sepultado e a perpetuação de sua história familiar. Nesses cemitérios, o que se nota são rústicas construções tumulares, de pequeno porte, com parcos atrativos esculturais, destacando-se a presença da religiosidade, que desempenha um importante papel na preservação da memória e cultura da morte.

Na maioria desses locais, não há uma delimitação física clara com muros, cercas de madeira, arame ou alvenaria. Em vez disso, o perímetro desses cemitérios é geralmente definido pela vegetação nativa da região, uma vez que são estabelecidos em clareiras, ou seja, áreas abertas cercadas pela vegetação natural. Os cemitérios sertanejos do tempo das epidemias desempenharam um papel crucial no enterramento dos mortos por elas vitimados, oferecendo um espaço de memória em um contexto de crise sanitária. Caracterizados por sua simplicidade, esses locais muitas vezes eram apenas sinalizados com cruzes de madeira ou demarcados com pedras, refletindo a rusticidade e, talvez, a economia daqueles que ali foram sepultados. Predominantemente familiares, esses espaços dos mortos incorporavam elementos religiosos conforme os costumes locais, proporcionando um sentido de continuidade espiritual e consolo em meio à dor da perda. A presença de cruzes de madeira e de pedras como marcadores de covas testemunha a fé e a devoção das famílias, que, apesar das dificuldades, mantinham vivas suas tradições religiosas e culturais. Esses locais também serviam como um espaço de memória coletiva, onde a família podia prestar homenagens e realizar rituais de luto.

Assim, compreender o morrer e os lugares de enterramento nos sertões é, antes de tudo, perceber a interconexão envolvendo a morte, o ambiente e a cultura local. Nos sertões, o ato de morrer e os espaços dedicados a esse fim refletem a realidade austera e a capacidade de adaptação da população. Esses cemitérios, com suas características simples e marcadores modestos, espelham a vida e os recursos disponíveis da região, mas também demonstram um profundo respeito pelos mortos e pela tradição.

A prática de enterrar os mortos em clareiras cercadas pela vegetação nativa foi um exemplo de como os sertanejos utilizaram o ambiente natural como parte integrante dos rituais de passagem. A falta de muros ou de cercas formais não diminui a sacralidade desses locais; ao contrário, integra-os harmoniosamente ao cenário natural, reforçando a ligação entre vida, morte e a terra que sustenta ambas. Esses espaços familiares, onde os mortos de uma mesma linhagem descansam juntos, sublinham a importância dos laços de sangue e da continuidade familiar. Não são apenas locais de descanso final, mas também pontos de conexão entre gerações, onde a história e as memórias da comunidade são preservadas. A presença de elementos religiosos, conforme os costumes locais, revela como a fé permeia as práticas de morte e luto. Em um ambiente onde os recursos materiais são limitados, a espiritualidade oferece um suporte, proporcionando conforto para atravessar os momentos de perda.

Em suma, os cemitérios sertanejos do tempo das epidemias não são apenas espaços de sepultamento, mas representações cultural e espiritual de um povo, como testemunhos silenciosos de uma forma de viver e de morrer que respeita a família e a tradição. Não só narram histórias de luto e perda em tempos difíceis, mas também espaços de resistência e identidade cultural de um povo que, mesmo diante das epidemias e das adversidades, buscou preservar suas tradições e mantém viva a memória, oferecendo uma perspectiva sobre a vida, a morte e a continuidade da existência humana nos sertões.

Considerações Finais

A inesperada incidência de surtos epidêmicos de cólera-morbo e outras moléstias ao longo da segunda metade do século XIX, na província do Rio Grande do Norte, provocaram uma série de mudanças, especialmente em relação aos enterramentos. Os mortos, que eram sepultados no interior das igrejas, compartilhando o mesmo espaço sagrado dos vivos,

passaram a ser vistos como ameaça à saúde e à boa convivência humana. Esse ritual passou a incomodar as autoridades, que estavam embaladas pelo higienismo, fortemente defendido pela comunidade médica e por presidentes de província, que buscavam a vida dos gases malcheirosos emanados dos cadáveres, considerados como focos de infecção e proliferação de doenças.

A edificação dos cemitérios na região do Seridó perpassa todo um contexto que envolveu a população e especialmente a municipalidade, representada pelos presidentes da província. Os enterramentos no interior das igrejas persistiram e ainda em 1856 são encontrados na documentação manuscrita da Freguesia da Gloriosa Senhora Sant'Ana do Seridó. Contudo, a partir de 1850, em toda a província, houve incidência de surtos – varíola, sarampo e cólera, os quais motivaram a designação de verbas para obras públicas a favor da higienização, em vários municípios.

Como pudemos observar nesse estudo, mesmo em processo de transformação, quando se percebe uma nova forma de pensar a morte, os antigos costumes e rituais religiosos continuaram a ser praticados. Embora possam ter passado por algumas modificações, as pessoas seguem conectadas às suas crenças. Pareciam preferir manter os rituais como parte de sua identidade cultural e religiosa, mesmo em um ambiente supostamente secular. Ambientes esses improvisados em espaços rurais, sendo mantidos elementos que mostram a permanência do sagrado, embora reconfigurados.

Se o movimento sanitarista contribuiu para o processo de criação de cemitérios separados das igrejas, essa mudança não apenas atendeu aos interesses dos higienistas, que buscavam evitar a propagação de doenças, mas também trouxe novas. Os túmulos dos cemitérios improvisados passaram a ser vistos como lugares sagrados e, a partir deles, uma devoção religiosa, revestida de novas características, especialmente presentes nos símbolos sagrados postos nos túmulos, tidos como lugar de memória dos falecidos. No entanto, essa mudança também contribuiu para o desenvolvimento de um novo ambiente para a devoção religiosa, onde os símbolos sagrados nos túmulos desempenharam um papel importante. Tanto é que praticamente todos os espaços de enterramentos aqui apresentados são hoje vistos como espaços de devoção e alguns, inclusive, destinos de romarias, onde os fiéis buscam alento espiritual e graça.

O Seridó reveste-se de vários contornos. São leituras geográficas, históricas, sociológicas, culturais e econômicas. No dizer de Ione Morais, é mais do que uma designação geográfica, sendo, sobretudo, identitário histórico-cultural, um lugar de pertencimento, uma cartografia física e sentimental. Um lugar de memórias, de personalidade, que se formou e se reformou, cuja configuração "deriva do processo de construção/reconstrução espacial implementada pela sociedade a partir das relações intra- e extrarregionalmente estabelecidas". Os seridoenses se identificam por um sentimento de coesão social, de pertencimento. Uma região (re)inventada no plano das vivências cotidianas, com forte sentimento religioso, em cuja fé se delineia o modo de ser sertanejo. Ao escrever sobre as configurações espaciais do Seridó potiguar, Olívia Morais de Medeiros Neta observa que o "sertão é metáfora para o Seridó, é ele, a cerca mais forte para este espaço" (MEDEIROS NETA, 2011, p. 282).

A narrativa desse espaço se apresenta de forma saudosa em *Velhos Costumes do Meu Sertão*, de Juvenal Lamartine (1996). O autor nos mostra como as memórias constituem a escrita de um mundo vivido e sentido no final do século XIX e início do século XX, um mundo rural, onde as experiências formam o cenário para a narrativa. Essa escrita é tecida pelo ato de recordar ícones e ações da terra e do homem do sertão seridoense. Em sua narrativa, escreve e apresenta, dentre outros costumes, aqueles relacionados à morte e ao sepultamento, uma narrativa que compreende lugares de memória e afetos. Ao relembrar as vivências em torno da morte e dos enterramentos, Lamartine esclarece que quando um fazendeiro sertanejo adoecia gravemente, amigos e parentes próximos se revezavam ao redor de seu leito, oferecendo assistência espontânea e ajudando a família a cuidar do enfermo. Quando ele falecia, prontamente enviavam mensageiros para informar os amigos sobre a morte e a hora do enterro, que seguiria em direção ao cemitério da Freguesia. O autor retrata um momento da vida em uma comunidade sertaneja, destacando a solidariedade e o apoio mútuo entre os moradores diante de situações difíceis, como a doença e a morte de um fazendeiro. De acordo com Lamartine (1996):

> Nas duas grandes epidemias de cólera-morbo, em 1856 e em 1861, os mortos por elas vitimados **eram sepultados em cemitérios improvisados** que ficavam interditados e de que de até hoje ainda existem vestígios. Evitavam os cemitérios públicos receiosos (*sic*) de que a epidemia reaparecesse se as sepulturas fossem reabertas, pois não se

> conhecia, na época, como uma moléstia se propagava, nem os meios mais eficientes de combatê-la. A mortandade foi grande, **principalmente em 1856**, e apavorou de tal modo a população sertaneja, que ainda hoje, não se atreve a reabrir a sepultura de um colérico. (LAMARTINE, 1996, p. 114, grifo meu)

Conforme aponta o autor, esse processo está intimamente ligado às epidemias. Esses cemitérios improvisados eram criados rapidamente para atender à necessidade urgente de sepultar os mortos, a fim de se evitar a propagação da doença. Dessa maneira, os cemitérios sertanejos, especialmente aqueles surgidos durante as épocas de epidemias, começaram a compor o cenário geográfico do Seridó, refletindo a história e a cultura da região. Esses locais de descanso eterno, localizados em áreas isoladas, emergiram como marcos de uma época em que as comunidades rurais enfrentavam desafios de saúde e mortalidade. Aqui, as histórias de vida e morte entrelaçam-se com o aparecimento desses cemitérios, formando um tecido histórico e geográfico indissociável do Sertão do Seridó.

Ao revisitar as histórias dos cemitérios que emergiram durante as epidemias, portanto, e examinar os rituais de despedida e solidariedade entre os moradores, foi possível perceber a profundidade e a resiliência do povo sertanejo no contexto do viver e morrer nos sertões do Seridó.

FONTES

BRASIL. **Lei Orgânica do Município**, 1990. SÃO FERNANDO (RN). Disponível em: https://cmsaofernando.rn.gov.br/arquivos/5/LEI%20ORGANICA%20_01_1990_0000001.pdf. Acesso em: 23/06/23.

CACHOEIRA, Pedro. **Sitio Cachoeira.** Sidys TV a Cabo – Nossa terra na TV, Currais Novos-RN, s/d. (DVD).

Entrevista realizada com o senhor Adauto Guerra, no dia 12/02/09, em sua residência, com início às 12h15min. Realização da entrevista e transcrição dos dados: Alcineia Rodrigues dos Santos. (GUERRA, Adauto. **Cemitério Campo Jorge – Caicó.** 12 fev. 2009. Entrevista concedida à Alcineia Rodrigues dos Santos).

Falas e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte (1835 a 1859). Ed. Fundação Guimarães Duque, Fundação *Vingt-um Rosado*. Coleção Mossoroense, Série "G" n. 08. Rio de Janeiro, abril 2001.

IBGE. Resolução n. 5, de 10 de out. de 2002. **Área territorial oficial:** Rio Grande do Norte – 52.796,791 km².

Livro de registro de enterros n. 03 (1838-1857). **Freguesia da Gloriosa Senhora**

Sant' Ana do Seridó. Casa Paroquial São Joaquim, Paróquia de Sant' Ana, Caicó, RN.

RIO GRANDE DO NORTE. Município de Acary – **Obras Públicas. s.d. Fundo da Comarca de Caicó**, 1º Cartório Judiciário, sob a custódia do Laboratório de Documentação Histórica (LABORDOC), CERES, Caicó, UFRN. (Diversos, Caixa 10).

RIO GRANDE DO NORTE. Presidente (1851; Cunha). **Fala do Presidente da Província do Rio Grande do Norte José Joaquim da Cunha dirigida à Assembleia Legislativa Provincial no ano de 1851.** Pernambuco: Typographia. de M. F. de Faria, 1851. Disponível em: http://ddsnext.crl.edu/titles/181?terms=morte%20de%20crian%C3%A7a&item_id=4438#?h=-morte%20de%20crian%C3%A7a&c=0&m=15&s=0&cv=1&r=0&xywh=-1247%2C0%2C4157%2C2932. Acesso em: 01/07/2024.

RIO GRANDE DO NORTE, Presidente (1835 a 1859; Ferreira D'Aguiar). **Relatório do Presidente de Província do Rio Grande do Norte João José Ferreira D'Aguiar à Assembleia Legislativa Provincial no ano de 1856.** Pernambuco: Typographia. de M. F. de Faria, 1850. Disponível em: http://ddsnext.crl.edu/titles/181?terms=morte%20de%20crian%C3%A7a&item_id=4438#?h=morte%20de%20crian%C3%A7a&-c=0&m=14&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1023%2C158%2C3707%2C2615. Acesso em: 23/06/2024.

RIO GRANDE DO NORTE, Vice-Presidente (1850; Wanderley). **Relatório do Vice-Presidente de Província do Rio Grande do Norte João Carlos Wanderley à Assembleia Legislativa Provincial no ano de 1850.** Pernambuco: Typographia. de M. F. de Faria, 1850. Disponível em: http://ddsnext.crl.edu/titles/181?terms=morte%20de%20crian%C3%A7a&item_id=4438#?h=morte%20de%20crian%C3%A7a&c=0&m=14&s=0&-cv=0&r=0&xywh=-1023%2C158%2C3707%2C2615. Acesso em: 01/07/2024.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Quando a Gente Não Espera, o Sertão Vem**: Grande Sertão: Veredas, Uma Interpretação da História do Brasil e de Outros Espaços. Artcultura, v. 11, n. 18, p. 195-205, 2009.

ALVES, Celestino. **Retoques da História de Currais Novos**. Natal-RN: Fundação José Augusto, 1985.

AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV; Ed. FGV, v. 8, n. 15, p. 145-152, jan./jul. 1995.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Crimes, lugares e devoções**: o campo religioso não oficial no Seridó Potiguar. In: XIII Simpósio da ABHR, 2012, São Luís – MA. Anais do XIII Simpósio da ABHR. São Luís – MA: ABHR, 2012. v. 01. p. 01-12.

ARAÚJO, Douglas. **A morte do sertão antigo no Seridó**: o desmoronamento das fazendas agropecuaristas em Caicó e Florânia (1970-1990). Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2005. (Série BNB teses e dissertações, 02).

AZEVEDO, Francisco Fransualdo de. **Entre a cultura e a política**: uma Geografia dos "currais" no Sertão do Seridó Potiguar. Tese (doutorado). Programa de Pós-graduação em Geografia do Instituto e Geografia da Universidade Federal de Uberlândia. 2007, p. 76.

AZEVEDO, José Nilton de. **Um Passo a Mais na História de Jardim do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988.

AZEVEDO, Luana Barros de. **Tudo tem alma em seus muros sagrados**: modernidade e as transformações no espaço fúnebre em Jardim do Seridó, RN (1850-1904). Natal, 2020. 148f.: Dissertação (mestrado) – Ciências Humanas, Letras e Arte. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020, p. 24/25.

BRANCO, Joelma M. de Araújo. **Entre os gritos da vida e da morte**: reconstruindo atitudes perante a morte em São João do Sabugi na primeira metade do século XX. 2001. 52f. Monografia (Especialização em História do Nordeste) – Departamento de História e Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó.

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

CASCUDO, Luís da Câmara. **Governo do Estado do Rio Grande do Norte**. 1º volume, Coleção Mossoroense, Série C – volume DXXVI, 1989.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Nomes da Terra**: história, geografia e toponímia do Rio Grande do Norte. Natal-RN: Fundação José Augusto, 1968.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. **Narrativas, Folhetos e Cultos**: Perspectivas Sertanejas. (SYN)THESIS, 13(3). 2021, p. 38. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/synthesis/article/view/63161. Acesso em 05 jul 2024.

CAVIGNAC, Julie. **Um mundo encantado:** memória e oralidade no Sertão do Seridó. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de. MENEZES, Marilda Aparecida de. MARIN, Rosa Acevedo (org.). **Diversidade do campesinato:** expressões e categorias. São Paulo: Ed unesp; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 69-94 (Volume I: Construções identitárias e sociabilidades).

CHAMBOULEYRON, Rafael. A prática dos sertões na Amazônia colonial (século XVII). **Revista Outros Tempos**, v. 10, n. 15, 2013, p. 79-99.

CEMITÉRIOS HISTÓRICOS de São Fernando**:** preservação e tradições. In.: Disponível em: https://saibamais.jor.br/2024/01/cemiterios-historicos-de-sao-fernando-preservacao-e. Acesso em: 06 de jul 2024.

COELHO, Maria da Conceição Guilherme. **Entre a terra e o céu**: viver e morrer no Sertão do Seridó – séculos XVIII e XIX. 2000, 101f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Departamento de Serviço Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2000.

DANTAS, Dom José Adelino. **Homens e fatos do Seridó Antigo**. Garanhus: O monitor, 1961.

DANTAS, Manoel. **Homens de Outrora**. Rio de Janeiro: Pongetti, 1941.

DANTAS, Maria Isabel. **Do monte à rua:** cenas da Festa de Nossa Senhora das Vitórias. Dissertação (Mestrado Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Natal-RN: [s. n.], 2002.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. 1837 – Acerca do ritornelo. In: **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. São Paulo: Ed 34, 1997, p. 115-170 (v. IV).

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, José Bezerra. **Sinopse do Município de Currais Novos**. Natal: Gráfica

Manimbu, 1975.

GUERRA, Adauto. **Cemitério Campo Jorge – Caicó.** 12 fev. 2009.

LAMARTINE, Juvenal. **Velhos Costumes do Meu Sertão.** Natal: Fundação José Augusto, 1996.

LIMA, Nestor. **Municípios do Rio Grande do Norte**. Natal: Tip. Santo Antônio, 1942.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de (org.). **Ritmos, sons, gostos e tons do Patrimônio Imaterial de Carnaúba dos Dantas.** Caicó: Netograf, 2005.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Outras Famílias do Seridó**: Genealogias Mestiças nos Sertões do Rio Grande do Norte (Séculos XVIII -XIX). Curitiba/PR: CRV, 2020.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó:** espaço e história no regionalismo seridoense. Natal–RN: Edições Sebo Vermelho, 2005.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **Rústicos e Cabedais**: Patrimônio e Cotidiano Familiar nos Sertões da Pecuária (Seridó – Século XVIII). Natal: Flor do Sal: EDUFRN, 2015.

MARQUES, António Henrique de Oliveira. **A Sociedade Medieval Portuguesa**. 4 ed. Lisboa, Livraria Sá da costa Editora, 1981, p. 213.

MATTOS, Maria Regina M. Furtado. **Vila do Príncipe –1850/1890**: Sertão do Seridó – Um estudo de caso da pobreza. 1985. 247f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói.

MEDEIROS, Bianor. **Tempo de Menino**. Natal–RN: Ed. CLIMA – Artes Gráficas e Publicidade Ltda, 1986. (Coleção Edições Clima, v. 49).

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Cronologia Seridoense**. [S. l.]: Fundação Guimarães Duque, 2002.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhas famílias do Seridó.** Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1981.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Velhos inventários do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1983.

MEDEIROS NETA, Olívia Morais de. **Configurações Espaciais do Seridó potiguar.** In: MACÊDO, Helder Alexandre de. ARAÚJO, Marcos Antônio Alves de. SANTOS, Rosenilson da Silva (org.). **Seridó Potiguar**: tempos, espaços e movimentos. João Pessoa: Idea, 2011.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida Severina e outros poemas**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2010.

MONTEIRO, Eymard. **Caicó**: subsídios para a história completa do município. Recife: Escola Salesiana de Artes Gráficas, 1945.

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. **Seridó norte-rio-grandense:** uma geografia de resistência. Caicó/RN: Ed. do Autor, 2005.

OLIVEIRA, G. P. *et al.* **Mapeamento morfoestrutural e morfoescultural do Seridó Potiguar.** Anais do XI Simpósio Nacional de Geomorfologia, SINAGEO, Maringá/Paraná, setembro, 2016. Disponível em: https://www.sinageo.org.br/2016/trabalhos/6/6-418-1650.html Acesso em 26/07/2024

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

SANTA ROSA, Jayme da Nóbrega. **Acari:** Fundação, história e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Editora Pongetti, 1974.

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

SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. **Espaços do Sertão**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 1995.

SILVA, Rosinéia Ribeiro de Almeida. **O Seridó em tempos de cólera**: doenças e epidemias na segunda metade do século XIX. 2003. 80f. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História e Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó –RN.

SOUZA, Candice Vidal e. **A Pátria Geográfica**: Sertão e Litoral no Pensamento Social Brasileiro. 2.ed. Goiânia: Editora UFG, 2015.

6

"Mas isto não era um conto de crianças; era uma triste verdade": morte e epidemia do cólera no Sertão do Ceará (1862)

Jucieldo Ferreira Alexandre
Paulo Henrique Fontes Cadena

"Não eram infundados os receios"

Quando teve início o ano de 1862, um clima de expectativa pairava sobre o Ceará. Cartas particulares originadas de diversas localidades, correspondências oficiais internas e externas à província e uma profusão de textos publicados nos jornais de Fortaleza e do interior nos dão os indícios da apreensão que se tornava pública, ganhando maior proporção à medida em que um perigoso agente, muitas vezes descrito como "inimigo invisível" e "anjo do extermínio", se aproximava das fronteiras cearenses: uma epidemia de cólera-morbo.

Essa expectativa do Ceará em relação ao cólera não era novidade: existia – variando no grau de intensidade – desde quando a doença desembarcou pela primeira vez no território brasileiro, em maio de 1855, escondida no organismo de passageiros vindos de Portugal, na galera *Defensor*, conduzindo três centenas de colonos lusos, a serem engajados na Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, com sede em Belém do Pará (BELTRÃO, 1999).

Ao pisarem contaminados no solo brasileiro, aqueles viajantes davam continuidade à expansão do cólera pelo mundo Oitocentista. A Ásia foi o nicho ecológico original do vibrião colérico, a bactéria causadora da doença, especificamente a região do baixo-Bengala, no Delta do Ganges. Lá permaneceu, por séculos, de forma endêmica, tornando-se

pandemia mundial a partir das primeiras décadas do Oitocentos. Em época marcada pelo imperialismo, a ação militar e as trocas comerciais, encetadas pela Europa em outras regiões do planeta, e o desenvolvimento dos transportes no século XIX, com as vias férreas e os navios a vapor, facilitavam o contato e o deslocamento de pessoas e produtos pelo mundo. A tecnologia, ao encurtar o tempo das viagens e aproximar lugares longínquos, favorecia, igualmente, um maior deslocamento das epidemias (ROSEN, 1994).

Para William McNeill, os surtos do cólera no Oitocentos foram as mais significativas manifestações de como a industrialização alterou as relações humanas com as doenças, ao propiciar a "peregrinação global" do vibrião (MCNEILL, 1976, p. 266). Não por acaso, as cidades portuárias da Europa, com ajuntamentos populacionais cada vez maiores, foram dominadas por grandes epidemias de cólera. Tratando do assunto, Richard Evans afirmou que, como todas as epidemias, o cólera não foi um evento autônomo e fortuito, mas produto da agência humana, da desigualdade social, da agitação política e da industrialização (EVANS, 2005, p. 564). Espalhando-se por todos os continentes, o cólera teria sido responsável por cerca de 30 a 40 milhões de mortes no mundo oitocentista (SOURNIA, RUFFIE, 1986, p. 124).

Diante do morticínio causado pelo cólera globalmente, a contaminação do Pará, no ano de 1855, era um mau augúrio. Uma vez em solo brasileiro, o cólera alastrou-se velozmente. Interpondo-se às tentativas de quarentena, seguindo a rota marítima dos vapores a interligar as capitais provinciais litorâneas, assim como as vias terrestres, unindo essas às localidades interioranas, a doença espraiou-se pelo território imperial entre os meses de maio de 1855 e janeiro de 1856. A partir do foco inicial, Belém, a contaminação difundiu-se pelo interior paraense, atingindo, na sequência, cronologicamente, as províncias do Amazonas, Maranhão, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Espírito Santo, Alagoas, Sergipe, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte (ALEXANDRE, 2020).

Em sua temporada de estreia no Brasil, o cólera teria matado cerca de 200 mil pessoas, sendo 130 mil só na região conhecida atualmente como Nordeste. Bahia, Pernambuco e Paraíba tiveram as maiores mortalidades registradas, ultrapassando a casa de 30 mil cada (DINIZ, 2011, p. 57). A historiografia dedicada ao assunto demonstra terem sido pardos, pretos, libertos ou escravizados, a maioria dos vitimados, somados a brancos situados nas camadas mais miseráveis. Para Donald Cooper,

"nada menos que dois terços das vítimas do cólera no Brasil eram negras. Foi um holocausto sul-americano do século XIX", o "maior e mais dramático desastre demográfico do Brasil" (COOPER, 1986, p. 486).

Além da alta mortalidade, o cólera horrorizava pelos efeitos degradantes da doença sobre a aparência dos sujeitos adoecidos. O espetáculo nauseabundo dos vômitos e diarreia incontroláveis modificava em pouco tempo o corpo mais rijo, transformando-o em algo ressequido, enrugado e esquelético. Para Charles Rosenberg, o cólera marcou o século XIX como a peste bubônica o XVI, não só pelos estragos produzidos, mas, principalmente, pelas marcas deixadas na memória dos sobreviventes, devido aos sintomas espetaculares, similares aos do envenenamento agudo por arsênico. Apavorava, sobretudo, a cianose, decorrente do colapso circulatório, deixando os doentes com a pele azul (ROSENBERG, 1987, p. 2).

Por onde passou no Brasil, o cólera traçou um rastro de destruição, pondo em cena diversas questões complexas, como: as divergências médicas sobre as causas e tratamentos da doença; as disputas entre saberes médicos e terapias populares; o clima revoltoso de algumas localidades; a total ineficácia dos socorros públicos e das instituições hospitalares; a fuga de pessoas das localidades empesteadas, incluindo autoridades civis e religiosas que deveriam presidir os socorros públicos e espirituais; as tentativas de apropriação política, notabilização social e de enriquecimento diante da crise epidêmica; a carestia e inflação; as interpretações religiosas da doença, levando a atos penitenciais públicos, que muitas vezes aumentavam o potencial de contaminação; os efeitos da epidemia sobre os ritos fúnebres ordeiros, tidos como importantes para a salvação das almas etc.[1].

Diante dos funestos feitos do cólera no Império do Brasil, o Ceará conviveu com o medo de ser visitado por tão indesejado viajante. Com a peste agindo, ao mesmo tempo, em 3 províncias fronteiriças à província do Ceará (Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte), a maior parte de suas fronteiras estava sitiada pela epidemia entre 1855 e 1856. A apreensão em relação à proximidade dos surtos epidêmicos está fartamente documentada, sendo escopo da análise feita pela historiografia sobre o tema (ALEXANDRE, 2010; LEMOS, 2016; e MACIEL, 2017). A

1 Para aprofundamento sobre a produção historiográfica do cólera no Brasil, ver: DAVID, 1996; BELTRÃO, 1999; SANTOS NETO, 2001; PIMENTA, 2004; WITTER, 2007; ALEXANDRE, 2010; MACIEL, 2011; DINIZ, 2011; KODAMA *et al.*, 2012; FRANCO, 2015; LEMOS, 2016; e SOUSA JÚNIOR, 2023.

peste poderia cruzar os limites do Ceará por Crato, na fronteira com Pernambuco; ou por Icó, fronteiriço da Paraíba e Rio Grande do Norte; ou ainda em Aracati, vizinho do território potiguar. Todas as possibilidades pareciam verossímeis, pois os "pontos limítrofes dessas comarcas com o das províncias vizinhas têm sido atacados por aquela epidemia, e não é impossível que ela, por um dos seus numerosos caprichos, passe imediatamente para o território desta província" (CUNHA, 1856, p. 24).

Sem embargo do receio sentido entre 1855 e 1856, o cólera não cruzou a fronteira do Ceará naquela ocasião. Passadas as cenas de pânico dos surtos iniciais, a doença permaneceu errante pelo território brasileiro. Manifestações bem mais amenas, em comparação à temporada de estreia, ocorreram em 1857 e nos anos seguintes nas províncias da Paraíba, Rio Grande do Norte, dentre outras que já haviam sido palco para o terrível drama epidêmico. Entre 1858 e 1861, o cólera parecia ter desaparecido, sumindo quase que completamente da mira dos jornais e dos discursos dos políticos no Ceará.

Não obstante, iniciado o ano de 1862, o sinal de alerta quanto ao cólera voltava a ser acionado no Ceará, como informamos nas primeiras linhas desse texto. O motivo era que novos surtos atingiam Pernambuco e Paraíba. Ao longo de janeiro e fevereiro, a doença foi avançando sobre o sertão das duas províncias, chegando a áreas limítrofes ao Ceará. O principal foco de tensão nos primeiros meses de 1862 envolvia a cidade de Icó, um dos mais importantes polos comerciais do Sertão do Ceará[2]. Situada na fronteira com a Paraíba, tendo relações comerciais com localidades então atacadas pelo cólera, Icó parecia ter tudo para funcionar como porta de entrada da peste no território cearense. Não por acaso, as publicações da imprensa reivindicavam providências das autoridades para evitar a contaminação da cidade, bem como sugeriam o envio de médicos e de remédios para tratamento dos eventuais doentes, caso se manifestassem no lugar. A imprensa também noticiava as ações do governo provincial sobre o tema, como a nomeação de uma comissão sanitária na cidade de Icó, reunindo autoridades civis, militares e religiosas, bem como médicos e pessoas de

2 Icó é um dos mais antigos núcleos populacionais cearenses, com história ligada ao avanço da pecuária no sertão setecentista. Possui sítio histórico conservado, testemunho da ação dos sujeitos históricos que fizeram do lugar um polo da economia sertaneja, entre o início do século XVIII e meados do XIX. A cidade é patrimônio nacional, tombada pelo IPHAN no ano de 1997 (ALEXANDRE, 2021, p. 111-112).

posses da localidade. A comissão recebeu por parte de José Antônio Machado, Vice-presidente do Ceará, então à frente do governo provincial, a autorização para contratar médicos, administrar os remédios e outros recursos enviados de Fortaleza, montar lazaretos, como eram chamadas as enfermarias provisórias para tratamento dos doentes, e providenciar "de tudo o mais que for preciso para que não faltem à população os socorros públicos" (PEDRO II, 1862, p. 1).

A cada 1 dos 11 componentes da comissão de socorros, José Antônio Machado instava valores filantrópicos e patrióticos. Solicitava, inclusive, algo difícil de ser garantido numa crise epidêmica: a comissão deveria evitar o medo generalizado, não poupando "esforços de qualidade alguma" para incutir "coragem no ânimo da população, caso apareça a epidemia do cólera-morbo". O Vice-presidente orientava: "considerem como um dos principais deveres o evitar que a população deixe-se dominar pelo terror", pois "a experiência tem mostrado servir somente para aumentar a influência e devastação do mal, tornando-se ao contrário muito menos fatal e até benigno quando encontra na população coragem e firme vontade de combatê-lo" (PEDRO II, 1862, p. 1). A recomendação não era por acaso. Ela é indício de crença antiga, na qual o abatimento moral numa quadra epidêmica era interpretado como algo a predispor os indivíduos à contaminação (DELUMEAU, 1989, p. 125). Tal ideia era validada pelo discurso médico oitocentista, ansioso por disciplinar até o dobre de sinos pelos finados, pois tais sons atingiriam os "nervos" da população, debilitando-a ao ponto de favorecer o adoecimento (REIS, 1991, p. 265).

Mesmo que a comissão pudesse seguir à risca essa e as demais orientações da presidência da província, a possibilidade de Icó fugir do cólera era irrisória. A doença avançava célere, matando nas povoações fronteiriças ao município. No dia 5 de abril de 1862, José Leandro Tavares, "um forasteiro chegado do Rio do Peixe" (STUDART, 1997, p. 54), localidade da Paraíba, morreu em território icoense: o visitante indesejado chegou ao Ceará. A partir daquela localidade, a doença rapidamente se alastrou pela província, seguindo os passos de boiadeiros – Icó era polo de distribuição de gado desde o século XVIII – ou de pessoas que fugiam de lugares contaminados, carregando o vibrião colérico nos organismos e mantimentos. Como demonstrou Dhenis Maciel, a entrada do cólera no Ceará não ocorreu pelo litoral: reproduziu as rotas de ocupação do sertão cearense no século XVIII, o caminho do gado, das ribeiras a ligar a região sul ao Porto de Aracati (MACIEL, 2017, p. 97).

Em ofício de 4 de maio, enviado ao ministro dos Negócios do Império, Ildefonso de Lima Ramos, quase 1 mês após o registro da primeira morte em Icó, o Vice-presidente do Ceará, José Antônio Machado, informou: "não eram infundados os receios" sobre a "invasão do cólera-morbo nesta província que está hoje a braços com este terrível flagelo" (MACHADO, 1862). Comunicava o "quadro doloroso" de Icó, no "seu auge de intensidade, apresentando o cortejo de horrores que a acompanha". Anexada ao ofício, estava a cópia de comunicação feita pelo juiz de direito Luís José de Medeiros, presidente da comissão nomeada pelo governo provincial para socorrer os icoenses. Escrita em 18 de abril, apontava o ânimo abatido da população, frente às dezenas de mortes contadas diariamente. Devido ao grande número de acamados, os "médicos já não têm forças e nem tempo para tanto trabalho, não lhes sendo possível acudir a todos". A situação complicava-se pela falta de pessoal necessário para trabalhar no hospital improvisado e no cemitério. A doença atingia prestadores de assistência à população, como "um velho sacerdote que ontem sucumbiu e de dois outros que têm sofrido, e que eram, no seu elemento religioso, bons colaboradores na presente quadra" (MEDEIROS, 1862). Um dos médicos lá residentes, Pedro Théberge, adoeceu, de modo que a "cidade se comoveu sensivelmente com esse duplo golpe que a atingiu espiritual e materialmente", ante a falta "desses seus guardas vigilantes e ativos zeladores" (MEDEIROS, 1862). Nesse cenário desolador, narrava Luís de Medeiros, as ruas da cidade estavam esvaziadas: "Quase todos os seus habitantes se recolhem, se concentram no recinto de suas casas ou fazendas em leitos de dor ou velando à cabeceira dos amigos, dos parentes que sofrem". Para o missivista, havia "uma verdadeira desolação, um abandono covarde aos acometimentos de um inimigo em triunfo" (MEDEIROS, 1862).

No mesmo dia 04 de maio de 1862, em que José Antônio Machado escrevia ao Ministério dos Negócios do Império sobre a situação de Icó, o pároco da localidade, Miguel Francisco da Frota, enviava carta ao Bispo do Ceará, Dom Luís Antonio dos Santos, narrando a "intensidade espantosa" do cólera na localidade. O sacerdote percebeu que "[o cólera] fez a primeira vítima no dia 5 do mês próximo passado, e já hoje a cifra da mortalidade sobe a 496!" (FROTA, 1862). O vigário continuava a descrição: "Não sei, não posso mesmo descrever a crise dolorosa por que passei vendo uma coisa horrível, uma confusão medonha que, exigindo de mim um trabalho superior às forças humanas, oferecia ao mesmo tempo um cálice de amargura e de aflição" (FROTA, 1862).

A cidade estava tomada pelo desespero com uma doença que não se sabia como combater. Além disso, uma das fontes de autoridade que comandava a região, como é sabido, era a figura do padre. Mas nem ele estava conseguindo dar conta de tanto sofrimento e desespero junto com a população, pois, no "espaço de 26 dias, e principalmente nos dias da Semana Santa, e outras tantas noites, por entre os escuros, trovões e relâmpagos", era o padre "transportado duma à outra casa, de uma à outra rua sem saber por quem". Mal terminava de aplicar os sacramentos fúnebres aos "moribundos em uma casa, já era arrebatado" à outra residência. Os fregueses disputavam seu vigário: "Durante o dia, sempre que saía d'alguma casa, corriam a ter comigo, cada qual julgando-se com igual direito a ser atendido". Particularmente, doía ao padre os pedidos que vinham das crianças: "dum a outro sexo chegavam-se a mim com as faces banhadas em lágrimas, e pegando-me nas mãos diziam: Padrinho, venha ver a gente da minha casa que está toda doente e uns já morrendo! Mas isto não era um conto de crianças, era uma triste verdade" (FROTA, 1862).

Ante as cenas verdadeiras de um conto de terror e o caos desatado com o avanço da peste em Icó, o padre Miguel Frota ainda teve de se justificar por não atender a uma questão que preocupava bastante o bispo Dom Luís Antônio dos Santos, que esteve presente em diversas missivas enviadas por sacerdotes durante a crise epidêmica de 1862: a coleta de esmolas para a construção de um seminário em Fortaleza. Escreveu o padre Frota: "Se não for atacado de peste, muito breve darei conta a Vossa Excelência Reverendíssima das esmolas do seminário" (FROTA, 1862). O povo morria e os padres não deixavam de prestar contas do dinheiro que precisava acorrer às mãos do senhor bispo. Ao baque surdo de centenas de corpos jogados às covas em Icó, contrastava o som do tilintar de moedas nos cofres de Sua Excelência Reverendíssima.

Deixando as esmolas do seminário de lado e voltando o olhar para o que nos interessa neste texto – o drama do cólera –, importa destacar: após iniciar a matança em Icó, a peste espalhou-se por diversas localidades do Sertão do Ceará, atingindo também trechos do litoral da província. Saindo do polo inaugural de contaminação, seriam atingidas pelo cólera, ao longo de 1862, as localidades de: Aquiraz, Assaré, Aracati, Barbalha, Baturité, Canindé, Cascavel, Crato, Fortaleza, Imperatriz, Jardim, Lavras, Maranguape, Milagres, Missão Velha, Morada Nova, Quixeramobim, Russas, Saboeiro, São João do Príncipe, Telha, Várzea Alegre, dentre outras. O jornal *O Cearense* calculou em 24 o número de

freguesias visitadas pelo "mal de Ganges" até 20 de março de 1863 (O CEARENSE, 20 mar. 1863, p. 1). Para se ter ideia do que essa informação significava na prática, havia 34 freguesias na província no início dos anos de 1860 (BRASIL, 1997, p. 235).

Nesse capítulo, trataremos dos efeitos da epidemia sobre o sertão cearense, área mais vitimada em 1862. Para isso, partiremos da análise de um conjunto de documentos do período, com destaque para cartas escritas por sacerdotes, textos publicados na imprensa, registros paroquiais de óbito, documentos emitidos pelo governo provincial etc.

Antes de seguirmos com o capítulo, é preciso fazer um adendo: sabemos de que o termo *sertão* possui muitos significados, que variam temporalmente e espacialmente. Frederico de Castro Neves e Tyrone Cândido, tratando do assunto, elencaram exemplos de como os sentidos dados ao espaço foram construídos durante a colonização e período imperial, geralmente por um viés dicotômico e preconceituoso: "lugar distante", "despovoado", "espaço da barbárie", do "desconhecido" e da "incivilização", marcado por "práticas violentas e personalistas", lugar das "reações místicas" e "fanáticas" etc. (NEVES, CÂNDIDO, 2017, p. 8). Tais sentidos estão longe de dar conta das experiências dos homens e mulheres que habitavam e habitam o sertão. Não por acaso, a historiografia denuncia o que há por trás dos sentidos dados tradicionalmente ao espaço sertanejo, propondo que não seja visto "apenas pelo aspecto da diferença", mas pela "emergência de pluralidades inventivas, instalação de novas comunidades, instituição de alternativas" (NEVES, CÂNDIDO, 2017, p. 9).

Cientes da complexidade de discutir o que era o "Sertão do Ceará" quando da epidemia de cólera de 1862, optamos, nesse capítulo, por uma conceituação mais direta: o espaço não litorâneo da província, onde, aliás, o cólera agiu com mais violência. Se em Fortaleza morreram 362 pessoas na crise epidêmica, cidades sertanejas como Icó, Crato, Maranguape e Baturité tiveram, juntas, 5.820 óbitos (STUDART, 1997, p. 57). Ao adotar essa definição de sertão, não pretendemos homogeneizar o espaço sertanejo cearense: regiões como o Cariri, Inhamuns, Vale do Jaguaribe, Ibiapaba e outras por onde o cólera passou diferem nos aspectos climáticos, ambientais, culturais e socioeconômicos. Independentemente disso, todas elas e outros trechos do sertão cearense vivenciaram um drama comum, que agitou seu cotidiano, disseminou o medo e a morte em larga escala, levou a práticas de penitências e ao abandono dos ritos fúnebres tradicionais. É essa história que contaremos no capítulo.

"Chamei o povo à penitência, e determinei preces ao todo-poderoso, em quem só confiamos plenamente"

Era 27 de fevereiro de 1862, quando o pároco de Missão Velha, Félix Aurélio Arnaud Formiga, pegou papel e pena e escreveu ao nosso já conhecido bispo Dom Luís Antônio dos Santos. O sacerdote tinha uma forte identificação com sua paróquia: ficou à frente dela por longos 67 anos. Curioso é que a sua provisão havia sido para Exu, em Pernambuco. Entretanto, pagando um conto de réis ao padre Modesto de Brito, conseguiu trocar a sua sede paroquial no ano de 1835 (PINHEIRO, 1950, p. 212). Na carta, padre Félix Formiga descrevia-se como "possuído de terror, e aflição" ante as notícias acerca do "cólera, que, atacando diversos lugares nos limites desta província [do Ceará] com a da Paraíba, se acha distante desta povoação [Missão Velha] 20 léguas, no lugar denominado Cajazeiras" (FORMIGA, 27 fev. 1862).

Entendendo ser a epidemia uma punição de Deus pelos pecados da humanidade, o pároco informava como vinha fazendo o trabalho pastoral juntos com os fregueses: "Aterrado e aflito, não pela horribilidade do mal, mas pela consciência do quanto merecemos ser castigados pelas nossas culpas, chamei o povo à penitência, e determinei preces ao todo-poderoso, em quem só confiamos plenamente" (FORMIGA, 27 fev. 1862). O padre, ao fim da carta, informava esperar do bispo a anuência para o que vinha realizando: "Espero que V. Exª. aprove meu procedimento, e ao mesmo tempo peço a Vossa Excelência por mim e em nome de meus Fregueses, que se digne de dirigir suas preces ao Deus de Misericórdia em favor de todos os povos ameaçados de tão horrível flagelo" (FORMIGA, 27 fev. 1862).

Ao que parece, o bispo leu com preocupação o relato do vigário de Missão Velha, posto que a realização de atos públicos de penitência não deixava de significar risco à saúde pública em tempo de epidemia. Sabemos dessa precaução de Dom Luís Antônio dos Santos por outra carta do padre Félix Formiga, datada em 21 de maio de 1862. Nela o pároco relatava ter recebido "o mui prezado favor com que Vossa Excelência se dignou de honrar-me" (FORMIGA, 21 mai. 1862). O "favor" era uma carta de 8 de março, em resposta à de 27 de fevereiro. Pelas datas das missivas, nota-se como a troca de correspondência entre a sede da Diocese, em Fortaleza, e as paróquias do Cariri, no sul do Ceará, demandava um longo período de tempo, seja pelo acúmulo de cartas a serem respondidas pelo prelado, o que

retardava a correspondência ativa dele, ou pela distância de cerca de 500 km entre as localidades.

Ante a cautela do prelado diocesano, o padre Félix Formiga tentou tergiversar, alegando justamente a demora em receber a carta de 8 de março: "Se tivesse recebido antes o sobredito favor de Vossa Excelência, por certo que teria em obediência às determinações de Vossa Excelência parado com as preces e penitências que temos feito" (FORMIGA, 21 mai. 1862). Todavia, o pároco parecia resistir à determinação do bispo, pois considerava que as penitências iriam minorar a violência do cólera em Missão Velha:

> tenho a comunicar a Vossa Excelência que desde aquela data em que me designa Vossa Excelência até hoje tenho conservado o povo de minha Freguesia em contínua penitência, fazendo novenas a São Sebastião, a Nossa Senhora das Dores, a Rita, a São José, Padroeiro da Freguesia, celebrando a Festa da Semana Santa e finalmente fazendo os exercícios do Mês Mariano – que costumo fazer todos os anos em minha Freguesia, e presumo, que Vossa Excelência levará a bem que eu continue até findar essa devoção. (FORMIGA, 21 mai. 1862)

Quem lê esse texto já deve ter percebido: o padre Formiga fazia questão de acumular pessoas ao redor das práticas católicas. Se o vibrião pode ser passado de pessoa a pessoa pelo contato com água, alimentos e objetos contaminados, e a eucaristia era distribuída das mãos do sacerdote de boca em boca, o vigário estimulava, sem saber, a transmissão da doença.

Na busca por justificar a aparente desobediência, o padre destacava como o clima tenso instaurado pelo cólera e o discurso penitencial estavam gerando frutos junto com os fregueses: "Devo dizer a Vossa Excelência, que com estas penitências a que o povo se tem prestado, ao que me parece, da melhor vontade, longe de desanimar-se e possuir-se de terror", "mostrava-se perfeitamente resignado, corajoso e disposto a encarar o flagelo, pois muito e muito confia na Divina Providência [...] a quem devemos recorrer em tais conjunturas". O rebanho paroquial era chamado "à penitência", com o vigário "mostrando suas vantagem e força para obter-se a misericórdia de Deus". O padre Formiga julgava "incutir [...] ânimo" no povo, "persuadindo-o de que o mal não é tão terrível, e que menor se tornará

com as nossas súplicas e mortificações do que temos muitos exemplos na História" (FORMIGA, 21 mai. 1862).

Para o Vigário de Missão Velha, a manutenção das celebrações penitenciais estava emendando os paroquianos, a ponto de muitos, por medo da morte pela epidemia, estarem procurando reconciliar-se com outras pessoas e com a Igreja, através da busca dos sacramentos. Nas pregações dominicais, o padre falava "sobre o perdão das injúrias, inimizades": "tenho a fortuna de asseverar a Vossa Excelência que tem havido uma geral reconciliação nesta Freguesia, de sorte que não me consta haver presentemente alguma malquerença". Uma ânsia pelo sacramento da confissão também seria vista na localidade: "muita gente que por indiferença, ou outros motivos, não se confessava havia muito tempo, e parecia rebelde, tem procurado a confissão sacramental". Aliás, o medo do cólera estava afetando outro sacramento: "alguns amancebados se estão habilitando para se casarem e outros têm saído desse miserável estado". Nesses termos, o sacerdote julgava: "não me tem parecido sem fruto o chamamento à penitência, em cuja prática, muitos se têm convertido à vista da penitência doutros (FORMIGA, 21 mai. 1862).

A inspiração para a postura pastoral adotada pelo pároco de Missão Velha vinha de outro sacerdote, que, pela penitência, teria impedido a ação do cólera em uma localidade paraibana: o "Reverendíssimo Senhor Padre Mestre Inácio de Sousa Rolim, diretor de um colégio de instrução na Freguesia de Cajazeiras, nos limites dessa com a Província da Paraíba". Rolim seria um "sacerdote digno a todos os respeitos pela sua sabedoria, ilustração e virtudes". Ele teria, "desde o aparecimento do Cólera na Cidade de Sousa", instado "o povo à penitência e nela o tem conservado até agora com tal fortuna, que tendo sido aquela Freguesia circulada pelo flagelo, ali ainda não tocou" (FORMIGA, 21 mai. 1862).

O padre Félix Formiga reafirmava a "resolução de conservar os meus fregueses em oração e penitência até que fôssemos castigados ou perdoados" (FORMIGA, 21 mai. 1862). Ou seja: caberia a Deus definir a punição pelo cólera ou a aceitação dos sacrifícios de expiação pública, minorando a ação da doença. Em carta repleta de indícios de desobediência às orientações diocesanas, o padre terminava estabelecendo um período final para as ações penitenciais: "mas não devo ir contra a opinião e ordem de V. Ex.ª., e por isso findo os exercícios do Mês Mariano, farei cessar com as mortificações, que pensando talvez erradamente, me parecia dever continuar" (FORMIGA, 21 mai. 1862).

Mesmo que o padre tenha desobedecido ao bispo e às autoridades sanitárias, Missão Velha não foi tão castigada pelo cólera. Não pensemos, obviamente, que Deus tenha aceitado as súplicas do sacerdote indisciplinado e pairado sua poderosa mão sobre aquele lugar. Talvez tenha ocorrido um golpe de sorte, afinal as epidemias são imprevisíveis: enquanto na cidade de Crato, localizada a poucos quilômetros em relação à Missão Velha, a doença abateu 871 pessoas entre abril e agosto de 1862; no território paroquial do padre Formiga morreram 48 (MEDEIROS, 1863, p. 17).

O que importa é perceber como a epidemia foi um vetor para que sacerdotes se promovessem como mais poderosos ante as divindades do que outros, reforçando um discurso penitencial de que via a epidemia como um flagelo de Deus. O padre Formiga se beneficiou dessa pretensa fama. A historiografia destaca esse imaginário religioso sobre a doença. Para Jean Delumeau (1989, p. 146), "as iniciativas individuais não bastavam" em tempo de peste. Se uma cidade inteira era tomada pela doença, toda ela era considerada "culpada". Logo, "sentia-se a necessidade de implorações coletivas e de penitências públicas cuja unanimidade e o aspecto, [...], quantitativo, poderiam talvez impressionar o Altíssimo". Orações públicas, procissões e outras práticas penitenciais eram, assim, instituídas para "remissão dos pecados" e vitória sobre a "peste" no Ceará: foi assim que o padre Formiga agiu.

Não foi apenas em Missão Velha que ações penitenciais ocorreram. O cólera encetou atos públicos de penitência por todo o sertão cearense. O Barão de Studart descreveu uma procissão nas ruas de Baturité durante a epidemia. Na frente dela ia "uma grande cruz cingida com uma toalha branca, uma matraca a soar". O sacerdote "de alva e estola preta" entoava "em voz cavernosa e soturna" o ato penitencial, seguido pela "multidão dos fiéis, uns com grandes pedras sobre a cabeça, outros com barricas ou pesados madeiros, descalços, todos a percutirem o peito a clamar misericórdia ou a verter o sangue à mercê dos azorragues". As casas da rua tinham "portas e janelas fechadas", pois ninguém ousava "olhar os penitentes porque então sobrecarregaria a consciência com os pecados deles". Ao chegar ao templo, "mal alumiado, ao clarão dúbio de poucas velas", muitas pessoas "se atiravam ao chão para que a multidão lhes passasse por cima", enquanto outras "permaneciam imóveis de braços abertos, e a cada canto gemidos e o tilintar das disciplinas [lâminas presas a um chicote] a cortarem as carnes sem piedade" (STUDART, 1997, p 55-56).

Relatos de penitentes a flagelarem-se para abrandar a "ira dos Céus" também se deram em outros pontos da província. O pároco de Barbalha foi repreendido pelo jornal *O Araripe*, por, supostamente, incentivar a ação de penitentes, mesmo depois da passagem da epidemia. O ritual aconteceria ao meio-dia, reunindo "bandos confusos de homens descalços e meio nus, que cantando alto e descompassado rasgam as carnes com disciplinas!". Em tom irônico, o jornal afirmava que as pessoas não habituadas com os "costumes da paróquia" achavam aquilo "desordem" e "assuada". Mas, concluía, os penitentes "se açoitavam, porque o cólera estava para vir, e agora se açoitam, porque não têm o que fazer", com autorização do dito vigário (O ARARIPE, 1862, p. 2-3).

Nos relatos de atos penitenciais realizados no Sertão do Ceará de 1862, percebemos como o medo da morte era acionado nas pregações e celebrações. A possibilidade de uma morte repentina amedrontava aqueles cristãos que, ante a crença católica nos ritos sacramentais, percebiam que as suas vidas na terra poderiam anteceder uma boa acolhida celeste. Morrer sem os sacramentos e os ritos fúnebres afligia aquela população que via a morte se aproximar a cada instante. O destino das almas dependia do sujeito que se arrependia e do padre que absolvia o penitente, bem como poderia se beneficiar da ação dos familiares vivos, por meio dos sufrágios dedicados aos finados. O problema era que, em tempos de epidemia, a obediência da cartilha do "bem-morrer" ficava em suspenso (ARIÈS, 2003, p. 27).

Os limites entre a vida e a morte eram bastante tênues no imaginário social Oitocentista. Os moribundos e familiares se empenhavam em cumprir as práticas garantidoras da "boa morte", pois a transição malfeita podia transformar os primeiros, quando mortos, em almas penadas, alongar a passagem pelo Purgatório (pagando as penas dos pecados arrependidos) ou, inclusive, condená-los ao Inferno. As cerimônias e a simbologia eram acionadas para promover a "boa viagem" ao "outro mundo", integrando o morto, o mais breve possível, no novo lugar, "para seu próprio bem e a paz dos vivos" (REIS, 1991, p. 96).

Philippe Ariès afirmou ser a "boa morte" precedida por aviso, como a doença, pois, "sabendo de seu fim próximo, o moribundo tomava suas providências" (ARIÈS, 2003, p. 31). A produção de testamento, a reconciliação com membros da família ou da comunidade, o reconhecimento e pagamento de dívidas e a procura pelos sacramentos eram algumas das providências a tomar. Finar no leito doméstico, rodeado por familiares e por amigos, após receber a confissão, seguida da comunhão

e da extrema-unção, quando o sacerdote untava, com os "óleos santos", orelhas, olhos, nariz, mãos e boca do enfermo, era o modelo idealizado pela "pedagogia do bem-morrer", ensinada aos fiéis pelos padres e por manuais populares até o Oitocentos (RODRIGUES, 2005).

Após o traspasse de alguém, os rituais prosseguiam: era preciso amortalhar o corpo, velá-lo, mandar celebrar missas de corpo presente e encomendação do defunto com os sacerdotes, e, enterrá-lo, enfim, em "campo-santo", como igrejas e cemitérios. Na sequência ao rito de enterro, outros seriam realizados: a manutenção do luto, missas expiatórias, o acendimento de velas, as visitas de cova etc. A "boa morte" exigia empenho dos familiares do finado e recursos financeiros. Se algumas famílias faziam da morte de seus membros um espetáculo, por meio do qual reafirmavam o status social, pessoas pobres, com poucos recursos, se esforçavam para minimamente ver garantidos os ritos de passagem, filiando-se a irmandades religiosas ou legando parte de seus parcos bens para os gastos fúnebres (REIS, 1991).

Em contraponto ao modelo descrito acima, a "morte terrível" assaltava de forma súbita, não dando tempo ao moribundo de se preparar para a passagem. Não por acaso, os surtos epidêmicos e as guerras eram colocados como exemplos de "má morte" (ARIÈS, 2003, p. 27). Conjunturas extraordinárias de tensão social alteravam as práticas fúnebres corriqueiras, ante o número assustador dos doentes e de mortos. Os ritos cotidianos a unir o morto ao seu círculo não são os mesmos em tempo de peste. A liturgia fúnebre, que ordinariamente deveria se "desenrolar na ordem e na decência", era substituída, "em condições insustentáveis de horror", pela "anarquia e de abandono dos costumes mais profundamente enraizados no inconsciente coletivo" (DELUMEAU, 1989, p. 123). O abandono dos ritos apaziguadores, por conta da epidemia, não deixava de ser trágico para os vivos, por dessacralizar a morte, tornando-a indecente: "uma população inteira corre o risco do desespero ou da loucura, sendo subitamente privada das liturgias seculares que até ali lhe conferiam nas provações dignidade, segurança e identidade" (DELUMEAU, 1989, p. 125).

Um exemplo de como o cólera afetou os ritos sacramentais finais no Sertão do Ceará é o caso da morte do padre João Marrocos Telles. No dia 18 de julho de 1862, o padre Antonio de Almeida enviou missiva desde Joaseiro[3] para o bispo D. Luis Antonio dos Santos, que estava em

3 Joaseiro era o nome dado no século XIX à localidade que hoje é a cidade de Juazeiro do Norte-CE.

Fortaleza, relatando diversos problemas ligados à epidemia do cólera. Destacava, especialmente, o falecimento do padre Marrocos, que partiu em 2 de julho de 1862, na cidade do Crato, "vítima do cólera-morbo, ou de sua dedicação, pois sou informado que prestou os socorros espirituais a quem o procurava até o final da prostração, achando-se acometido desde o começo da invasão da referida peste". Marrocos era "o mais moço dos 5 [padres] assistentes" da Freguesia de Nossa Senhora da Penha e ocupava os postos de "Vigário da Vara e Lente de latim do Crato". Não faltariam atributos ao finado sacerdote: "era muito estudioso; inclinado ao púlpito; dado à oração; inteligente nas cerimônias e ritos da Igreja"; possuía "o espírito de caridade; e era o único, que ainda nestes tempos de tanta preocupação mundana recitava de tempos em tempos o seu breviário". A morte do religioso, asseverou o missivista, "foi uma perda grandíssima para o Crato" (ALMEIDA, 1862).

Segundo o padre Antonio de Almeida, junto com o padre Marrocos "sucumbiram mais [de] 500 pessoas, das quais 300 finaram sem o pasto espiritual, pois que o Vigário teria confessado umas 100 pessoas, enquanto não foi acometido". Enquanto tantos moribundos morriam sem o "pasto espiritual", alguns "sacerdotes abandonaram a cidade, inclusive o Coadjutor"; ou seja, fugiram, com medo de serem contaminados. Aliás, o próprio padre Marrocos fora vítima desse ato covarde dos colegas de batina:

> Corre que acabou pedindo ao menos absolvição de seus pecados e não a obteve. Disse-me o Reverendíssimo Vigário [Manoel Joaquim Aires do Nascimento], que ele mandava rogar pelo Santíssimo Sacramento a um nosso Irmão para o ouvir de confissão e ele, coitado, teve a fraqueza de negar-se absolutamente. (ALMEIDA, 1862)

Pela citação acima, nota-se que muitos padres fugiram das suas obrigações sacerdotais. O medo da contaminação levava os sacerdotes a negarem os sacramentos, pondo a alma dos fiéis moribundos em risco. Ao que parece, Crato ficou abandonado com apenas o padre João Marrocos a distribuir "pasto espiritual", já que o pároco, Manoel Joaquim Aires do Nascimento, ficou acamado pelo cólera. Mesmo doente, o padre Marrocos teria acorrido aos necessitados de sua presença. Se por zelo pastoral ou por medo de ser cobrado na vida vindoura, não sabemos; mas, os atos do padre Marrocos eram narrados como heroicos.

Talvez o desprendimento de João Marrocos em socorrer os moribundos revelasse peso de consciência, pois, apesar da descrição tão lisonjeira feita pelo padre Almeida, que fazia do colega de hábito um exemplar modelo de sacerdote, os indícios mostram como aquele era carregado de desvios no seu ofício, inclusive, no que diz respeito à castidade: Marrocos vivia uma relação carnal com Maria da Conceição do Amor Divino, com quem teve filhos (BATIZADOS, 1841-1842, p. 87f e v.). Inclusive, no mesmo dia em que João Marrocos morreu, faleceu, por cólera, um filho seu, Manoel Marrocos Telles, além de um escravizado do padre, de nome Félix. Outro cativo do vigário Marrocos, Francisco, havia morrido em 04 de junho de 1862 (COLÉRICOS, 1862-1864, p. 1v). O cólera matou o padre/pai de família, parte de sua descendência e escravaria, demonstrando o impacto da peste sobre a vida das pessoas.

Sabemos como a morte do padre Marrocos marcou profundamente outro filho dele com Maria da Conceição do Amor Divino: José Joaquim Marrocos Telles, professor e jornalista com ação pública reconhecida, entre o final do século XIX e o início do XX, pela proximidade cultivada com o padre Cícero Romão Batista, líder político e religioso que atraiu milhares de romeiros e migrantes para o Cariri, mudando os rumos políticos, econômicos e sociais da região (DELLA CAVA, 2014). Os dois eram primos, nutriam forte religiosidade e tiveram a vida afetada pelo cólera: também o pai de Cícero, Joaquim Romão Batista, morreu em 28 de junho de 1862, em meio ao caos colérico (COLÉRICOS, 1862-1864, p. 4). José Marrocos Telles tentou dirigir-se à carreira do pai, entrando para o Seminário da Prainha, em Fortaleza, no ano de 1865. Todavia, o fato de ser filho de padre o impediu de seguir aquele caminho. Não ficava só nisso: também era bisneto de padre (NOBRE, 2019, p. 56). O carreirismo sacerdotal, ao que parece, se abatia na família Marrocos de forma perene. Devemos lembrar: no século XIX, os padres, para além das funções espirituais, eram funcionários públicos, ligados ao Estado, com poderes e deveres muito bem definidos (SIQUEIRA, 2022, p. 31-32).

Mesmo impedido de receber o sacramento da ordem, José Marrocos manteve-se sempre bastante religioso e apegado à memória quase santificada do pai/padre morto pelo cólera. Em 11 de janeiro de 1888, José Marrocos Telles escrevia ao bispo do Ceará Dom Joaquim José Vieira sobre a construção de uma capela em honra de Nossa Senhora das Dores, "no Cemitério dos Coléricos onde 2 mil almas esperam impacientes desde 1862 a propiciação do Divino Sacrifício" (MAR-

ROCOS, 11 jan. 1888). O projeto de templo nunca se concretizou. Ficou apenas o desejo de um fiel em busca de amenizar as possíveis dores do pai ante o purgatório.

Mas a falta da capela não impedia que o cemitério fosse, para Marrocos, um local de permanente devoção. Irineu Pinheiro, que enquanto criança conviveu com o professor José Marrocos, narrou que esse, todas "as semanas", levava seus alunos ao "Cemitério dos Coléricos, distante do centro da cidade cerca de 1500 metros, e ali, ao pé da sepultura de seu pai, oravam pelos que tinham morrido da peste asiática". No mês de novembro, quando a liturgia da Igreja celebra os fiéis defuntos, José Marrocos levava os alunos diariamente ao cemitério, "e lá rezavam o exercício das almas e cantavam ladainhas tiradas, na era de [18]90 se não me engano, por um dos discípulos, Carolino Sucupira". Segundo Irineu Pinheiro, o professor não admitia que os pupilos tratassem tais momentos de forma relapsa: "Certo dia, Carolino, para acabar mais depressa, cantou a oração, numa música ligeira. Ouvia-a calado José Marrocos, mas, ao terminar o cantor, disse-lhe, calmamente, o professor: 'Agora cante outra ladainha, que eu não gosto de ladainha de comboieiro'". Restou ao menino, "entoar nova ladainha, na música habitual'. Os meninos, a "cada invocação da Virgem ou dos Santos", respondiam "monotonamente, com seus ora *pro-nóbis*', a ecoar "pelo silêncio do cemitério, através das tumbas enegrecidas pelos anos, algumas estragadas pelo tempo, a se esboroarem, num abandono que enchia os corações de funda melancolia" (PINHEIRO, 1963, p. 130).

Já que estamos falando em padre que teve filhos, no dia 31 de julho de 1862, Manoel Joaquim Aires do Nascimento, pároco de Crato, dava notícias ao bispo sobre o cólera naquele lugar. A carta citava o senador José Martiniano de Alencar, padre e pai de família, na qual se destacava o filho, famoso romancista e político, de mesmo nome: o Conselheiro José Martiniano de Alencar[4]. O padre Alencar tinha raízes no Cariri e participação nas revoluções de 1817 e 1824. Essa relação talvez explique

4 Conforme explica Antônio Cândido, o título de conselheiro em questão não deve ser confundido com o do Conselho de Estado. O último era restritíssimo, composto apenas por 12 membros, com mesmo número de suplentes, exercendo funções efetivas no assessoramento do Imperador, como, por exemplo, na tomada de decisão sobre exoneração de ministro e dissolução da câmara. O título de conselheiro, dado ao romancista José de Alencar puramente honorífico, era distribuído, no geral, para homens que tivessem ocupado as funções de juízes do Supremo Tribunal de Justiça, ministros de Estado, bispos, presidentes de províncias etc. (CÂNDIDO, 2007, p. 36).

a razão de o senador ter destinado, no testamento, dinheiro a ser distribuído entre os pobres de Crato. Segundo o padre Aires do Nascimento, "o Conselheiro Doutor José Martiniano de Alencar", testamenteiro do pai, enviara os recursos: "eu o recebi de mão do tenente-coronel Simeão, desde o mês de abril, e o distribuí com os pobres, do que já dei conhecimento ao mesmo testamenteiro" (NASCIMENTO, 1862).

Tendo falecido o padre Alencar em 1860, o filho só liberou o legado para os pobres em 1862. Obviamente todo inventário *post mortem* leva certo tempo para ser resolvido. Mas, ao que parece, o Conselheiro José de Alencar – que se intitulou Erasmo em suas cartas públicas, lembrando Erasmo de Roterdã, também filho de sacerdote católico – quis diminuir a ira celeste sobre os erros paternos distribuindo as esmolas bem no momento em que chegava a peste ao Crato, terra natal e berço político do progenitor. Assim, os filhos de padres, durante o cólera, aparecem como figuras importantes em seus procederes religiosos e piedosos.

De todo modo, nota-se que a presença da cólera no Ceará e a preocupação com o destino das almas movimentavam medos e devoções, inclusive, ultrapassando o tempo imediato da epidemia: décadas após ela, o cemitério dos coléricos de Crato era palco para atos penitenciais e devocionais do filho do padre Marrocos.

As cartas escritas pelos sacerdotes que vivenciaram a epidemia dão conta das ações dos penitentes e do pavor vivido à época da peste. Os fiéis temiam a morte pela doença, por isso acorriam às celebrações de expiação pública, mesmo que isso, não sabiam eles, significasse risco de contaminação. Com medo de morrerem em pecado, os paroquianos procuravam os sacramentos. Em Assaré, na região do Cariri, o padre José Tavares Teixeira, no dia 22 de maio de 1862, escrevendo ao bispo do Ceará, disse que apelava à "misericórdia" de "Nosso Bom Deus", para que "o anjo do extermínio" suspendesse "a mão que fere o povo com flagelo tão devastador, consequência de seus imensos pecados, principalmente os meus, que são os maiores". Naquele cenário de desesperação, o padre Teixeira afirmava ter chamado "o povo à penitência" com sucesso, pois o rebanho paroquial parecia "contrito e arrependido de suas iniquidades" (TEIXEIRA, 1862).

Tal como narrado na carta do vigário de Missão Velha, que trouxemos há pouco (FORMIGA, 21 mai. 1862), o chamamento à penitência estava afetando os casais que tinham relações carnais não oficializadas pela Igreja Católica. A procura pelo matrimônio entre os que viviam em "concubinato" era tão considerável que o pároco de Assaré pedia ao bispo autorização para simplificar a burocracia eclesial e acelerar os casa-

mentos, aproveitando-se da "boa disposição e mesmo situação desses infelizes, que estão agora assombrados com o horror de sua lamentável situação" (TEIXEIRA, 1862).

Por outro lado, como narramos, os padres também falharam em seu ofício nos tempos do cólera. Sendo humanos e pecadores, tais como os fiéis que deviam orientar, alguns sacerdotes fugiram das suas obrigações. A ausência deles à beira das camas dos moribundos foi também uma realidade: o medo fazia os vigários faltarem neste momento delicadíssimo, no qual o destino da alma podia ser decidido, como acreditavam os católicos daquele momento. Mesmo o padre João Marrocos, que tantas pessoas socorreu com o "pasto espiritual", correu o risco de finar sem ser atendido por um irmão de sacerdócio, que "teve a fraqueza" de negar-lhe os últimos sacramentos (ALMEIDA, 1862). Carecendo do perdão pelos conhecidos pecados, o padre Marrocos teve um alento antes de entregar sua alma ao Altíssimo: o pároco de Crato, Manoel Joaquim Aires do Nascimento, correu em seu socorro, garantindo-lhe a confissão antes do suspiro derradeiro (COLÉRICOS, p. 1v).

Se os ritos pré-morte foram afetados pelo cólera, os pós-morte seguiram o mesmo caminho. É o que demonstraremos a seguir, ao expor como a questão dos enterros tornou-se um problema social e espiritual durante a crise epidêmica no Sertão do Ceará de 1862.

"Não havendo meios para prover ao enterramento dos coléricos, porque o povo recusa-se a carregá-los"

Um dos principais problemas enfrentados nas localidades cearenses atacadas pelo cólera foi a questão dos enterramentos dos mortos pela doença. À época da crise, poucos eram os lugares que contavam com cemitérios. Os sepultamentos continuavam a ocorrer no interior das igrejas em muitos povoados, vilas e cidades do sertão. Nesse sentido, mesmo antes da chegada do cólera, o medo de contaminação estimulou a preparação de cemitérios específicos, denominados "cemitérios dos coléricos" na documentação do período. Uma carta enviada da Vila de Jardim pelo padre Joaquim de Sá Barreto, dirigida ao bispo diocesano, tratava do assunto: "peço a Vossa Excelência Reverendíssima autorização para mim, ou o Reverendo Coadjutor desta Freguesia, benzermos um terreno nesta Vila, outro na Povoação de Porteiras, e outro no Sítio Brejo, que sirvam de cemitérios especiais para os cadá-

veres dos coléricos". As duas últimas localidades seriam "os lugares de mais população da Freguesia", distando "5 a 10 léguas" em relação à sede paroquial" (BARRETO, 1862).

Após a confirmação do cólera no Ceará, a presidência da província e a diocese estimularam a criação das necrópoles. Em Crato, por exemplo, no livro de tombo paroquial, há cópia de ofício de Dom Luís Antônio dos Santos, datada de 10 de maio de 1862, orientando a construção de cemitérios "para sepultar os mortos caso infelizmente seja [a freguesia] visitada pelo cólera-morbo" (TOMBO, 1854-1909). O pároco podia autorizar outros padres da paróquia a "benzer" os cemitérios que fossem necessários. O bispo indicava, ainda, como o vigário deveria atuar na crise: "Contamos com o zelo pastoral de Vossa Mercê de que exercerá o ofício de um bom pastor para com as suas ovelhas, assim como auxiliar as autoridades e comissões de beneficência, e agenciando subscrições em favor dos desvalidos" (TOMBO, 1854-1909).

Em obediência à orientação do pastor diocesano, o livro de tombo da paróquia de Nossa Senhora da Penha de Crato documentou o "Registro do Termo de bênção do cemitério", em 17 de junho de 1862. Com a presença do pároco Miguel Aires do Nascimento, do padre João Marrocos – que, como vimos, seria sepultado na necrópole em questão, no dia 2 de julho de 1862 –, de autoridades civis e militares e do "povo" em geral, foi realizado o ritual "nos subúrbios desta cidade, na estrada geral, que sai dela para o Sítio Buriti", "onde a comissão sanitária tinha mandado roçar um terreno" para enterro dos coléricos (TOMBO, 1854-1909). Durante a cerimônia, o pároco Aires do Nascimento "levantou uma Cruz de madeira em frente ao mesmo terreno [...] depois de primeiro ser esta benta pelo Reverendo Vigário da Vara [padre João Marrocos]". Na sequência, foram entoados "Ladainhas e Salmos presentes no Ritual Romano", lançando-se, em ato contínuo, "Água Benta no terreno" e incensando-se "a Cruz, na forma do costume" (TOMBO, 1854-1909).

A criação de campos-santos para os defuntos da epidemia refletia preocupações higiênicas, como a garantia de maior inviolabilidade dos túmulos, ao contrário dos cemitérios comuns, nos quais as covas eram reabertas com regularidade, para retirada de restos mortais e colocação de novos cadáveres. No caso das epidemias, a teoria miasmática orientava cuidado redobrado com a gestão das covas, haja vista o risco de infecção do ar pelos corpos em putrefação (ALEXANDRE, 2020).

Primeira localidade vitimada pelo cólera no Ceará, Icó viu suas ruas tomadas por trânsito constante de corpos em direção ao cemitério

construído por conta da epidemia. Luís José de Medeiros, presidente da comissão sanitária da cidade, relatou ao presidente da província que o campo-santo não cessava "de receber cadáveres aos 10, 12, 13 e 20 por dia, e hoje até este momento, 5 horas da tarde, já se contaram 26 e provavelmente ainda excederão de 30!" (MEDEIROS, 1862). Houve dias em que as mortes somaram mais de 50 na cidade (FIGUEIREDO JÚNIOR, 26 mai. 1862).

O registro de tantas mortes diárias era um desafio às paróquias. O Livro dos Coléricos de Crato, que documentou parte dos enterros no cemitério criado na epidemia, traz o caso do "rapaz de nome Antônio", recolhido no "hospital desta cidade" e falecido em 23 de junho de 1862. O pároco responsável pelo registro deixa claras as lacunas existentes sobre a vida de Antônio: "ignoram-se seu nome inteiro, sua idade, sua cor, o nome de seus pais, onde morava" (COLÉRICOS, 1862-1864, p. 12). Nos registros, há também casos de crianças abandonadas sem identificação: "Sepultou-se no Cemitério dos Coléricos um párvulo sem encomendação, que ali foi achado no dia 26 de junho de 1862; ignoram-se seu nome, idade, cor, de quem é filho e nem onde morava" (COLÉRICOS, 1862-1864, p. 12). Provavelmente, o "anjinho" finara no meio dos familiares que abandonaram, rapidamente, o pequeno corpo no cemitério.

Entes queridos finavam e eram sepultados sem a obediência mínima aos ritos tradicionais durante a epidemia. Para alguns observadores, era indecente e imoral a forma como os corpos eram levados para as covas. Dhenis Maciel encontrou cartas que narram o incômodo provocado pela imagem dos cadáveres levados com a "roupa do corpo", que vestiam quando do falecimento, sem mortalhas ou lençóis lhes cobrindo com dignidade. Particularmente, incomodava aos missivistas as defuntas "donzelas", expostas de forma "escandalosa" aos olhares e ao manuseio dos coveiros, descritos como "vis e corrompidos pelo vício e devassidão" (MACIEL, 2017, p. 226-227).

A possibilidade de mortas terem sido profanadas era algo a atormentar familiares; servindo, inclusive, de inspiração à literatura. Em 1899, o farmacêutico Rodolfo Teófilo, que vivenciou o drama epidêmico de 1862 em Maranguape, no norte do Ceará, publicou a novela "Violação", narrando um caso de necrofilia: uma virginal vítima, morta pelo cólera, é violada por presidiários contratados para enterrar os defuntos. A cena de horror é narrada na novela pelo noivo da vítima. Imobilizado pelo cólera, ele nada pode fazer pela amada: "A carne havia triunfado nas bestas humanas, à mercê das quais estavam a virgindade dela e a

paz de toda a minha vida" (TEÓFILO, 1979, p. 255). Os coveiros teriam perdido "a razão e com ela todos os escrúpulos da moral", não restado sequer receio de que "os lúbricos desejos carnais" podiam fazê-los contrair o cólera: "Os dois monstros, cada qual mais repelente pela sua moral, mais imundo pelo seu físico, mais asqueroso pelos seus vícios, indignos mesmo do amor de um cadáver, cevaram-se à farta na virgem morta" (TEÓFILO, 1979, p. 255).

Ao contrário da narrativa de Teófilo, os presos engajados em Maranguape contaram com a piedade pública. O periódico *O Cearense* informou, em agosto de 1862, terem morrido 5 dos 10 presos "voluntariamente" levados à vila, solicitando para os mesmos a piedade do Imperador: "Os que escaparam são dignos da atenção do governo Imperial" (O CEARENSE, 12 ago. 1862). Já o diário *Pedro II* publicou os nomes deles: "Joaquim Cândido Carneiro Monteiro, José Thomaz Gomes Moreno, João Alves Ferreira, Inocêncio Correia da Silva e Cristóvão de tal" (PEDRO II, 9 ago, 1862). O caso recebeu atenção das autoridades: o presidente do Ceará solicitou ao chefe de polícia provincial "as peças dos processos dos presos que, durante o período da maior intensidade do cólera-morbo em Maranguape", atuaram nas enfermarias e como coveiros, a fim de atender ao pedido do Ministério da Justiça (GAZETA OFFICIAL, 11 out. 1862).

A história dos presos-coveiros indicia a preocupação com o sepultamento célere dos coléricos. A contratação de pessoal para transportar doentes para as enfermarias e cadáveres para os cemitérios, ou para exercer o trabalho infindo de abrir covas e valas comuns, não foi fácil para várias comissões de socorro espalhadas pela província. Apenas indivíduos miseráveis aceitavam arriscar suas vidas por pagamentos irrisórios ante os riscos do ofício. Em São Bernardo de Russas, localizada na região do Jaguaribe, não "havendo meios para prover ao enterramento dos coléricos, porque o povo recusa-se a carregá-los", resolveu a Comissão de Socorros negociar medida que não deixava de ser polêmica: a remuneração por produtividade. Contratou 4 indivíduos "mediante a paga de 1.280 réis por cada corpo" sepultado (FIGUEIREDO JÚNIOR, 9 jun. 1862). Francisco Rodrigues Sette, presidente da comissão de socorros de Crato, também preocupado com o serviço de enterramento, adquiriu duas carroças para recolhimento dos defuntos, "conduzidas por 8 indivíduos que trabalham alternativamente dia e noite, vencendo 1# rs (mil réis) por dia e 1#500 rs (mil e quinhentos réis) por noite" (FIGUEIREDO JÚNIOR, 12 ago. 1862). Se a

ceifa do cólera agia 24 horas por dia, era necessário impedir o acúmulo de mortos nas ruas, daí porque o serviço de transporte para o cemitério não podia parar.

Nascido em Crato em fins do Oitocentos, Irineu Pinheiro conversou com sobreviventes da epidemia. A partir dos relatos coletados, escreveu: mesmo a pequena parcela de abastados da cidade, que podia ter seus corpos enterrados em caixões, não teve o préstito de amigos e familiares em seu cortejo ao cemitério. Os pobres, grande maioria dos vitimados, quando muito, tinham seus cadáveres levados em "fiangos"[5] ou eram simplesmente amontoados em carroças, sem consideração às diferenças de sexo e idade, puxadas por animais até as valas comuns (PINHEIRO, 1963, p. 422-423). Os responsáveis pelas carroças trajavam roupas específicas: vestes, gorros e meias que subiam até os joelhos, todos na cor vermelha (PINHEIRO, 1963, p. 423). A busca por defesas profiláticas talvez explique o porquê de tais homens atuarem, ordinariamente, bêbados, ante a crença generalizada, defendida até por parte da medicina da época, de que assim estariam imunizados. Para além da fé no poder preventivo do álcool, a bebida também devia ter efeito no ânimo de indivíduos exercendo o penoso ofício, que poucos achavam digno ou tinham medo de executar (MACIEL, ALEXANDRE, 2021, p. 109).

O médico Manoel de Medeiros, em um relatório sobre a epidemia, falou sobre os homens contratados em Crato para realizarem o transporte e enterro dos coléricos. Entre fins de junho e início de julho de 1862, houve um dia no qual 48 pessoas morreram na cidade, ocasionando o atropelo no serviço das inumações, com 60 cadáveres esperando sepultura (MEDEIROS, 1863). Foi preciso pagar a muitos homens para regularizar a situação no cemitério, durante o dia inteiro de traba-

5 A palavra "fiango" diz respeito à rede de dormir velha, surrada. Não obstante, Irineu Pinheiro usou o termo para se referir às redes usadas no Crato para transporte dos coléricos defuntos pobres, sem condições de adquirir caixões de madeira (PINHEIRO, 1963, p. 422). O uso de redes nos funerais era comum no sertão cearense do período. Geralmente, usava-se uma peça velha com os punhos atravessados por varas de madeira. Assim, o corpo era levado nos ombros, por 2 ou 4 pessoas, até o local do sepultamento. Cândida Galeno descreveu alguns cortejos fúnebres que observou no Ceará de meados do século XX nos quais as redes permaneciam sendo utilizadas: "A rede usada para enterro é a comum, com varandas de crochê ou de malha, de preferência branca. O morto vem envolto em lençol. Na ocasião do enterro, tanto a rede como o lençol são retirados e voltam para a família que, depois de lavá-los, passa a usá-los como dantes. O cadáver é lançado à cova apenas com a mortalha" (GALENO, 1977, p. 46).

lho árduo, enquanto as duas carroças "percorriam as ruas, tomando os cadáveres aqui e ali, e um homem as percorria a cavalo, sabendo onde eles existiam, para os fazer conduzirem". Parte considerável das personagens prestadoras de tal serviço pereceu, de modo que "os carroceiros levaram para a sepultura hoje os que na véspera tinham sido seus companheiros nesse trabalho, e foi preciso organizar muitas vezes essa companhia, ou antes renová-la tanta foi a perda que experimentou". A despeito do caráter letal do serviço, a deixar seus executores no limiar da contaminação e morte, espantava ao médico a "afoiteza" com que o era exercido por indivíduos miseráveis, a aceitarem o parco salário oferecido: "Homens malvestidos e descalços, os coveiros e carregadores andavam ao sol ardente, e durante o frio intenso da noite, sem a menor precaução". Segundo o médico, os carroceiros "tomavam os cadáveres e conduziam", não se preocupando com o risco de serem contaminados, ao ponto de transportarem alimentos, comerem e deitarem nas carroças quando "voltavam do cemitério procurando novos cadáveres para sepultar!" (MEDEIROS, 1863, p. 13).

Narrando o fato "que muito escandalizou a população", Medeiros acusou os "incumbidos de dar sepultura aos cadáveres" de terem exumado Manoel Sisnando Baptista, "sepultado com um rosário de ouro ao pescoço". A profanação ao túmulo teria consequências, coincidindo "com a morte quase instantânea de alguns indivíduos na cidade, e de um que casualmente passando aspirava as exalações cadavéricas" (MEDEIROS, 1863, p. 15).

O relato de pessoas enterradas vivas foi também recorrente em 1862. Irineu Pinheiro registrou que a pressa dos responsáveis pelo transporte e enterro dos coléricos era tanta, que circulava entre os sobreviventes da epidemia em Crato o relato de que numa manhã foi achado o corpo de mulher dada como morta na véspera, "sentada no chão da vala, vestida na sua mortalha de madapolão, um cordão de São Francisco a amarrar-lhe a cintura" (PINHEIRO, 1963, p. 134). Memórias como essa fizeram na necrópole de Crato um espaço interdito: "Muita gente, após vários anos da calamidade, temia até entrar no cemitério dos coléricos. Contavam histórias de arrepiar cabelos de muitos doentes que foram enterrados ainda vivos, com a pressa da arrecadação de cadáveres para a vala comum" (FIGUEIREDO FILHO, 1966, p. 143).

Considerações finais

Em 1862, a população do Ceará era assombrada pelo cólera. Os padres, em suas funções, sentiam-se incomodados com a situação. Mesmo que alguns chamassem a população aos ritos penitenciais, outros logo os abandonariam pelo medo da morte, que ia, rapidamente, se espalhando. Vários sacerdotes católicos deixariam de lado as obrigações com as almas dos fiéis. Não confessavam os moribundos nem distribuíam a comunhão, ou davam a extrema-unção. O povo ia morrendo aos montes sem ter, naquelas mentes, a certeza de salvação. Obviamente, a aflição dos fiéis era grande ante a recusa dos clérigos às exortações dos seus paroquianos.

Naquele cenário de medo e de morte, os enterros dos coléricos tornaram-se alvo de tensão. Cemitérios foram instituídos às pressas e os ritos fúnebres simplificados, quando não abandonados totalmente: havia pouca decência na forma como os cadáveres eram transportados e sepultados.

Aliás, o cólera contribuiu para mudanças permanentes nos locais de sepultamentos no Sertão do Ceará. Como vimos, muitas das cidades cearenses tiveram seus primeiros cemitérios criados por conta da emergência de 1862. A partir daí, os enterros no interior das igrejas foram sendo abandonados. Tal fenômeno repetia o que se vinha fazendo nas grandes cidades brasileiras do Oitocentos. Se desde as primeiras décadas do século XIX, médicos e autoridades públicas bradavam contra a continuidade dos enterros nos templos, foram as grandes epidemias que afetaram o Império a partir de 1849 e que aceleraram a aceitação dos cemitérios. Assim ocorreu, por exemplo, no Rio de Janeiro (RODRIGUES, 1997), em Recife (SIAL, 2005) e Salvador, cidade essa que em 1836 tinha sido palco de revolta que destruiu um campo-santo, pois parte da população não aceitava o fim dos enterros nos templos, vistos como importantes para a salvação das almas. Quando o cólera atacou com força Salvador, em 1855, o cemitério acabou aceito (REIS, 1991). No Ceará de 1862, o cólera afligiu uma multidão de pessoas pelo sertão, abandonadas por Deus, pelos padres e pelo governo: cerca de 12000 repousariam no solo dos cemitérios destinados aos coléricos.

FONTES

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro:

FIGUEIREDO JÚNIOR, José Bento da Cunha. **Ofício n. 41.** Fortaleza, 26 mai. 1862. Negócios de Província e Estados. Ofícios de diversas autoridades. Ofícios do Governo do Ceará (1861-1862). Notação IJJ 9-181.

FIGUEIREDO JÚNIOR, José Bento da Cunha. **Ofício n. 47.** Fortaleza, 9 jun. 1862. Negócios de Província e Estados. Ofícios de diversas autoridades. Ofícios do Governo do Ceará (1861-1862). Notação IJJ 9-181.

FIGUEIREDO JÚNIOR, José Bento da Cunha. **Ofício n. 65.** Fortaleza, 12 ago. 1862. Negócios de Província e Estados. Ofícios de diversas autoridades. Ofícios do Governo do Ceará (1861-1862). Notação IJJ 9-181.

MACHADO, José Antonio. **Ofício n. 35**. Fortaleza, 04 mai. 1862. Negócios de Províncias e Estados. Ofícios de diversas autoridades. Ofícios do Governo do Ceará (1861-1862). Notação IJJ 9-181.

MEDEIROS, Luís José de. **Comunicação do presidente da Comissão de Socorros**. Icó, 18 abr. 1862. Anexado in. MACHADO, José Antonio. **Ofício n. 35**. Fortaleza, 04 mai. 1862. Negócios de Províncias e Estados. Ofícios de diversas autoridades. Ofícios do Governo do Ceará (1861-1862). Notação IJJ 9-181.

Centro Cultural da Diocese de Iguatu:

FROTA, Miguel Francisco da. **Carta do padre Miguel Francisco da Frota ao bispo do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos**. Icó, 4 mai. 1862. Caixa 24, Pasta L0178.

Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo:

Cartas:

ALMEIDA, Antônio de. **Carta do padre Antônio de Almeida ao bispo do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos.** Joaseiro, 18 jul. 1862.

BARRETO, Joaquim de Sá. **Carta do Padre Joaquim de Sá Barreto a Dom Luís Antônio dos Santos**, 1862.

FORMIGA, Félix Aurélio Arnaud Formiga. **Carta do padre Félix Aurélio Arnaud Formiga ao bispo do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos.** Missão Velha, 27 fev. 1862. Pasta CRA 10, 14.

FORMIGA, Félix Aurélio Arnaud Formiga. **Carta do padre Félix Aurélio Arnaud Formiga ao bispo do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos.** Missão Velha, 21 mai. 1862. Pasta CRA 15, 47.

MARROCOS, José Joaquim Telles. **Carta de José Joaquim Telles Marrocos para o bispo do Ceará, Dom Joaquim José Vieira.** Crato, 11 jan. 1888.

NASCIMENTO, Manoel Joaquim Aires do. **Carta do padre Manoel Joaquim Aires do Nascimento ao bispo do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos.** Crato, 31 jul. 1862.

TEIXEIRA, José Tavares. **Carta do padre José Tavares Teixeira ao bispo do**

Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos. Assaré, 22 mai. 1862. Pasta CRA, 19, 120.

Livros paroquiais:

BATIZADOS. **Livro de Batizados.** Paróquia de Nossa Senhora da Penha. Crato, 1841-1842.

COLÉRICOS. **Livro dos Coléricos**. Paróquia de Nossa Senhora da Penha. Crato, 1862-1864.

TOMBO. **Livro de Tombo n.. 1.** Paróquia de Nossa Senhora da Penha. Crato, 1854-1909.

Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional:

GAZETA OFFICIAL. Fortaleza, 11 out. 1862.

PEDRO II. Fortaleza, 14 mai. 1862.

PEDRO II. Fortaleza. 9 ago. 1862.

O ARARIPE. Crato, 19 out. 1862.

O CEARENSE. Fortaleza, 20 mai. 1862.

O CEARENSE. Fortaleza, 12 ago. 1862.

O CEARENSE. Fortaleza, 20 mar. 1863.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. **A peste serve a qual partido?**: disputas políticas e epidemia do cólera (Ceará, 1862-1863). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. **"Há uma verdadeira desolação, um abandono covarde aos acometimentos de um inimigo em triunfo":** a epidemia do cólera-morbo em Icó (1862). In. VIANA, José Italo Bezerra. SANTOS, Joaquim dos (org). **Ceará de Norte a Sul**: estudos de história e culturas. v. 1. Curitiba: CRV, 2021, p. 112-130.

ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. **Quando o anjo do extermínio se aproxima de nós**: representações sobre o cólera no semanário cratense O Araripe (1855-1864). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BELTRÃO, Jane Felipe. **Cólera, o flagelo da Belém do Grão-Pará**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

BRASIL, Thomaz Pompeo de Souza. **Ensaio Estatístico da Província do Ceará.** Tomo I. Ed. fac. sim. (1863). Fortaleza: Fundação Waldemar de Alcântara, 1997.

CÂNDIDO, Antônio. **Um funcionário da monarquia**: ensaio sobre o segundo escalão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre o Azul, 2007.

COOPER, Donald B. **The new "black death":** cholera in Brazil, 1855-1856. **Social Science History**. v. 10, n. 4, p. 467-488, 1986.

CUNHA, Herculano Antonio Pereira da. **Relatório com que abriu a Assembleia Legislativa Provincial do Ceará, o 1º Vice-Presidente da mesma, o Excelentíssimo Senhor Doutor Herculano Antonio Pereira da Cunha, no dia 1º de julho de 1856.** Tipografia Cearense, 1856.

DAVID, Onildo Reis. **O inimigo invisível**: epidemia na Bahia no século XIX. Salvador: EDUFBA/Sahar Letras, 1996.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joaseiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. **Medicina e curandeirismo no Brasil.** João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

EVANS, Richard J. **Death in Hamburg**: society and politics in the cholera years. New York: Penguin, 2005.

FIGUEIREDO FILHO, J. de. **História do Cariri.** v. 3. Crato: Faculdade de Filosofia do Crato, 1966.

FRANCO, Sebastião Pimentel. **O terribilíssimo mal do oriente**: o cólera na província do Espírito Santo (1855-1856). Vitória: EDUFES, 2015.

GALENO, Cândida. **Ritos fúnebres no interior cearense**. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1977.

KODAMA, Kaori *et al.* **Mortalidade escrava durante a epidemia de cólera no Rio de Janeiro (1855-1856).** História, Ciências, Saúde – Manguinhos. Rio de Janeiro, v. 19, supl., p. 59-79, dez. 2012. Disponível no site: http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v19s1/05.pdf. Acesso a 14 jun. 2024.

LEMOS, Mayara de Almeida. **Terror no Sertão do Ceará**: o cólera e seus flagelos. Fortaleza: EdUECE, 2016.

MACIEL, Dhenis Silva. ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. "E a padiola ia e vinha, rangendo lugubremente": coveiros, cemitérios e epidemia do cólera no Ceará (1862): **Revista M.** Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer**,** [S. l.], v. 6, n. 11, p. 92-108, 2021. DOI: 10.9789/2525-3050.2021.v6i11.92-108.

MACIEL, Dhenis Silva. **Dos sujeitos, dos medos e da espera**: a construção social do cólera-morbus na província cearense (1855-1863). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

MACIEL, Dhenis Silva. **Valei-me, São Sebastião**: a epidemia de cólera-morbo na Vila de Maranguape (1862). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

MCNEILL, Willian. H. **Plagues and peoples.** New York: Anchor Press, 1976., p. 266.

MEDEIROS, Antônio Manoel de. **Relatório apresentado ao Ilmo. Exmo. Sr. Dr. José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, presidente da Província do Ceará pelo Dr. Antônio Manoel de Medeiros, 1º cirurgião do corpo de saúde do exército, em comissão nas comarcas do Crato, e Jardim, durante a epidemia do cólera-morbo em 1862**. Ceará, Imp. na Typ. Brazileira, 1863.

NEVES, Frederico. CÂNDIDO, Tyrone. **Para uma história social dos sertões.** In. CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pontes. NEVES, Frederico de Castro (org.). **Capítulos de História Social dos Sertões**. Fortaleza: Plebeu Gabinete

de Leitura, 2017.

NOBRE, Edianne. **Em nome do pai:** religião e política na trajetória pública de José Marrocos (1842-1910). In. SILVA, Amanda Teixeira (org.). **Novas Histórias do Cariri.** v. 1. Curitiba: CRV, 2019, p. 55-68.

PIMENTA, Tânia Salgado. **Doses infinitesimais contra a epidemia de cólera em 1855.** In: NASCIMENTO, Dilene Raimundo do. CARVALHO, Diana Maul de (org.). **Uma história brasileira das doenças**. Brasília: Paralelo 15, 2004, p. 31-51.

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

PINHEIRO, Irineu. **O Cariri**: seu descobrimento, povoamento, costumes. Fortaleza: Edição do autor, 1950.

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

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

RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ROSENBERG, Charles E. **The cholera years**: the United States in 1832, 1849, and 1866. Chicago: University of Chicago, 1987.

ROSEN, George. **Uma história da saúde pública**. São Paulo: Hucitec; Editora da Unesp; Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Pós-graduação em Saúde Coletiva, 1994.

SANTOS NETO, Amâncio Cardoso dos. **Sob o signo da peste**: Sergipe no tempo do cholera (1855-1856). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

SIAL, Vanessa Viviane de Castro. **Das igrejas ao cemitério**: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SIQUEIRA, Antônio Jorge. **Os padres e a teologia da ilustração**: Pernambuco, 1817. Recife: CEPE, 2022.

SOURNIA, Jean-Charles. RUFFIE, Jacques. **As epidemias na história do homem**. Lisboa: Edições 70, 1986.

SOUSA JÚNIOR, Laercio de Araújo. **"Um luctuoso theatro de dor e desesperação!"** Emoções fúnebres na Parahyba do Norte diante da epidemia de cólera-morbus (1854-1858). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

STUDART, Dr. Barão de. **Climatologia, epidemias e endemias do Ceará.** Ed. fac-sim. (1909). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997.

TEÓFILO, Rodolfo. **A Fome; Violação**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio; Fortaleza: Academia Cearense de Letras, 1979.

WITTER, Nikelen Acosta. **Males e Epidemias**: sofredores, governantes e curadores no sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX). Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

7

Morte e lugares para os mortos nas missões capuchinhas nos sertões de Sergipe (1855-1920)

Tatiane Oliveira da Cunha

...exhortado pela palavra evangélica d'aquelle[s] Ministros de Deus, o povo trabalhou com o mais devotado ardor. 10 mil pessoas carregarão a pedra que existia no porto para o Cemitério. (SERGIPE, 1860, p. 12)

A epígrafe acima consta no Relatório do Presidente da Província de Sergipe, Dr. Manoel da Cunha Galvão, de 13 de agosto de 1860, no qual manifestou o agradecimento aos capuchinhos pelo papel desempenhado durante uma chamada "Santa Missão" daquele ano. Nessa, os missionários Paulo de Casanova e David de Peruggia teriam exortado a população que participava da missão a trabalhar em prol da construção de um cemitério na capital sergipana, Aracaju.

O objetivo desse capítulo é analisar de que modo as preocupações com a morte e com os locais de sepultamento católico estiveram presentes nas missões capuchinhas realizadas nos sertões de Sergipe, entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Esse período atravessou o Império e a República, vivenciando a transformação das relações entre Igreja e Estado, que passaram do sistema de união e vigência do Padroado Régio durante o regime monárquico para o sistema de separação entre as duas instituições e o fim do sistema de Padroado. O contexto republicano foi marcado pela implantação de leis e práticas características de um estado laico, como a implementação da lei de casamento civil e a da secularização dos cemitérios, evidenciando que a hierarquia eclesiástica católica não tinha mais ingerência em instituições como os cemitérios públicos.

Em que pese essas mudanças, a análise das missões capuchinhas em Sergipe entre a segunda metade do século XIX e as duas primeiras décadas da República demonstra que a ordem religiosa seguiu atuando nas missões do litoral, do agreste e dos sertões sergipanos, evidenciando sua prática de utilizar a escatologia católica e sua preocupação em cuidar dos locais de sepultura como parte de sua atuação pastoral nas missões itinerantes, ainda que num Estado laico.

As missões itinerantes em Sergipe

As origens das missões remontam ao trabalho evangelizador de Jesus Cristo. Trabalho que teve continuidade com o apóstolo Paulo, considerado o inventor do método missionário. Ele chegava à cidade escolhida, dirigia-se para o bairro dos trabalhadores e começava a evangelizar. As missões foram ganhando novas dimensões e, durante o século XVII, na Europa, passaram a ser denominadas de "santas missões". Por meio dessas, os missionários percorriam os povoados para ensinar o catecismo, administrar os sacramentos e interferir nos costumes morais da comunidade missionada. Um dos primeiros foi São Vicente de Paulo, na França, que reuniu os "sacerdotes de missão", lazaristas ou vicentinos e, em seguida, os capuchinhos (COMBLIN, 1993, p. 18 e 34).

Desde então, o termo *Santa Missão* passou a ser utilizado pela Igreja Católica para definir os eventos realizados pelo clero a fim de regulá-los nas mais variadas paróquias, não somente da Europa, mas nos continentes nos quais a Igreja considerava ser necessário expandir a cristandade. Partindo do princípio de que a missão pode não ser considerada santa para todos, utilizaremos aqui o termo *missões itinerantes*, já usado por outros pesquisadores. Compreendemos as missões itinerantes como sendo eventos dinâmicos, realizados por missionários, com a autorização do bispo e apoio dos párocos. Diversas atividades de cunho espiritual e material eram realizadas durante o período da missão, geralmente, com duração de 8 a 10 dias. As práticas e as prédicas tinham a finalidade de conduzir os participantes a atuar para obter a salvação da alma, a partir dos preceitos da Igreja Católica.

Essas atividades seguiam uma programação predefinida e incluíam: prédicas relacionadas às falas dos missionários, principalmente na forma de sermões, e práticas, tais como ministrar sacramentos, visitar enfermos e presos, realizar trabalhos comunitários, dentre outras. Vejamos alguns dos elementos de uma missão itinerante capuchinha

na região sergipana de Itaporanga, realizada pelo Frei João Evangelista de Monte Marciano, no final do século XIX, contexto da recém-proclamada República. Essa missão foi registrada no "Caderno de Memórias de Frei João Evangelista de Monte Marciano", constando os resultados materiais e espirituais nela alcançados. Os registros não costumavam tratar da organização, da recepção e de outros detalhes constitutivos da missão. Por essa razão, utilizamos da verossimilhança, seguindo as pistas deixadas nos relatos de memorialistas, a exemplo de Gilberto Amado[1] e das obras do capuchinho Pietro Regni, para apreender outros detalhes da missão. Ambos deixaram pistas que nos ajudaram a escrever os elementos constitutivos de uma missão, como pode ser observado no texto que segue.

Frei João Evangelista chegou a Itaporanga numa segunda-feira do verão de 1895. Das margens do rio se avistavam as pequenas embarcações chegando. De longe se ouvia o ranger dos carros de bois e das carroças. Gente de todas as cores e idades chegava a essa pequena vila produtora de açúcar, localizada às margens do Rio Vaza-Barris. Idosos, mulheres, homens e crianças de várias localidades sergipanas, misturados à população local, circulavam pelas pequenas ruas da vila. Aquele era um dia especial, em que se realizava um evento por todos esperado com ansiedade. O capuchinho de longas barbas, trajando um hábito grosseiro com uma pesada capa por cima e sotaque de estrangeiro, se destacava em meio à multidão. Nos pés trazia um par de alpercatas e nas mãos o inseparável cajado de peregrino de Cristo.

Esse era o cenário de uma missão itinerante realizada pelo missionário da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, responsável pela condução do evento. O anúncio da sua vinda, dias antes, transformava o cotidiano da pacata localidade. Muitas pessoas participavam dos preparativos desse evento religioso. Era preciso organizar os "espaços" para recepcioná-lo, acolher os visitantes e anunciá-lo nas localidades mais próximas. O memorialista Gilberto Amado vivenciou a referida missão quando era uma criança. Décadas depois do evento, assim descreveu os preparativos para essa missão:

> o período era de seca. Já tinha havido uma pregação em Itabaiana. A fama chegou até Itaporanga. Iniciaram-se

1 Gilberto Amado nasceu em Estância/Se, em 7 de maio de 1887, residiu em Itaporanga e faleceu no Rio de Janeiro, em 27 de agosto de 1969. Ele era uma criança quando participou da missão que ficou na sua memória.

> logo os preparativos. O telheiro do mercado, que já havia sido alongado e cobria todo o alto da praça, não bastava. Armaram-se latadas dos dois lados. Carradas de madeiras, de caibros e de estacas chegavam dos engenhos. De cumeeiras de casas velhas abandonadas arrancaram-se ripas ainda prestadias. Carapinas e marceneiros deram do seu serviço. Organizaram-se turmas. Todos queriam trabalhar. (AMADO, 1999, p. 147)

Essa cena retirada da memória do escritor sergipano que a vivenciou quando criança mostra a transformação da vila para receber os visitantes. As mudanças não se restringiam às áreas de uso coletivo, como a ampliação da área coberta do mercado onde seriam realizadas pregações, mas também à rotina privada das famílias que ali residiam. "Eu via pela primeira vez em Itaporanga famílias inteiras de engenho. A nossa casa encheu-se. Meu pai preparou acomodações em outras para receber hóspedes. Foram armadas redes nos corredores, as camas não davam" (AMADO, 1999, p. 147). Muitos, que não podiam contar com a solidariedade de parentes e de amigos, abrigavam-se em espaços públicos, a exemplo do mercado e da igreja, ou, ainda, improvisavam acampamentos. Como se pode observar, toda a rotina da localidade era alterada.

Depois de todo o trabalho de preparação, chegara o grande dia de início da missão em Itaporanga, precisamente em 4 de fevereiro de 1895. No primeiro dia, o pároco, as autoridades e os demais fiéis cantaram benditos[2], acompanhados de uma banda de música, durante a chegada do missionário, que foi celebrada ao som de foguetes. Em seguida, o missionário realizou o Sermão de Acolhida, quando repassou toda a programação do evento. Durante 10 dias, foram realizados 215 matrimônios, 106 batizados, 1.430 confissões e 2.446 crismas. Em penitência, a população carregou pedras para a construção do adro da Igreja. Cerca de 12 mil pessoas participaram das atividades, deixando como oferta 1:846$000 de réis, conforme as informações manuscritas do evento, feitas por Frei João Evangelista de Monte Marciano, em seu caderno de registros. Esse é um documento referenciado nesse trabalho como sendo o "Caderno de Memórias de Frei João Evangelista de Monte Marciano".

2 Benditos eram cânticos entoados pela população e missionados durante as missões itinerantes. Através da letra desses, os missionários passavam uma mensagem de alegria e de esperança e, principalmente, assim como nos sermões, reforçavam a necessidade da conversão.

Nele, ainda consta que as pregações da referida missão se sucederam durante todo o evento.

A missão seguia um ritual previamente definido e tinha como objetivo converter a população, considerada pelos representantes eclesiásticos como pecadora. Esse ritual incluía pregações e práticas piedosas. Na maioria das vezes, iniciava-se na noite da sexta-feira ou do sábado e terminava pouco mais de uma semana depois, no domingo, igualmente à noite (REGNI, 1991, p. 245 e 248). Eis um trecho de um sermão de abertura, extraído do "Caderno de Sermões de Frei Caetano de San Leo":

> bem sabeis, que hoje infelizmente existe muita negligencia para o santo serviço do Senhor; e eis que o bom Jesus, quer chamar-vos, por nosso intermédio, com uma extraordinaria pregação, do estado de tibieza ao de uma vida santa e virtuosa e sobretudo levar a casa do Pae Celeste, aquelles peccadores que por umma desgraça se tornaram quaes filhos pródigos, longe da casa Paterna. Confiamos e tudo esperamos da poderosíssima intersecção da Virgem Immaculada, a qual é também Mãe de Misericordia, é toda affeicção e ternura pelos peccadores que desejam verdadeiramente converter-se e voltar pelo caminho da penitencia a lançar-se nos braços do seu divino Filho Jesus Christo. (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. I-II)

Nesse sermão, o missionário procura explicitar seu objetivo principal: a salvação das almas (retorno à Casa do Pai). Mas o que fazer para alcançar a salvação? Para San Leo, o pecador deveria acreditar na intercessão a Virgem Imaculada e realizar a penitência. Em seguida, acontecia a exposição do Santíssimo, a bênção da Eucaristia e os benditos que eram cantados pela multidão.

No alvorecer do dia seguinte, as pessoas se aglomeravam na igreja ou no local escolhido para a realização da festividade, quando não havia igreja ou essa era muito pequena. O missionário rezava a missa e prosseguia os trabalhos mencionando as instruções sobre o sacramento da penitência. Ainda durante a manhã, começava a confissão com as mulheres, até a hora do almoço e, quando havia tempo, era ministrado o catecismo para as crianças. Enquanto isso, os homens realizavam as obras de utilidade comunitária, como a construção de cemitérios e tanques, dentre outras. No período da tarde, recomeçavam as confissões e eram realizados os casamentos e os batizados. À tardinha, cantava-se ou recitava-se o terço com as ladainhas de Nossa Senhora. Prosseguia-se com o

catecismo para os adultos e o sermão da noite com os benditos. Às 9h da noite, o sino tocava, marcando o momento de silêncio ou da penitência (REGNI, 1991, p. 252-253). Durante as atividades missionárias, incluíam-se também visitas aos doentes e presos, quando necessário.

Um dos momentos mais solenes era a procissão de penitência, realizada no último dia da missão. A descrição do missionário Frei Venâncio de Ferrara revelou detalhes da sua organização. À frente ia a cruz, que representava o sofrimento de Cristo, seguida por homens e por representantes da Igreja (padres, missionários, bispo, quando esse se encontrava na ocasião do evento). Após a figura do missionário, seguiam as mulheres. Todos ressoando concomitantemente benditos de penitência. As prédicas eram acompanhadas da prática dos açoites. "Todo o povo se açoitava em público, sob a voz do santo missionário, pregando sobre o pecado, a cólera de Deus, e sobre a misericórdia divina para com os penitentes" (FRAGOSO, 1986, p. 46). O açoitamento da carne/corpo pelos penitentes simbolizava a busca pela purificação da alma. A penitência sinalizava o arrependimento dos pecados daqueles que tinham por objetivo alcançar o que os capuchinhos consideravam ser o "último fim do homem" – a salvação da alma.

A procissão seguia até o local preestabelecido onde seria "levantado o Cruzeiro de madeira", que acontecia por volta das 15 horas, momento em que Jesus morreu no Calvário. Após o sermão no cruzeiro, as pessoas retornavam ao ponto de partida, com velas acesas. O missionário proferia as palavras de encerramento, exortando os fiéis a continuarem seguindo os preceitos da Igreja Católica e solicitando ao pároco e à comunidade a construção de uma capela no lugar do cruzeiro, naquelas localidades onde ainda não havia igreja.

Missões como essa "repetiram-se" em vários locais no Brasil. A missão de Itaporanga/SE nos ajudou a compreender a dinâmica desse evento religioso que, em Sergipe, foi intensificado a partir da segunda metade do século XIX. Apesar de possuírem ritual específico, adaptações podiam ser realizadas em função de imprevistos, como a ocorrência de chuvas, querelas com autoridades locais, dentre outros. Na maioria das vezes, o missionário ficava na comunidade cerca de 10 dias. Mas isso não era uma regra. Em Itabaiana/SE, por exemplo, o Frei João realizou uma missão no período de 6 a 16 de fevereiro de 1887, mas permaneceu na vila até agosto daquele ano, pregando durante toda a quaresma, realizando atividades como a construção de um cruzeiro na Serra de Itabaiana e arrecadando fundos para a

construção dos corredores da igreja matriz e da capela-mor (MONTE MARCIANO, p. 28-29).

A presença dos missionários capuchinhos em Sergipe remonta aos tempos coloniais, quando administravam as missões aldeamentos, Pacatuba e Ilha de São Pedro (Porto da Folha), formadas por grupos indígenas habitantes das margens do Rio São Francisco (DANTAS, 2024, p. 134). No percurso do século XIX, os arcebispos passaram a enxergar os capuchinhos como sendo agentes importantes no processo de evangelização, principalmente das comunidades que ficavam mais distantes das paróquias, muitas delas localizadas nos sertões da Bahia e de Sergipe. Vale ressaltar que todo o território eclesiástico de Sergipe estava a cargo da Arquidiocese da Bahia até 1910, ano da criação da Diocese de Aracaju (CUNHA, 2021, p. 46).

Das missões nos aldeamentos iniciadas nos tempos coloniais, a atuação dos capuchinhos avançou para os tempos do Império e da República, especialmente por meio das missões itinerantes que atravessaram o território de Sergipe, incluindo as áreas de sertão, conforme se pode observar no quadro 1, comparando-o com os mapas 1, 2 e 3. Nas informações nele alocadas, é possível identificar a frequência dessas ações por Sergipe, constando os nomes dos missionários, as cidades, vilas e povoados que serviram de palco para as missões itinerantes dos capuchinhos. Ele foi elaborado por meio das informações extraídas do *Livro de Registro das Missões e Retiros – 1712 a 1980*, do acervo do Arquivo Histórico Nossa Senhora da Piedade (BA/SE), localizado em Salvador/BA.

Apesar de os registros apontarem a longevidade das missões, tanto em Sergipe quanto na Bahia, optamos pelo recorte temporal que vai de 1855 a 1920, por considerar que: abrange tempo suficiente para compreendermos as preocupações dos capuchinhos com a morte e com os locais de sepultamento católico, tanto no Império quanto na República; abarca a atuação dos frades Cândido de Taggia, Paulo de Casanova, João Evangelista e Caetano de San Leo em Sergipe; e, pela abrangência das missões em todo o território sergipano, com destaque para as áreas interioranas, geograficamente denominadas: agreste e sertão. Destaco que, exceto em alguns registros relativos aos anos de 1843 e 1844, o livro silenciou sobre as missões das décadas de 40, 50 e 60, do século XIX, quando Frei Cândido de Taggia e, depois, Frei Paulo de Casanova realizaram muitas missões e chegaram a assumir a Vice-Prefeitura da Ordem, sediada em São Cristóvão. Preenchemos essa lacuna com as informações extraídas de uma variedade de fontes,

consultadas para a elaboração da minha tese, a exemplo de jornais, cartas, relatórios, dentre outras formas encontradas no Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, que nos possibilitou identificar, ainda, as missões itinerantes de Frei Doroteu de Loreto pelo Sertão de Sergipe, mesmo estando à frente da administração da missão aldeamento na Ilha de São Pedro em Porto da Folha–SE (CUNHA, 2021).

Quadro 1:
Missões itinerantes realizadas pelos capuchinhos em Sergipe (1840 a 1920)

PERÍODO	MISSIONÁRIO	LOCALIDADE
Década de 1840*	Frei Cândido de Taggia	Itabaiana, Lagarto, Laranjeiras, São Cristóvão, dentre outras localidades sergipanas
1843	Frei Samuel da Lodi Frei Luiz de Seravezza Frei Ambrósio da Rocca	Itabaiana, Laranjeiras, Lagarto, São Francisco, Estância, Socorro, Capela, Santo Amaro das Brotas
1844	Frei Paulo de Panicale	Divina Pastora e Brotas
1849*	Frei Cândido de Taggia Frei Doroteu de Loreto	Curral dos Bois (atual Gararu) Ilha de São Pedro (Porto da Folha)
Década de 1850*	Frei Cândido de Taggia	São Cristóvão, Estância, Laranjeiras e muitas outras áreas de Sergipe
1860*	Frei Paulo de Casanova Frei David de Peruggia	Aracaju
Década de 1860*	Frei Paulo de Casanova	Itabaiana, São Paulo (Frei Paulo), Laranjeiras, São Cristóvão e diversas áreas de Sergipe
1874	Frei João Evangelista Frei Paulo de Casanova	Lagarto e Gerú
1875	Frei João Evangelista Frei Paulo de Casanova	Vila Riachuelo e Itabaiana
1876	Frei João Evangelista Frei Paulo de Casanova	Capela
1879	Frei João Evangelista Frei Paulo de Casanova	Santo Amaro
1881	Frei João Evangelista Frei Ludovico Mazzarino	Divina Pastora
1886	Frei João Evangelista	Riachão, Nossa Senhora das Dores
1887	Frei João Evangelista	Capela, Itabaiana

1889	Frei Paulo de Casanova Frei Faustino Grumets	Itabaianinha, Boquim
1891	Frei Venâncio Ferrara	Frei Paulo, Itabaiana
1892	Frei João Evangelista	Campo do Brito
1892	Frei Venâncio Ferrara	Capela
1892	Frei João Evangelista Frei Venâncio Ferrara	S.S. Coração de Jesus de Laranjeiras
1893	Frei João Evangelista	Lagarto
1893	Frei Venâncio Ferrara Frei Caetano de Piceno	Umbaúba, Freguesia de Vila Cristina, Tanquinho, Mercês (Capela)
1894	Frei João Evangelista	Boquim, Gerú (Itabaianinha)
1895	Frei João Evangelista	Riachão, Itaporanga, Riachuelo, Vila das Dores, Japaratuba
1896	Frei João Evangelista	Própria, Malhador
1897	Frei João Evangelista	Vila Cristina
1897	Frei João Evangelista Frei Gabriel de Cagli	Pacatuba, Jaboatão (Pacatuba), Campo do Brito
1898	Frei João Evangelista Frei Gabriel de Cagli	Vila de São Paulo e Pedra Mole
1900	Frei João Evangelista Frei João B. de Cingoli	Divina Pastora, Siriri, Itabaiana, Laranjeiras
1901	Frei João Evangelista Frei João B. de Cingoli	Lagarto e Campos
1901	Frei Gabriel de Cagli Frei Caetano de San Leo	Boquim, Simão Dias e Campo do Brito
1903	Frei Gabriel de Cagli Frei Caetano de San Leo	Vila Cristina e Gerú
1904	Frei Gabriel de Cagli Frei Caetano de San Leo	Pedra Mole, São Paulo, Itabaiana e Siriri
1905	Frei Gabriel de Cagli Frei Caetano de San Leo	Pacatuba, Jaboatão, Sitio do Meio (Aquidabã), Santo Amaro, Boquim, Riachão, e Lagarto
1905	Frei Caetano de San Leo Frei Camilo de Crispiero	Pedra Mole
1907	Frei Caetano de San Leo Frei Camilo de Crispiero	Campos, Simão Dias, Poço Verde, Itabaianinha e Umbaúba (Capela de Itabaianinha)
1907	Frei Caetano de San Leo Frei Inocêncio de Apiro	Cristina
1910	Frei Caetano de San Leo Frei Camilo de Crispiero	Jaboatão, Rosário do Catete, Lagarto, Pacatuba, Sítio do Meio (atual Muri-beca) e Carmo (Capela do Rosário)

1910	Frei Gabriel de Cagli Frei Inocêncio de Apiro	São Miguel, Itabaiana e Cruzeiro de São Paulo
1910	Frei Inocêncio de Apiro Frei Francisco de Urbania	Riachão
1911	Frei Caetano de San Leo Frei Camilo de Crispiero	Laranjeiras, Campo do Brito, Frei Paulo, Dores e Malhador
1911	Frei Camilo de Crispiero Frei Francisco de Urbania	Simão Dias
1912	Frei Caetano de San Leo Frei Agostinho de Loro	Divina Pastora
1914	Frei Caetano de San Leo Frei Agostinho de Loro	Boquim, Arauá, Salgado e Timbó
1915	Frei Gabriel de Cagli Frei Camilo de Crispiero	Nossa Senhora das Dores, José do Malhador, Bonfim do Rosário
1915	Frei Camilo de Crispiero Frei Francisco de Urbania	Cristina
1916	Frei Caetano de San Leo Frei Agostinho de Loro	Itabaiana, S. Vicente de Capunga (Itabaiana), Saco do Ribeiro (Itabaiana), Capela, Riachuelo, Maruim, Rosário do Catete, Divina Pastora, Santa Rosa, Bananeira (Campo Formoso), Vila Nova, Brejão
1916	Frei Camilo de Crispiero Frei Francisco de Urbania	Vila Velha do Rio das Contas, Conceição (Arraial de Vila Velha)
1917	Frei Caetano de San Leo Frei Agostinho de Loro	Carrapicho e Saúde (Vila Nova), Jaboatão, Pacatuba, Japaratuba, Siriri, Macambira (Campo do Brito) e Lagarto
1917	Frei Camilo de Crispiero Frei Francisco de Urbania	Boquim
1918	Frei Caetano de San Leo Frei Agostinho de Loro	Anápolis, Ribeira (Capela de Campo do Brito)
1919	Frei Camilo de Crispiero Frei Francisco de Urbania	Santa Luzia, Estância
1919	Frei Gabriel de Cagli Frei Agostinho de Loro	Porto da Folha, Ilha de São Pedro, Gararu
1920	Frei Caetano de San Leo Frei Agostinho de Loro	Sítio do Meio, Tamanduá (Aquidabã), Cumbe

Fonte: Livro de Registro das Missões e Retiros – 1712 a 1980 (AHNSP–BA/SE)

Na década de 1840, as missões dos capuchinhos no Brasil estavam organizadas nas prefeituras da Bahia, de Pernambuco e do Rio de Janeiro, subdivididas em vice-prefeituras e residências. Todas elas subordinadas ao comissariado-geral, sediado na prefeitura do Rio de Janeiro. Pelos dados do comissário-geral Frei Fabiano de Scandiano, enviados ao Ministro dos Negócios do Império, Manoel Alves Branco, em 18 de maio de 1848, constata-se que havia vasta atuação dessa Ordem nas duas formas de apostolado (missões aldeamentos e missões itinerantes), apesar de o número de missionários ser insuficiente para atender às solicitações dos párocos, bispos e autoridades político-administrativas (CUNHA, 2021, p. 56).

As missões ocorriam em todas as regiões de Sergipe, com destaque para as áreas que estavam sendo povoadas na segunda metade do século XIX e primeiras décadas da República, mesmo sob o estado laico. O aumento populacional levava ao crescimento das povoações e vilas existentes, bem como fazia surgir novos núcleos de povoamento.

A atuação dos capuchinhos nas áreas litorâneas e nos "sertões de Sergipe"

Antes do século XIX, Sergipe possuía algumas povoações, a cidade de São Cristóvão, fundada em 1590, e mais 7 vilas distribuídas por seu território: Vila Nova, Itabaiana, Santo Amaro das Brotas, Lagarto e Santa Luzia do Itanhy, todas de 1698, Tomar do Geru (1758) e Propriá (1800). Nesse período, a maioria da população morava, principalmente, nos engenhos e nas fazendas, de modo que as povoações e vilas, muito precárias, ficavam quase desertas. Essa situação começou a mudar, consideravelmente, a partir da primeira metade do século XIX, quando se verificou o crescimento demográfico acelerado em Sergipe e, consequentemente, o surgimento de novas vilas e cidades que aglomeraram a população que crescia, consideravelmente, naquele século XIX (ver mapa 1).

Como pode ser observado abaixo, o "Mapa de Sergipe: Cidades e Vilas – 1889" mostra que, no final do século XIX, Sergipe contava com a nova capital, Aracaju (1855), planejada para representar um modelo de urbanização e de modernização para a então Província de Sergipe. Com exceção da antiga capital, São Cristóvão, mais 7 vilas foram institucionalizadas cidades a partir do século XIX: Laranjeiras e Estância, ambas de 1848, Maruim (1854), Propriá (1866), Lagarto (1880), Capela e Itabaiana, ambas de 1888. Somadas as cidades, Sergipe contava, ainda,

com um número considerável de vilas: São Pedro de Porto da Folha, Campos e Itabaianinha, as 3 de 1835, Divina Pastora e Rosário do Catete, ambas de 1836, Santa Luzia do Itanhy e Espírito Santo, ambas de 1846, Simão Dias (1850), Nossa Senhora das Dores, Japaratuba e Itaporanga d' Ajuda, as 3 de 1854, Nossa Senhora do Socorro (1855), Riachão do Dantas (1864), Arauá, Boquim e Riachuelo, as 3 de 1870, Pacatuba e Siriri, ambas de 1874, Gararu (1877), Aquidabã (1878) e Cristina (1882). Com exceção de Vila Nova, Santo Amaro das Brotas, vilas desde o século XVII, e Tomar do Geru, desde o século XVIII, as demais adquiriram essa autonomia no século XIX, comprovando as estimativas do crescimento populacional desse século.

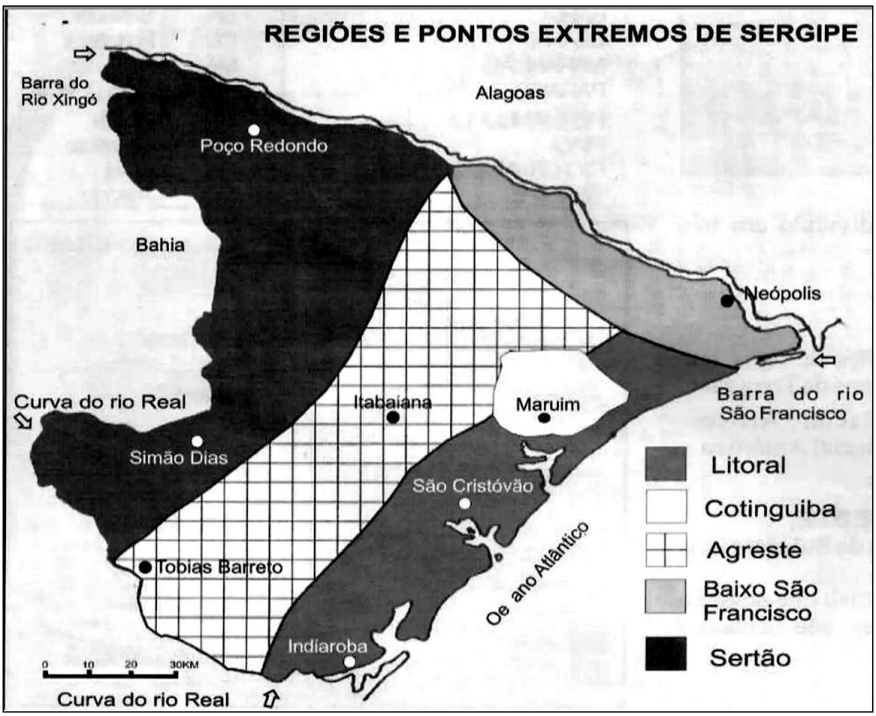
Mapa 1:
Cidades e Vilas de Sergipe 1889

Fonte: FRANÇA e CRUZ (2007, p. 38).

Vale ressaltar que, somada às vilas e cidades, existia nesse período uma grande quantidade de povoados que não foram destacados no mapa 1, mas foram palcos das missões, conforme pode ser observado nos quadros 1 e 2, a exemplo de Samba, Sítio do Meio e Capunga.

Feita a comparação do quadro 1 com os mapas 1 e 2, é possível afirmar que as missões itinerantes realizadas pelos capuchinhos ocorreram nas capitais (São Cristóvão e Aracaju após 17 de março de 1855), cidades, vilas e pequenas povoações, tanto nas localizadas na zona com maior índice de urbanização (Litoral, Baixo São Francisco e Cotinguiba) quanto nas áreas interioranas (Agreste e Sertão). Entretanto, percebe-se que a intensificação das missões tem seu percurso mais direcionado para as áreas interioranas que, no século XIX, passavam pelo processo

Mapa 2:
Aproximativo das regiões climáticas de Sergipe



Fonte: SILVA (7 de maio de 2024).

de criação e/ou desenvolvimento de povoações, abrangendo as áreas do mapa 2, denominadas de agreste e de sertão.

Nesse trabalho, com base no conceito de sertão, apresentado por Capistrano de Abreu para pensar o povoamento do Brasil, consideraremos as áreas geográficas do mapa 2 (agreste e sertão) como sendo "os sertões de Sergipe". Não se pretende interferir na divisão geográfica que possui seus critérios estabelecidos, mas consideramos importante essa conceituação para refletir a respeito da inclusão dos cemitérios na prática das missões, quando se observa o aumento populacional dessas áreas interioranas.

A questão dessa ocupação demográfica de Sergipe não pode ser pensada sem a compreensão do conceito de sertão. Diante das perspectivas diferenciadas do pensar o sertão e/ ou sertões, seja ele no singular ou no plural, optamos por dialogar com os autores Capistrano de Abreu (1998), Ronaldo Vainfas (2019), Durval Muniz de Albuquerque (2008) e Fernando Sá (2020). Esses autores nos ajudaram a pensar o conceito de sertão no plural (os sertões), uma vez que as áreas da maioria das missões não podem ser pensadas na perspectiva do modelo tradicional de sertão apresentado por Euclides da Cunha. Para Vainfas, Euclides da Cunha na obra Os Sertões (1902) se remete a um conceito abstrato de sertão, no singular, tendo como referência suas anotações de viagem para Monte Santo, no interior baiano, na expedição que destroçou o Arraial de Canudos, em 1897. O sertão apresentado por Euclides da Cunha "é uma terra desolada de clima árido; da caatinga; do juazeiro [...] um deserto pontilhado por vilas paupérrimas dispersas na paisagem". Nessa acepção euclidiana, a imensa maioria da população "é formada por variados mestiços de índios e negros: cafuzos, mulatos, cabras. Jagunços ou vaqueiros a serviço de potentados rurais, criadores de gado" (VAINFAS, 2019, p. 226).

Vainfas (2019) defende que Euclides da Cunha foi um dos fundadores dessa compreensão sociológica e literária sobre o sertão, que seria apropriada e validada por grandes escritores brasileiros do Nordeste, a exemplo de Rachel de Queiroz e Graciliano Ramos. A imagem do sertão pobre, de paisagem marcada pela seca e pela morte, seja ela das plantações, dos animais e até das pessoas que são obrigadas a retirar-se para as zonas mais férteis, foi usada na invenção do Nordeste no início do século XX, sendo ainda hoje reproduzida nos meios de comunicação de destaque nacional, sobretudo dos meios de comunicação do Sudeste.

As representações sobre o sertão, enunciadas por Euclides da Cunha e endossadas pela literatura[3] no Brasil do século XX, de um sertão árido, seco e assustador, não podem dar conta de explicar a multiplicidade de concepções acerca dos sertões com as quais se pensou o Brasil. De acordo com Vainfas (2019, p. 229), esse modelo de sertão nada tem a ver com os "sertões" do período colonial, ressaltando que nas fontes do período não encontrou nenhuma referência a esse "sertão imaginário", construído a partir do final do Oitocentos. Naquele tempo, as áreas rurais e não litorâneas eram denominadas de "sertões", não havendo a representatividade de sertão seco e infértil. Assim como não havia o Nordeste, mas o Norte.

Nordeste esse que, como defendeu Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2008, p. 203), é fruto de uma construção imagética e discursiva pautada nessa literatura de base euclidiana para atender aos interesses dos políticos ansiosos por verbas do Governo Federal. O Nordeste da seca e do sertanejo justificaria o pedido de socorro, impedindo assim a possibilidade de se pensar a multiplicidade de sertões, inclusive, aqueles que são mais característicos da representação euclidiana, perceptíveis, principalmente, em algumas estações.

Não pretendemos minimizar o problema da seca, mas apresentar outras possibilidades de leituras para as áreas rurais e não litorâneas que estavam sendo povoadas, entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas republicanas, quando as missões itinerantes se tornaram mais frequentes. Pensando a partir da perspectiva presente na obra de Capistrano de Abreu (1998), tratando do período de colonização das terras que passaram a ser denominadas de Brasil, passaremos a denominar essas áreas de agreste e de sertão como sendo os "sertões de Sergipe". Na percepção do autor, a necessidade de encontrar pastagens para o gado impulsionou a penetração do colonizador nas zonas do interior, já que sua presença estava, a princípio, no litoral (ABREU, 1998, p. 131-132).

Capistrano de Abreu não descreveu o sertão atrelado a uma região específica, mas tomando por base os processos de interiorização, que se deu por extensos territórios. Esse autor nos permite pensar o sertão no plural (os sertões) e em contraste com o litoral. No caso de Sergipe, certa-

3 Além de Euclides da Cunha, outros romancistas também apresentaram suas visões sobre os sertões, tais como Rachel de Queiroz (*O Quinze*, 1930), Graciliano Ramos (*Vidas Secas*, 1938), João Cabral de Melo Neto (*Morte e Vida Severina*, 1955), Guimarães Rosa (*Grande Sertão Veredas*, 1956). Cf. DAMACENO (2021, p. 38).

mente o gado não é a única explicação para o povoamento dos "sertões", mas a sua presença, alinhada a outros fatores, como a necessidade de plantar a cana e o algodão, contribuiu para esse processo de interiorização. Os dados apresentados no mapa 1 (números de vilas e cidades) demonstram que o território de Sergipe aumentou o povoamento das áreas interioranas entre o fim do século XIX e início do XX, principalmente na área denominada de "matas frescas" de Itabaiana, situada no que passou a configurar no mapa 2, já visto, a área do agreste; passaram a receber famílias interessadas no plantio do algodão, produto em alta no mercado internacional em razão da Guerra de Secessão nos Estados Unidos.

Nesse processo de procura por terras para o plantio do algodão, foram se formando pequenas povoações, a exemplo de São Paulo (atual Frei Paulo) e Saco do Ribeiro (atual Ribeirópolis). A ocupação das matas de Itabaiana e a consequente expulsão do gado para áreas distantes (primeiro da cana e depois do algodão) contribuíram para aumentar os núcleos de povoamento das áreas (agreste e sertão). Ambas, quando pensadas na perspectiva de interiorização apontada por Capistrano de Abreu, podem ser compreendidas como sendo os "sertões de Sergipe", onde as missões dos capuchinhos foram significativas nesse processo que culminou no desenvolvimento de povoações que passaram a compor a geografia dos municípios do interior de Sergipe. Na trilha do gado, os capuchinhos adentraram os sertões de Sergipe. Portanto, apesar de as missões se intensificarem na segunda metade do século XIX, os capuchinhos já atuavam nos "sertões de Sergipe" desde os tempos coloniais, conforme destacamos a presença de Frei Doroteu de Loreto, não apenas na missão aldeamento da Ilha de São Pedro, mas também nas missões itinerantes que foram por ele realizadas.

Segundo Maria Thetis Nunes (1989, p. 117-118), a terra era muito fértil, composta por grandes várzeas, nas quais, entre o século XVII e a primeira metade do século XVIII, se realizavam criações de vacas e éguas, pescarias e a produção de mandiocas. Conforme Josué Modesto dos Passos Subrinho (2000, p. 54), essa situação mudou a partir da segunda metade do século XVIII, quando a capitania deixou de ser uma área subsidiária e fornecedora de alimentos e de animais para o Recôncavo Baiano, convertendo-se numa região de expansão da agroindústria açucareira baiana. Segundo o autor, em 1612 aparece o registro do primeiro engenho; em 1798, havia 140; passando para 347 em 1823; evidenciando um crescimento de 147,9%. Em 1863, o número de engenhos chegou a 750.

Maria da Glória Santana de Almeida (1991, p. 73 e 84) também afirma que, entre os anos de 1780 e 1920, a economia de Sergipe vivenciou o predomínio do açúcar, o que acabou direcionando a produção pecuária para novos espaços, adentrando o agreste e, principalmente, o sertão, dando origem a povoações na região semiárida. Como resultado dessa interiorização, em 1857, havia um rebanho estimado de 17.869 cabeças, a maioria localizada em Lagarto, Itabaiana, Campos (atual Tobias Barreto) e na região do Alto São Francisco. A cana-de-açúcar bem que tentou se expandir além da área de solo massapê e ocupar as terras do agreste, mas devido à baixa produtividade daquelas terras, perdeu espaço para o plantio do algodão, na segunda metade do Oitocentos, especialmente entre 1864 e 1874, devido ao crescimento da demanda nos Estados Unidos. Na produção do algodão, predominava a pequena propriedade, menos dependente da mão de obra escrava, diferentemente da produção açucareira. As áreas de maior destaque na produção do algodão eram Simão Dias, Itabaiana, São Paulo (hoje Frei Paulo), Nossa Senhora das Dores, Aquidabã, Propriá e Gararu (SERGIPE, 7 set. de 1900, p. 29-30).

A questão referente ao processo de "reordenamento do trabalho" abordado na tese de Passos Subrinho (2000) ajuda-nos a pensar no interesse das autoridades sergipanas pelas missões dos capuchinhos. Para esse autor, o Sergipe do final do século XIX possuía uma estrutura fundiária que contrariava a imagem clássica de imensos latifúndios nascidos das doações das sesmarias, conforme defendido por parte da historiografia que aborda a questão para o "Nordeste açucareiro" (DOMAR, 1970; LAGO, 1988). Para esses autores, o processo de esgotamento de terras livres, somado ao crescimento da população livre e sem acesso à propriedade de terras, permitiu que a substituição da mão de obra ocorresse com pequenos custos, uma vez que a declinante população de escravizados foi sendo substituída pelos trabalhadores livres. Contrariando essas teses, o pesquisador Passos Subrinho (2000, p. 73) defendeu que, ao menos no caso de Sergipe, não houve monopolização das terras pela camada social dos senhores de engenhos e lavradores de cana. Isso se deveu, em grande parte, ao início tardio da lavoura da cana em Sergipe, de modo que os senhores de engenho dessa região não coincidiram com os sesmeiros do início da colonização, como se deu em outras regiões, a exemplo da Bahia e Pernambuco. Portanto, na tese do referido autor, ao menos em se tratando de Sergipe, o processo de reordenamento do trabalho contrariou o modelo referido.

Por essa razão, Passos Subrinho (2000, p. 73-74) defende que os senhores de engenho não possuíam o monopólio das terras agricultáveis da Zona da Mata, mas uma parcela dela, possivelmente das terras mais férteis. Por outro lado, as terras menos férteis foram utilizadas para a agricultura de subsistência e pecuária, onde sobrevivia a maior parte da população livre, ocupando terras sem interesse comercial e subsistindo com a exploração do extrativismo animal e vegetal. Assim, compreende-se por que, em meio ao processo de transição do trabalho escravo para o livre, a partir de 1850, com o fim do tráfico atlântico de escravos, os senhores de engenho afirmavam a existência de abundante mão de obra livre e, ao mesmo tempo, reclamavam da escassez de "braços" para a grande lavoura. Nesse contexto, os proprietários de terras em Sergipe exigiam das autoridades a criação de leis que constrangessem a população livre ao trabalho em suas terras. Essa população tinha outros meios de sobrevivência – caça, pesca, pequena lavoura etc. – considerando não ser necessário trabalhar para os senhores de engenho.

Na primeira metade do século XIX, ainda era fácil obter africanos escravizados a preços relativamente baixos, devido ao pleno funcionamento do tráfico negreiro, o que justifica o aumento da população escravizada em Sergipe, de 19.434, em 1802, para 56.564, em 1856. No entanto, a partir da década de 1850, a situação se inverteu e essa população começou a diminuir, chegando a 16.875, em 1877, 11 anos antes da abolição da escravidão. Os principais motivos para essa diminuição foram o fim do tráfico negreiro; a redução da população escrava, em consequência das epidemias; a revitalização do tráfico interprovincial e, finalmente, o início de uma fase de preços declinantes do açúcar no mercado internacional. Essa diminuição da população escravizada aumentava a necessidade de mão de obra (PASSOS SUBRINHO, 2000, p. 90, 101-102).

O desejo de modernizar os engenhos, combater o que era visto pelas autoridades como ociosidade, moralizar os costumes, desenvolver o amor ao trabalho, combater a criminalidade, construir prédios públicos, melhorar a comunicabilidade entre povoados, vilas e cidades, dentre outros projetos, estava presente em muitos dos relatórios dos presidentes de província. Em meio a um contexto caracterizado pelo aumento considerável das cidades e vilas e pela abolição da escravidão, as autoridades apontaram em seus relatórios a precariedade nos serviços públicos oferecidos pela Província em decorrência do estado

financeiro, impedindo a construção de obras públicas consideradas necessárias à população.

A crise financeira dificultava a resolução dos principais problemas destacados pelas autoridades, tais como a insalubridade da capital e de cidades e vilas; a difícil comunicabilidade devido à falta de boas estradas e pontes; a precariedade da casa de prisão e cadeias; a precariedade física das matrizes e capelas; e a insuficiência de párocos e a "falta de braços" para a lavoura, já que a população pobre e livre recusa-se a fazer parte da mão de obra de que os proprietários de terras necessitavam (Relatório do Vice-Presidente da Província, 1874, p. 2). Segundo Passos Subrinho (2000), foi a partir da década de 1870 que a preocupação da elite sergipana sobre essa questão aumentou consideravelmente, visto que com a gradativa diminuição do elemento servil na lavoura da cana-de-açúcar, principal produto de exportação, os senhores de engenho almejavam "transformar" a população livre e pobre em "braços para a lavoura".

É nesse contexto que o trabalho em dias de missão representava tarefa importante e obrigatória. Os capuchinhos seguiam os ensinamentos da Regra de São Francisco através da qual o trabalho era importante para o ser humano e eles deveriam trabalhar para servir de exemplo para os ouvintes da missão. Observa-se que, em penitência, o capuchinho procurava ensinar as populações que ouviam seus sermões o valor do trabalho. Em regime comunitário, os fiéis construíam várias obras em benefício geral, como demonstrou o Frei João Evangelista em suas anotações (CUNHA, p. 2011).

As obras construídas nas missões, a exemplo de tanques, estradas, cemitérios e até hospitais, supriam também as limitações do poder público, que não possuía recursos suficientes para tais ações. Dessa forma, ao exercer o papel de semeador do Evangelho na "cruzada salvacionista", Frei João Evangelista também contribuiu para o processo "civilizatório" ambicionado pelas autoridades sergipanas, seja pela construção de um novo valor para o trabalho e pelos ensinamentos religiosos, seja pela introdução de práticas trazidas de sua localidade de origem, a Itália. Nesses ensinamentos, o tema da morte, juízo, inferno, purgatório, salvação ou de condenação ocupou espaço de destaque.

Penitência, trabalho, morte e salvação nas missões capuchinhas em Sergipe

Os sermões realizados pelos capuchinhos nas missões do Sergipe demonstram o modo pelo qual os temas ligados à morte e à salvação foram mobilizados em sua busca pela conversão e moralização dos costumes nos sertões. Um exemplo são os sermões de Frei Caetano de San Leo[4], nos quais evidenciamos uma perceptível preocupação com o tema do "último fim do homem" – a salvação das almas. Seus sermões obedeciam a uma sequência discursiva que persuadia a população a se preocupar com a morte e suas consequências. Seu "Caderno de Sermões" está organizado da seguinte maneira: "Introdução", explicando o objetivo da missão e como os paroquianos deveriam se comportar, acompanhado de uma sequência de 8 sermões, pensados para atender à pedagogia do medo, intitulados: "Palavra de Deus", "Morte", "Juízo Universal", "Inferno", "*Procrastinanti* – Dilação da Conversão", "Incontinência", "Perdão das Injúrias" e "Perseverança".

No sermão de abertura, Frei Caetano declarou a importância da missão para a conversão dos pecadores arrependidos, explicitando seu objetivo principal: a salvação das almas. Mas o que fazer para alcançar a salvação? Para o missionário, o pecador deveria acreditar na intercessão da Virgem Imaculada e realizar a penitência. Em seguida, ele fazia a exposição do Santíssimo, a bênção da Eucaristia e convidava a multidão a cantar os benditos. O segundo sermão tratou do tema da morte. Em pleno final do século XIX, quando o saber científico se disseminava cada vez mais como caminho para a solução dos problemas, o missionário também afirmou que a "sciencia de bem-morrer" era a mais importante e necessária ciência que o homem devia aprender, pois desse estudo dependeria a bem-aventurança eterna. Para tanto, fazia-se necessário instruir os fiéis sobre ela nos dias de missão, apresentando as duas verdades acerca da finitude: que não havia nada "mais certo que a morte! E nada há mais incerto que a hora da morte" (SAN LEO, p. 16-17). Diante disso, Frei Caetano destacava a necessidade de se preparar para a morte, apresentada como sentença dos descendentes de Adão e Eva. Segundo o capuchinho, chegaria "um dia que os nossos olhos não verão mais, os nossos ouvidos não ouvirão, a nossa bocca não fallará, nossas mãos não terão mais tacto, nossos pés jamais caminharão" (SAN LEO, p. 18-19).

4 Para informações biográficas sobre esse frei, consultar (CUNHA, 2021, p. 305).

Após a separação da alma do "corpo que tanto apreciamos, que tratamos com tanto cuidado", ele não seria mais olhado "senão como objeto de horror". Ele buscava mostrar a seus ouvintes da missão que as distinções vivenciadas pela sociedade não fariam mais sentido já que "para a morte, não há distincção, posição, nem qualidade, ella fere tanto aos ricos como aos pobres; aos sábios, como aos ignorantes; aos eclesiásticos, como aos seculares; aos reis em seus thronos, como aos pastores em seus campos" (SAN LEO, p. 18-19).

Essa parte do discurso capuchinho possuía semelhanças com a passagem retirada da Bíblia Sagrada (2005, p. 604), Livro de Jó, capítulo 21, versículo 26: "mas uns e outros acabam morrendo, são sepultados e ficam cobertos de vermes". Assemelha-se também às prédicas do livro *Missão Abreviada*, de autoria do padre português Manuel José Gonçalves Couto, na meditação intitulada "Sobre a Morte", na qual alertava:

> Considera, christão, que brevemente has-de morrer; a sentença já se proferiu; [...] Quando menos o pensares, a morte ha-de vir sobre ti. Talvez se cortará o fio da tua vida de repente, emquanto estás tecendo ou urdindo teias. Talvez fazendo planos para melhor viveres, segundo a tua vontade, Deus te chamará a contas. "Eu virei como o ladrão, diz Jesus Christo; virei sem ser esperado". O Senhor avisa-te com tempo, peccador, porque quer salvar-te, e quer achar-te preparado. Pensa bem n'estas verdades, peccador, dizendo muitas vezes lá comtigo mesmo: Eu brevemente hei-de morrer, mas não sei como; hei-de morrer mais não sei aonde; hei-de morrer mais não sei quando; hei-de dar contas a Deus, mas não estou preparado; quero salvar-me, mas não tenho posto os meios. Ai de mim! Que seria agora de mim se morrêra n'esta hora? (COUTO, 1895, p. 50-51)

As prédicas do livro *Missão Abreviada*, muito utilizado no Brasil oitocentista, chamavam a atenção dos fiéis para a necessidade da penitência e do arrependimento dos pecados. Fazia parte das publicações europeias de uma "literatura da espiritualidade do terror" que buscavam despertar os fiéis para as penas do Inferno com o objetivo de levá-los à conversão. Dentre os diversos temas, tratou da necessidade de o cristão estar preparado para a morte – aquela que aconteceria no leito cercado de parentes e de amigos, por meio da qual o moribundo teria a oportunidade de receber os últimos sacramentos – a confissão, a comunhão e a extrema-unção – do seu pároco. Diante da possibilidade

de uma morte repentina, sem o devido preparo, o padre Couto alertava para o caráter inesperado da morte e da necessidade de estar preparado para o "bem-morrer" (NOBRE, ALEXANDRE, 2011, p. 98 e 102). *A Missão Abreviada* é uma espécie de manual das missões itinerantes que apela para a atuação dos leigos em ritos que antes necessitavam da supervisão de um sacerdote. Pautada nos ensinamentos dessa obra, a irmandade de Penitentes Peregrinos Públicos do Juazeiro do Norte/CE buscava a redenção dos pecados e a salvação a partir da mendicância, peregrinação e privação dos bens materiais. As ações desse grupo de penitentes apontam para a inserção da obra *Missão Abreviada* nos sertões, adquirindo um significado valioso para a vida religiosa nessas comunidades. Esse manual, de certa forma, ratifica um poder atribuído aos leigos, ou seja, a partir das interpretações desse manual, o leigo recebe a autoridade de "fazer oração pública" e ministrar pequenos ritos sem a intervenção de um sacerdote. A Bíblia representa a força institucional, tanto da Igreja Católica como de outras denominações cristãs (OLIVEIRA FILHO, 2017, p. 20).

A autoflagelação é uma prática que se dava nas procissões penitenciais organizadas nas missões dos capuchinhos. Diante da quantidade de missões itinerantes, realizadas do litoral aos "sertões de Sergipe", é provável que essas tradições do catolicismo penitencial estejam arraigadas na mentalidade da população sergipana que mais sofreu a influência das práticas e prédicas dos capuchinhos nos dias de missões. Observe no mapa 2 que a maioria das cidades apontadas por João Paulo de Carvalho (2019) como lugares de expressividade das procissões de penitência na atualidade ficam localizadas nos "sertões de Sergipe". Sendo que aquelas que não podem ser destacadas como sertões, a exemplo de Laranjeiras, São Cristóvão e Pacatuba, também tiveram uma forte influência dos sermões capuchinhos que tinham como base a obra *Missão Abreviada*.

Nos sermões do capuchinho, Frei Caetano verifica que o "terror" transmitido em suas pregações assemelha-se às prédicas do padre Manuel José Gonçalves Couto, em *Missão Abreviada*. No sermão sobre a morte, o missionário fez indagações com tom assustador: "Quantos dos vossos irmãos que viram começar este anno, que não verão mais acaba-lo? Qual dentre vós poderá affirmar que vendo começar esta missão, poderá vê-la terminar? Ou ainda, qual será, o que vendo amanhecer este dia poderá dizer que vê anoitecer?!" (SAN LEO, p. 21-22). Essas perguntas objetivavam levar a população a fazer uma reflexão

sobre seus atos cotidianos. Imaginemos a multidão ouvindo esse sermão e refletindo sobre a fragilidade humana diante da real possibilidade, a chegada inesperada da morte.

Os capuchinhos esperavam que muitos dos ouvintes compreendessem que não estavam preparados para morrer, por viverem no pecado, conforme os ditames da Igreja Católica. Diante da falta de párocos em algumas regiões, boa parte da população não participava de alguns sacramentos e muitas famílias formaram-se na mancebia com filhos ainda pagãos, o que demonstra o modo pelo qual se fazia uso da chamada "pedagogia do medo", com base na qual se utilizava da morte, do julgamento divino e da possibilidade de condenação transitória ou eterna como elementos de pressão sobre a consciência e o comportamento dos fiéis (RODRIGUES, 2005, p. 39-40). Segundo Claudia Rodrigues, o tema da morte se constituía numa das principais estratégias da Igreja Católica para "convencer os fiéis a respeito das consequências, no além-túmulo, de suas atitudes em vida", fazendo uso da estratégia atemorizadora, pois, afinal "a morte era o momento em que os fiéis se viam mais próximos da possibilidade de salvarem ou não a sua alma e de irem ou não para o Inferno, de acordo com as pregações que a Igreja repetira insistentemente ao longo de suas vidas" (RODRIGUES, 2005, p. 46-49).

Para Frei Caetano de San Leo, a preparação para o "bem-morrer" exigia do cristão uma vida conforme mandava os preceitos da Igreja Católica. Enquanto representantes do catolicismo institucionalizado, os frades se viam na obrigação de alertar a população, questionando se seria:

> **preparar-se para bem-morrer o entregar-se a uma vida mundana, ociosa**, ocupada somente em obras levianas esquecendo-se completamente de fazer o bem? ... passar os dias inteiros em festas e reuniões profanas? ... fazendo nos dias santificados, todos os trabalhos, prohibidos pela Igreja, ou em divertimentos e jogos prohibidos esquecendo-se ou antes desprezando a lei do Senhor?! ... os que alimentam em seus corações amizades illicitas, os que teem o habito de blasphemar, os que se entregam a certos vícios terríveis e deshonestos? ... os que lêem – livros, jornaes e revistas prohibidas; os que sem estarem legitimamente dispensados comem carne nas sextas feiras e nos dias prohibidos pela Igreja; os que deixam de ouvir missa nos domingos e dias santos; os que esquecem o preceito Paschoal?! Emfim estão somente preocupados nos negó-

> cios do mundo, se esquecem, que teem uma eternidade e que perdida esta não há mais remédio. Não pensam, não trabalham para ganhar o Céo e evitar o Inferno. (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. 23-24, grifo nosso)

Esse trecho aponta uma série de práticas cotidianas proibidas pela Igreja Católica que eram ressaltadas na hora do sermão capuchinho (participação em festas profanas, divertimentos, jogos proibidos, leituras de livros, jornais e revistas proibidas etc.). Diante delas, os missionários duvidavam de que todos estivessem "preparados" para o momento único e inevitável, o dia da morte. No entanto, ao mesmo tempo que suscitava a angústia frente aos riscos da punição divina após a morte, o discurso eclesiástico católico contrapunha a ideia de proteção, segurança e esperança para aqueles que seguiam seus ensinamentos (DELUMEAU, 2003; RODRIGUES, 2005, p. 52). Era nesse sentido que o discurso capuchinho apontava a solução para o "bem-morrer" por meio da confissão sincera, da penitência, das orações, assim como da atenta audição da Palavra de Deus, da frequência aos sacramentos e participação das atividades cristãs. Deste modo, o "bom cristão" chegaria ao juízo final preparado para o julgamento (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. 23-24).

O terceiro sermão tratou do Juízo Universal, visto que, segundo os preceitos cristãos, o ser humano passará pelo julgamento final, após a morte, considerado o dia da prestação de contas com Deus. Sobre esse tema, Frei Caetano de San Leo afirmava à multidão que "a virtude Christã será a única herança que servirá aos Justos e Bem-aventurados" (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. 35-36). Conforme o julgamento do missionário, os prováveis candidatos a serem condenados no dia do juízo final eram os desonestos; os impudicos que tiveram uma vida ociosa, libertina e escandalosa; os criminosos; os escritores de livros e jornais que fizeram guerra à Religião; e os pecadores obstinados, que até na última hora da sua vida não quiseram saber dos sacramentos e dos ministros do Senhor (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. 38-39). No dia do julgamento, no Supremo Tribunal, o pecador não poderia mais usar o arrependimento, tendo que suportar "o fogo do inferno" como pena e:

> a esta voz de maldição, em vista de tão triste penar os condemnados pobres infelizes gritarão terrivelmente levados por um furor terrível, uma afflicção medonha deixarão escapar gritos de dôr e de arrependimento, mas será tarde. Já está terminado este tempo. A misericórdia para

> vós estará acabada ó peccadores rebeldes! O que será de nós pobres peccadores que havemos de nos achar n'este Juizo Universal? Qual será a nossa sorte? Será Carissimos Irmãos! A que nós quizermos escolher. Queremos certamente ser do numero dos eleitos, dos justos, queremos ser abençoados e gozar o Céo eternamente. (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. 47)

Esse trecho demonstra que o missionário atribuía unicamente ao indivíduo a responsabilidade por sua sentença no dia do Juízo Universal. Cabia a cada pecador arrepender-se e passar a seguir a lei divina ou continuar a viver transgredindo-a. Somente o indivíduo seria responsável pela sua morada eterna no Céu ou no Inferno. Para a Igreja Católica, antes de irem para uma dessas moradas, algumas das almas passariam pelo Purgatório, conforme destaca uma das principais afirmações doutrinais do Concílio de Trento: "na outra vida existe um purgatório em que as almas salvas, mas que ainda têm pecados, acabam de se purificar" (DELUMEAU, SABINE, 2000, p. 246).

O quarto sermão proferido na tarde seguinte tratou da segunda morada por ele referida: o Inferno. Na visão de Frei Caetano, "o Inferno existe". Por isso, descreveu com detalhes a eterna morada dos pecadores obstinados com o objetivo de convencê-los a evitá-la.

> Arde no Inferno um vasto e terrível fogo que encerrado por todas as partes não acha mais caminho, para sahir; n'este lago de fogo, nadam os amaldiçoados, sem terem o mínimo allivio. **O fogo se embebe na carne e no sangue corre pelas veias e artérias, arrebenta o coração. [...] este terrivel fogo atormenta todas as partes; entra pelos olhos, pelas orelhas, pelo nariz, pelos lábios, e tudo isto arde como uma fornalha.** [...] neste fogo gritarão furiosos, hão de rugir que não se poderá supportar tamanho será o desespero... Sofrerão, em um só tempo as febres mais ardentes, as cousas mais terríveis, as dôres mais cruéis que se possam conhecer sobre a terra. (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. 56 e 59, grifo nosso)

Pensemos na multidão ouvindo as prédicas dos capuchinhos. Quem, após a morte, arderia no fogo do inferno descrito por Frei Caetano? O capuchinho fazia questão de destacar que essa morada estava reservada para os acatólicos, precisamente, os protestantes, *a priori*

condenados ao Inferno; mas também estava reservada aos católicos que viviam transgredindo a lei da Igreja Apostólica Romana. Para os católicos, no entanto, ainda restaria a esperança do arrependimento por meio da penitência (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. 59). Ao analisar esse sermão sobre o Inferno, João Paulo Freire Dias (2005) destacou que, por intermédio dos sermões, os capuchinhos afirmavam que as pessoas viviam no mundo do pecado e da imoralidade, mas os convertidos alcançariam a misericórdia divina. Desse modo, ao levar a prática sacramental às localidades mais distantes da Igreja Católica, as missões serviram para moldar aquela população ao pensamento da Igreja Católica cada vez mais romana.

O quinto sermão de Frei Caetano de San Leo teve como tema a Dilação da Conversão. Para o missionário, os pecadores adiavam a conversão para usufruir os prazeres mundanos – a exemplo das festas profanas, bebidas e jogos –, deixando a conversão para mais tarde, demorando a tomar a firma resolução de mudança de vida (SAN LEO, Caderno Manuscrito, p. 68). Nesse caso, os benditos ou cânticos eram considerados como mais uma "tática" utilizada pelos missionários com o objetivo de convencerem o participante da missão da necessidade da conversão. Como exemplo, temos a letra do cântico entoado nas missões, intitulado "Vem, vem, pecador". Nessa letra, observa-se a transmissão da mensagem passada ao longo das prédicas de Frei Caetano de San Leo. Embora com palavras menos assustadoras, o cântico mostra que o pecador poderia arrepender-se e, por meio do sacramento da confissão, iniciar a caminhada para a regeneração com o Criador em busca da salvação. No entanto, aos que estivessem preocupados apenas com a felicidade e os prazeres da vida terrena, avisa que poderiam se deitar alegres e acordar na morada escolhida: o Inferno.

Vem pecador/ Onde é que te escondes?
Teu Senhor te chama/ E tu Lhe responde?
Chega, pecador/ Chega arrependido
Aos pés de teu Deus/ Que tens ofendido.
Geme pecador/ Aos pés de Jesus
Que por ti morreu/ Lá no alto da Cruz.
Chora, pecador/ Chora teu pecado,
Para que de Deus/ Seja perdoado.
Muitos que na cama/ Ledos se deitaram,
Deixando este mundo,/ Neste inferno acordaram.

Chega, pecador,/ Chega a confissão.
Para que de Deus/ Mereças o perdão.
Chega, pecador,/ Chega com amor,
Aquele que é/ O teu Redentor.
*(*LIVRO Cânticos para Missão, p. 8-9)

Para as pessoas que desejassem seguir os ensinamentos da Igreja Católica de ser batizado, crismado e receber a comunhão, dentre outros, a missão itinerante era uma oportunidade para os que se encontravam longe da Igreja. Nela, cada um teria a chance de se aproximar cada vez mais de Deus. Os benditos e os sermões objetivavam convencer as pessoas da urgência da conversão, por meio da qual elas se tornariam "melhores", como manda o Evangelho. Um dos caminhos para essa vivência eram as práticas nos dias de missão, dentre as quais, as sacramentais, que deveriam fazer parte da vida cotidiana dos cristãos. Desde o Concílio de Trento, o discurso eclesiástico pregava que o pecado original não destruíra inteiramente a liberdade do homem, posto que esse, assim que desejasse, poderia se voltar para Deus, a fim de lhe pedir a graça, que seria concedida por meio dos 7 sacramentos: batismo, eucaristia, confirmação, penitência, matrimônio, extrema-unção (unção dos enfermos) e ordem, conferidos pelos padres (DELUMEAU, SABINE, 2000, p. 245).

Dentre os sacramentos, destacaremos aqui o da penitência, considerado como o que visava levar o fiel a colocar em prática os ensinamentos católicos. Ele representava a confissão das faltas cometidas e o pedido de perdão (DELUMEAU, SABINE, 2000, p. 244, 247-248). Para Frei Caetano de San Leo (p. 76), a penitência era o caminho que deveria ser trilhado pelo pecador em busca da salvação. Diante de uma ofensa aos mandamentos divinos, o arrependimento deveria levar o pecador à confissão, após a qual o confessor sentenciava o penitenciado a fazer sacrifício para expiar seus pecados. Na missão itinerante, muitas pessoas frequentavam o sacramento da confissão destacado nas prédicas de Frei Caetano.

Após a confissão, quais seriam as penas sentenciadas aos penitenciados durante a missão? Sob a direção vigilante dos missionários capuchinhos, a população costumava trabalhar na construção de obras comunitárias, como ato de sacrifício para a expiação dos pecados. Desse modo, a população carregava muitas pedras, cavava a terra para a construção de tanques e outras obras, como afirmou Gilberto Amado (1999, p. 148) em suas memórias: "eu e outros meninos menores também pu-

semos pedras na cabeça. Da ladeira do Costa, no extremo da vila, descia a multidão de velhos, moços, ricos, pobres, todos carregavam pedras e cantavam: 'Piedade, Senhor/ Tende piedade,/ É de nóis, pecadô...'". Essas características das missões não se limitaram a essa localidade, sendo repetidas em outras missões, inclusive nos "sertões de Sergipe", o que as diferenciava era o tipo de obra a ser construída, dependendo da necessidade da comunidade missionada.

Na missão de Itaporanga/SE, as pedras que a multidão carregou serviram para construção do adro da Igreja (MONTE MARCIANO, 1873 a 1910, p. 56), mas em outras localidades serviram para a construção de cemitérios, capelas, igrejas, hospitais, dentre outras obras comunitárias, a exemplo da limpeza e abertura de estradas. Diante da quantidade de missões e obras que foram construídas, principalmente nas regiões interioranas (agreste e sertão do mapa 2), ou seja, nos "sertões de Sergipe", Saco do Ribeiro (atual Ribeirópolis) e São Paulo (atual Frei Paulo, que teve seu nome mudado para homenagear o capuchinho Frei Paulo de Casa Nova) são exemplos das diversas comunidades sergipanas que foram palcos dessas missões e de alguma forma contaram com suas práticas e prédicas para atender às suas necessidades espirituais e/ou materiais.

Os capuchinhos penetravam naqueles lugares onde o estado e a Igreja não chegavam ou pouco atuavam, fazendo acontecer as missões e organizando obras coletivas relevantes para a localidade. Pode-se afirmar que as missões foram importantíssimas para construírem obras essenciais. Para Silva (1982, p. 40), esses serviços à comunidade eram "realizados com motivação penitencial, expiatória. O trabalho visualizado como pena, como exercício de virtude que afasta o ócio". O sacramento da penitência era uma recomendação constante nos sermões capuchinhos. Mas carregar pedras, abrir estradas ou participar das demais obras comunitárias, ações muito comuns nas missões, não servia apenas como expiação do pecado. Além de afastar o ócio, a reza, a penitência e todos os atos realizados durante a missão, "transformavam" o cotidiano da paróquia, da comunidade e das localidades circunvizinhas, antes, durante e após a missão. É nesse contexto que se inserem as ações dos missionários nas obras de construção, nas quais se incluíram cemitérios. Os capuchinhos seguiam os preceitos da Regra de São Francisco que compreendia o trabalho como instrumento de salvação. Por meio da importância dada ao trabalho expiatório, coordenaram mutirões responsáveis pela construção de obras, a exemplo de capelas,

igrejas, tanques, cemitérios e hospitais, os quais proporcionaram mudanças significativas nas comunidades sergipanas (CUNHA, 2011, p. 9). As obras mais frequentes antes da segunda metade do século XIX eram voltadas para a construção e reformas das capelas e igrejas. Essa prática não deixou de existir nas missões seguintes, mas elas passaram a concorrer com os cemitérios.

O trabalho de construção e reforma de cemitérios nas missões capuchinhas, durante o Império

A situação precária dos templos católicos em localidades do Sergipe foi uma das realidades encontradas pelos capuchinhos no século XIX. Nos relatórios dos presidentes de província, observa-se a repetição da justificava da falta de recursos para atender aos pedidos dos vigários para reforma dos templos e a compra de alfaias. Corroboram para a fala dos presidentes da província de Sergipe os ofícios dos vigários remetidos a essas autoridades no decorrer da segunda metade de Oitocentos. Por meio da análise desses documentos, observa-se que os párocos solicitavam auxílio para a aquisição de ornamentos para os altares e cerimônias, além da reforma e construção de templos e locais apropriados para os enterramentos. Em relação aos cemitérios, o clero mostrava preocupação com as formas de sepultamento adotadas pela população, passando a solicitar às autoridades "a construção de novos cemitérios, afastados das zonas urbanas, evitando, desse modo, o contágio de doenças [...]. Diante das dificuldades financeiras dos cofres públicos, a Igreja passou a buscar auxílio aos fiéis para a construção dos cemitérios (ANDRADE, 2010, p. 70).

Não foi por acaso que uma das ações dos capuchinhos em suas missões, a partir do século XIX, foi direcionada para as obras de construção e reforma de templos e de cemitérios, além dos diques, como demonstram os relatos das práticas dos capuchinhos Frei Apolônio de Todi e Frei Cândido de Taggia. O aparecimento do primeiro grande surto epidêmico de cólera na província de Sergipe, entre 1855 e 1856, juntamente com o que ocorria nas demais províncias do Norte do Império, agregaria mais uma frente de atuação dos capuchinhos em relação aos mortos. Ela chegou à Bahia em julho de 1855 e adentrou o "território sergipano em setembro pelo sul na fronteira com o Rio Real e subiu para o norte da província, nas margens da região do baixo São Francisco, passando do litoral ao Sertão" (GAMA, 2019, p. 128).

Amâncio Cardoso dos Santos Neto (2001, p. 41) refez o roteiro geográfico da epidemia de cólera por Sergipe, apontando que o itinerário da doença vai desde a fronteira do Rio Real, ao sul, mais especificamente em Campos (atual Tobias Barreto) e Lagarto, até as margens da região Baixo São Francisco, ao norte; e do litoral até o sertão, cobrindo assim quase todos os pontos da província de Sergipe, conforme pode ser verificado no mapa 2. Nesse período, a cólera atingiu significativo número de habitantes do Sergipe, causando várias mortes: 21% dos habitantes da Vila de Lagarto, da Freguesia de Riachão e de Lagoa Vermelha (atual Boquim) foram mortos pela peste; Estância perdeu 11% dos seus habitantes para cólera; Itabaianinha, Itabaiana e Simão Dias tiveram 10% da sua população morta. São Cristóvão perdeu 300 habitantes, sendo que, em Laranjeiras, a quantidade de falecidos foi maior, com 3.500 mortos.

Numa população aproximada em 200 mil habitantes, mais de 30 mil vieram a falecer em pouco mais de 3 meses, gerando o pânico na província de Sergipe no ano de 1855. Faltavam médicos, medicamentos e alimentos. Algumas autoridades abandonavam seus cargos, fugindo para lugares mais isolados. Na ocasião, Sergipe chegou a receber ajuda da Bahia, de Pernambuco e do Rio de Janeiro. Os estragos levaram o poder público a introduzir medidas sanitárias, a exemplo da criação de hospitais e ações de saneamento, principalmente em Aracaju (SANTANA, 2005, p. 12-47).

Percebe-se que a epidemia acelerou a necessidade de construir cemitérios nessa província. Diante de tal cenário, os próprios clérigos pediram a proibição dos sepultamentos no interior das igrejas, "maculadas com a podridão dos cadáveres" (SANTOS NETO, 2001, p. 56). O abandono dos mortos, causado pelo medo, iniciou um momento novo na história da morte de Sergipe, uma nova atitude em relação aos mortos começou a se formar quando as autoridades governamentais passaram a intervir nos sepultamentos dos coléricos, em prol da salubridade pública, fosse determinando a construção de cemitérios provisórios para os falecidos pela epidemia, fosse pela proibição da prática de sepultamento no interior dos templos e a determinação de construção de cemitérios distantes (GAMA, 2019; SANTOS, 2023).

Antes mesmo da epidemia de 1855-56, conforme destacou Reis (1991, p. 275), foi criada a Lei Imperial, de 28 de outubro de 1828, concedendo autonomia às câmaras municipais para regulamentar práticas que ordenavam o cotidiano dos habitantes dos municípios. Dentre as atribuições das câmaras, estava o zelo pelo saneamento e pela limpeza.

Isso implicava a construção de cemitérios para higienizar as províncias, contribuindo para "civilizar o império".

A lei de regulamentação das atribuições das câmaras é de 1828, mas pesquisando os relatórios dos presidentes da província de Sergipe, Gama (2019, p. 127) percebeu que a questão da construção dos cemitérios passou a ser abordada somente a partir da década de 1840. Ao apresentar a necessidade de melhorias dos templos católicos, o presidente da província, Anselmo Francisco Peretti (28/12/1842 a 17/02/1844), apelou à Assembleia provincial a criação de leis coibindo os sepultamentos nas igrejas. A autora ressaltou, ainda, que a preocupação com essa questão aumentou devido à epidemia de cólera de 1855-56. No governo do presidente da província, Salvador Correia de Sá e Benevides (27 de fevereiro de 1856 a 10 de abril de 1857), foi elaborado um "programa ambiental para a nova capital, aterrando pântanos, removendo o matadouro para um lugar mais distante do centro, proibindo os enterramentos nas igrejas e impondo que as Câmaras Municipais construíssem cemitérios" (GAMA, 2019, p. 127).

Essas ações atendiam aos interesses dos vigários, da Assembleia Legislativa Provincial e dos presidentes da Província. Os capuchinhos tiveram significativa contribuição nos momentos das epidemias e na construção dos cemitérios, tendo em vista que os locais apropriados para os sepultamentos foram apontados dentre os problemas apresentados pelos vigários nos ofícios enviados aos presidentes da província. Exemplos da atuação dos capuchinhos durante a epidemia de cólera podem ser dados pela expressiva atuação de Frei Cândido de Taggia, na região de Laranjeiras, conforme pode ser observado pela fala do vigário Philadelpho Jonathas de Oliveira. Escreveu o vigário que era "sublime ver-se o frade de barbas longas, empunhando um cajado à frente das multidões, nas procissões, nos enterramentos, nas aberturas das sepulturas, escavando valas com as próprias mãos e fazendo desaparecer a lagôa, fóco de epidemias, existente na Praça da Matriz" (OLIVEIRA, 1981, p. 81).

As práticas desse capuchinho não ficaram limitadas à melhoria dos templos católicos e às práticas sacramentais comuns ao tempo das missões. Suas ações caminhavam no sentido de atender aos desafios cotidianos que surgiam, quando, em meio ao pânico gerado pela epidemia, levavam a paz à população enlutada e amedrontada pelo risco de morte iminente. Décadas depois da epidemia, o vigário de Laranjeiras, pretendendo falar em nome de todos, expressou em suas memórias a representatividade das ações do capuchinho na cidade de Laranjeiras,

contaminada pela epidemia de 1855, com as seguintes palavras: "a memória de Frei Cândido de Taggia, cuja ação foi religiosa, humanitária e civilizadora, perdura nas multidões como uma lenda sagrada e o seu nome é pronunciado como uma prece de um povo agradecido" (OLIVEIRA, 1981, p. 81-82).

Taggia pode ser considerado um dos capuchinhos mais atuantes no apostolado das missões itinerantes que missionou na província de Sergipe, entre as décadas de 1840-50. Pelo relatório que apresentou ao procurador-geral, em 1858, dando conta de suas atividades, mencionou ter efetivado um total de 104 missões, por meio das quais foram realizados 10.470 batizados de crianças com menos de 4 anos e de 243 adolescentes e adultos; 10.679 casamentos; 137.000 crismas; construído muitos cruzeiros e capelas; atuado na construção das matrizes de Simão Dias e Itabaianinha; estimulado a restauração das igrejas de Porto da Folha, Porto das Pedras, Ilha das Vacas e Santa Cruz de Itabaiana; estimulado

Figura 1:
Cemitério na Ilha de São Pedro, construído no final da década de 1850, sob a organização de Frei Doroteu de Loreto

Fonte: Disponível em: Aldeia Xokó (SE): turismo comunitário na Ilha São Pedro – O que é notícia em Sergipe (infonet.com.br). Acessado em 15 de junho de 2024.

a construção de açudes, cacimbas, ruas, estradas e trabalhado no saneamento de terrenos alagadiços e, quando em Laranjeiras, transformou "um paul cheio de miasmas na mais bela praça da cidade" (Carta de Frei Cândido de Taggia, 16 de julho de 1858, *apud* REGNI, 1988, p. 417-419).

A limpeza da praça de Laranjeiras, citada no documento mencionado acima, corrobora com o que foi dito pelo vigário sobre a função de Taggia durante as epidemias que assolavam a cidade em 1855. Trabalho que não ficou restrito a esse capuchinho, já que Frei Doroteu de Loreto, encarregado dos cuidados com os indígenas da Freguesia de São Pedro no Porto da Folha desde 1849, também atuou contra as epidemias e organizou a construção de um cemitério mais afastado da igreja e do centro do aldeamento.

Esse cemitério ainda existe, podendo ser observado ao visitar a comunidade indígena Xocó. Não sabemos o tempo destinado à construção, mas na carta de Frei Doroteu de Loreto ao Comissário-Geral da ordem, Frei Fabiano da Scandiano, de 25 de março de 1857, foram mencionados a importância e o seu desejo de continuar na Ilha de São Pedro, onde já havia principiado a obra do Cemitério que desejava dar continuidade (Carta do Frei Doroteu de Loreto ao Comissário-Geral, 25 de março de 1857). Por essa carta, percebe-se que em 1857 o cemitério estava em processo de construção. Décadas depois, o jornal da diocese de Aracaju, *A Cruzada,* transcreveu em algumas de suas edições as memórias de Frei Doroteu de Loreto. Numa das passagens de suas ações por Sergipe, descreveu a sua participação nos tempos da primeira epidemia de cólera, afirmando que "morreu muita gente, toda ela ungida e sacramentada por Frei Doroteu, que de cançado e as vezes esvaído, caia sobre o leito, não disse bem, sobre o catre, que usava. Foi afinal ahtacado da epidemia cruel que suportou com invicta paciência e admirável resignação" (BPED. A Cruzada, 18 de dez. 1921, p. 2).

Frei Doroteu cuidava dos doentes e dos consternados com as perdas de amigos e familiares, levando-lhes o conforto da religião, principalmente para aqueles que residiam nos sertões do Baixo São Francisco sergipano. Visitava os doentes para administrar os últimos sacramentos (penitência, eucaristia e extrema-unção) e realizava missões itinerantes em outras freguesias de Sergipe, inclusive visitando os indígenas de Pacatuba. Segundo Regni, estava envolto da "auréola de santidade que envolvia sua figura de autêntico capuchinho" (REGNI, 1988b, p. 513-517). Em meio ao caos gerado pela morte, não é estranho que alguns capuchinhos viessem a ser representados como santos, ain-

da em vida, principalmente nas memórias eclesiásticas perpetuadas por gerações[5]. Hugo Fragoso (2008) argumenta que a atuação dos missionários nas missões era um instrumento de apaziguamento da população, acrescentando ainda o fato de esses virem a consolar aqueles que ficavam amedrontados, principalmente em tempos pandêmicos. Regni caminha nessa percepção, quando destaca a atuação de Taggia tanto na Bahia quanto em Sergipe:

> Às vezes a pregação do missionário se tornava uma autêntica missão de paz. Isto aconteceu, por exemplo, em S. José das Itapororocas (Maria Quitéria – BA). Fr. Cândido conseguiu apaziguar os ânimos daquela vila, revoltados, por ocasião de um pleito eleitoral. **O mesmo aconteceu em Sergipe, onde a população inteira se achava em alvoroço por motivo de leis impiedosas que dificultavam o batismo das crianças e retardavam o enterro dos defuntos**, mas ele alcançou acalmar o povo. (REGNI, 1988b, p. 419, grifo nosso)

Percebe-se, por essa fala de Regni, que havia um descontentamento da população sergipana em relação às dificuldades que passou a enfrentar na prática do sepultamento, devido às chamadas leis impiedosas. Provavelmente, as que tentavam impedir o sepultamento de coléricos no interior das igrejas. Desse modo, Regni pode estar se referindo à atuação de Taggia frente à epidemia de cólera quando o frade coordenou o sepultamento dos "cadáveres" que se encontravam na praça da matriz de Laranjeiras–SE.

Os capuchinhos Taggia, Doroteu e Paulo de Casanova estão dentre os mais atuantes no combate às epidemias. Frei Paulo de Casanova começou a missionar na província de Sergipe, ainda atemorizada pela primeira epidemia de cólera-morbo. 6 anos depois, a doença voltou a atacar essa província. Desta vez, os primeiros casos foram encontrados em Propriá, em agosto de 1862, quando se alastrou por toda a região do Baixo São Francisco, chegando à estimativa de 5.500 mortos. Desde a primeira epidemia de 1855, os médicos defendiam a necessidade de construir cemitérios fora dos espaços das igrejas como sendo uma forma

5 A representatividade de capuchinho santo, perpetuada por gerações, pode ser observada nos discursos publicados no jornal *A Cruzada* das primeiras décadas do século XX, quando por diversas vezes fazia menção à santidade de alguns capuchinhos, dando maior ênfase a Frei Doroteu de Loreto.

de evitar a proliferação de doenças (SANTANA, 2005, p. 77). A retirada dos mortos das proximidades das aglomerações humanas fazia parte das medidas de combate às epidemias que assolavam o país. Para atender às exigências sanitaristas, fazia-se necessário construir os cemitérios extramuros e convencer a população a sepultar seus familiares nos novos cemitérios. Como os capuchinhos auxiliaram nesse processo?

De 1856 a 1872, à frente da Vice-prefeitura da ordem, localizada em São Cristóvão/SE, Frei Paulo de Casanova realizou muitas missões, sendo acompanhado em algumas delas por Frei David de Peruggia. Nessa fase, observa-se pelas estatísticas dos relatórios apresentados aos superiores da Ordem que os dias das missões induziram a população a trabalhar na construção de algumas obras: 4 cemitérios; 15 açudes; as matrizes de Pacatuba, Porto da Folha, Vila Cristina, São Paulo de Itabaiana; a construção da Santa Casa e a restauração da matriz de Laranjeiras (REGNI, 1988b, p. 457)[6]. Esses costumavam deixar materiais e esmolas angariados nos dias das missões para que o vigário pudesse dar continuidade às obras, sempre com a ajuda dos leigos.

Assim como no caso de Taggia, infere-se que Frei Paulo de Casanova e, principalmente, Frei Doroteu (que missionava na região do Baixo São Francisco, área mais afetada pela segunda epidemia de cólera-morbo no ano de 1862) devem ter atuado para evitar que a doença se alastrasse ainda mais. Como vimos, pela estatística das obras realizadas pelos capuchinhos Paulo de Casanova e David de Peruggia, observa-se a continuidade das práticas relativas às melhorias dos templos católicos, como era de praxe nas missões, mas com o acréscimo de obras voltadas para atender às exigências das autoridades no pós-epidemia, a exemplo das santas casas de misericórdia e dos cemitérios, houve práticas em consonância com as políticas higienista e sanitarista que se pretendiam implementar na província de Sergipe. Vale ressaltar que a iniciativa dessas obras não necessariamente partia dos missionários, mas das autoridades eclesiásticas e civis, quando os convidavam para realizar a missão, muitas vezes, previamente planejada com o intuito de realizar determinada obra (CUNHA, 2021).

No caso do cemitério de Aracaju, mencionado no início desse trabalho, consta no relatório do presidente da província de 1860 que, por não haver verba suficiente para investir na construção do cemitério da

6 Das cartas de Frei Paulo encontradas não constam esses relatórios, por essa razão utilizou-se dos dados apresentados por Regni, a partir dos documentos que ele encontrou no Arquivo da Cúria Provincial dos Capuchinhos de Ancona (ACA).

nova capital de Sergipe, ele havia convidado os missionários capuchinhos com o objetivo de que esses persuadissem o povo a trabalhar em prol dessa obra. Satisfeita com os resultados da missão realizada pelos frades Paulo de Casanova e David de Peruggia, essa autoridade civil fez questão de deixar registrado em documento oficial da sua administração que, "exhortado pela palavra evangélica d'aquelle[s] Ministros de Deus, o povo trabalhou com o mais devotado ardor. 10 mil pessoas carregaram a pedra que existia no porto para o Cemitério" (SERGIPE, 1860, p. 12). Pela quantidade de pessoas mobilizadas, percebe-se a força do discurso religioso utilizado pela autoridade provincial para a realização de uma obra pública que fazia parte do ideal civilizatório daquela administração.

A satisfação daquele representante do Estado era tamanha que, meses antes de registrar no relatório, havia enviado um ofício de agradecimento aos capuchinhos, levado à opinião pública na edição de 26 de maio de 1860 do jornal *O Correio Sergipense*. Pela sua fala, era mais uma das autoridades civis a enxergar a importância da religião para auxiliar o Estado no seu projeto de transformação da sociedade. Reforçava que, além do auxílio para a construção do cemitério de Aracaju, as prédicas dos capuchinhos contribuíram para acabar com algumas animosidades e ao menos cessar temporariamente intrigas entre a população.

> Qual a Religião que não a Catholica Romana poderia indusir 10 mil penitentes a conduzir pedra para o Cemitério como nós vimos com um ardor infatigável quer de dia, quer de noite! Qual a Religião que induziria as primeiras autoridades a tal praticar? As senhoras do mais fino trato a carregar sobre seos débeis e delicados hombros grandes pedras nhuma estrada de areia e montanhosa a não ser a Religião do Homem Deos!? [...] Quanto é poderosa a Religião de Jesus Christo! (BPED. O Correio Sergipense, 26 de maio de 1860, p. 1)

No caso de Aracaju, por ter sido planejada numa região de areias e de pântanos, era necessário trazer as pedras de outros locais. Por isso, os penitentes conduzidos pelo exemplo dos frades – inclusive, mulheres e crianças – carregaram as pedras do porto ao local do cemitério. Essa obra, assim como parte das outras observadas no quadro 2, exposto adiante, foi fruto das missões realizadas no Império. Entretanto, os dados do referido quadro também sinalizam a participação dos capuchinhos nas reformas e/ou construções de cemitérios dos tempos republicanos.

As missões capuchinhas e as construções e reformas dos cemitérios na República

Por meio da prática penitencial, os capuchinhos contribuíam para a denominada cruzada civilizatória nos "sertões de Sergipe", quando diversas estradas, tanques e até hospitais foram construídos pela população da província de Sergipe nos dias de missão realizados durante o período imperial (CUNHA, 2011). A construção de cemitérios também pode ser observada nos referidos registros. Em alguns casos, as obras foram noticiadas nos jornais, registradas nos documentos oficiais do Governo, nos relatos dos memorialistas e nos livros escritos por capuchinhos. Foi com base nas informações extraídas desse *corpus* documental que elaboramos a tabela abaixo, por meio da qual mapeamos os cemitérios sergipanos que contaram com a colaboração dos capuchinhos em alguma fase, seja no início de sua construção, na etapa de sua ampliação ou na sua conservação quando necessitava de reformas.

Quadro 2:
Cemitérios construídos ou reformados em Sergipe nas missões dos capuchinhos

Período	Local da Missão	Missionários	Obras relacionadas à construção ou consertos dos Cemitérios
Década de 1850	Ilha de São Pedro (Porto da Folha)	Frei Doroteu de Loreto	Construiu o cemitério após a epidemia de 1855-56
1860	Aracaju	Frei Paulo de Casanova Frei David de Peruggia	Construção de um cemitério na capital
1886	Samba (capela da Freguesia de Riachão do Dantas)	Frei João Evangelista	Construção de um cemitério
1898	Vila de São Paulo (atual Frei Paulo)	Frei João Evangelista	Transporte de pedras e construção do alicerce para o cemitério

1898	Pedra Mole (capela da Freguesia de Campo do Brito)	Frei João Evangelista	Construção de um cemitério
1900	Itabaiana	Frei João Evangelista	Transporte de pedras para construção do cemitério
1901	Vila do Boquim	Frei Caetano de San Leo; Frei Gabriel de Cagli	Cemitério
1903	Vila Cristina (atual Cristinápolis)	Frei Caetano de San Leo; Frei Gabriel de Cagli	Ajuntou pedras para novo cemitério
1903	Gerú (atual Tomar do Geru)	Frei Caetano de San Leo; Frei Gabriel de Cagli	Pedra para novo cemitério
1904	Vila de São Paulo	Frei Caetano de San Leo; Frei Gabriel de Cagli	Pedras para acabar cemitério
1905	Jaboatão (atual Japoatã)	Frei Caetano de San Leo; Frei Gabriel de Cagli	Cemitério
1905	Sítio do Meio (atual Muribeca)	Frei Caetano de San Leo; Frei Gabriel de Cagli	Iniciou o cemitério
1905	Vila Boquim	Frei Caetano de San Leo; Frei Gabriel de Cagli	Pedra para a capela do cemitério
1905	Vila do Riachão	Frei Caetano de San Leo; Frei Gabriel de Cagli	Reconstrução do cemitério paroquial
1907	Vila Cristina (atual Cristinápolis)	Frei Caetano de San Leo; Frei Inocêncio de Apiro	Pedra para construção do novo cemitério
1910	Pacatuba	Frei Caetano de San Leo; Frei Camilo de Crispiero	Aumento do cemitério
1911	Vila de São Paulo	Frei Caetano de San Leo; Frei Camilo de Crispiero	Aumentou [o cemitério?] muita pedra e madeira

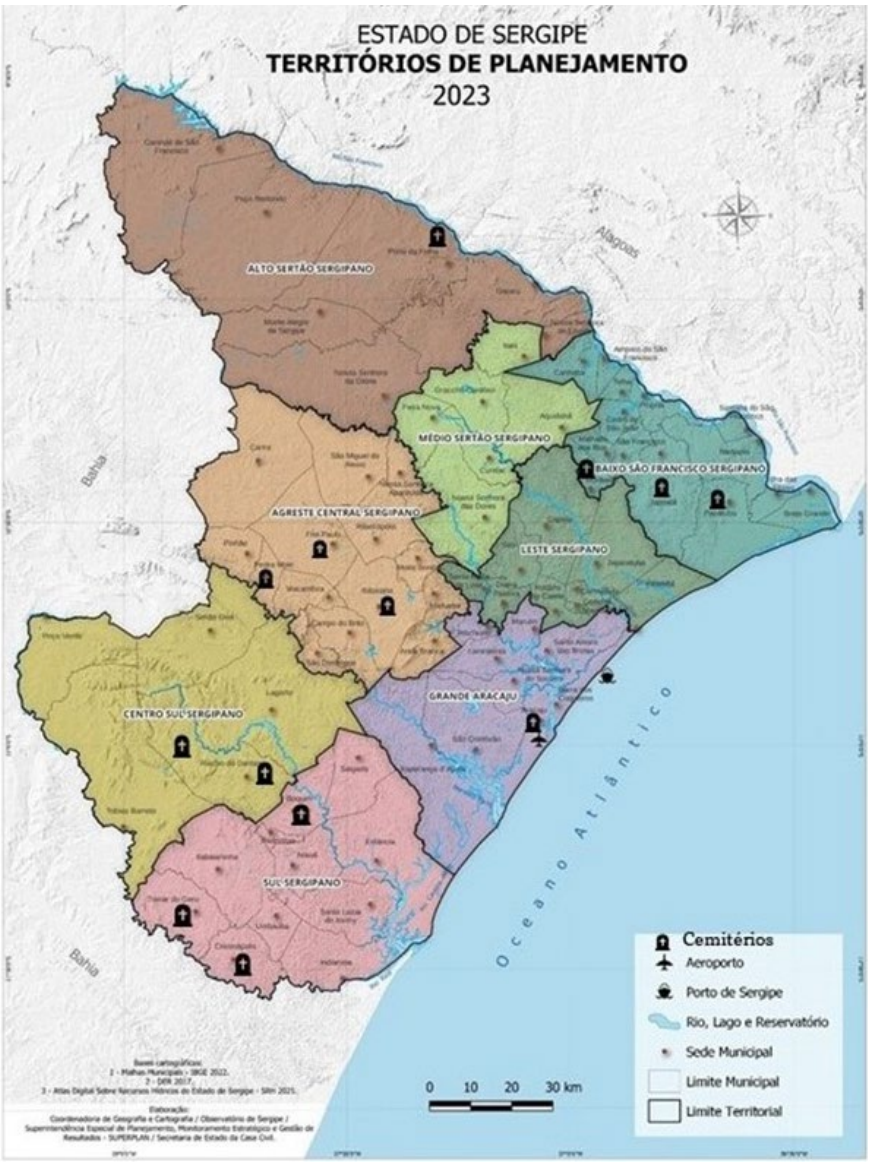
Os dados desse quadro 2 apontam que os capuchinhos auxiliaram as autoridades da província de Sergipe nas décadas de 1850, 60 e de 80, quando o número de mortos aumentou consideravelmente em razão das epidemias, conforme analisado. O interessante é verificarmos um predomínio das ações missionárias de construção de cemitérios, especialmente nos "sertões de Sergipe", durante a República, conforme se pode observar nos mapas 2 e 3. Em tempos de cemitérios secularizados, a partir do fim do regime de união entre Igreja e Estado e do fim da jurisdição católica sobre os cemitérios (RODRIGUES, 2005), é possível interpretarmos a participação dos capuchinhos na construção dessas obras no novo contexto governamental, marcado pela laicidade do estado, aspecto que demonstra as continuidades com o período anterior, marcado pela confessionalidade do regime monárquico.

As missões capuchinhas seguiam contribuindo com os projetos civilizatórios empreendidos pelo Estado republicano, buscando estar à frente deles. Diga-se, provavelmente para evitar a perda de sua representatividade diante de uma nova sociedade na qual o catolicismo não mais possuía jurisdição sobre práticas institucionais a exemplo dos casamentos e cemitérios. Justamente num contexto de maior proliferação que a hierarquia eclesiástica católica chamava de males da modernidade, aos quais ela se empenhava em todas as frentes para combater (CUNHA, 2021; SANTOS, 2016; SANTIROCCHI, 2015; ANDRADE, 2010; COUTO, 2010; SOUSA, 2008; RODRIGUES, 2005)[7].

É possível que essa continuidade das práticas missionárias dos capuchinhos tenha se relacionado à conjuntura vivenciada pela hierarquia eclesiástica católica no período posterior à implementação da República e das medidas de separação entre Igreja e Estado, de adoção de uma constituição na qual o padroado régio não mais vigoraria, da implementação do casamento civil, da secularização dos cemitérios e do registro civil. Afinal, logo nas primeiras décadas do novo regime

7 Desde a década de 1860 que havia no Brasil defensores da laicização da sociedade. Mas, foi a partir da década de 1870 que a questão passou a ser mais explorada por parte dos defensores republicanos, que assim como na Europa, apresentavam posturas diversas. Proclamada a República em 15 de novembro de 1889, ainda em dezembro, ficou pronto o projeto que tratava da separação da Igreja do Estado. Antes de completar dois meses da mudança do regime, por meio do Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, entrava em vigor o projeto defendido por Ruy Barbosa, que implantava um modelo de Estado laico, com base no modelo norte-americano, que parecia ser menos prejudicial para a Igreja do que o modelo positivista ou de Estado ateu, proposto por Demétrio Ribeiro, que pregava o banimento da fé e da religião (SANTOS, 2006, p. 36-42).

Mapa 3:
Os cemitérios construídos e/ou reformados nas missões capuchinhas



Fonte: Mapa produzido pelo Observatório de Sergipe, adaptado pela autora desse trabalho. Disponível em: wl (3507×4960) (observatorio.se.gov.br). Acesso em 20 de jun. 2024.

político, as cartas pastorais dos bispos brasileiros apontavam a necessidade de intervir nessa sociedade em transformação. Na percepção desses, a população estava entregue à decadência moral e religiosa, inclusive parte do clero secular e regular. O fracionamento das dioceses poderia amenizar a incomunicabilidade entre os bispos, a população e os párocos. O objetivo era salvar a humanidade a partir dos desígnios do Redentor. Para tanto, fazia-se necessário elaborar um plano; designando, inclusive, as funções do clero. Esse era considerado o legítimo sucessor de Cristo, comprometido com os desígnios de Deus para a humanidade e representado como os "soldados" de Cristo a serviço da redenção moral e religiosa. Para colocar em prática o projeto Redentor da humanidade, havia a necessidade de aumentar o número de soldados de Cristo (SOUSA, 2008, p. 126-130).

Passada uma década da mudança de regime político no Brasil, Leão XIII manifestou uma posição favorável ao entendimento da Igreja Católica com o governo republicano, por ocasião do Concílio Plenário, conforme pode ser observada pela anotação de Dom Silvério Gomes Pimenta, bispo de Mariana, citada por Riolando Azzi, de que "o povo tinha abraçado livremente a forma republicana" e "que os bispos se deviam colocar acima das questões políticas, e manter relações amistosas com o Presidente e com os governadores dos Estados" (AZZI, 1987, p. 272).

Em meio à adaptação às práticas advindas pela laicização da sociedade e do Estado, em Sergipe e em tantas outras localidades do Brasil, a Igreja Católica havia perdido a jurisdição sobre os cemitérios públicos, por exemplo, que passaram a abrigar não apenas católicos, mas também os não católicos, maçons, protestantes etc. Assim, contrariando o processo de laicização da sociedade brasileira, ainda em curso[8], a participação dos capuchinhos na construção dos cemitérios é representativa da aproximação das lideranças católicas com as autoridades do Estado laico.

---

8 Da instauração do regime republicano em meados de 1892, o Brasil viveu um período de instabilidade política. Em Sergipe não foi diferente do resto do país. O ideal político republicano sempre esteve imbricado com um projeto maior pela laicização da sociedade nos moldes dos iluministas, que estava em vigor na Europa, conforme defendeu Fernando Catroga. Para os laicistas de Portugal, o Jesuíta, o frade e o padre eram considerados como propagadores de uma visão do mundo e de uma moral anacrônica e, portanto, deveriam ser combatidos. A campanha laica em Portugal denunciava os malefícios civilizacionais que o clero, sobretudo o regular, estaria a provocar enquanto agente educativo, assistencial ou religioso (CATROGA, 1988, p. 211-273).

O exemplo desse processo é que, desde o início de dezembro de 1899, o arcebispo da Bahia, ao qual o estado de Sergipe ainda estava vinculado por não ter diocese, ampliou a ação dos capuchinhos, concedendo-lhes várias faculdades que explicam a manutenção das práticas e concepções católicas sobre a morte e os lugares dos mortos nas atuações capuchinhas, tais como: administrar o sacramento da Penitência aos fiéis e absolvê-los; absolver maçons, hereges públicos e sectários; pregar e dar missões em todas as igrejas e capelas das freguesias do Arcebispado, celebrando e pregando mesmo na praça pública, conforme o costume e a necessidade da ocasião; poder usar do altar portátil toda vez que seja necessário; administrar o sacramento da Confirmação; e edificar e benzer novas igrejas e cemitérios e reconciliar esses e aqueles quando profanados, exceto os cemitérios a cargo das municipalidades que não poderão ter bênção geral (Elenco das faculdades 1º de dezembro de 1899). As faculdades concedidas aos sacerdotes só poderiam ser exercidas durante a missão e nos 15 dias seguintes. Por tal decisão episcopal, fica clara a relevância desses religiosos nos projetos eclesiásticos, mesmo sob a República.

Esse tipo de ação dos membros da Ordem capuchinha se coadunava com o novo projeto de Neocristandade, que ganhava força no Brasil no contexto republicano. Na percepção de Riolando Azzi, diferentemente da concepção de Estado laico ou civil, destinado a defender os direitos dos cidadãos e o respeito mútuo às liberdades individuais, o projeto de Neocristandade, implementado no Brasil da década de 1920, recuperava a concepção de Estado Cristão ou Cristandade, por meio do qual a sociedade civil e a comunidade dos fiéis visavam formar uma única entidade, com seus chefes políticos e religiosos operando em união e colaboração (AZZI, 1994). O ideal de cruzada e reconquista sempre foi muito forte na cultura católica portuguesa que, revestida do mito messiânico, julgava-se imbuída da missão de expandir a cristandade. Na representação do jornal da diocese de Aracaju, *A Cruzada*, percebe-se que esse ideal se fazia presente no Brasil republicano, contrariando o processo de laicização da sociedade[9].

9 A laicização do Estado decorrente da implantação da República no Brasil dividiu o pensamento católico em diversas correntes. Desde os simpatizantes com a ideologia liberal até os que permaneceram arraigados nas tradições monárquicas, mantendo assim uma postura conservadora. Na década de 1910, alguns bispos começaram a se aproximar das autoridades administrativas de sua diocese. Percebe-se que dentre eles estava D. José Thomás, da recém-criada diocese de Aracaju. Portanto, a nova aliança da Igreja com o Estado preparada com maior

Segundo Azzi, a atuação do clero regular, principalmente nas áreas rurais nas quais ocorreram muitas missões, serviu para "enquadrar a religiosidade devocional nos padrões tridentinos e romanizantes" (AZZI, 1992 p. 187). Foi nesse sentido que Silva defendeu o papel desses missionários na formação da religiosidade do sertanejo, ao afirmar que "a formação cristã da gente sertaneja deve-se basicamente às missões itinerantes" (SILVA, 1982, p. 33). A missão se dava em parceria das autoridades religiosas com civis, já que os capuchinhos incutiam na população a necessidade de construir obras necessárias para o bem-estar da sociedade civil, que deveria estar a seu cargo. Assim, por meio da prática penitencial, contribuíam para a denominada cruzada civilizatória, quando diversos cemitérios, estradas, tanques e até hospitais foram construídos na província/estado de Sergipe sobre a orientação dos capuchinhos nos dias de missão (CUNHA, 2011).

As impressões deixadas tanto por Frei João quanto por Frei Caetano denotam a manutenção daquela concepção acerca da necessidade de reformar os costumes da população, bem como combater as práticas que contrariavam os dogmas e as doutrinas do catolicismo. Exemplo disso é que, 6 anos depois de Frei Caetano ter percorrido parte do estado da Bahia, com os experientes capuchinhos Venâncio Ferrara, Paulino de Fognano e João Evangelista, chegou ao estado de Sergipe em novembro de 1901 e se tornaria o missionário mais experiente a conduzir as novas levas de missionários da província das Marcas que chegavam à missão da Bahia. Nessa primeira temporada, Frei Caetano realizou missão na Vila de Boquim, na cidade de Simão Dias e no Campo do Brito, tendo por companheiro Frei Gabriel de Cagli. Na Vila de Boquim, além de construir os alicerces da nova capela e da ampliação do cemitério, a população carregou muita pedra e adquiriu, de esmolas para a obra, 193$000 réis (SAN LEO, p. 8).

A segunda temporada desses missionários em Sergipe teve início em 19 de agosto de 1903, na Freguesia da Vila Cristina (atual município de Cristinápolis), de onde prosseguiram para Gerú, capela filial de Itabaianinha, onde se deu a construção do "novo cemitério". Segundo Frei Caetano de San Leo, foram realizados 1.350 confissões, 66 batizados, 585 crismas e 68 casamentos, assim como "Ajuntou-se pedra para o novo cemitério, cavaram-se os alicerces. Tiraram-se de esmolas 52$000 réis,

ênfase, a partir de 1920, é designada de projeto de Neocristandade. Cf. AZZI, 1994. O jornal *A Cruzada*, por exemplo, foi gestado nessa fase de ajustes da Igreja e do Estado em Sergipe (CUNHA, 2021).

para o mesmo fim. Principiou-se um tanque. Assistentes, 8 mil pessoas". Segundo o frade, "Tudo correu bem. Preguei contra a feira feita aos Domingos, o povo prometeu-me não ir mais assistir *à* feira, para não profanar o dia Santo" (SAN LEO, p. 9). Esses capuchinhos retornaram a Sergipe, em 10 de janeiro de 1905, na terceira temporada de suas missões, realizadas agora na Vila de Pacatuba, em Jaboatão; em Sítio do Meio[10], que pertencia à Freguesia de Aquidabã, na Vila de Santo Amaro; na Vila de Boquim; na Vila do Riachão e na cidade de Lagarto. Dessas missões, Frei Caetano fez questão de ressaltar o ocorrido na Vila do Riachão:

> 63ª. Missão. – Na villa do Riachão, Sergipe, com Fr. Gabriel de Cagli, teve princípio em 17 de Março e terminou no dia 25. Resultados: 52 baptisados, 1034 chrismas, 1421 communhões, 107 casamentos. **Ajuntou-se muita pedra para a reconstrucção do cemitério parochial, principiou-se os alicerces.** Tivemos uma luta contra os protestantes, embora esta seita tivesse número diminuto. Tem um collegio com professora propria. Não houve desordens. Assistentes 8 mil pessoas. (SAN LEO, p. 11, grifo nosso)

Percebe-se mais um registro de prática voltada para os cemitérios nos tempos republicanos. Diferentemente dos outros registros, o missionário destacou se tratar da "reconstrução" do cemitério "paroquial". Seriam os cemitérios de Geru e Boquim públicos? Não temos como saber neste momento, mas o importante é constatar que, mesmo com as leis republicanas que retiraram a jurisdição católica sobre casamentos, cemitérios públicos e registro da população (registro civil), além da implementação da liberdade de culto, observa-se ainda que os capuchinhos combatiam as crenças religiosas diferentes do catolicismo, a exemplo do protestantismo (CUNHA, 2021). No final desse mesmo ano de 1905, Frei Caetano retornou a Sergipe, desta vez acompanhado por Frei Camilo de Crispiero. Iniciava no dia 22 de novembro a quarta temporada de suas missões nas seguintes localidades: Palmares (capela filial de Riachão); e em Pedra Mole (capela filial da Freguesia de Campo do Brito).

Ao saírem de Sergipe, os missionários passavam a percorrer outras vilas e cidades do território baiano, que também expandia o número de adeptos de outras crenças. Na missão realizada em setembro de 1906, na Vila do Angical (Bahia), chamou a nossa atenção quando Frei Caeta-

10 Sítio do Meio atualmente é o município de Muribeca/SE.

no destacou que durante a missão se deu a construção de "um cemitério com 300 palmos de fundo e 150 de frente, benzeu-se, deixando-se um lugar para sepultar os protestantes" (SAN LEO, p. 13). Percebe-se pelos dados apresentados nesse capítulo que mesmo que algumas ações ocorressem no litoral ou na capital (São Cristóvão e Aracaju), é evidente que as missões eram mais recorrentes nas áreas dos "sertões de Sergipe", sendo que eles também atuaram nos sertões da Bahia, conforme foi estudado por Silva.

A prática de construir, ampliar ou de reformar os lugares para os mortos não estava restrita a Sergipe. Nas missões dos capuchinhos nos outros estados, também se observa a preocupação com a morada dos mortos. Outra questão que chama a atenção é o fato de ter sido reservada uma parte do cemitério para acatólicos. Prática essa que não foi observada nos tempos do Império. Nos dois casos, os capuchinhos pareciam estar cumprindo exigências das leis republicanas que tratavam dos cemitérios públicos e da liberdade de crença no Estado laico (CUNHA, 2021; ANDRADE, 2010; RODRIGUES, 2005).

Isso demonstra que, ainda que as missões capuchinhas, realizadas em Sergipe durante as primeiras décadas do regime republicano, indicassem permanências em relação às práticas realizadas no período imperial, as missões em época de estado laico precisaram se adequar às novas determinações republicanas de abrir espaço nos cemitérios para os não católicos. Ainda assim, os frades mantinham o conteúdo daquela visão de morte que utilizava o medo da condenação ao Inferno como instrumento de convencimento da população sobre a obediência aos ensinamentos da Igreja Católica. É o que podemos verificar nas palavras de Frei Caetano dos primeiros anos do século XX, ao afirmar em seu sermão acerca do Inferno sobre as dores da punição pelos pecados:

> Soffrerão, em um só tempo as febres mais ardentes, as cousas mais terríveis, as dôres mais cruéis que se possam conhecer sobre a terra. Terão uma fome, uma sede devoradora, somente por um prodígio do Onnipotente poderão suportar; oh!... que cruel situação será a dos réprobos no inferno?! (SAN LEO (Inferno), p. 59)

Mesmo sob o regime republicano, as missões capuchinhas nos "sertões de Sergipe" ainda utilizavam o Inferno como ameaça para que conseguissem dos fiéis a penitência e a obediência aos preceitos católicos.

Considerações finais

No Brasil do século XIX, os capuchinhos foram requisitados pelos vigários, muitas vezes incentivados e apoiados pelas autoridades civis, para missionar nas paróquias e nos "sertões de Sergipe". As prédicas e as práticas dos religiosos, baseadas na pedagogia do medo, objetivavam preparar os considerados pecadores para o "último fim do homem". A salvação da alma, em outras palavras, era um dever do cristão de estar preparado para a hora da morte. Conforme demonstrado ao longo desse capítulo, os sermões defendiam que as consequências de suas atitudes na terra influenciariam os resultados do julgamento final. O Inferno era descrito com muito fogo e sofrimentos intermináveis. As palavras dos missionários pareciam causar medo naqueles que acreditavam na outra morada após a morte. Os sermões procuravam ensinar como as pessoas deveriam se comportar na sua vida terrena e as preparavam para o "morrer bem". A relação deles com a vida e a morte é perceptível. Também influenciaram os ouvintes da missão a construírem e reformarem os locais da morada do corpo após a morte – os cemitérios –, tanto no Império como na República.

Durante o regime imperial, quando podia contar com o auxílio do poder temporal, a Igreja Católica buscava manter o controle das atitudes e representações diante da morte, do morrer e do além-túmulo nos "sertões de Sergipe", que tinham nos frades capuchinhos significativos agentes desse processo catequizador e "civilizador". O contexto epidêmico do primeiro grande surto de cólera de 1855-56 levou às restrições dos sepultamentos nas igrejas e gerou a necessidade de se construírem os lugares para os mortos localizados em áreas mais distantes das habitações. Mais uma vez, os frades atuaram como importantes parceiros das autoridades provinciais na utilização do trabalho de construção e reforma de cemitérios como práticas de penitência. A implementação do regime republicano e das novas leis e regulamentos que tiravam a jurisdição eclesiástica católica de diferentes instituições não afetou totalmente a influência do catolicismo sobre a sociedade. Mesmo com o fim do Padroado, a hierarquia eclesiástica católica procurou se adaptar aos novos tempos e os frades capuchinhos seguiram sendo importantes agentes de disseminação do discurso católico sobre a necessidade de os fiéis adequarem suas práticas às doutrinas. Nesse processo, as missões realizadas pelos capuchinhos continuaram a se constituir numa excelente oportunidade de coadjuvação do poder civil.

No Império, suas práticas haviam auxiliado as autoridades civis a amenizarem os impactos da epidemia e incutiram a ideia de que o trabalho dignificava o homem. Contribuíram para amenizar o sofrimento da população carente, inclusive, de reservas de água potável, mas também auxiliaram padres e bispos a expandirem a cristandade, combatendo aquilo que a Igreja Católica considerava ser os males da humanidade. Na vigência da República, ainda que sob as leis do Estado laico, os capuchinhos adaptaram suas práticas e seguiram conseguindo reunir uma grande quantidade de habitantes dos "sertões de Sergipe" com base nos sermões que evidenciavam o poder que o tema da morte e a preocupação com o sepultamento do corpo exerciam até o momento em que se daria a Ressurreição para o Juízo Final.

FONTES

AHNSP – Arquivo Histórico Nossa Senhora da Piedade – Frades Menores Capuchinhos da BA/SE (Salvador).

COUTO, Padre Manuel José Gonçalves. **Missão Abreviada.** Edição 14ª. Porto: Tipografia de Antonio José Fernandes, 1895.

ELENCO das faculdades que o Arcebispo da Bahia costumava conceder aos missionários capuchinhos (ACB/8). In: REGNI, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos das Marcas e a Fundação da Província de Nossa Senhora da Piedade**, Vol III, 1991. Documento assinado em 1º de dezembro de 1899, por Jeronymo, Arcebispo da Bahia.

LIVRO Cânticos para Missão popular – Frades Capuchinhos – Salvador/Ba.

LIVRO de Registro das Missões e Retiros – 1712 a 1980. (Caixa Ea – 2).

MONTE MARCIANO, **Caderno de Memórias de Frei João Evangelista de**. (Caixa Ca – 17).

PEDROSO, Frei José Carlos Corrêa (tradutor). **Constituições da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos com a Regra e Testamento de São Francisco.** Edição da CCB – Conferência dos Capuchinhos do Brasil. Centro Franciscano de Espiritualidade; Piracicaba/SP. 1997.

SAN LEO, Frei Caetano de. **Caderno de Memórias** (Caixa A–38).

SAN LEO, Frei Caetano de. **Caderno Manuscrito de Sermão para as Missões de Frei Caetano.** (Caixa: Ea–5).

BN – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

SERGIPE, Mensagem do Presidente do Estado de. **Monsenhor Olympio Campos apresentada à Assembleia Legislativa de Sergipe na 1ª sessão da 5ª Legislatura**, em 7 de setembro de 1900, Aracaju, Tipografia do Estado de Sergipe.

SERGIPE. **Relatório do Vice-Presidente da Província de Sergipe**, Dr. Cypriano D' Almeida Sebrão passou no dia 15 de janeiro de 1874 à administração da Província de Sergipe ao Exmo. Snr. Presidente Antonio dos Passos Miranda. Aracaju. Typ. do Jornal do Aracaju, 1874.

SERGIPE. **Relatório que foi entregue à administração da Província de Sergipe** em 13 de agosto de 1860 ao Ilmo. e Exmo. Snr. Dr. Thomaz Alves Junior pelo Dr. Manoel da Cunha Galvão. Sergipe, Typ. Provincial, 1860.

BPED – Biblioteca Pública Epifânio Dória (Aracaju)

A Cruzada, Aracaju, ano IV, n. 28, 18 de dezembro de 1921, (Projeto *Nuntium e Clio*).

O Correio Sergipense, Aracaju, 26 de maio de 1860.

AHFSRJ – Arquivo Histórico Frei Serafim (Rio de Janeiro)

Carta do Frei Doroteu de Loreto ao Comissário-Geral, Frei Fabiano da Scandiano, no Rio de Janeiro, 25 de março de 1857, (6, IV,3).

MEMÓRIAS E LITERATURA

AMADO, Gilberto. **História de Minha Infância.** São Cristóvão, SE: Editora da UFS; Fundação Oviêdo Teixeira, 1999.

OLIVEIRA, Philadelpho Jonathas de. **Registro de Fatos Históricos de Laranjeiras**. 2. ed. Aracaju: Subsecretaria de Cultura da Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Sergipe, 1981.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. 1853-1924. **Capítulos de história colonial:** 1500-1800. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998. 226 p. (Coleção Biblioteca básica brasileira).

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Nos destinos de fronteira:** história, espaços e identidade regional. Recife: Bagaço, 2008.

ALMEIDA, Maria da Glória Santana de. **Atividades Produtivas.** In: DINIZ, Diana Maria de Faro Leal (org.). **Textos para a História de Sergipe.** Aracaju: Universidade Federal de Sergipe: BANESE, 1991.

ANDRADE, Péricles. **Sob o olhar diligente do pastor:** a Igreja Católica em Sergipe. São Cristóvão: Editora UFS, 2010 (Fundação Oviêdo Teixeira).

AZZI, Riolando. **A igreja e os migrantes:** a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil (1884-1904). São Paulo: Paulinas, 1987 (volume 1).

AZZI, Riolando. **A neocristandade:** um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994. (História do pensamento católico no Brasil, volume 5).

AZZI, Riolando. **O Altar unido ao Trono:** um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, 1992.

BÍBLIA SAGRADA. Editora Vozes: Petrópolis, 2005.

CARVALHO, João Paulo Araújo de. **Uma cruz para os enforcados:** práticas penitenciais em Nossa Senhora das Dores (SE). Aracaju: Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe – Edise, 2019.

CATROGA, Fernando. **O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)**. Análise Social, v. XXIV, n. 100, 1988.

COMBLIN, José. **A Missão.** São Paulo: Paulus, 1993.

COUTO, Edilece Souza. **Tempo de festas:** homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940). Salvador: EDUFBA, 2010.

CUNHA, Euclides. **Os Sertões:** campanha de Canudos. São Paulo: Martin Claret, 2008.

CUNHA, Tatiane Oliveira da. **"Espaços e Culturas em transformações em nome de Cristo...":** Frei Caetano de San Leo em missões populares em Sergipe (1901-1911). Monografia (Especialização em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2008.

CUNHA, Tatiane Oliveira da. **Liberdade religiosa em questão no Brasil:** práticas, representações e imprensa nos conflitos entre católicos e protestantes em Sergipe (1867-1927). Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

CUNHA, Tatiane Oliveira da. **Práticas e prédicas em nome de Cristo:** Capuchinhos na "cruzada civilizatória" em Sergipe (1874-1901). Dissertação (Mestrado em História). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2011.

DAMACENO, Bruna Santos. **O sertão no olhar de Capistrano de Abreu.** (Monografia de Graduação). Curso de Licenciatura em História, Universidade Federal do Maranhão, 2021.

DANTAS, Beatriz Góis. **Povos indígenas em Sergipe:** contribuição à sua história. 1ª ed. Lisboa: Theya; Aracaju, SE: Criação Editora, 2024.

DELUMEAU, Jean. SABINE, Melchior-Bonnet. **De Religiões e de Homens**. Trad. Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-248.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo:** a culpabilização no Ocidente (Séculos 13-18). Caxias do Sul: Edusc, 2003.

DIAS, João Paulo Freire. **Frei Caetano de San Léo e o Sermão sobre O Inferno (1895-1912).** Monografia – São Cristóvão/SE: UFS, 2005.

DOMAR, Evsey. **The Causes of Slavery or Serfdom:** A hypothesis. Journal of Economic History, 30(1), March, 1970. p. 18-32.

FRAGOSO, Hugo. **A Igreja-Instituição.** In: HAUCK, João Fagundes *et. al.* **História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época – Século XIX. 4ª Ed. Petrópolis–RJ: Vozes, 2008, p. 182-215.

FRAGOSO, Hugo. O Apaziguamento do Povo Rebelado mediante as Missões Populares. **Revista de Ciências Sociais, Fortaleza**, v. 16/17 n. 1/2, 1985/1986, p. 86. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/10385/1/1985_art_hfragoso.pdf. Acesso em: abr. 2018.

FRANÇA, Vera Lúcia Alves. CRUZ, Maria Tereza Sousa (coord.). **Atlas escolar Sergipe:** espaço geo-histórico e cultural. João Pessoa: Editora Grafset, 2007, p. 38.

GAMA, Márcia Oliveira. **" Em nome da Santíssima Trindade encomendo a minha alma":** morrer na cidade de São Cristóvão/SE (1864-1886). Dis-

sertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Sergipe, 2019.

JÓ: In: **Bíblia Sagrada:** Nova Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Paulinas, 2005. Cap. 21 ver. 26, p. 604.

LAGO, Luiz Aranha C. do. O Surgimento da Escravidão e a Transição para o Trabalho Livre no Brasil: um modelo teórico simples e uma visão de longo prazo. **Revista Brasileira de Economia**. Rio de Janeiro. 42(4): 317-69. Out-Dez 1988.

NOBRE, Edianne dos Santos. ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. A Missão Abreviada: Práticas e Lugares do Bem-morrer na Literatura Espiritual Portuguesa da segunda metade do século XIX. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, N. 10, maio de 2011, p. 97-116.

NUNES, Maria Thetis. **Sergipe Colonial I.** Aracaju: Universidade Federal de Sergipe; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

NUNES, Maria Thetis. **Sergipe Colonial II.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/ UFS, 1996.

NUNES, Maria Thetis. **Sergipe Provincial II (1840-1889).** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Aracaju/Se, 2006.

OLIVEIRA FILHO, Roberto Viana de. **Passado perpétuo:** os penitentes peregrinos públicos e o catolicismo penitencial em Juazeiro–CE (1970-2016). 2017. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil, 2017. Disponível em: http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/597. Acessado em 20 de junho de 2024.

PASSOS SUBRINHO, Josué Modesto dos. **História Econômica de Sergipe (1850-1930).** Aracaju/SE: Programa Editorial da UFS, 1987.

PASSOS SUBRINHO, Josué Modesto dos. **Reordenamento do trabalho:** trabalho escravo e trabalho livre no Nordeste açucareiro, Sergipe (1850-1930). Aracaju/SE: Funcaju, 2000.

REGNI, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos na Bahia**: os capuchinhos das Marcas e a Fundação da Província de Nª. Sª. da Piedade – I da Prefeitura à Custódia (1892 a 1937). Volume III. Salvador: Impressão Gráfica Editora, 1991.

REGNI, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos na Bahia:** uma contribuição para História da Igreja no Brasil. Volume I. Salvador: Impressão Gráfica Editora, 1988a.

REGNI, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos na Bahia:** uma contribuição para História da Igreja no Brasil. Volume II. Salvador: Impressão Gráfica Editora, 1988b.

RODRIGUES, Claudia. **Nas Fronteiras do além:** a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SÁ, Antônio Fernando de Araújo. **Entre Sertões e Representações:** Ensaios e Estudos. São Paulo, SP: Editora Liber Ars, 2020.

SANTANA, A. Samarone. **As febres do Aracaju:** dos miasmas aos micróbios. Aracaju: edição do autor, 2005.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência:** os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTOS, Bruna Morrana dos. **Epidemias e transformações fúnebres na Fre-**

guesia de Nossa Senhora da Conceição do Aracaju (1855-1896). Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, 2023.

SANTOS, Claudefranklin Monteiro**. Contradições da romanização da Igreja no Brasil:** a festa de São Benedito em Lagarto– SE (1771-1928). Aracaju: Edise, 2016.

SANTOS, Israel Silva dos. **Igreja Católica na Bahia:** a reestruturação do Arcebispado Primaz (1890-1930). Dissertação de Mestrado em História Social da UFBA. 2006.

SANTOS NETO, Amancio Cardoso dos. **Sob o signo da peste:** Sergipe no tempo do cholera (1855-1856). Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, 2001. 237p.

SILVA, Cândido da Costa e. **Roteiro da Vida e da Morte:** um estudo do catolicismo no Sertão da Bahia. São Paulo: Ática, 1982.

SILVA, Uilson Pereira da. **Geografia do Sergipe.** Disponível em: https://pt.slideshare.net/professoruilson/geografia-de-sergipe Acessado em 7 de maio de 2024.

SOUSA, Antonio Lindvaldo. **O Eclipse de um Farol:** contribuição aos estudos sobre a romanização da Igreja Católica no Brasil (1911-1917). São Cristóvão: Editora UFS: Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. O sertão e os sertões na história luso-brasileira. In: **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, v. 19 (2019). Disponível em: https://hdl.handle.net/10316.2/47769. Acessado em abril de 2024.

8

O diabo, a doença e a morte nos sertões amazônicos: relatos de viagem durante a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (1907-1912)

Mara Genecy Centeno Nogueira
Elis da Silveira Oliveira

> *Abandonados tanto pela Igreja como pelo Estado, os nativos piedosos não queriam que fosse o Príncipe das Trevas quem mais suportasse essas paragens e assim, quando lá chegamos, era corrente o provérbio «Santo Antônio é o lugar onde o diabo perdeu as botas». Parece que com isso queriam dizer que Sua Majestade Satânica também tivera má impressão do lugar e, por isso, o abandonara apressadamente.*
> (CRAIG, 1947, p. 130)

O excerto em epígrafe traduz um pouco a impressão de homens como Neville B. Craig sobre essa parte da Amazônia brasileira. O ditado *onde o diabo perdeu as botas*, repetido no lugar, garantia a ideia das dificuldades e dos tormentos sofridos por homens e por mulheres que habitavam Santo Antônio, somados ao grupo de trabalhadores que desembarcavam no final do século XIX para a segunda tentativa de construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (E.F.M.M.). Devemos lembrar de que Santo Antônio era um posto militar e uma espécie de entreposto comercial que tinha na borracha o principal produto comercializado e acabou sendo o local escolhido para iniciar a construção da ferrovia.

Habitar um lugar anunciado como *onde o diabo perdeu as botas* denotava não só a distância e o esquecimento de Deus, mas acentuava o que os trabalhadores iriam descobrir em pouco tempo: a tentativa de vencer a floresta para implantação da modernidade não seria uma tarefa fácil; afinal, o diabo podia ter ido embora, mas suas botas ha-

viam ficado, para demarcar o lugar inóspito, recheado de mosquitos, doenças, mortes e dificuldades infinitas para vencer os sertões amazônicos. A palavra *sertão* será utilizada não em sua definição geográfica, mas como representação atribuída em vários relatos de viajantes e em obras literárias, como as analisadas nesse artigo, que ajudaram a inventar e a objetificar as paisagens naturais e sociais da Amazônia na condição de paraíso do diabo.

Cabe-nos destacar que, nas narrativas em torno da construção da E.F.M.M., desde as primeiras tentativas (1872 e 1878) até a sua última fase (1907-1912), encontramos a descrição de um território perverso em relação ao trabalhador da linha férrea. O discurso não era mais demarcado pelo Éden, uma vez que o viajante era, como inferiu Gondim (2007), "atormentado pelas nuvens dos mais variados mosquitos", dentre tantos outros medos que transformaram essa parte da Amazônia também em paraíso do diabo.

Para o processo de construção da Madeira-Mamoré, trabalhadores de mais de 50 nacionalidades foram trazidos para essa parte da Amazônia brasileira que hoje denominamos de Porto Velho. As narrativas produzidas por viajantes, engenheiros, médicos sanitaristas, dentre outros, ajudaram não só a transformar a E.F.M.M. no mito fundador da cidade, mas também (por meio de inúmeros relatos trágicos) colaboraram para compor toda uma narrativa ficcional e histórica apoiada no signo do *diabo*, construindo uma visão fantasmagórica do lugar (HARDMAN, 1988).

Nesse cenário, a morte tornou-se mote para composição dos livros sobre a Madeira-Mamoré. A exemplo, citamos: *Estrada de Ferro Madeira -Mamoré*, escrito por Neville Craig (1947), engenheiro da ferrovia, que coletou informações, depoimentos e documentação entre os companheiros sobreviventes da segunda tentativa de construção da linha férrea e recebeu tradução para o português em 1949; *O mar e a selva* – sobre a viagem de Henry Major Tomlinson ao Brasil –, começou a ser escrito em 1909, quando o autor partiu da Inglaterra com destino à E.F.M.M., mais precisamente ao lugar onde estava situada a cachoeira denominada pelos colonizadores como Caldeirão do Inferno, e foi traduzida para o português em 2017; *A Ferrovia do Diabo*, de Manoel Rodrigues Ferreira (1981), considerada uma das mais importantes obras produzidas sobre a Madeira-Mamoré. Somadas a essas obras, citamos, ainda, *Trem-fantasma – a ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva*, de Francisco Foot Hardman (1988), e duas obras ficcionais: *O romance da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré*, de Barros Ferreira (1963), e *Mad Maria*, de Márcio Sou-

za (1980). Por meio dessas obras, encontramos narrativas sobre homens e mulheres que foram abatidos pelas doenças tropicais, pelas formigas devoradoras de carne, pelas brigas travadas no espaço ferroviário ou pela loucura experenciada em um lugar considerado amaldiçoado, dentre outras formas de morrer nessa parte da Amazônia.

É nesse roteiro de morte, durante a fase de construção da E.F.M.M., que o presente capítulo ousa transitar. O objetivo é apresentar aos nossos leitores que, assim como o Nordeste brasileiro foi inventado sob a égide da seca ou da carência, como diz Albuquerque Júnior (2011), essa parte da Amazônia foi concebida na condição de território do diabo/inferno, marcado, sobretudo, por mortes, em nome da modernidade na Floresta Amazônica.

A ideia de sertão na Amazônia

A polivalência do conceito de sertão marca sua importância no processo de formação da história e da cultura brasileira, do processo português de colonização aos dias atuais. O termo foi compreendido a partir da expressão *drogas do sertão*, remetendo à ideia de distância e interiorização, e ocupação de regiões distantes do litoral para explorar e extrair recursos e produtos e ainda a nomenclatura dada aos responsáveis por realizar tais incursões, os chamados práticos do sertão (SAMPAIO, 2009). Quanto à ressignificação do termo para caracterizar a cultura e costumes específicos de determinados grupos sociais (o sertanejo), o conceito de sertão se expandiu em diversas regiões do Brasil, como apresentado por Amado:

> "Sertão" é uma das categorias mais recorrentes no pensamento social do brasileiro, especialmente no conjunto de nossa historiografia. Está presente desde o século XVI, nos relatos dos curiosos, cronistas e viajantes que visitaram o país e o descreveram, assim como, a partir do século XVII, aparece nas primeiras tentativas de elaboração de uma história do Brasil, como a realizada por Frei Vicente do Salvador (1975). No período compreendido entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, mais precisamente entre 1870 e 1940, "Sertão" chegou a constituir categoria absolutamente essencial (mesmo quando rejeitada) em todas as construções historiográficas que tinham como tema básico a nação brasileira. (AMADO, 1995, p. 1-2)

Tanto na Amazônia como em outras regiões do país, o sertão figura como o interior, o distante, a terra a ser conquistada e integrada à colonização, seja ela a portuguesa ou a brasileira imperial e republicana, cujos centros partiam das cidades litorâneas. Contudo, a palavra ganha novos contornos em solo amazônico, esvaziado de seu significado do ponto de vista geográfico, marcado pela presença majoritária do rio e da floresta. Em suas reflexões, Filho (2011) argumenta acerca da pouca relação entre o conceito geográfico de sertão (vinculado à ideia de escassez e ao agreste) com a apropriação do termo pelos povos da região, estando o sertão muito mais vinculado ao processo de colonização e busca pelas drogas do sertão e, ainda, às visões dos viajantes sobre a floresta do que necessariamente a uma condição geográfica típica da região.

Na Amazônia, a palavra *sertão* não se estabeleceu como forma de simbolizar a cultura dos povos que ali vivem, marcando-se como uma expressão sócio-histórica que vincula o processo de incursões colonizadoras (tanto as do período colonial, em busca das drogas do sertão, quanto ao processo de construção das linhas telegráficas e empreendimentos industriais), sendo, portanto, o sertão estabelecido como medida de distância dos centros para as regiões mais longínquas. Desse modo, das drogas do sertão à economia da borracha amazônica, as cidades amazônicas foram formadas a partir do fluxo migratório e das visões coloniais sobre a floresta, seus povos nativos e sua importância para a economia dos centros econômicos. As buscas por produtos, entre os séculos XV e XVIII, foram ampliadas aos projetos de migração e formações de núcleos urbanos, nos séculos XIX e XX, mobilizados pelos discursos de progresso tecnológico, industrial e intelectual (BECKER, 1997).

Na Amazônia, o sertão denota os espaços a serem vencidos, conquistados e integrados aos projetos das metrópoles, onde, especialmente na transição do século XIX ao XX, marcaram-se pelo ritmo da revolução industrial e da *Belle Époque*. As cidades de Manaus e Belém figuraram como centros e modelos para os sertões amazônicos, que deveriam ser desmarcados e apropriados aos processos de interligação das potencialidades, riquezas e fronteiras regionais do Brasil (VICENTINI, 2004). O município de Porto Velho nasceu vinculado diretamente a esse discurso e ao projeto de integração a partir da construção de uma linha férrea que permitisse transpor as dificuldades de deslocamento de produtos e riquezas pelas cachoeiras do Rio Madeira e dos

sertões e fronteiras entre Brasil e Bolívia. Liderada pelo capital econômico norte-americano e inglês, a origem da ocupação urbana em Porto Velho foi ditada pela atuação e controle da empresa *Madeira-Mamoré Railway Company* (subsidiária da *Brazil Railway Company*), pertencente ao industrialista norte-americano Percival Farquhar. Ao mesmo tempo – por meio da comissão Rondon, para atuar na construção das linhas telegráficas – o sertão amazônico foi adentrado por militares, em nome dos interesses republicanos de integração de toda a nação. Demarcando a fronteira entre o Amazonas e o Mato Grosso, a linha telegráfica estabeleceu Porto Velho como o limite entre os estados e, consequentemente, entre os sertões amazônicos e mato-grossenses.

Esse cenário pode ser compreendido a partir da observação e análise de um relato publicado no jornal *Alto Madeira*, em 1919, sobre Caio Spinola, um dos companheiros de Rondon no processo de construção das linhas telegráficas, em que se destaca:

> Num grande trecho da linha telegraphica margeando a estrada de ferro Madeira-Mamoré, que lhe fôra confiado, gosando de melhor conforto e mais em contacto com a civilisacao, Caio Spinola não estava satisfeito. Desejava embrenhar-se pelo sertão, acompanhando Rondon nas suas explorações arriscadas. Desejava vêr cousas novas, tomar o curso de um rio desconhecido, investigando, colhendo dados, vivendo emfim no contacto directo da Natureza. […] A sua preoccupação empolgante era a Colônia e, insultado em plena matta, alli permaneceu em seu convívio immediato, quasi dois annos seguidos, sem ir a Porto Velho, que é na região a cidade procurada para o espairecimento do espírito pelos recursos de conforto que já possue. (JORNAL ALTO MADEIRA, 1919)

Ao destacar a trajetória do jovem médico Caio Spinola, o jornal *Alto Madeira* dá ênfase à concepção de sertão vinculada ao projeto de desbravamento de regiões distantes e pouco conhecidas e integradas ao projeto colonizador. Também destaca o conceito de civilização, remetendo-o como oposto ao de *sertão*, demarcando as localidades já integradas ao discurso da modernidade, especialmente difundido ao longo dos séculos XIX e XX na região amazônica. Nesse contexto, é importante destacar que Augusto Tanajura (o editor-chefe do jornal e dentista) também foi membro da comissão Rondon, passando a residir em Porto Velho nas décadas de 1910 e 1920, onde exerceu o cargo de

superintendente municipal e, posteriormente, passou a viver em Manaus, exercendo o cargo de deputado estadual (OLIVEIRA, 2016).

Desse modo, as ponderações do jornal *Alto Madeira* refletem as visões de mundo ligadas diretamente aos ideais de progresso técnico e de progresso vinculados à República nascente. Esse contexto, denominado por Hardman (1988) como a *era dos engenheiros*, fez de Porto Velho a cidade que, localizada no Alto Sertão do Amazonas, se estabeleceu como um modelo de urbanidade e anseios metropolitanos. Seja pela atuação dos militares das linhas telegráficas ou pelo ímpeto da *Madeira-Mamoré Railway Company* e da migração nacional e internacional para a cidade, Porto Velho é referenciada por Oswaldo Cruz (1910), como um modelo do progresso técnico e urbano (notadamente do ponto de vista do saneamento dos espaços).

O projeto de construção da E.F.M.M. marcou um fluxo migratório de pessoas de, pelo menos, 50 nacionalidades e, ainda, a forte migração do eixo nordeste do país para esse sertão amazônico. Comunicando-se oficialmente em português e inglês, nas publicações do *Alto Madeira*, principal veículo jornalístico da cidade, Porto Velho buscava suplantar a ideia de sertão (vendo-o com sentido oposto à ideia de progresso e de modernidade). Os grupos hegemônicos na cidade viam Porto Velho como centro fronteiriço, marcado pela alta e significativa integração e miscigenação cultural, motivada pelas diversas e intensas migrações (HARDMAN, 1988).

Essa característica peculiar da confluência de pessoas de várias procedências possibilitou o estabelecimento de uma complexa e, por vezes, antagônica teia cultural em Porto Velho: às visões e costumes indígenas e ribeirinhas integraram-se os modos de vida do Nordeste brasileiro e, ainda, modos e culturas árabes, europeus e das Américas Central e do Norte. Essa panaceia cultural refletiu-se nos costumes, tanto do viver quanto do morrer, demarcados ao longo das linhas férreas da E.F.M.M. e evidenciados em narrativas peculiares e simbólicas sobre a Amazônia. Nesse cenário, a floresta amazônica foi narrada por diversas lentes e focos, intercalando o seu protagonismo nas narrativas dos povos nativos com a sua posição de espaço a ser suplantado e vencido, nas visões dos migrantes estrangeiros. Ora como personagens principais, ora como coadjuvantes no processo de ocupação e de organização dos espaços, a floresta, seus seres e cenários ditaram parte significativa dos relatos de viajantes, seja pela admiração ou pelo medo.

Da Amazônia colonial – retratada por viajantes como inferno verde e região da morte e do diabo, contrária ao avanço do progresso tecnicista (permeando todo o imaginário da E.F.M.M., definida por Ferreira [1981] como *ferrovia do diabo*) –, as narrativas dos viajantes sobre a morte tiveram nos rios, florestas e seres da Amazônia referenciais privilegiados para narrar seus medos, anseios e visões. Integrando os valores europeus e costumes tradicionais, formaram-se narrativas sobre o viver e o morrer na Amazônia da E.F.M.M., intercalando a imponência da floresta com a impotência humana perante a luta contra a morte e vendo a morte como resultado final da luta dos desbravadores da mata. As narrativas de viajantes, nesse contexto, garantiram ao território do atual estado de Rondônia a simbologia de uma terra mortífera e permeada de segredos, doenças e temores. De outro lado, para os povos indígenas, ribeirinhos, caboclos e na crescente formação das cidades da Amazônia, a floresta passou a ditar a fronteira entre o conhecido e o desconhecido, transmutando saberes, vivências e uma próxima relação entre a vida e a morte, em uma simbiose em torno da figura dos encantados e dos seres e mitos da cosmogonia tradicional sobre a floresta.

O sertão amazônico, enfim, tem sua simbologia voltada especialmente para as narrativas e visões dos viajantes e colonizadores da floresta, que, ao se defrontar com a realidade da Amazônia, impuseram sobre ela a alcunha de sertão, do temor e do medo, num misto de encantamento e de topofobia.

O inferno verde: o morrer sob os trilhos da Madeira-Mamoré

O cenário de morte esteve presente nas narrativas sobre a construção da Madeira-Mamoré. Os escritos produzidos pelos autores pareciam querer retratar não somente o morrer de homens e mulheres nessas paragens, mas também insistiam em decretar a morte da própria região, retratando-a como ameaçadora, envolta em mistérios e atravessada por um horror invisível, que multiplicava os riscos daqueles que insistissem em nela viver. O relato de Neville Craig (1947), produzido entre os anos de 1878 e 1879 e publicado em português em 1949, contribuiu para a construção dessa parte da Amazônia como território maligno, marcado pelas artimanhas do diabo, onde viver era quase impossível.

O povoado de Santo Antônio (que hoje é um bairro em Porto Velho) é apresentado como um lugar que deixara um lastro de morte aos

ingleses que compuseram as primeiras expedições para a construção da ferrovia. Craig havia lido os relatórios produzidos pelas empresas vinculadas às primeiras tentativas de construção da linha férrea e era sabedor dos infortúnios vivenciados pelos trabalhadores da *Public Works Construction Company.* Vencer a floresta infestada de mosquitos, animais que se confundiam com o verde da paisagem, somado ao panteão profano dos seres encantados que habitavam os rios e as matas, já acenava que não seria uma tarefa tão fácil construir a linha férrea. O desconhecimento do lugar foi outro fator que contribuiu para fazer com que a ferrovia demorasse a ser construída, como ressaltou Ferreira sobre a área onde se pretendia iniciar a linha férrea:

> Porque do terreno onde seria construída a ferrovia ninguém sabia nada. Ninguém, até aquele momento, havia percorrido o terreno adjacente às cachoeiras, em toda a sua extensão, a fim de ao menos o conhecer superficialmente. Ninguém sabia o que se escondia atrás da pujante Floresta Amazônica que se divisava das cachoeiras do Madeira. Não se sabia se o terreno era montanhoso, plano e enxuto, ou alagado. A ignorância sobre a zona que a ferrovia deveria ultrapassar era completa. Não se sabia qual era a extensão ao menos aproximada que teria a futura estrada de ferro. Nenhum engenheiro boliviano ou brasileiro fora chamado para opinar sobre a construção. (FERREIRA, 1981, p. 80)

Ainda sobre o desembarque dos trabalhadores para a construção da ferrovia, Craig (1947, p. 131) afirma que, para quem esperava "por uma cabana em pleno sertão, por uma sombra contínua, sem limites", o que restou foi aquela localidade repleta de vegetação, com o sol se escondendo entre nuvens carregadas e com perigo de toda ordem. Segundo ele, "todo êsse conjunto nos oprimia o coração e revelava o pêso imenso da tarefa que havíamos tomado sôbre os ombros". Na narrativa de Craig, o sertão era objetificado em suas paisagens "insalubres" onde homens adoeciam com facilidade e vinham a óbito, principalmente em decorrência da malária, como podemos perceber no excerto abaixo:

> À medida que procuramos recordar-nos da vida em Santo Antônio, com o auxílio de ligeiras notas tomadas na época, percebemos que, com relação aos desagradáveis

> acontecimentos e à monótona rotina do trabalho diário, executado sob as mais severas condições, as privações e o desconfôrto do serviço no campo, as doenças e as mortes, nossa memória nem sempre é bastante viva. (CRAIG, 1947, p. 206)

Percebemos que o *tópos* essencial da construção narrativa era a ideia de precariedade que caracterizava essa parte do sertão amazônico. A imponência da floresta, como dito, tornava o homem diminuto diante dela e, sobretudo, sofredor, pois não conseguia combatê-la e tampouco encontrar caminhos para sobrevivência, uma vez que era tamanho o seu desconhecimento. Assim, em vez de conhecê-la, preferia matá-la em palavras. Apresentar o homem nessas condições, e associar à narrativa a força e os mistérios da floresta e das águas, alçava o relato à condição de epopeia, além de eleger os sobreviventes à categoria de heróis. Talvez esse tenha sido o caminho encontrado para justificar o fracasso das duas primeiras tentativas de construção da empreitada que ocorreram no final do século XIX, já que os que conseguiram sobreviver abandonaram o território com poucos quilômetros de trilhos construídos (FERREIRA, 1981).

A doença e a morte são constantes nos escritos do engenheiro; não há descrições pormenorizadas dos enterramentos, mas destacamos um episódio narrado por Craig (1947) em que precisaram intervir para que o enterro de um companheiro de trabalho fosse realizado com mais dignidade. Trata-se do caso de um jovem de 20 anos, nascido na Pensilvânia, que, ao longo da viagem, contraiu tifo e ficou internado em um hospital no Pará[1]. Quando Craig e alguns amigos foram visitá-lo, souberam de sua morte, localizaram o corpo no necrotério, providenciaram caixão, enterraram-no no cemitério dos ingleses (em Belém–PA) e mandaram a chave do caixão[2] e a certidão de óbito para os pais, nos Estados Unidos. Os procedimentos adotados pelo narrador estavam dentre os deveres piedosos para com seus pares; afinal, morrer em território considerado por muitos como *paraíso do diabo* já era algo difícil de se aceitar e não ter um enterro considerado digno – como muitos dos que morreram e foram enterrados ao longo da linha férrea – era pior ainda (NOGUEIRA, 2016).

1 O relato Craig não apresenta a data em que este fato teria ocorrido.

2 Era uma prática entre os funcionários da EFMM encaminhar a chave do caixão para a família do morto. Tal costume fazia parte das lembranças relicárias, uma vez que, em geral, os trabalhadores eram estrangeiros.

O espírito do narrador ainda encontrou fôlego para imprimir o medo como personagem de sua tessitura, quando afirmou: "Das profundezas da floresta vinham sons desconhecidos que pareciam do outro mundo" (CRAIG, 1947, p. 208). Havia medo dos indígenas e medo das águas; medo dos insetos; medo de onças e de outros animais ferozes. Porém, o medo do invisível era o que mais afligia o operário da ferrovia (NOGUEIRA, SAMPAIO, 2020). A parte da Amazônia onde era construída a ferrovia acabou se constituindo, em vários relatos de viajantes, em paisagem do medo, movida por forças invisíveis, as quais promoviam caos entre homens. Esses, por sua vez, não conseguiam perceber que tanto a floresta como as águas apenas se defendiam daqueles que transgrediam seus domínios ou, como descrito na obra *O romance da Madeira-Mamoré*, de Barros Ferreira:

> A Amazônia é a mãe da floresta, uma em seus múltiplos aspectos, como uma árvore só, monstruosa, voraz, em que o rio, no centro da planície, se estende qual gigantesco tronco [...]. A imensa artéria, que alimenta todo o vale, dessangra o homem. Cinco milhões de quilômetros quadrados de selvas, que ao invés de se tornar prêsa do homem fêz dele sua prêsa [...]
>
> Floresta hostil em que as mais belas árvores têm espinhos agudos de dilacerar perigosamente o inexperiente que se aventura a passar ao lado.
>
> O homem ali não passa de um rei em exílio. (FERREIRA, 1963, p. 97)

Nas obras ficcionais que tiveram por mote a referida ferrovia, o cenário de tragédia e de medo esteve presente. Em tais obras, encontramos as desventuras humanas na tentativa de construção de uma linha férrea em plena selva amazônica, como evidencia o seguinte trecho:

> Floresta medonha, devoradora de vidas! Fica-te, maldita comedora de homens. Tuas árvores têm raízes sedentas de sangue. Os troncos comem até os ferros das cruzes das sepulturas. Fica-te, maldita! Um dia pagarás tudo. Com ferro e fogo! Pagarás tua crueldade, ó monstro terrível, que farfalhas, rindo das criaturas! Pagarás tua feroz hostilidade ao gênero humano. (FERREIRA, 1963, p. 99)

O medo descrito acabou criando paisagens topofóbicas, ou seja, uma verdadeira aversão ao território onde o diabo havia perdido as botas. A não identificação com o lugar e as tragédias experienciadas fizeram da floresta um monstro devorador de homens. Pelas narrativas presentes nas obras de Manuel Rodrigues Ferreira[3] (de 1963) e de Márcio Souza[4] (de 1980), o espaço ferroviário se tornava recheado de uma paisagem inquietante, não desejada e nem experienciada pelos ferroviários. Morrer era melhor do que sobreviver em uma região endêmica, onde o trabalho era uma das grandes marcas, como podemos perceber em um dos poemas feitos por Bourbel, um dos trabalhadores da ferrovia:

> Trabalho, meu irmão, sempre trabalho:
> O trabalho jamais acaba.
> Trabalha e trabalham sem faltas nem falhas,
> Mesmo se o trabalho te atrapalha [...]
> Trabalha, meu irmão, enquanto é dia
> O trabalho nunca termina
> Nesta febril ferrovia.
> Não há tempo para alegria.
> Aos prazeres sempre diga "Outro dia".
> O trabalho nunca termina.
> Trabalha, meu irmão, é a tua pugna:
> O trabalho não acaba nunca.
> Trabalha na luz e na penumbra,
> Trabalha até estar perto da tumba,
> E outra turma sua tarefa assuma.
> Porque o tralho não acaba nunca.
> (*apud* NEELEMAN, NEELEMAN, 2011, p. 95)

O poema de Bourbel demonstra que a morte se refletia na exploração do trabalhador da ferrovia, que deveria render até morrer. Em *Mad Maria*, as personagens estão envolvidas em confusão no espaço ferroviário:

> Negros e alemães continuam engalfinhados na lama quando Collier chega com os guardas. A lama revolvida

3 Manuel Rodrigues Ferreira, historiador, jornalista e escritor do livro "A Ferrovia do Diabo" (1963), obra clássica que teve acesso a fontes primárias sobre o processo de construção da EFMM.

4 Márcio Souza, escritor amazonense e autor da obra "*Mad Maria*" (1980), um dos romances mais famosos sobre o processo de construção da linha férrea tratada nesse capítulo.

> exala um fedor penetrante de pântano e água estagnada. O engenheiro Collier começa a agir com energia.
>
> [...] — Isto aqui é um lugar de trabalho, não é uma competição de luta. Parem de lutar, é uma ordem. Perderam a razão? Ficaram loucos, seus idiotas? Mas os homens parecem não ouvir o engenheiro e continuam a lutar [...].
>
> [...] — Abram fogo! Os guardas não compreendem a ordem de Collier, vão apontando as armas, maquinalmente, mas parecem não acreditar realmente que o engenheiro está ordenando um fuzilamento [...] Eu disse, fogo! É ordem. Fogo sobre essa canalha. Os guardas começam a atirar, quase sem fazer pontaria, como se o alvo fosse todo o lamaçal. Recolham os mortos — ordena Collier aos guardas. Os guardas arrastam os mortos, são 5; 2 negros barbadianos e 3 alemães, mas estão tão cobertos de lama que todos parecem da mesma cor, aquela cor terrosa da lama espessa do Rio Abunã. Ninguém parece disposto a trabalhar e observam os corpos com aquela curiosidade irreprimível em relação aos mortos. Uma curiosidade que ali já deveria estar perfeitamente saciada, pois a morte era uma rotina tão certa quanto o almoço e o salário minguado no final da semana. (SOUZA, 1980, p. 19-20)

Outro registro sobre essa parte da Amazônia foi produzido pelo jornalista britânico Henry Major Tomlinson, que, em 1909, resolveu embarcar em uma viagem com destino a Porto Velho e à cachoeira Caldeirão do Inferno, considerada responsável por inúmeras mortes e desastres provocados pela força da água e pelos redemoinhos que, por vezes, quebravam embarcações, jogando-as contra as pedras. A escrita do referido jornalista se localiza na terceira e última fase da construção da E.F.M.M. e resultou no livro *O mar e a selva*.

O relato produzido por Tomlinson (2012) vai ao encontro da visão de Craig (1947). Mesmo guardadas as dimensões temporais entre um relato e outro, percebemos que Henry Tomlinson descreve a Porto Velho da ferrovia em construção na condição de selva sem movimento que, dentre outras coisas, sugava energia de homens e mulheres e deixava sua calça *legging* suja e encharcada de suor, além das mãos enrugadas pela umidade da floresta. As águas da Amazônia, apesar de belas, foram descritas pelo referido jornalista na condição de traiçoeiras, prontas para alagar e afundar embarcações dos argonautas desatentos. O teatro

fantasmagórico é tecido também pelo olhar do narrador quando, a caminho de Porto Velho, observa a lua cheia, escondendo-se entre nuvens, que emanava uma luz que fazia com que o navio e tudo em seu entorno ficassem pálidos e gélidos, a exemplo de um corpo morto.

Ao reproduzir suas impressões sobre Porto Velho e Santo Antônio, o narrador destaca o cemitério como marca divisória entre os dois povoados. Em conversa com um inglês que trabalhava na Madeira-Mamoré, Tomlinson registrou:

> Mas veja esses indivíduos – podia-se pensar que isto era um cais inglês, e uma maré tivesse que ser aproveitada. Aqui eles estão trabalhando por produção e hora-extra de trabalho, onde não há nada, a não ser árvores, jacarés, onças e selvagens. Um alguém desconhecido de Wall Street ou Park Lane tem uma ideia, e isto é o que acontece. O impulso potente! Move homens que não conhecem a linguagem de Nova Iorque e Londres para descerem para esta desolação. O lugar começa a fermentar. O pensamento frutificante! Você viu o cemitério daqui? Temos um excelente cemitério, e ele cresce bem. Calma, esta ferrovia será feita. Sim, pessoas que não sabem para que ela servirá constroem um pouco e morrem, e mais pessoas que não sabem para que ela servirá e, que não a utilizarão quando estiver construída, a terminarão. [...] o sujeito que teve a brilhante ideia de, mas nunca viu este lugar, e não podia viver aqui uma semana, ou remover lama, ou abrir uma trilha. (TOMLINSOM, 2012, p. 172)

O interlocutor de Tomlinson descreve que o núcleo de povoamento que surgia no entorno da ferrovia estava recheado de homens que não sabiam ao certo o que faziam naquele lugar cercado de "selvagens", vegetação e de animais diversos. Desconheciam o que estavam ajudando a construir e muitos não iriam vislumbrar o fruto do seu trabalho, que "ligaria o nada a lugar algum", como inferiu Hardman (1988), pois tombariam naquele solo da morte, onde o cemitério crescia em número de corpos. Parece-nos pertinente refletir que o excerto acima denota, de forma subjetiva, a representatividade de *sertão nessa parte da Amazônia*. A expressão se fazia sentir nos perigos que o lugar ofertava, tanto que o homem e/ou trabalhador da ferrovia estava entregue a toda sorte de perigo. Notamos, nas palavras do inglês, que os autores da ideia de construção da referida linha férrea nunca

estiveram no lugar onde ela se consolidava e os que ali estavam não faziam a menor ideia do que faziam. Tal consideração nos faz referenciar Anísio Jobim (1957), em seu estudo sobre o Rio Amazonas e suas cercanias. Em certa parte do livro, o autor menciona a vinda do governador Antônio de Albuquerque de Carvalho, em 1687, ao Sertão do Amazonas, com o objetivo de inspecionar as fortalezas da hinterlândia e as missões ali estabelecidas:

> Levou consigo numeroso pessoal, gastou na jornada sete meses com muitos trabalhos e moléstias, principalmente pelas grandes doenças que se experimentaram, de que estêve em grande perigo de vida, não escapando o Capitão-mor Hilário de Sousa de Azevedo, o Provedor-mor e alguns soldados e índios dos que remavam. "Dêle pôde dizer», escreve Joaquim Nabuco, «Gomes Freire de Andrade em carta enviada a el-rei: o Governador Antônio de Albuquerque não podia fazer serviço a Deus e a Vossa Majestade maior que o da jornada ao sertão, e o perigo das doenças que padeceu e a morte dos que o acompanharam qualificavam mais o seu zêlo". (JOBIM, 1957, p. 66)

Tal recorte serve para enaltecer que o perigo do sertão amazônico não estava na fome ou na seca, marcas representativas na invenção discursiva e imagética do Nordeste brasileiro, mas nos perigos silenciosos que a floresta e as águas ofertavam, a exemplo das doenças tropicais que abateram homens que compuseram a viagem de inspeção de Antônio de Albuquerque. Os exemplos são vastos sobre a desolação, o desespero e a loucura causados por essas paragens amazônicas. No livro *A ferrovia do diabo*, Manoel Rodrigues Ferreira registra homens desesperados, que preferiram se embrenhar na mata a viver em condições de precariedade na construção da linha férrea:

> Na calada da noite, 75 italianos abandonaram Santo Antônio, penetraram na espessa floresta amazônica e tomaram o rumo da Bolívia. Não levavam alimentos, nem nada que os auxiliassem na viagem. Desapareceram no meio da mata, e nunca mais ninguém soube deles: se morreram de fome, de doenças ou de ataques dos índios. A espantosa tragédia que viveram naquela região da Amazônia permaneceria para sempre, desconhecida do mundo civilizado. (FERREIRA, 1981, p. 115)

Pelos registros de jornais, como demonstrado no trabalho de Paiva (2020), os delírios e/ou devaneio de trabalhadores eram comuns, mesmo após o término da ferrovia. O jornal *Alto Madeira* destacou, em 1917, um barbadiano que ocupava o cargo de telefonista da estação, em Guajará-Mirim, e entrou na floresta, sendo encontrado morto a 13 quilômetros do local de trabalho. Essa notícia contribui para evidenciar que as sequelas do processo de exploração e das representações causadas pela construção da ferrovia ainda se faziam sentir, mesmo anos após a sua conclusão.

A fome e a malária eram sinônimos da tragédia que se abatia na ferrovia em construção. Baseado nos relatórios médicos da Madeira-Mamoré, Ferreira (1981) destaca que os homens e mulheres que chegavam a Porto Velho vinham em más condições físicas. Para inverter o quadro, os médicos recomendavam que fossem dadas doses diárias de quinino durante todo o percurso da viagem que partia do Pará. A malária abatia os trabalhadores e fazia com que o trabalho não rendesse muito. Por outro lado, mesmo na última fase da construção (1907-1912), o número de médicos era insuficiente para a quantidade de trabalhadores doentes, em vários trechos da ferrovia. Somado a isso, havia o desconhecimento da profilaxia mais indicada para combater a malária, além do contrabando de remédios, que elevou o valor dos sais de quinina.

Na obra *O romance da Madeira-Mamoré* (FERREIRA, 1963), uma das personagens chega a questionar se o número gradativo de trabalhadores abatidos pela malária não era resultado de uma nova variante da doença ou se o quinino ingerido diariamente não era falsificado. A parte da Amazônia onde se construía a referida ferrovia é apresentada, por vezes, como os confins do humano, lugar onde tudo era permitido. Afinal, o diabo parecia querer que o circo pegasse fogo. Trabalhadores – herdeiros da miséria moral – estavam pagando suas penitências no sertão adormecido da Amazônia. Portanto, morrer de trabalhar, morrer de malária ou de qualquer outra doença, morrer brigando ou sendo fuzilado, ou morrer impetrando fuga pelos rios ou selvas não fazia nenhuma diferença para eles. Como disse Collier, personagem de *Mad Maria*, "na fímbria da floresta, grandes árvores cretáceas, insetos silurianos, borboletas oligocênicas, formigas pliocênicas, juntam-se. A vida fervilha de maneira promíscua e os homens enlouquecem naquele cenário cenozóico" (SOUZA, 1980. p. 76).

Aos olhos das personagens apresentadas nos dois romances, a Amazônia se caracterizava na condição de sertão pelas imagens de inferno e morte, local sem paz, onde o invisível era amedrontador. Mesmo

nos raros momentos de descanso, os trabalhadores eram atacados por mosquitos, formigas e por tantos outros insetos que os importunavam e matavam. A morte, como dizia o médico, personagem do romance *Mad Maria*, era a grande produtora diária. Todos os dias havia corpos para serem autopsiados.

Assim, podemos dizer que o território que foi se compondo por meio das fontes aqui referenciadas acentua essa parte da Amazônia, onde foi construída a Madeira-Mamoré, como um sertão. Um sertão que ainda precisava ser domado para emitir vida, uma vez que a experiência de morte está presente na maior parte das narrativas de cronistas, viajantes, trabalhadores da ferrovia e nos romances produzidos sobre a E.F.M.M.

Considerações finais

Do desconhecimento se fez o medo e do medo se refizeram a floresta, a vida e a morte na Amazônia. Os relatos dos viajantes no século XX, seguindo as narrativas do período colonial, demarcaram a floresta amazônica como o sertão onde os sonhos do Eldorado se transformaram em cemitério de viajantes, de almas desavisadas e desalinhadas com a realidade tropical.

Ao mesmo tempo, a Amazônia cabocla se refez entre mitos, vidas, mortes e esperanças, na integração de valores e visões de mundo dos diversos grupos e culturas integradas a partir de seus horizontes e cenários. A floresta, seus rios e beiradões foram amplamente retratados por viajantes, em seus diversos percursos e objetivos narrativos e colonizadores. As cidades e o projeto de industrialização dos territórios, típicos do século XX e norteados em seu início pela construção de linhas férreas, ditaram novos caminhos para a percepção da floresta. A floresta seria o sertão a ser desbravado e destruído, integrando-se ao processo civilizador.

Contudo, a força da floresta demarcou os limites do ímpeto colonizador dos viajantes, engenheiros e trabalhadores da E.F.M.M., estabelecendo fronteiras e limites para o avanço da linha férrea e amedrontando os colonizadores. Pelo medo, se manteve erguida e, pela força, impôs-se frente ao avanço do desmatamento e da formação de cidades nas primeiras décadas do século XX. Como terra do diabo, do desconhecido e da morte, o sertão amazônico impôs sua imponência frente à impotência de homens europeus e norte-americanos, reféns de suas visões e valores, desconhecedores da floresta.

A negação da Amazônia floresceu em suas narrativas, na mesma dimensão de impor-lhe a alcunha de sertão, negando a imensidão dos rios e da riqueza da flora e da fauna amazônicas. O sertão amazônico não se fez pelo vazio, mas sim pelo desconhecimento e ignorância das potencialidades da região, ignorados (conscientemente ou não) nos relatos dos viajantes. Em grande medida, o sertão reflete-se notadamente no silêncio dos colonizadores e suas narrativas sobre a Amazônia, e no esvaziamento e na negação de sua importância que seus relatos evidenciam, principalmente a parca profundidade em conhecê-la em todo o seu esplendor. Em suma, na Amazônia, o sertão se fez de morte, medos e silêncios. Silêncios que gritam e sobrevivem nas entrelinhas dos discursos e relatos daqueles que muito disseram, mas pouco entenderam; muitos corpos foram domados nesse sertão. A partir deles, é possível contar e compreender a dimensão da floresta, seus seres e cenários.

Entre a vida e a morte, a Amazônia se refaz.

FONTE HEMEROGRÁFICA

JORNAL ALTO MADEIRA, Porto Velho, Ano de 1919, edição n. 196.

RELATOS E ROMANCES

CRAIG, Neville B. **Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.** São Paulo: Brasiliana,1947.

CRUZ, Oswaldo Gonçalves. **Considerações gerais sobre as condições sanitárias do Rio Madeira.** Madeira-Mamoré *Railway Company*. Rio de Janeiro: Papelaria Americana, 1910.

FERREIRA, Barros. **O Romance da Madeira-Mamoré.** São Paulo: Clube do Livro, 1963.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **A Ferrovia do Diabo.** São Paulo: Melhoramentos, 1981.

JOBIM, Anísio. **O Amazonas:** sua história (ensaio antropogeográfico e político). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SOUZA, Márcio. ***Mad Maria*.** Rio de Janeiro: Record, 1980.

REFERÊNCIAS

ALBUQU**ERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A Invenção do Nordeste e outras artes. S**ão Paulo: Cortez, 2011.

AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. In: **Revista de Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995.

BECKER, Bertha. **Amazônia.** São Paulo: Ática, 1997.

FILHO, David Antônio Fadel. **Fronteiras da Geografia:** Sobre a palavra "sertão" – origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência geográfica). Ciência Geográfica – Bauru – XV – v. XV – (1): Janeiro/Dezembro – 2011.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia.** Manaus: Valer, 2007.

HARDMAN, Francisco Foot. **Trem-Fantasma:** A ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NEELEMAN, Rose; NEELEMAN, Gary. **Trilhos na Selva –** o dia a dia dos trabalhadores da ferrovia Madeira-Mamoré. São Paulo: Bei Comunicação, 2011.

NOGUEIRA, Mara Genecy. Entre Categas e Mundiças: os primeiros cemitérios oficializados de Porto Velho (RO). **Revista M**. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, jul.-dez., 2016.

NOGUEIRA, Mara Genecy. SAMPAIO, Sonia Maria Gomes. Cruz Credo! Lendo a Cidade de Porto Velho por meio de Narrativa de Assombração. **Revista Humanidade & Inovação,** v. 7, n. 23, 2020.

OLIVEIRA, Elis da Silva. **Amazônica de chuteiras:** relações entre a prática do futebol amazônico e o discurso nacionalista entre os anos de 1930-1945. Dissertação (Mestrado em História e Estudos Culturais). Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2016.

PAIVA, Ana Carolina Monteiro. **Trabalho e cotidiano na Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (1907-1919).** Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, PB, 2020.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Amazônia:** fronteiras, identidades e história. Ciência e Cultura, v. 61, p. 26-29, 2009.

TOMLINSON, Henry Major. **O Mar e a Selva** – sobre a viagem de Henry Major Tomlinson ao Brasil. Curitiba: CRV, 2012.

VICENTINI, Yara. **Cidade e história na Amazônia.** Curitiba: Editora da UFPR, 2004.

9

Os cemitérios ribeirinhos amapaenses dos Sertões dos Tucujus nos séculos XX e XXI

Tiago Varges da Silva
Maria Elizia Borges

"O sertão está em toda parte; o sertão está dentro da gente".
(Guimarães Rosa, 1965)

O presente texto tem por objetivo apresentar uma análise histórica e formal dos cemitérios ribeirinhos localizados nos interiores do estado do Amapá, região conhecida historicamente por *Sertões dos Tucujus*, ao longo dos séculos XX e XXI. Essa tipologia de cemitérios, ainda pouco estudada, é característica das regiões rurais do norte do Brasil e foi formada ao longo dos processos de ocupação não indígena da região amazônica. No caso específico do atual território do estado do Amapá, esses cemitérios começaram a ser construídos ainda no século XIX, mas foi ao longo do século XX que essa tipologia cemiterial foi edificada em diversas regiões dos interiores amapaenses, impulsionada pela migração, especialmente da região nordeste.

Faremos referências a diversos cemitérios ribeirinhos construídos nos *Sertões dos Tucujus*, ao longo do contexto, do tempo e do espaço em estudo. Entretanto, selecionamos para análise mais aprofundada 3 cemitérios, a saber: o Cemitério da Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira, localizado às margens do Rio Jari, no município de Laranjal do Jari; o Cemitério da Vila Maracá, localizado às margens do Rio Maracá, no município de Mazagão; e o Cemitério do Cumaru, situado às margens do Rio Amazonas, no município de Santana. A partir da análise do contexto histórico, de imagens e de fontes orais de integrantes das comunidades ribeirinhas, abordaremos a maneira como o morrer e o

sepultar se processaram nos *Sertões dos Tucujus*, cujos pequenos cemitérios, construídos às margens dos rios, são documentos da cultura funerária do caboclo ribeirinho do Amapá.

Os *Sertões dos Tucujus*

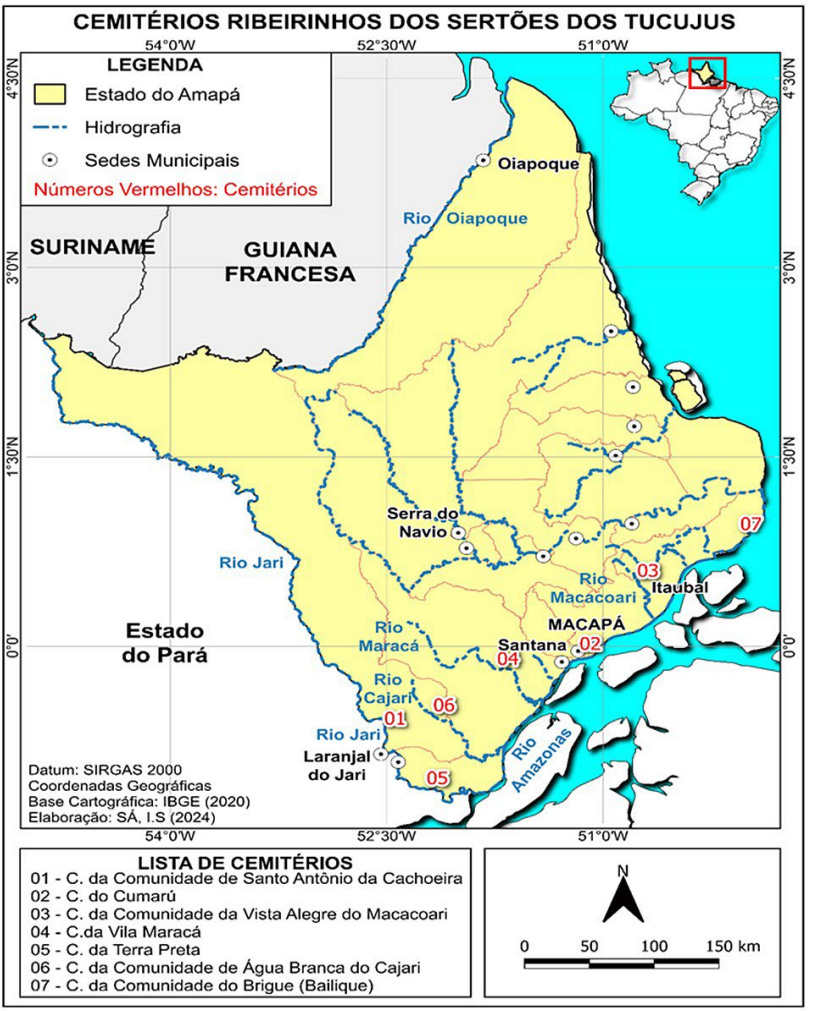
Os cemitérios ribeirinhos foram os primeiros cemitérios não indígenas dos séculos XIX e XX construídos no interior do estado do Amapá, na sua maioria, por migrantes nordestinos que se deslocaram para a região Amazônica ao longo desses 2 séculos. O fluxo migratório para o referido estado foi impulsionado, como pontua Lobato (2019), com a criação do Território Federal do Amapá[1], em 13 de setembro de 1943, no contexto da política de ocupação da Amazônia, empreendida pelo presidente Getúlio Vargas, ligada "ao incremento populacional e à valorização econômica dos chamados sertões" (LOBATO, 2019, p. 23). Vejamos na figura 1 a localização dos sertões amazônicos, no caso do Amapá, os Sertões dos Tucujus com seus respectivos cemitérios.

A expressão *Sertões dos Tucujus* foi empregada para designar a imensa região entre a margem esquerda do Rio Amazonas até a margem direita do Rio Oiapoque, território que atualmente compreende o estado do Amapá, como pode ser observado na figura 1. Os tucujus eram povos originários que habitavam essa região quando da invasão dos colonizadores nos séculos XVI e XVII. A "área esquerda do Rio Amazonas, então, era uma terra deserta, até de povoação nativa, das poucas tribos que aí habitavam. Eram os tucujus e tupuiacus (ou tapujuçus)" (SARNEY, COSTA, 2004, p. 14). Historicamente, essa região foi cenário de disputas entre os colonizadores portugueses, espanhóis, franceses, ingleses e holandeses. Mas foi contra os franceses com quem, após a Independência, os brasileiros amapaenses disputaram partes dessas terras, no que ficou conhecido como Contestado Franco-Brasileiro. Segundo Paz (2017), o Contestado Franco-Brasileiro compreendeu a região entre os rios Oiapoque e Araguari e durou de 1841 a 1900.

O termo *Sertões dos Tucujus* aparece em diversos documentos desde o século XVII, especialmente no contexto das disputas entre o Império Português e o Império Francês pelas terras da região do Contestado. Como estudado pelo Barão do Rio Branco, no século XIX, na obra *Ques-*

1 Em 1943, o Amapá foi desmembrado do estado do Pará, passando a se chamar Território Federal do Amapá, até 1988, quando foi oficialmente criado o estado do Amapá.

Figura 1:
Mapa de localização dos cemitérios ribeirinhos dos Sertões dos Tucujus



Fonte: Acervo de Tiago Varges da Silva (2024).

tões de limites: Guiana Francesa (1899), o termo foi empregado, até certo ponto, para legitimar prevalência do pioneirismo colonial português sobre a região e, consequentemente, o direito brasileiro herdado após a Independência. Em carta, de 19 de julho de 1687, escrita ao Rei de Por-

tugal por Antônio de Albuquerque, há um relato do constante trânsito de viajantes franceses pelas terras dessa região:

> tive notícias de oito Francezes que, divididos, andavam commerciando escravos pelo Rio das Amazonas, nas ilhas do Horoans, nas quaes tém os Religiosos Capuchos sua missão; e mandando-os logo buscar, se acharam passados para o sertão dos Tucujus, pouco distante da fortaleza de Gurupá ao mesmo commercio. E vindos que foram, dei parte ao Governador do Estado, da fórma em que os achei, continuando neste meio tempo a penetrar o rio e Lagos de Mayacary, onde vivem outras muitas nações de gentio cujos os príncipes fiz convocar a aldeia sita em o meio de um grande Lago, chamado Camonixari, praticando-os na fórma referida o que abraçaram com muito alvoroço, e mostra de próprio desejo de serem admitidos á conversão da Fé e nossa amizade, dando a entender quão violenta lhes era a dos Francezes de Cayena, que repetidamente continuavam aquelles sertões, por ser aquella aldea a sua principal estrada, por onde passam ao dito Rio da Amazonas (RIO BRANCO, 2008, p. 98).

De acordo com Amado (1995), a categoria "Sertão" foi empregada pelos colonizadores portugueses para designar vastos territórios em suas colônias, desconhecidos e distantes dos centros administrativos coloniais. Já no século XVII, também foi usada para referir-se à imensa região amazônica. No entanto, com o avanço da colonização, esse sertão amazônico foi gradualmente se transformando em sertões, ao passo que o panorama natural e humano foi sendo conhecido. Segundo afirma Chambouleyron, "não havia necessariamente um sertão, mas inúmeros sertões, caracterizados pelos grupos que neles habitavam, pelos rios que por eles cruzavam" (CHAMBOULEYRON, 2013, p. 89). Os etnônimos foram estabelecendo a configuração dos diversos sertões que integravam o *Sertão Amazônico*, como: o *Sertão do Solimões*, Viana (2019); *Sertão do Rio Negro*, Santos (2010); o *Sertão dos Tocantins*, Chambouleyron (2013); e os *Sertões dos Tucujus*, Rio Branco (2008).

Os *Sertões dos Tucujus*, assim como os demais sertões amazônicos, foram categorias empregadas para designar regiões distantes de algum centro administrativo colonial. Logo, o que definia o sertão era a sua distância desse ponto de referência, que geralmente era a capital da capitania. Segundo Chambouleyron (2013), no século XVII,

todas as regiões dos interiores da Capitania do Pará eram incluídas na categoria de sertões; o que englobava os *Sertões dos Tucujus*. De acordo com Viana (2019), ao longo do século XVIII, essas vastas regiões passaram a contar com uma política de defesa de ampliação do território da Capitania do Pará, que incluía a construção de infraestruturas militares de defesa, como é o caso dos fortes e fortalezas para assegurar a posse do território.

No caso específico dos Sertões dos Tucujus, a fundação da Vila de São José de Macapá, em 1754, e a construção da Fortaleza de São José de Macapá, inaugurada em 1782 na foz do Rio Amazonas, estabeleceram novos pontos de referência para designar o que seria sertão nesta região entre o grande Rio Amazonas, ao sul, e o Rio Oiapoque, ao norte. Dessa maneira, a Foz do Rio Amazonas constituiu um importante núcleo administrativo e militar, na lógica dos colonizadores, uma zona de "civilização", naqueles sertões ermos e "selvagens". Por conseguinte, a ideia de sertão foi cada vez mais se afastando da foz do Rio Amazonas, ou seja, da região de Macapá e, por conseguinte, identificado para designar localidades mais distantes da foz.

Segundo Araujo (1998), a fundação de Macapá, assim como a construção da Fortaleza de São José e também da Vila Nova de Mazagão, em 1771, às margens do Rio Mutuacá, fez parte de um movimento empreendido pelo Império Português de ocupação para assegurar a posse dessas vastas regiões ao norte da margem esquerda do Rio Amazonas. Áreas ricas em recursos minerais e naturais, como as chamadas *drogas do sertão*, produtos nativos da flora amazônica, como "cacau, cravo, castanhas, resinas de fins medicinais" (HARRIS, 2017, p. 135), muito valorizados no mercado europeu.

Ao longo do século XIX, a ideia de sertão utilizada no período colonial vai sendo esvaziada para designar os interiores amazônicos em detrimento de uma cultura cabocla amazônica, "certamente relacionada ao modo como o interior do Brasil (nação) foi pensado pelos intelectuais de finais do século XIX, e o distinto lugar da Amazônia, notadamente como fronteira, nessa reflexão mais global" (CHAMBOULEYRON, 2013, p. 81). Essa região verdejante, de frondosas árvores e fartas fontes de água doce provenientes dos seus caudalosos rios e igarapés, distanciava da imagem que a categoria de sertão adquiriu no final do século XIX e início do XX, de um espaço seco, árido, empoeirado e amarelado, quase inóspito, tal qual apresentado na obra *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, publicada em 1902.

Ao longo dos séculos XIX e XX, os Sertões dos Tucujus foram gradualmente ocupados, também, por mulheres e homens de diversas regiões do Brasil, especialmente dos sertões nordestinos, fugindo das constantes secas, que assolaram a região nesse período. Esses migrantes foram responsáveis, em grande parte, pela interiorização da colonização do Amapá, através dos cursos aquáticos, tendo criado inúmeras comunidades às margens dos rios e igarapés, denominadas comunidades ribeiras ou ribeirinhas.

> As populações tradicionais não indígenas na Amazônia caracterizam-se, sobretudo, por suas atividades extrativistas, de origem aquática ou florestal terrestre, onde vivem em sua maioria, à beira de igarapés, igapós, lagos e várzeas. Quando as chuvas enchem os rios e riachos, esses inundam lagos e pântanos, marcando o período das cheias que, por sua vez, regula a vida dos ribeirinhos. (MENDONÇA, 2007, p. 94-95)

As comunidades não indígenas ribeirinhas da Amazônia, segundo Fraxe (2007), foram constituídas a partir do processo de migração de nordestinos para a Amazônia no século XIX, atraídos, também, pela economia da borracha. Entretanto, com o processo de decadência desse tipo de extração vegetal nos anos de 1920, muitos desses trabalhadores se fixaram às margens dos rios e igarapés e passaram a se dedicar, também, a atividades da pesca e agricultura, constituindo, assim, suas comunidades. Dessa maneira, a localização dos cemitérios ribeirinhos está profundamente ligada ao processo de ocupação dos Sertões dos Tucujus, que ocorreu pelas margens de rios e igarapés, desde o início da sua colonização. Contudo, foi ao final do XIX e, sobretudo, na primeira metade do século XX, que os cemitérios ribeirinhos se firmaram como uma tipologia cemiterial preponderante no que é hoje o estado do Amapá.

Esse processo é resultado da ocupação do interior do território amapaense, que até então estava concentrada na foz do Rio Amazonas, na região de Macapá. Esses cemitérios precedem as demais tipologias cemiteriais[2] existentes no Amapá, inclusive os cemitérios municipais; ou seja, os cemitérios públicos, presentes nas sedes e distritos dos muni-

2 Os cemitérios do Amapá são compostos por 4 tipologias principais, a saber: ribeirinhos, quilombolas municipais, israelitas e os cemitérios privados, denominados cemitérios-parques. Esses 3 últimos são encontrados sobretudo nas zonas urbanas, enquanto os quilombolas e ribeirinhos são característicos das zonas rurais.

cípios, e também os cemitérios quilombolas e israelitas. São esses pequenos cemitérios ribeiros, construídos em diversos pontos da floresta amazônica amapaense, nos Sertões dos Tucujus, que passamos a analisar.

Os cemitérios ribeirinhos dos Sertões dos Tucujus

Os cemitérios ribeirinhos estão dentre os sítios funerários não indígenas mais antigos do Amapá. Situam-se às margens dos rios e são pequenos cemitérios, geralmente construídos em uma elevação para preservar o campo das cheias do extenso período chuvoso amazônico. Não há delimitação física do espaço com muros, cercas de madeira, arame ou alvenaria. Assim, o perímetro desses cemitérios é comumente delimitado pela própria vegetação nativa da Amazônia, pois são construídos em *espaço clareira*, ou seja, uma área que é limpa, geralmente no formato de meia-lua, cercada pela vegetação nativa e a frente é limitada pela margem do rio. Não há portão, a entrada principal dos cemitérios é demarcada pelo Cruzeiro das Almas fixado de frente para o rio, pois essa é a principal via de acesso às comunidades ribeirinhas do Amapá.

O trapiche, como pode ser observado na figura 2, integra a estrutura do cemitério ribeirinho. Ele tem a função prática de demarcar a frente do cemitério, fazendo a ligação com o rio, constituindo a entrada principal, sendo, pois, equivalente ao portão. Segundo Monteiro (2015), um trapiche ribeirinho é uma plataforma fixa ou móvel, geralmente de madeira, que liga a margem do rio à base do porto ou píer, ambos utilizados para embarque e desembarque. Essa estrutura é bastante usada nos rios da região amazônica e são empregados, também, nos cemitérios ribeirinhos, assim como em todas as infraestruturas ribeirinhas que são acessadas pelos rios.

Esses cemitérios são pequenos, pois servem apenas à comunidade local. Cada comunidade ou localidade tem o seu espaço de enterramento. É comum o uso de madeira e de pedra como material fundamental para construção e ornamentação dos túmulos e a cruz latina é o principal elemento de adorno desses cemitérios. Conforme ratifica Borges (2017), "A cruz latina simboliza a paixão de Cristo. Conforme a tradição, representa o local em que Cristo foi crucificado e é o símbolo da sorte e da esperança. É muito usada em todos os tipos de túmulos, e atributo de inúmeros santos" (BORGES, 2017, p. 414). Os cemitérios ribeirinhos são identificados com o nome da comunidade à qual pertencem, sendo comum a comunidade possuir o nome do seu rio prin-

Figura 2:
Cemitério ribeirinho da Terra Preta,
Vitória do Jari/AP

Fonte: Acervo de Tiago Varges da Silva (2021).

cipal, como, por exemplo, a Vila Maracá, que está às margens do Rio Maracá, e a Comunidade da Vista Alegre do Macacoari, que está localizada às margens do Rio Macacoari.

Segundo a Sra. Arlene Silva de Araújo[3], os cemitérios ribeirinhos são cuidados pela própria comunidade, ou seja, todos que têm um familiar ali sepultado se sentem na obrigação de zelar por aquele espaço. Porém, quando há um líder comunitário, esse tem a função oficial perante a comunidade de administrar o cemitério, sendo responsável por acompanhar a abertura de novas sepulturas, orientar sobre edificações de novos túmulos em alvenaria e propor mutirões de limpeza, especialmente em datas comemorativas, como o Dia das Mães e, sobretudo, no Dia de Finados, quando é realizado o tradicional ritual

3 Entrevista realizada no dia 10 de dezembro de 2021, na cidade de Laranjal do Jari. A Sra. Arlene Silva de Araújo, conhecida por *Dona Teca*, é a primeira mulher do estado do Amapá a ser concursada no cargo de coveira, função a qual desempenhou por anos no município de Laranjal do Jari. Atualmente é administradora do serviço funerário do município, tem uma vasta experiência no setor funerário da região do Jari e conhecimento acerca dos cemitérios ribeirinhos amazônicos.

de Iluminação dos Mortos, sobre o qual abordaremos adiante. O líder também é responsável por prestar informações sobre esse espaço, sendo que, geralmente, esse pertence a uma família pioneira da comunidade.

Cabe aqui ressaltar que alguns cemitérios públicos das sedes dos municípios do Amapá têm suas origens em cemitérios ribeirinhos, como é o caso do Cemitério Municipal de Oiapoque e do Cemitério Municipal de Itaubal, por exemplo. Essa característica está ligada ao processo de formação dessas cidades enquanto sedes dos seus respectivos municípios. Com o desenvolvimento das dinâmicas econômicas e sociais, esses espaços foram transformados em cemitérios públicos, passando a sua infraestrutura a contar com muros, portões e, em alguns casos, com capelas. As entradas dos cemitérios, que antes eram voltadas para o rio, se voltam para a cidade, que cresceu ao seu redor. Ao analisar os túmulos mais antigos desses cemitérios, é possível perceber as suas orientações voltadas para o rio, pois a frente desses cemitérios era delimitada pelos rios. Esse é um elemento fundamental para compreender a história de muitos dos cemitérios das sedes de alguns municípios do Amapá.

Diferentemente dos cemitérios municipais, os cemitérios ribeirinhos não possuem arquivos com o histórico das inumações, nem mesmo um livro com os registros de sepultamentos. Ao longo dos anos de 2016 a 2024, mapeamos e inventaríamos um total de 10 desses cemitérios localizados em diversas regiões do Amapá. Alguns deles estão em locais de difícil acesso, abandonados ou completamente desativados, como é o caso do cemitério ribeirinho de Água Branca do Cajari, localizado às margens do Rio Cajari, no município de Laranjal do Jari. Nesse, os túmulos e sepulturas estão tomados pela vegetação nativa, tornando o acesso extremamente dificultoso, tanto pelo rio quanto pelo pequeno ramal que faz a ligação do interior da comunidade à BR–156.

Do conjunto de 10 cemitérios pesquisados, 3 se encontram há mais de 10 anos sem receber sepultamentos: o Cemitério da Comunidade de Vista Alegre do Macacoari, localizado às margens do Rio Macacoari, no município de Itaubal; o Cemitério de Água Branca do Cajari e o Cemitério do Cumaru, localizado às margens do Rio Amazonas, no município de Santana. Esse, por sua vez, está desativado desde 1974. Na metodologia adotada para a catalogação dos cemitérios ribeirinhos do Amapá, consideramos como cemitério desativado aquele que por mais de uma década não recebe nenhuma inumação. No entanto, o fato de não ter recebido inumações nos últimos 10 anos não quer dizer que o cemitério esteja abandonado. Para ser considerado como um cemitério

ribeirinho abandonado, é necessário que esse não receba inumações; não receba nenhum tipo de reparo/manutenção em seu perímetro, tais como: capina, limpeza de túmulos e sepulturas; e não receba visitas no Dia de Finados para a *Iluminação dos Mortos*.

Em se tratando de cemitérios rurais amazônicos – e os cemitérios ribeirinhos fazem parte dessa categoria –, é necessário ter bastante cuidado ao definir se um cemitério está inativo ou abandonado, pois são situações diferentes. A compreensão das questões climáticas da Amazônia e sua relação com a cultura ribeirinha são fundamentais para entender as dinâmicas desses espaços funerários. Segundo Lins (1991), a região amazônica possui duas estações climáticas: o inverno, que é o período chuvoso, entre os meses de janeiro e junho; e o verão, o período de estiagem, que vai de julho a dezembro. Ao nos depararmos com um cemitério ribeirinho no período do inverno amazônico e constatarmos, pelos registros das cruzes e lápides, que há mais de 10 anos não há inumações, pode-se dizer que se trata de um cemitério inativo. Mas essas informações por si sós não são suficientes para afirmar se esse cemitério está abandonado, ainda que o seu perímetro esteja tomado por vegetação, visto que, durante o inverno, em decorrência das chuvas torrenciais, é comum a vegetação nativa crescer por entre os túmulos e sepulturas e a limpeza geralmente ocorre somente no período do verão.

A ausência de inumações também não implica o abandono do cemitério. Esse espaço, mesmo inativo para sepultamentos, pode seguir ativo, isto é, recebendo não só manutenção no verão, mas também visitas de familiares para a realização de rituais, como a *Iluminação dos Mortos.* Nem sempre é possível acessar esses cemitérios a qualquer momento do ano, sobretudo aqueles que estão inativos e localizados em regiões afastadas da malha rodoviária ou que necessitam exclusivamente da navegação, pois o acesso depende da estação climática. No inverno, a dificuldade de acesso pode se dar em decorrência das chuvas torrenciais que danificam as vias de acesso, ou quando da falta delas, fazendo baixar a vazão dos rios e impossibilitando a navegação em alguns pontos em que o acesso é feito somente pelos rios ou igarapés.

Geralmente, a recomendação é que o trabalho de campo em cemitérios seja realizado em períodos secos. No entanto, se o acesso a esses locais depender da navegação, no caso específico da Amazônia, nem sempre essa regra é válida, pois é a vazão das águas que vai possibilitar ou não a chegada das pessoas ao local. No período de verão, por exemplo, muitos rios têm a sua vazão diminuída, contribuindo para a forma-

ção de bancos de areia; o que impossibilita a navegação total de seu leito. Essa característica é recorrente para cemitérios mais antigos, em comunidades mais afastadas das sedes dos municípios, ou mesmo naquelas comunidades em que o acesso de outrora era feito por navegação.

Com a construção de estradas, as dinâmicas da interação comunitária com o meio ambiente e os seus espaços foram sendo alteradas paulatinamente. Inclusive, com os equipamentos de uso coletivo, como é o caso do cemitério, que mudam de lugar para se beneficiar do acesso facilitado proporcionado pelas estradas. De acordo com Lobato (2017), a partir da segunda metade do século XX, as conexões rodoviárias foram significativamente ampliadas, ligando Macapá a diversos núcleos de povoamentos e comunidades ribeirinhas dos interiores do Amapá e que, até então, eram acessadas por navegação.

Essa situação tem como consequência um processo lento, porém gradual, de abandono dos cemitérios ribeirinhos mais antigos de algumas regiões da Amazônia amapaense. Lento, porque, mesmo depois que

Figura 3:
Detalhes do Cemitério ribeirinho da Terra Preta, Vitória do Jari/AP

Fonte: Acervo de Tiago Varges da Silva (2021).

esses cemitérios deixam de receber novos sepultamentos, os familiares continuam visitando os túmulos dos seus, não obstante as dificuldades de acesso. Segundo Araújo (2021), o Dia de Finados é a data em que os cemitérios ribeirinhos são mais visitados, o período em que ocorre o ritual de Iluminação dos Mortos. O Dia das Mães também e, em menor frequência, o Dia dos Pais.

Contudo, de acordo com Araújo (2021), essas visitas vão diminuindo ao longo do tempo, por vários motivos, tais como: as pessoas vão envelhecendo e se torna cada vez mais difícil para os idosos fazerem esses percursos; a dinamicidade da floresta, viva e inteligente, cujos caminhos e trilhas, quando pouco ou não utilizados, tendem a se modificar ou desaparecer, tornando mais difícil acessá-los. Outro fator preponderante para tal procedimento é a própria dinâmica social. As pessoas se mudam para outras regiões e vão perdendo a ligação com tais espaços, sobretudo as novas gerações, compostas pelos filhos dos ribeirinhos. Esses se deslocam para as sedes dos municípios, para a capital Macapá ou mesmo para outros estados da federação para estudar e trabalhar e, em muitos casos, não voltam para as suas comunidades; o que vai diminuindo ainda mais as possibilidades de manter tais cemitérios ativos, mesmo sem sepultamentos.

Dessa maneira, são os cemitérios localizados nos perímetros urbanos, mais próximos dessas comunidades, que passam a receber os sepultamentos ribeirinhos. Situação que tem contribuído para o processo gradual de abandono dos cemitérios antigos, localizados às margens dos rios. O caso do Cemitério da Comunidade de Vista Alegre do Macacoari, um dos primeiros cemitérios ribeirinhos da região do Carmo do Macacoari, no município de Itaubal, ilustra muito bem esse processo: ele está localizado na margem direita do Rio Macacoari, tomando como ponto de referência a Vila do Carmo do Macacoari. Entretanto, a construção de estradas interligando a Vila do Carmo a outras regiões contribuiu para, gradualmente, concentrar os sepultamentos em cemitérios de acesso mais facilitado, como é o caso dos cemitérios da Vila do Carmo e da cidade de Itaubal, sede do município. A esse respeito, Almeida (2018, p. 35) afirma que "Foi em 1965 que se abriu a rodovia Macapá–Macacoari e, assim, houve mais integração com as demais comunidades da redondeza e da capital. Por outro lado, enfraqueceu o comércio nos rios".

Com o desenvolvimento do comércio e a chegada das estradas, novas dinâmicas sociais, econômicas, culturais e funerárias ganham curso. Dentre elas, podemos destacar o abandono lento, porém gradual,

dos pequenos cemitérios ribeirinhos – especialmente aqueles de difícil acesso –, em detrimento dos cemitérios localizados nas vilas mais próximas ou na sede dos municípios. Com a pretensão por cemitérios localizados no perímetro urbano, esses cemitérios rurais deixam de receber novos sepultamentos. E, com o passar do tempo, vão diminuindo também as visitas aos túmulos e, como consequência, há o abandono. O caso citado é exemplo desse processo, que ocorreu na região do Carmo do Macacoari, mas que é verificado também em diversas regiões do Amapá.

Apresentados esses aspectos históricos e formais dessa tipologia cemiterial encontrada nos *sertões dos Tucujus*, selecionamos três cemitérios ribeirinhos para analisar detalhadamente suas características e singularidades. O primeiro é o Cemitério da Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira, localizado às margens do Rio Jari, no município de Laranjal do Jari; o segundo, o Cemitério da Vila Maracá, localizado às margens do Rio Maracá, no município de Mazagão; e, por fim, o Cemitério do Cumaru, situado às margens do Rio Amazonas, no município de Santana, provavelmente o cemitério ribeirinho mais antigo do Amapá e o primeiro cemitério do estado do Amapá a ser tombado como patrimônio cultural.

O cemitério ribeirinho da Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira

O Cemitério da Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira é popularmente conhecido por "Cemitério Nazista" (Figura 4), por possuir uma sepultura com uma cruz alemã que contém uma suástica entre o seu conjunto sepulcral. Esse pequeno cemitério é um típico cemitério ribeirinho amazônico, com sepulturas que datam do ano de 1929. Está localizado na citada comunidade, próximo à barragem da Usina Hidrelétrica Santo Antônio do Jari, às margens do Rio Jari, no município de Laranjal do Jari, extremo sul do estado do Amapá. De acordo com Castilho (2019), essa usina foi inaugurada em 2014 e é atualmente a principal geradora de energia elétrica do estado do Amapá. Historicamente, segundo Rabelo (2004), a Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira está ligada à colonização portuguesa, por meio da expansão missionária dos padres capuchos. As principais atividades econômicas dessa região são a exploração das *drogas do sertão*, por meio do extrativismo vegetal, com destaque para a castanha do Brasil; o extrativismo animal e a agricultura de subsistência.

Figura 4:
Sepultura de Joseph Greiner, Cemitério da Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira - Laranjal do Jari-AP

Fonte: Acervo de Tiago Varges da Silva (2021).

O cemitério possui 89 estruturas sepulcrais, entre covas rasas e túmulos de alvenaria e madeira, distribuídas em uma área de aproximadamente 220 metros quadrados, segundo dados do trabalho de campo realizado em dezembro de 2021[4]. Porém, o quantitativo de sepulturas provavelmente abertas ao longo da história desse cemitério deve ser maior, pois nem todas as sepulturas receberam alguma demarcação com materiais duráveis, como: pedras, alvenaria e gradil de ferro. Sem manutenção, vão desaparecendo com o tempo. O cemitério também não possui um livro de registro de sepultamento, ausência que é característica não só dos cemitérios ribeirinhos, mas do conjunto de cemi-

4 Trabalho de campo realizado pelo coautor Tiago Varges da Silva.

Figura 5:
Cemitério da Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira. Laranjal do Jari/AP

Figura 6:
Túmulo de Alvenaria, Cemitério da Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira. Laranjal do Jari/AP

Fonte: Acervo de Tiago Varges da Silva (2021).

térios rurais amazônicos; o que dificulta ainda mais o levantamento dessas informações. Diante dessa realidade, aplicamos a metodologia para aferir o quantitativo de sepulturas que considera apenas as estruturas identificadas ao olhar.

O espaço não possui delimitação física, como muros ou cercas em alvenaria, madeira ou arame. O perímetro cemiterial é delimitado pela margem do Rio Jari e ladeado por árvores da mata nativa, configurando uma delimitação de *espaço clareira*, comum aos cemitérios ribeirinhos, como pode ser observado nas figuras 4, 5 e 6. O conjunto é composto por sepulturas e por pequenos túmulos construídos em madeira e alvenaria voltados para o rio. Ao centro, há um cruzeiro em madeira medindo 3 metros de altura. A cruz latina é o elemento simbólico preponderante em todo o espaço.

A cruz é um símbolo reproduzido nos mais diversos materiais e suportes em quase todas as tipologias cemiteriais do Brasil. Nos ribeirinhos, são feitas em tamanho que varia entre 30 e 70 cm e o material mais usado na sua confecção é a madeira nativa da Floresta Amazônica, como *Virola* e *Pracuúba.* São confeccionadas por carpinteiros da região e, em alguns casos, feitas pelos próprios familiares. Mas também as encontramos, em menor quantidade, confeccionadas em alvenaria com revestimento cerâmico, produzidas por pedreiros locais, ou em ferro, provenientes de serralherias de Macapá e Santana. É comum pintar as cruzes e túmulos com cores que identifiquem o gênero do inumado, rosa para mulheres e azul para homens (Figuras 5 e 6).

Para além do simbolismo religioso que as cruzes representam, elas também têm uma função prática na estrutura da sepultura ou do túmulo, pois servem de suporte para os únicos registros escritos que encontramos nesses espaços, que são: o nome do inumado e data de nascimento e de morte. Essas informações são grafadas em tinta, mas também é frequente o uso da prática do entalhe quando o suporte é em madeira, como pode ser observado na figura 4. O entalhe possibilita uma durabilidade maior da informação. Essa prática pode ser vista em cemitérios de todo o Amapá. No entanto, a maior ocorrência acontece no sul do estado, nos municípios de Laranjal do Jari e Vitória do Jari.

À frente do cruzeiro está a maior e uma das mais antigas cruzes desse cemitério, fincada sob a sepultura de Joseph Greiner, morto na região no ano de 1936. De acordo com Dietrich (2012), Greiner era um descendente de alemão que vivia no Rio de Janeiro, contratado para atuar como intérprete juntamente com a Expedição Científica Alemã

ao Jari. A expedição durou aproximadamente 2 anos, entre 1935 e 1937, e teve financiamento do governo alemão que, na época, tinha grande interesse na região. Em 2 de janeiro de 1936, Joseph Greiner veio a óbito em decorrência da febre amarela e foi sepultado no pequeno cemitério ribeirinho da comunidade. Sobre a sua sepultura foi colocada uma cruz de madeira. Na parte superior da estrutura foi entalhada uma suástica e, abaixo do símbolo, foi também esculpida em alemão a seguinte mensagem: "*Joseph Greiner – Starb hier 2-1-36 den fiebertod in dienste Deutscher forschungs arbeit – Deutsche Amazonas Jary Expedition 1935-37*. Joseph Greiner, cuja tradução significa: "Morreu aqui em 2 de janeiro de 1936 de febre mortal, em serviço do trabalho alemão de pesquisa, na excursão alemã ao Rio Jari (1935-1936)" (DIETRICH, 2012, p. 200). A referida sepultura é um caso único na região amazônica[5].

No ano de 2022, a cruz de Joseph Greiner foi arrancada pela correnteza do Rio Jari. O fato foi veiculado na imprensa nacional e em artigo publicado com o seguinte título: *Cruz Nazista fincada há 86 anos em sepultura da Amazônia é encontrada caída, no Amapá*. A matéria foi veiculada no Portal G1, no dia 05 de julho de 2022. Segundo o relato da Sra. Arlene Silva de Araújo[6], a Prefeitura Municipal de Laranjal do Jari recolheu a cruz até a sede do município, por intermédio da Secretaria Municipal de Cultura, onde a mesma passou por uma restauração, recuperando as avarias causadas pelas enchentes e também o desgaste causado pelo tempo. Inclusive, as suas cores originais foram restauradas. No ano de 2023, a cruz foi recolocada no seu lugar de origem, sob uma base de alvenaria construída para garantir a integridade em futuras cheias do Rio Jari. Atualmente, o local é considerado um ponto turístico do município de Laranjal do Jari. Apesar de estar localizado em uma região de difícil acesso, o cemitério recebe visitantes nacionais e estrangeiros.

O Cemitério de Santo Antônio da Cachoeira está ativo, ou seja, recebe sepultamentos demandados pela comunidade. Em datas especiais, como na Iluminação dos Mortos, no Dia de Finados, o cemitério recebe visitas e as sepulturas e túmulos são limpos. Nessa ocasião, suas cruzes são pintadas pelos familiares, que também homenageiam seus

5 No Cemitério São Miguel, situado na Cidade de Goiás-GO, há um pequeno túmulo com uma suástica. Segundo Gondim (2021), se trata do túmulo do austríaco João Jessl, falecido na cidade de Goiás no dia 28 de dezembro de 1936, o mesmo ano do falecimento de Joseph Greiner, no Jari.

6 Informações enviadas via e-mail no dia 18 de outubro de 2023, pela Sra. Arlene Silva de Araújo, popular *Dona Teca*.

mortos com flores e muitas velas. Nesse cemitério, são utilizadas folhas de palmeiras, ainda verdes. Segundo Araújo (2021), elas são usadas para proteger as velas do vento, mantendo-as acesas por mais tempo.

Cemitério ribeirinho da Vila Maracá

O segundo cemitério a ser destacado está localizado no sul do estado, nas proximidades da Vila Maracá, no município de Mazagão (Figuras 6 e 7). Historicamente, essa comunidade foi formada por ribeirinhos que se dedicavam às atividades agroextrativistas, especialmente à coleta de castanha. Em 1997, de acordo com Ribeiro (2011), foi criado oficialmente o PAE – Maracá, (Projeto de Assentamento Agroextrativista do Maracá), o que possibilitou maior dinamismo econômico da região. O Cemitério possui 58 sepulturas e túmulos que datam de 1990, distribuídos em uma área de cerca de 450 metros quadrados. Essas estruturas sepulcrais estão voltadas para o Rio Maracá, segundo trabalho de campo realizado em setembro de 2017[7]. Essas sepulturas e túmulos não seguem uma ordem predeterminada, ou seja, estão distribuídos pelo espaço de maneira aparentemente "desordenada", pensando em uma lógica estética. Por exemplo, encontramos sepulturas com as cabeceiras voltadas para o norte, e ao lado, sepulturas com cabeceiras voltadas para o sul, leste e oeste.

Ao analisar o conjunto sepulcral, confrontadas as informações disponíveis nas cruzes e lápides com os sobrenomes dos inumados, é perceptível que há uma lógica para essa aparente desordem das posições. Tal fato tem a ver com o desejo dos familiares de sepultarem os seus o mais próximo possível. Ou seja, as famílias escolhem um local do cemitério para, ao longo do tempo, sepultarem os seus familiares o mais próximo possível. Portanto, tomando por base essas questões, não há uma desordem na posição das sepulturas, mas sim uma ordenação que permita que tal desejo seja possível, visto que se forem fazer os sepultamentos em fileiras, dificilmente os integrantes de uma família ficariam juntos. Todavia, ao longo do tempo, conjuntos de sepulturas vão sendo formados no perímetro do cemitério, como se cada família tivesse a própria quadra. Essa é outra característica dos cemitérios ribeirinhos do Amapá que pode ser percebida, também, nas partes mais antigas de cemitérios municipais que tiveram a sua origem em cemitérios ribeirinhos, como é o caso do Cemitério Municipal de Oiapoque.

7 Dados levantados pelo coautor Tiago Varges da Silva.

Figura 7:
Cemitério da Vila Maracá, Mazagão/AP, ao fundo o Rio Maracá

Figura 8:
Túmulo em alvenaria, Cemitério da Vila Maracá, Mazagão/AP

Fonte: Acervo de Tiago Varges da Silva (2017).

O cemitério da Vila de Maracá não possui cercas ou muros. O espaço é delimitado por vegetação nativa e pela margem do rio, podendo ser facilmente acessado tanto por água quanto por terra, através de um ramal que faz a ligação da Vila Maracá à BR–156. Os túmulos desse cemitério são pequenos, construídos em pedra, madeira e alvenaria, sendo que alguns possuem revestimento cerâmico. As tipologias tumulares mais comuns são os túmulos de alvenaria ou madeira, que são basicamente uma estrutura retangular que cobre toda a extensão da sepultura, com aproximadamente 10 a 20 cm de altura. Em alguns casos, no interior dos túmulos são plantados pequenos arbustos ou são preenchidos com terra, cascalho ou areia. Há, também, os amontoados de pedra que são praticamente "amontoamento de pedra ou tijolos, com altura pronunciada sobre a superfície e com formato alongado, de modo a conter o corpo deitado em enterramento primário" (CASTRO, HERBERTS, 2011, p. 49) ou, simplesmente, fazem a delimitação da sepultura com pedras, como pode ser visto na figura 7.

Essas estruturas tumulares sempre são acompanhadas em sua cabeceira por uma cruz de madeira. Essa tipologia tumular é muito comum em cemitérios ribeirinhos do Amapá, bem como em cemitérios rurais de diversas regiões do Brasil que possuem um conjunto sepulcral edificado com materiais da região, como: pedra, refugo da construção civil e madeira. O supramencionado é ratificado por Coimbra (2021), no estudo sobre os cemitérios rurais e rituais de morte no sertão baiano. Tipologias encontradas também em cemitérios rurais do município catarinense de Lajes são estudadas por Castro e Herberts (2011).

Esses túmulos são ornamentados com flores artificiais e esse tipo de adorno é bastante utilizado não só no Cemitério da Vila de Maracá, mas em todos os cemitérios ribeirinhos do Amapá. São colocadas em datas especiais, sobretudo no ritual da Iluminação dos Mortos, no Dia de Finados. As flores são feitas de papel ou de plástico colorido por artesãos locais ou mesmo por familiares, colocadas sobre a sepultura em formato de ramalhetes ou coroas que são penduradas nas cruzes. Porém, é cada vez mais recorrente o uso de coroas fúnebres e de ramalhetes industrializados de origem chinesa, que são vendidos a preços populares em importadoras de Macapá.

Essas estruturas são aparentemente simples, mas ao analisá-las detalhadamente, percebe-se a riqueza de significados. Trata-se de "uma complexa simplicidade", termo cunhado pelas pesquisadoras Borges e Castro (2022), para designar esse tipo de produção encontrada em diver-

sos cemitérios brasileiros que, por sua vez, é muito comum nos cemitérios do Amapá, especialmente no Sul do estado. Por meio de suas formas, símbolos e cores, tais estruturas funerárias podem revelar muito sobre a mentalidade e a cultura funerária de uma região.

O cemitério ribeirinho do Cumaru

Cemitério do Cumaru é um antigo cemitério ribeirinho desativado para sepultamentos desde o ano de 1974, localizado às margens do Rio Amazonas, na área portuária do município de Santana. Por ser o primeiro cemitério do que é hoje a cidade de Santana, o espaço foi tombado como patrimônio de interesse histórico e cultural pelo município, no ano de 2020, conforme Lei nº 1.342/2020–CMS, de 06 de julho de 2020. No projeto de tombamento n° 29/2018, de 12 de março de 2018, que deu origem à referida lei, são apresentadas algumas informações gerais sobre a sua história, além da descrição da infraestrutura.

Não se sabe ao certo a data da sua fundação, vez que o projeto cita a possível data de 1950. Mas provavelmente tal data é muito mais antiga, considerando, sobretudo, que os primeiros habitantes de Santana, segundo Araujo (1998), começaram a se fixar na região por volta do ano de 1758, no contexto de formação da Vila de São José de Macapá. Na medida em que esse foi o primeiro local conhecido de sepultamento do atual município de Santana, é provável que seja mais antigo. Todavia, deter-nos-emos, *a priori*, ao contexto histórico do cemitério e aos fatos que conduziram a sua desativação, bem como às condições materiais as quais se encontra atualmente.

Historicamente, a região de Santana foi um dos primeiros pontos de ocupação colonial que remontam ao século XVII. Para compreendermos a história dos seus cemitérios, é necessário que analisemos as dinâmicas do seu processo histórico de formação. O seu nome tem origem na Ilha de Santana, localizada na foz do Rio Amazonas. Desde o período da colonização, essa região integrava-se a um ponto estratégico para a navegação no Amazonas, pois à época constituía-se em porta de entrada exclusiva para o interior da região; o que, por sua vez, foi uma área de disputa entre ingleses, holandeses, franceses e portugueses. Como pontua Pinto (1894):

> ANNA (Sant'). Ilha do estado do Pará; forma com a costa de Macapá um canal que é considerado como o melhor, mais seguro e profundo, para os navios de grande calado

> que queiram navegar no Amazonas. "A sua posição e ancoradouro são magnificos. Foi nesta pequena ilha que se deram neste Estado a primeira e maiores batalhas entre hollandezes, inglezes e francezes, quando cada um delles por sua vez, disputava a foz do Amazonas aos nossos antepassados; ainda hoje se encontram na costa fronteira destroços de uma antiga fortificação, levantada pelos conquistadores e afinal definitivamente tomada pelos portugueses [...]. Velloso Barreto também a denomina *Tucujús.* (PINTO, 1894, p. 96)

A fortificação a que se refere Pinto é o antigo forte do Cumaú que, provavelmente, foi a primeira construção dos colonizadores de que se tem notícia na região, a qual compreende o atual município de Santana, ao menos a mais antiga que se têm vestígios materiais da sua existência. Foi inicialmente construído pelos ingleses, entre os anos de 1631 e 1632, pois segundo Sarney e Costa (2004), os ingleses haviam se fixado na região em 1631 e um ano depois o forte foi destruído pelos portugueses que reassumiram o controle da região e construíram no local um segundo forte ao qual se deu o nome de Santo Antônio de Macapá.-

O núcleo urbano, ao qual deu origem à sede do município, formou-se próximo ao porto na margem esquerda do Rio Amazonas, composto por colonos portugueses, mas sobretudo por indígenas que, segundo Reis (1949), fixaram-se, *a priori*, na Ilha de Santana, provenientes do Rio Negro, por volta de 1753, e liderados pelo português Francisco Portilho de Melo. Em decorrência das dificuldades materiais e das frequentes enfermidades enfrentadas na ilha, a população do nascente povoado migrou para o continente, formando o núcleo urbano de Santana, localizado a 3 léguas de Macapá. A povoação foi elevada à condição de vila, em 1758, por ordem de Mendonça Furtado.

Provavelmente, o termo *Cumaru*, que dá nome ao cemitério, tem suas origens no nome do Forte Cumaú, construído pelos ingleses, pois todas as fontes consultadas dizem que os ingleses ocuparam o Cumaú. Logo, concluímos que deram o nome do seu forte em referência ao local. Entretanto, um fato histórico posterior ao forte do Cumaú deve ser considerado, tendo em vista que não possuímos documentos que confirmem tal hipótese. Reis (1949) faz referência a centenas de indígenas que ocuparam a Ilha de Santana, proveniente do Rio Negro, acompanhado por Francisco Portilho. Nessa região, por sua vez, Cumaru era nome de uma "antiga aldeia fundada pelo missionário jesuíta, o padre Manoel

Figura 9:
Entrada do cemitério Cumaru ao lado do Rio Amazonas

Fonte: Tiago Varges da Silva - Acervo do autor (2022).

Rabello, que com o fim de para ahi passar a aldeia dos Tapajós, não só pelas molestias que havia, como para ser-se livre da opressão da gente da fortaleza, ahi fez um nucleo destes indios" (PINTO, 1894, p. 611). Dessa maneira, podemos cogitar duas hipóteses para a origem do nome do cemitério: a que considera o termo Cumaú e a que leva em consideração a antiga aldeia do Cumaru no Rio Negro.

Como já mencionado, o ano de 1950 foi a referência mais antiga que localizamos acerca do cemitério. Nesse período, Santana pertencia ao município de Macapá, numa condição político-administrativa que perdurou até 1987, quando foi criado o então Município de Santana. A década de 1950, segundo Drummond e Pereira (2007), foi um período de expansão acelerada da Vila de Santana, em decorrência da construção de uma série de infraestruturas de transporte em escala industrial, para

atender às necessidades do escoamento de manganês encontrado nas minas de Serra do Navio, na década de 1940, distante aproximadamente 200 km da foz do Rio Amazonas. Entre 1954 e 1956, foi construído em Santana o porto conectado por linha férrea à Vila de Serra do Navio, na região das minas de manganês. Para acomodar os trabalhadores e os seus familiares envolvidos na construção, manutenção e operação da infraestrutura da economia do Manganês, a Indústria e Comércio de Minérios S.A. (ICOMI), empresa responsável pela exploração, construiu uma vila, em 1957, denominada por Vila Amazonas, próxima ao porto e ao povoado de Santana, chamado também de Vila Maia. Todo esse perímetro ocupado pelas referidas instalações foi concedido pelo Governo Federal à ICOMI, em um total de 129 hectares, que incluía o território onde estava localizado o Cemitério Cumaru.

> A ICOMI solicitou a autorização formal para construir o porto em 1952. A autorização do Ministério da Viação e Obras Públicas foi dada em 30 de abril de 1953 e ratificada pelo Ministério da Marinha em 1° de maio de 1953. Um decreto de 27 de agosto de 1953, assinado por Getúlio Vargas, concedeu à ICOMI uma pequena parcela de terra de 129 ha para a construção do porto e de incitações correlatas. Tais como as demais concessões de terras, os equipamentos e edificações do porto reverteriam ao poder público ao fim da concessão mineral. Dentro desses 129 hectares, a ICOMI construiu a segunda vila operária, Vila Amazonas. (DRUMMOND; PEREIRA, 2007, p. 160)

Com o aumento da população de Santana ao longo das décadas de 1960 e 1970, o antigo Cemitério do Cumaru, que foi construído para atender uma comunidade ribeirinha, não mais atendia às demandas de uma cidade em expansão populacional. Outro fator a ser considerado diz respeito às alterações nas dinâmicas econômicas e sociais da cidade; o que implicou também mudanças no uso do espaço geográfico, inclusive do cemitério. Por ser ribeirinho e estar, por isso, voltado para o rio, o acesso ao cemitério seria afetado devido ao fato de que a dinâmica urbana passou a se conectar substancialmente por ruas e estradas a partir da construção da ferrovia do porto e da infraestrutura urbana que crescia em direção ao continente. Com efeito, a desativação do Cemitério do Cumaru ocorreu oficialmente, em 1974, diante da construção do atual cemitério público da cidade de Santana, chamado recentemente de Cemitério Municipal Santa Ana. Na ocasião, muitos

dos corpos foram transladados para a nova necrópole e o Cumaru entrou em um processo de desativação.

Apesar de esses 2 fatores poderem ser suficientes para justificar o encerramento dos sepultamentos no Cumaru, isso por si só não explicaria o processo da sua desativação, acompanhada de exumações em massa e deslocamento desses corpos para o novo cemitério público da cidade, levando ao posterior abandono do espaço anterior de Cumaru. O Diário Oficial n° 1.974 do Território Federal do Amapá, publicado em 24 de outubro de 1974, traz em seu conteúdo duas portarias municipais assinadas pelo prefeito de Macapá, Cleiton Figueiredo de Azevedo, no dia 24 de setembro de 1974. Ao analisá-las, percebemos que houve uma clara intenção em desativar o cemitério e proibir novos sepultamentos, em benefício da ICOMI, visto que não foram somente os sepultamentos que foram proibidos, mas qualquer tipo de construção no perímetro sob responsabilidade da empresa em questão. Vejamos a seguir o teor das duas portarias:

> Portaria n° 297/74 – GAB-PMM. O prefeito Municipal de Macapá, usando das atribuições que lhe são conferidas pelo inciso V, do artigo 9° do Decreto-Lei n° 5.839 de 21 de setembro de 1943, RESOLVE: Proibir, terminantemente, a partir dessa data, qualquer construção ou edificação no Porto de Santana, na área limítrofe compreendida a Oeste pelo meridiano que passa a 800 metros a montante da extremidade Oriental do Píer da ICOMI; ao Norte, pela rodovia de acesso à Vila Amazonas e seu prosseguimento até o limite Oeste; a Leste pela estrada de acesso ao campo de futebol da Vila Amazonas; ao Sul, pelo Rio Amazonas, em respeito aos termos contidos no Decreto n° 50/74-GAB-PMM, o que declara de utilidade pública essa área. Dê-se Ciência, Registre-se e Publique-se. Palácio 31 de março, 24 de setembro de 1974. Cleiton Figueiredo de Azevedo. Prefeito Municipal de Macapá. (AMAPÁ, 1974)

> Portaria n° 298/74-GAB-PMM [...] Considerando o Decreto n° 51/74 – GAB – PMM o qual declara de utilidade pública a área destinada ao Porto de Macapá; RESOLVE: Proibir qualquer sepultamento no cemitério localizado no Porto de Santana, na área delimitada a Oeste pela BRUMASA; ao Norte, pela rodovia de acesso à Vila Amazonas; a Leste pela estrada de acesso ao campo de futebol da Vila Amazonas e ao sul pelo Rio Amazonas. Dê-se Ciência,

> Registre-se e Publique-se. Palácio 31 de março, 24 de setembro de 1974. Cleiton Figueiredo de Azevedo. Prefeito Municipal de Macapá. (AMAPÁ, 1974)

Ao considerarmos o decreto de 27 de agosto de 1953, que concedeu o território ao empreendimento da ICOMI e o conteúdo das portarias de 1974 da Prefeitura Municipal de Macapá, percebe-se que houve tensões entre aqueles que já faziam uso do território ora ocupado pela ICOMI. O texto da Portaria n° 297/74 traz o termo "terminantemente" ao proibir construções no referido espaço, o que nos permite levantar a hipótese de que as restrições de se construir naquela região estavam sendo desrespeitadas. No que diz respeito ao cemitério, o termo empregado na Portaria n° 298/74 com referência específica ao cemitério do Cumaru, identificado no texto apenas como "cemitério localizado no Porto de Santana", usa a expressão "proibir qualquer sepultamento", o que implica eliminar qualquer possibilidade de uso do espaço, independentemente da argumentação dos interessados. Esse foi um processo que envolveu tensões e silenciamentos, especialmente por parte daqueles que foram contrários à desativação do cemitério.

Nos poucos documentos oficiais que fazem citações a tal fato, não encontramos referência direta de resistência à desativação, às exumações e à transferência dos corpos para o novo cemitério público de Santana. Todavia, o silêncio e a própria redação do texto, fazendo menção à proibição de "qualquer sepultamento", revelam nas entrelinhas a possibilidade de existência de resistências em se desativar o cemitério ou até de parentes dos que ali jaziam em se fazer a exumação dos corpos dos seus familiares. Ao recorrermos à memória coletiva do povo de Santana, os indícios de que houve resistência se fortalecem, como demonstra o historiador santanense Emanoel Jordanio Cardoso da Silva, em um texto publicado em 1º de novembro de 2012, sobre o atual cemitério público de Santana.

> Como forma de habituar os serviços de sepultamentos no novo cemitério [*Cemitério Municipal Santa Ana*], o prefeito Cleyton Figueiredo determinou a transferência de todos os defuntos do antigo cemitério da "Portuária" (como era conhecido o local). Porém, muitas exumações não foram possivelmente feitas por decisão de familiares, que acharam desnecessária e até desrespeitosa a retirada de um ente falecido de um local já existente. Mas no primeiro

> ano de sua implantação, o novo cemitério ainda conseguiu receber cerca de 10 sepultamentos, além de alguns cadáveres que puderam ser transferidos do cemitério do Porto em novembro de 1974. (SILVA, 2012, p. 1)

A partir do momento em que se proibiu o sepultamento no Cumaru e que se deu a determinação de transferência dos corpos para o novo cemitério, possivelmente, o acesso às sepulturas dos familiares daqueles que se opuseram às exumações foi dificultado, pois o cemitério, oficialmente, estava desativado e passava a se encontrar dentro de uma propriedade privada. Por ser o primeiro cemitério de Santana, o espaço foi reconhecido em 2020 como patrimônio cultural do município de Santana. Esse é um caso pioneiro no estado do Amapá, mas, não obstante ser tombado como patrimônio cultural, o espaço não recebeu até o momento nenhuma benfeitoria para preservação do que restou do cemitério.

No levantamento realizado em novembro de 2022, não foi possível estabelecer o perímetro do cemitério. Ele não possui cercas, como é característica dos cemitérios ribeirinhos. A entrada principal, voltada para o Rio Amazonas, está demarcada com um letreiro com o nome do cemitério esculpido no barranco do rio, como pode ser observado na figura 9. Possui uma capela, com paredes e cobertura construída em alvenaria, pintada na cor branca e com detalhes em azul que, pelas características atuais, não chegou a ser concluída. A capela e o Cruzeiro das Almas (Figuras 10 e 11) estão posicionados de frente para o Rio Amazonas, demarcando a parte frontal do cemitério.

Foram contabilizadas 80 sepulturas compostas por pequenos túmulos construídos em alvenaria com revestimento em reboco, argamassa e cerâmica. Há também alguns em gradil de ferro e sepulturas que têm apenas cruzes em madeira ou ferro demarcando a cabeceira. Mas acreditamos que o cemitério já teve um número bem superior ao que foi possível identificar, pois vestígios de túmulos de alvenaria e madeira se estendem a uma distância considerável da capela, indicando resquícios das inúmeras inumações e posteriores exumações ocorridas no local. Apesar de ter sido tombado como patrimônio histórico e cultural, esse antigo cemitério ribeirinho segue subutilizado, recebendo limpeza apenas em Dias de Finados para a realização do ritual de Iluminação dos Mortos.

Figura 10:
Detalhes da capela do
Cemitério Cumaru

Figura 11:
Cruzeiro do Cemitério do Cumaru
e ao fundo o Rio Amazonas

Fonte: Tiago Varges da Silva – Acervo do autor (2022)

A Iluminação dos Mortos: os rituais fúnebres dos cemitérios ribeirinhos dos Sertões dos Tucujus

Em diversas localidades da região amazônica, o Dia de Finados, em 2 de novembro, é também conhecido como o "Dia da Iluminação dos Mortos". Além de flores, muitas velas são acesas sobre os túmulos e sepulturas, ao longo do dia, mas sobretudo ao final da tarde e início da noite, período em que o espaço cemiterial fica completamente iluminado com as luzes das velas, como ocorre no Cemitério Municipal Nosso Senhor do Bonfim, de Salinópolis–PA, estudada por Negrão (2014). Igualmente ao que ocorre no Cemitério São Bonifácio, cidade de Curuçá, também interior do Pará, estudado por Sales (2022). No Amapá, esse é, também, o ritual mais popular verificado tanto nos cemitérios municipais, localizados nas zonas urbanas, como nos ribeirinhos, localizados nas zonas rurais.

A cerimônia compreende a posição de velas em túmulos, sepulturas e no Cruzeiro das Almas no decorrer do dia, desde o início do amanhã até o encerramento do evento, já no avançar da noite. Entretanto, há particularidades em momentos específicos desse período, sobretudo, quando há ou não luz natural; podendo ser dividido em *Iluminação diurna* e *Iluminação noturna*. Tal nomenclatura também é usada por Negrão (2014) e Sales (2022), ao analisar esses rituais em cidades do interior do Pará. No caso do Amapá, na maioria dos cemitérios, sobretudo os municipais, o ritual tem curso com a *Iluminação diurna*, entre 6h e 7h, e se desenvolve com a celebração de missa. A segunda fase tem curso ao pôr do sol no início da noite. É o momento em que o evento adquire percepção visual, em decorrência da falta de luz natural e uso das velas, o que pode ser entendido, também, como a culminância do evento.

Os cemitérios ribeirinhos localizados nas comunidades rurais, especialmente aquelas mais distantes das sedes dos municípios, no entanto, possuem suas particularidades, não só na *Iluminação*, mas também na maneira como lidam com a morte, por meio das cerimônias ligadas ao velório e ao sepultamento. Nos interiores do Amapá, ainda persistem alguns ritos que se assemelham aos característicos do século XIX, estudados por Coimbra (2021), no sertão baiano, e por Galeno (1977), no sertão cearense, mas que ainda são praticados em regiões rurais dessas localidades. A lavagem do corpo na casa do próprio morto, longos velórios na residência do falecido, que se estendem pela noite e contam com a participação da comunidade, e a construção

artesanal do caixão no dia do óbito por algum artesão da localidade são exemplos desses costumes supramencionados. Tais práticas fúnebres também fizeram parte das comunidades ribeirinhas dos *Sertões dos Tucujus* e ainda ocorreram em comunidades mais distantes das sedes dos seus respectivos municípios, como é caso da Comunidade de Brigue, no Arquipélago do Bailique, município de Macapá. Segundo o Sr. José Cordeiro dos Santos Lopes[8], ainda se verifica na localidade a prática de construção de caixões por carpinteiros da região, para atender às demandas locais, pois não há agência funerária na comunidade[9].

> [Os caixões] são confeccionados por pessoas da região. Têm várias pessoas que fazem. Fazem, por sinal, muito bem-feito os caixões de madeira. Uma família simplesmente já tem alguma referência de algum carpinteiro que faça esse trabalho. E automaticamente já vem essa pessoa para passar normalmente à noite. Às vezes passa a noite toda trabalhando no caixão. Quando é de manhã, já está pronto. Esse trabalho é feito todo aqui mesmo e é tudo por conta dos familiares do falecido. (LOPES, 2024)

Os velórios, também, podem durar a noite toda e são intercalados com orações, entoadas por integrantes da comunidade. São realizados, preferencialmente, nas residências, mas também podem ocorrer em igrejas e em centros comunitários. "[...] na maioria dos casos o velório é feito na casa do falecido. Normalmente a família quer ficar com ele mais na casa durante pelo menos esse dia e essa noite de despedida do corpo (LOPES, 2024). Finalizado o velório, independentemente do local, o caixão segue em um barco, juntamente com familiares e amigos, em direção ao cemitério em um *cortejo fluvial*, pois o acesso aos cemitérios ribeirinhos é essencialmente pelos rios, como explica Lopes (2024):

> O caixão com o morto é levado para o cemitério de barco. Nosso transporte é 100% fluvial, ou seja, a gente vive nos

8 Entrevista realizada no dia 27 de abril de 2024 em Macapá. O Sr. José Cordeiro dos Santos Lopes é agente comunitário de saúde, nascido e criado na Comunidade do Brigue, no Arquipélago do Bailique, município de Macapá.

9 Muitas das comunidades ribeirinhas estão distantes de alguma praça comercial que poderia oferecer serviços funerários, como é o caso das comunidades ribeirinhas do Arquipélago do Bailique, localizado a aproximadamente 180 km de Macapá. No entanto, todo o percurso é feito por barco, em uma viagem que dura em média 12h a depender da maré; o que torna inviável encomendar um caixão de Macapá.

> igarapés. A nossa rua são os igarapés, a água que nos coordena, tudo que a gente faz aqui dentro da região é de acordo com a maré, pois é ela que determina a hora que a gente vai fazer, qualquer coisa que se possa fazer, é coordenado justamente por essa maré. Então, a água baixou, a gente já não tem acesso a muitas localidades e a água subiu, a gente começa a ter essas atividades. Então, de acordo com a maré, a gente faz o transporte do caixão e aí ele vai, de barco, de uma voadeira menor e que a família vai toda junta também. Sempre havia alguém na frente para fazer o trabalho de cavar, né? Fazer a cova, porque tudo isso é a família que faz. Não tem ninguém que faça, tudo é feito pela comunidade. Então vai uma turma na frente, 8, 10 pessoas, já vão na frente cavando e quando a gente chega com o caixão, com o corpo, já está tudo pronto para concluir o enterro. Mas é tudo por responsabilidade da família. (LOPES, 2024)

Já nos cemitérios das comunidades ribeirinhas, localizados nas zonas distantes das sedes dos municípios, o ritual da Iluminação acontece considerando as suas especificidades, o que o torna diferente, em alguns aspectos, comparando com os cemitérios das sedes municipais, que estabelecem, por exemplo, horários para abrir e fechar os cemitérios, ou seja, para iniciar e finalizar o ritual. Nos casos específicos de muitos cemitérios ribeirinhos, os horários vão depender da maré, como relata Lopes (2024), ao comentar sobre a Iluminação dos Mortos nos cemitérios ribeirinhos das comunidades do Brigue e Santo Antônio, localizados no Arquipélago do Bailique no município de Macapá.

> O dia da *Iluminação* é muito bonito por sinal. É uma coisa que a gente vai e até se encanta de ver. Você acaba chegando lá e você tem contato, conversa com um monte de pessoas, fica muito bonito por sinal, porque as pessoas têm esse hábito de ir ali para estar presente com seu ente querido, para prestar suas homenagens, suas orações e acender suas velas. E aí são muitas. Colocar uma coroa de flores, ornamentar as catacumbas, que já são mais trabalhadas, principalmente aquelas que são de alvenaria. A pessoa faz uma ornamentação mais específica. É muito bonito. É um dia de reunião, onde se reúne um grupo bem considerável de pessoas. E isso é nossa cultura. Começa sempre depois do meio-dia e aí vai de acordo com a maré, vai até 8, 9, 10 horas [*da noite*], uma popula-

> ção bem grande lá. E como ele é um local [*referindo-se ao cemitério do Brigue*] que o acesso depende totalmente da maré e às vezes é obrigado até sair um pouco mais cedo ou um pouco mais tarde. (LOPES, 2024)

Dias antes da Iluminação, os cemitérios recebem limpeza, como roçagem e capina, que é realizada por integrantes da comunidade. As famílias cuidam dos túmulos e sepulturas dos seus familiares. Quando necessário, fazem reformas nos túmulos de alvenaria, pintam com cal ou tinta nas cores azul e/ou rosa; sobre as sepulturas simples, sem qualquer tipo de estrutura de madeira ou alvenaria, é adicionada areia, renovando a elevação, como se fosse uma sepultura recente, sobre esse perímetro são fixadas as velas e flores. No interior dos túmulos, também, é adicionada areia branca ou terra desde que não seja a mesma do cemitério, pois o objetivo é obter a delimitação da sepultura por meio do volume do material, mas também pelo contraste de cores.

Essa celebração é um momento não só de relembrar a memória dos familiares falecidos, mas também uma maneira de processar o luto, a saudade e a falta que a perda de um ente querido pode causar. Logo, cuidar das sepulturas e dos túmulos, ornamentando-os com flores e iluminando-os com velas, acalenta, reconforta e mitiga a dor da perda, mesmo aquelas que ocorreram há muitos anos. Esse evento tão importante no calendário dessas comunidades constitui um momento de reunião e de confraternização entre as diversas famílias que possuem os seus sepultados nesses cemitérios, como pontuam Lopes (2024) e Araújo (2021). A importância da Iluminação nas comunidades ribeirinhas se dá também pelo trabalho coletivo, pois são os integrantes dessas comunidades que cuidam dos seus cemitérios, diferentemente das sedes dos municípios nas quais esse trabalho é feito pela prefeitura.

Na maioria dos cemitérios ribeirinhos, de acordo com Lopes (2024) e Araújo (2021), não são celebradas missas, como ocorrem nos cemitérios urbanos. São os próprios familiares que visitam os cemitérios em grupos ao longo do dia, fazem as suas orações e rezam o terço. Os rituais que integram o morrer nessas comunidades dos *Sertões dos Tucujus* são caracterizados pela participação comunitária em todas as suas dimensões: desde a preparação do corpo, na residência do falecido, à construção do caixão na própria comunidade, o velório, o *cortejo fluvial* até trapiche do cemitério, o sepultamento e depois a Iluminação em Dias de Finados. São eventos imbuídos de solidariedade colaborativa

que remontam a gerações de mulheres e de homens que, sertão adentro, contribuíram para a construção do Amapá.

Considerações finais

Os cemitérios ribeirinhos estão presentes em todos os municípios do Amapá ativos e inativos ao longo dos rios e igarapés e são importantes documentos do processo de ocupação dos *Sertões dos Tucujus*. São pequenos cemitérios que não possuem esculturas em mármore, nem túmulos suntuosos, tais como encontrados em cemitérios das capitais brasileiras, mas apresentam o que há de mais singular na cultura funerária amapaense. São estruturas simples, considerando o tipo de construção, mas detentoras de um rico e complexo significado histórico e cultural que precisa sair do "escondido e do ignorado", para serem conhecidos e preservados pela memória histórica desse grupo social, pois tais espaços funerários são expressões singulares do morrer e do sepultar nos Sertões dos Tucujus.

Apesar de constituírem parte fundamental da história dessas comunidades, esses espaços vêm sofrendo um processo lento, porém gradual, de abandono. Esse fenômeno é impulsionado pelo avanço cada vez mais intenso das dinâmicas econômicas, que têm alterado significativamente o cotidiano ribeirinho na Amazônia amapaense, especialmente após a segunda metade do século XX, com a construção de estradas interconectando muitas comunidades às sedes dos seus respectivos municípios. A partir desse processo, os rios foram perdendo protagonismo em detrimento das estradas enquanto vias de acesso e, consequentemente, os cemitérios que estão situados às suas margens também, uma vez que novos cemitérios foram construídos em locais afastados desses cursos d'água que, agora, são conectados por estradas ou opta-se por sepultar nos cemitérios das sedes dos municípios.

Dessa maneira, alguns cemitérios antigos já não recebem mais sepultamento. Com o passar do tempo, deixam de receber também visitantes, para a Iluminação dos Mortos em Dia de Finados; os seus túmulos e sepulturas não recebem manutenção; o trapiche apodrece e é levado pelas cheias mais agressivas. O mesmo acontece com o cruzeiro, já que as cruzes e os túmulos de madeira vão desaparecendo. Os túmulos de alvenaria perdem a identificação com a deterioração de suas lápides e epitáfios, sendo que muitos são destruídos pela vegetação que cresce em suas rachaduras e vão demolindo aos poucos a estrutura.

Outro fator, que tem contribuído para a desativação e a perda de parte do patrimônio funerário ribeirinho, está ligado aos empreendimentos hidrelétricos, a exemplo das grandes barragens de hidrelétricas construídas pelo governo do Amapá, que alteraram o curso do rio e, consequentemente, as dinâmicas naturais e sociais às suas margens. Os cemitérios ribeirinhos, construídos em espaços que outrora não alagavam, como é o caso do Cemitério da Comunidade de Santo Antônio da Cachoeira, atualmente são completamente alagados quando, em períodos de cheia do Rio Jari, as comportas da Usina Hidrelétrica Santo Antônio do Jari são abertas, provocando deterioração do seu conjunto sepulcral. Situações que fazem com que esses pequenos cemitérios, patrimônios da cultura funerária amapaense, "morram" aos poucos.

Os habitantes das comunidades ribeirinhas convivem com as intempéries climáticas, que interferem na preservação dos vestígios das representações dos seus mortos, uma vez que as estruturas físicas dos seus cemitérios não estão totalmente sob o seu controle. São os únicos espaços que agregam seus mortos em um local, diríamos, improvisado, na imensidão da floresta tropical. A política de preservação, restauração e conservação para manutenção dos monumentos artísticos, que é tão defendida nos grandes centros urbanos, é inoperante, neste caso, pois a interferência cíclica da natureza da terra é maior do que os desejos do homem ribeirinho. Enterra-se "ali e acolá", na medida do aceitável. Preserva-se e visita-se o monumento funerário enquanto é possível.

FONTES ESCRITAS

AMAPÁ. **O Diário Oficial n° 1.974 do Território Federal do Amapá publicado no dia 24 de outubro de 1974a.** Ano X Número 1.914. Disponível em: < https://seadantigo.portal.ap.gov.br/diario/DOEn1914%281974%29.pdf?ts=22042508> Acesso em: 19 de jul. de 2023.

RIO BRANCO. José Maria da Silva Paranhos, Barão do. **Questões de limites:** Guiana Francesa. Brasília: Senado Federal, 2008.

SANTANA. Câmara Municipal. Lei n° 1.342/2020, de 06 de julho de 2020. Dispõe sobre o tombamento, por interesse histórico e cultural, do Cemitério Cumaru, e dá outras providências. Disponível em: <https://www.santana.ap.leg.br/leis/legislacao-municipal>. Acesso em 02 fev. 2022.

SANTANA. Câmara Municipal. Projeto de Lei n° 29/2018, de 12 de março de 2018. Dispõe sobre o tombamento, por interesse histórico e cultural, do Cemitério Cumaru, e dá outras providências. Disponível em: <https://www.santana.ap.leg.br/leis/legislacao-municipal>. Acesso em 18 fev. 2022.

FONTES ORAIS

ARAÚJO, Arlene Silva de (Dona Teca). **Entrevista realizada no dia 10 de dezembro de 2021, na cidade de Laranjal do Jari.** A Sra. Arlene Araújo é servidora pública no cargo de coveira e atualmente administra os cemitérios do município de Laranjal do Jari.

ARAÚJO, Arlene Silva de (Dona Teca). **Informações sobre a recuperação da Cruz de Joseph Greiner [Mensagem pessoal].** 18 out. 2023 [para] SILVA, Tiago Varges da. Mensagem recebida em: tiagovarges@gmail.com.

LOPES, José Cordeiro dos Santos. **Entrevista realizada no dia 27 de abril de 2024 em Macapá.** O Sr. José Cordeiro é agente comunitário de saúde, é nascido e criado na Comunidade do Brigue, no Arquipélago de Bailique.

SITES CONSULTADOS

Cruz nazista fincada há 86 anos em sepultura na Amazônia é encontrada caída, no Amapá. Portal G1. Macapá: 05 de jul. de 2022. Disponível em: https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2022/07/05/cruz-nazista-fincada-ha-86-anos-em-sepultura-na-amazonia-e-encontrada-caida-no-amapa.ghtml. Acesso em: 06 de mar. 2024.

SILVA, Emanoel Jordanio Cardoso da. **No Descanso digno de nossos entes queridos.** Memorial Santanense. Santana, 01 de nov. 2012. Disponível em: https://memorial-stn.blogspot.com/2012/11/no-descanso-digno-de-nossos-entes.html. Acesso em: 03 de set. 2023.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria das Dores do Rosário. **(Re)construindo caminhos e histórias de vida de mulheres negras da Vila do Carmo do Macacoari** – Amapá. 247 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

AMADO, Janaína. **Região, Sertão, Nação.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995. p. 145-151.

ARAUJO, Renata Malcher de. **As Cidades da Amazônia no Século XVIII:** Belém, Macapá e Mazagão. Porto: Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, 1998.

BORGES, Maria Elizia. **Arte funerária no Brasil (1890-1930):** ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Petro = *Funerary art in Brazil (1890-1930): italian marble caver cra in Ribeirão Preto* – bilíngue 2. Ed. – Goiânia: Gráfica UFG, 2017.

BORGES, Maria. Elizia. CASTRO, Elisiana Trilha. **Uma complexa simplicidade:** registros da diversidade e da criatividade arquitetônica popular nos cemitérios brasileiros. 1. ed. Florianópolis: Impressul, 2022.

CASTILHO, Denis. **Hidrelétricas na Amazônia Brasileira:** da expansão à espoliação. In: CAPEL, Horacio. ZAAR, Miriam. (org.). La electricidad y la transformación de la vida urbana y social. 1ªed. Barcelona: Geocrítica, 2019, p. 68-87.

CASTRO, Elisiana Trilha. HERBERTS, Ana Lúcia. **Cemitérios no caminho:** o patrimônio funerário ao longo do caminho das tropas nos campos de Lages. 1 ed. Blumenau: Nova Letra, 2011.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **A prática dos sertões na Amazônia colonial (Século XVII).** Outros tempos, v. 10, n. 15, 2013. p. 79-99.

COIMBRA, Glayce Rocha Santos. **Cemitérios rurais e rituais de morte na região de Barro Alto no sertão da Bahia – séculos XX-XXI.** 2021. 252 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2021.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões.** Rio de Janeiro: Record, 2008.

DIETRICH, Ana Maria. **Nazismo tropical? O partido nazista no Brasil.** São Paulo: Todas as Musas, 2012.

DRUMMOND, José Augusto. PEREIRA, Mariângela de Araújo Póvoas. **O Amapá nos tempos do manganês:** Um estudo sobre o desenvolvimento de um estado amazônico: 1943-2000. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. PEREIRA, Henrique dos Santos. WITKOSKI, Antônio Carlos. (org.) **Comunidades ribeirinhas amazônicas:** modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007.

GALENO, Cândida. **Ritos fúnebres no interior cearense.** Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1977.

GONDIM, Frederico Tadeu. **A suástica de João Jessl:** memória e imaginário no Cemitério São Miguel da Cidade de Goiás. 2021. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão Veredas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

HARRIS, Mark. **Rebelião na Amazônia:** Cabanagem, Raça e Cultura Popular no Norte do Brasil, 1798-1840. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

LINS, Cristóvão. **Jari:** setenta anos de história. Rio de Janeiro: DATAFORMA em convênio com a Prefeitura Municipal de Almeirim (PA), 1991.

LOBATO, Sidney da Silva. **A cidade dos trabalhadores:** insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964). Belém: Paka-Tatu, 2019.

LOBATO, Sidney da Silva. **Uma capital amazônica entre a espera do rio e as promessas da estrada (1944-1988).** Labor e Engenho, Campinas, SP, v. 11, n. 2, 2017, p. 176-190.

MENDONÇA, Maria Silvia de. *et al.* **Etnobotânica e o Saber Tradicional.** In: FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. PEREIRA, Henrique dos Santos. WITKOSKI, Antônio Carlos. (org.) **Comunidades ribeirinhas amazônicas:** modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007.

MONTEIRO, Érica Corrêa. **Acessibilidade espacial nas calçadas de estivas no Pará:** estudo de caso na Ilha do Combu e na cidade de Afuá. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

NEGRÃO, Marcus Vinícius Nascimento. **Iluminando os mortos:** um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis – Pará. 161 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2014.

PAZ, Adalberto Júnior Ferreira. **Repúblicas contestadas**: liberdade, trabalho e

disputas políticas na Amazônia no século XIX. Tese (doutorado em História). Campinas: Unicamp, 2017.

PINTO, Alfredo Moreira. **Apontamentos para o dicionário geográfico do Brasil (F-O).** Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1894.

RABELO, Benedito Vitor. *et al.* **Laranjal do Jari:** Realidades que devem ser conhecidas. Macapá: IEPA, 2004.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **Território do Amapá:** perfil histórico. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

RIBEIRO, Adalberto Carvalho. **Capital Social e Redes Sociais no processo organizacional de Comunidades Agroextrativistas no Amapá.** São Paulo, Ed. All Print, 2011.

SALES, Valéria Fernanda Sousa. **Saudades, Reencontros e Manicuera:** espetacularidades entrecruzadas de afeto na Iluminação dos Mortos em Curuçá–PA. 175 f. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Belém, 2022.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Uma vida dedicada ao Real Serviço: João Pereira Caldas, dos sertões do Rio Negro à nomeação para o Conselho Ultramarino (1753-1790). **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 26, n. 44, Dec. 2010, p. 499-521.

SARNEY, José; COSTA, Pedro. **Amapá:** a terra onde o Brasil começa. 2.ed. Brasília: Senado Federal, 2004.

VIANA, Wania Alexandrino. **Gente de guerra, fronteira e sertão:** índios e soldados na Capitania do Pará (primeira metade do século XVIII). Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pará, Belém/Pará, 2019.

10

A morte e os encantados nos sertões do Contestado: memória e representações

Lourival Andrade Junior

Sertões do Sul

Sertão úmido, verde, frio. Assim era o espaço de ocorrência da Guerra Sertaneja do Contestado, espaço pertencente aos estados de Santa Catarina e Paraná. O massacre de caboclos por forças militares, policiais e civis ocorreu de 1912 a 1916, mas seus desdobramentos são percebidos até a atualidade.

O sertão é um conceito que espraia diversas possibilidades de análises e desperta olhares atentos que o veem como espaço a ser conquistado, domado, agenciado. Para Romário Martins, o vocábulo *sertão*, que podemos aplicar à região do Contestado:

> designa lugar de floresta distante de povoação civilizada, habitado ou não. Quando habitado, sua população é em regra representativa dos primitivos aborígines do país e em parte mestiça, de cruzamento com brancos, e, em pequeno número com preto. Há muitos anos entre esses povos apareciam bandos de fanáticos, guiados à malandragem e à desobediência legal por indivíduos que lhes exploravam a rude crendice e a ignorância das vantagens sociais. (MARTINS, 1995, p. 311)

Essa visão alicerçada na ideia de fanatismo, demonstrando preconceito e afastando os sertanejos de suas reais pautas de luta, foi aos poucos sendo desmontada por outros pesquisadores que se debruça-

ram sobre o Contestado, como Tânia Welter (2018), Nilson Cesar Fraga (2015), Paulo Pinheiro Machado (2004), dentre outros.

Em termos de percepção do sertão em que nos debruçamos para entender a morte e os encantados, podemos levar a cabo a descrição desse espaço a partir da visão de Maurício Vinhas de Queiroz, que descreve o território localizado em zona temperada, sendo essa uma das mais frias do Brasil, não raros eram os casos de forte geada e neve. "Ninguém padece de sede, nada morre pela falta d'água: nem as gentes, nem as plantas, nem o gado" (QUEIROZ, 1977, p. 17), diferentemente do sertão visto e sentido por Euclides da Cunha e apresentado ao mundo na obra "Os Sertões". Nos sertões do Contestado se morre de frio.

Imagem 1:
Região do Contestado e do Conflito (início do século XX)

Sobre a visão das gentes que viviam nesse espaço e como eram representados nos documentos militares analisados por Paulo Pinheiro Machado, percebe-se que esse sertão do início do século XX era descrito como um "Brasil rural atrasado, supersticioso, bruto e ignorante, tendo que ser reprimido pelas forças militares, representantes da ordem, da civilização, do progresso e da ciência" (MACHADO, 2004, p. 45). Outro esforço dos militares era tentar diminuir os comentários e críticas que davam conta das atrocidades cometidas por destacamentos militares e seus apoiadores contra os sertanejos. Era preciso construir um discurso que os colocasse como os heróis libertadores e os sertanejos, moradores da região em disputa, como fanáticos ignorantes que precisavam ser contidos a qualquer preço.

Era preciso mostrar esse sertão indomável, formado por densas florestas de araucárias, por rios que serpenteavam cheios para todos os lados, uma flora que fornecia alimento em todos os períodos do ano, uma fauna exuberante e diversa, com gentes vindas de diversas regiões, inclusive que já haviam lutado em conflitos como a Revolução Federalista (1893-1895)[1]. Gentes de diversas cores e culturas, inclusive europeia, que se misturavam com povos indígenas, sobretudo os kaingangs e xoklengs, e com negros ex-escravizados, pequenos proprietários de terras, comerciantes que durante muitos anos eram visitados por tropeiros que levavam gado do Rio Grande para o interior de São Paulo. Uma enorme quantidade de pessoas que se beneficiavam daquilo que a natureza lhes dava (QUEIROZ, 1977). Um sertão de possibilidades e de desafios. Um sertão de grandes extensões e que era compartilhado. Um sertão desejado e cobiçado, coberto de personagens enigmáticos, como foi o caso do Monge João Maria, que peregrinou pelo espaço do Contestado em meados do século XIX (WELTER, 2018).

O Monge João Maria deixou marcas percebidas até hoje nas falas e memórias dos caboclos descendentes dos sertanejos do Contestado. Homem simples, de fala mansa, que não dormia dentro das casas, que parava em locais que depois se tornariam conhecidos como pousos do monge, depositando neles uma água benta que curava muitos males. O Monge, também nomeado pelos sertanejos como Santo, batizou, benzeu e previu aquilo que muitos sertanejos entendem como o que seria chamada de Guerra do Contestado. A partir de suas memórias e falas, os

1 Revolução conflagrada no sul do país, logo após a Proclamação da República, exigia a deposição de Júlio de Castilhos (RS), a descentralização do poder através do federalismo e o desejo de um governo parlamentar (AXT, 2018).

sertanejos se organizaram por meio de lideranças para buscarem retomar aquilo que estava sendo paulatinamente retirado deles: suas terras e, por consequência, sua forma de viver e sua dignidade. O sertão foi palco desse peregrino e dos desdobramentos de suas mensagens deixadas a partir de suas passagens pelas terras sertanejas.

Para o estado, os sertanejos eram invasores, mesmo já vivendo na região por diversas gerações, chamada pelo romancista Guido Wilmar Sassi de "geração do deserto" (SASSI, 2012). Eles também eram vistos como criminosos e, depois de continuarem por décadas repetindo as previsões e ensinamentos do Monge João Maria, passaram a receber a alcunha de fanáticos, já que esses não aceitaram de forma parcimoniosa a expulsão de suas terras e a retirada de qualquer possibilidade de continuar vivendo como antes nesses sertões. O Estado atuou de forma agressiva sobre esses povos, acumulando corpos insepultos e matando de forma indiscriminada homens, mulheres e crianças. Uma chacina se viu nos sertões do sul. O cheiro dos corpos queimados, muitos deles vivos, durante muito tempo empesteou esses espaços, trazendo a memória do genocídio e da insensatez. O exército brasileiro matou sertanejos e sertanejas que viviam nas terras contestadas.

A Guerra

As disputas na região do Contestado já remontavam às expedições dos paulistas no território que, no século XVIII, já era cobiçado pelo Brasil e pela Argentina. Em 1895, o Brasil ganha a disputa, mas ainda permaneceu um outro dilema: as terras do interior nessa região pertenciam ao Paraná ou a Santa Catarina? Em 1904, deu-se ganho aos catarinenses, mas a decisão foi embargada, aumentando as tensões (SILVEIRA, 2023, p 166-173).

Para agravar a situação, no início do século passado, a empresa norte-americana *Brazil Railway S. A* iniciou a construção de uma estrada de ferro que ligaria São Paulo ao Rio Grande do Sul. Esse empreendimento levou ao acirramento dos conflitos entre os sertanejos que viviam nas terras pelas quais passaria a estrada de ferro. Desassistidos e abandonados pelo Estado, os sertanejos seguiram na luta pelo direito de permanência em seus territórios que, cada vez mais, eram invadidos pelos trabalhadores da construção, provenientes de outros estados da federação, e por forças civis armadas, contratadas pelos proprietários e por coronéis interessados na continuidade das obras.

É justamente neste momento que surge o Monge José Maria, que se desloca até Taquaruçu, município de Curitibanos/SC, para participar das festas de São Bom Jesus. Homem de hábitos simples que se incorporou à luta sertaneja e construiu, com lideranças de luta e de reza, um complexo código de condutas que se alicerçavam na consciência coletiva de produção na terra e na salvação, tendo como premissa a ajuda do Exército Encantado de São Sebastião, que viria para apoiar as aspirações dos sertanejos. José Maria era leitor de clássicos como "Carlos Magno e os 12 Pares de França", que recitava aos sertanejos sempre que tinha oportunidade.

Vale salientar que, na memória dos sertanejos, havia a imagem do Monge João Maria, que percorreu a região do planalto sul do Brasil no final do século XIX, e, diferentemente de José Maria, preferia uma vida de solidão e sem acompanhantes. Dormia ao relento, não aceitava presentes, fazia remédios para os que o procuravam, fazia nascer fontes de

Imagem 2:
Pousinho de São João Maria, 9 de maio – Cerro Negro/SC

(Foto do autor – 11/04/2023).

água onde parava para descansar e pernoitar, normalmente marcados por uma cruz feita com duas varas de cedro. Até hoje esses locais são cultuados e guardados por devotos que os chamam de "Pousinhos de São João Maria". O Monge João Maria não se envolvia em conflitos e nem buscava uma luta terrena. Seu discurso estava muito mais ligado ao mundo espiritual e de respeito à natureza, local esse que lhe servia de morada e peregrinação (WELTER, 2018).

Com a chegada do Monge José Maria ao território em disputa e sendo interpretado pelos caboclos como irmão do monge peregrino, sua fama logo se espalhou e iniciaram os ajuntamentos em torno dele, já que esse também receitava remédios com ervas e dava conselhos que convergiam nos interesses dos consulentes. O monge nunca buscou a guerra ou sequer discursou em defesa dela. Mas, era preciso proteger aqueles que estavam em situação de absoluta vulnerabilidade e completamente abandonados pelo Estado e por outras instituições, como, por exemplo, a Igreja Católica, que na região era gerida por freis franciscanos, sobretudo vindos da Alemanha, e que já estavam para implantar de forma mais objetiva as ordenações tridentinas e todos os ditames da Santa Sé (SERPA, 1997). Obviamente, o Monge José Maria era um inimigo evidente dessas pretensões da oficialidade católica. O monge apontava para outra salvação que se colocava distante das rotinas litúrgicas oficiais.

Para que os sertanejos não fossem atacados pelas forças públicas, o Monge decidiu partir para Irani, no município da Palma, território em disputa (Paraná dizia que pertencia ao seu estado, enquanto Santa Catarina dizia o mesmo). Ao se instalar na região, o governo do Paraná considerou uma invasão de Santa Catarina ao seu território, fazendo com que as forças militares se organizassem para expulsar os invasores. Para os sertanejos, esses limites eram completamente desconhecidos, visto não participarem das decisões e discussões sobre tal disputa. Para eles, eram terras devolutas e que podiam ser ocupadas para que pudessem produzir.

Poeticamente, Gilson Máximo descreve a região antes da chegada dos invasores da estrada de ferro, no texto "Encantados"[2], que teve a estreia de sua encenação no dia 18 de junho de 2022, no teatro do SESC em Lages/SC. O texto escrito entre 2021 e 2022 representa, através de

2 Link para o texto:
https://drive.google.com/file/d/1oLSxeR05C3_-TNd1T_2cP0GXVKuP7Tfy/view

um olhar contemporâneo, o que se produziu no conflito e as personagens que foram forjadas naquele contexto no início do século XX. Nório, personagem que narra a história, é um viajante que afirma para seus interlocutores que viu todos os acontecimentos que desembocaram no conflito do Contestado.

> NÓRIO: Esse sertão já foi mais, mais terra, mais água, mais árvore. Árvore que é tipo gente e gente que é tipo bicho, aprendi com eles. Aqui nóis era tudo, bugre, castelhano das erva-mate, sordado das revolução, preto das escravidão, branco, gringo, tropeiro, misturou tudo, virou caboclo ou se acaboclou. Havia os Coroné, fazendeiro, quanto mais tinha, mais queria. E as terra tavam dividida entre dois estado da federação, o estado da miséria e o estado da penúria. Cerca não tinha, tudo era de todo mundo e nada era de ninguém. (MAXIMO, 2022, p. 2)

Ao descrever a chegada da estrada de ferro, mostra os desdobramentos do conflito e para onde foram as terras em disputa.

> NÓRIO: Era tudo nosso, a mata era virgem, mas a terra emprenhou. Foi pega a laço tipo bicho arçado no mato, currada. Foi o governo, a ferrovia, a madeireira, o nome vareia, mas o fim é certo: uma estrada de ferro arregaçando o ventre do chão. Pariu uma mula preta que gospe fogo pelas venta e puxa uma tropa de burro de ferro por cima dum cordão de imbigo que não tem fim. Terra pra lá, estrada de ferro pra cá, madeireira pra lá, caboclo pra cá, é meu, é teu, é teu é meu, no final o que era de todo mundo o Governo deu. (MAXIMO, 2022, p. 2-3)

Ou seja, o Governo acabou desterrando os caboclos e dando as terras em que viviam para os donos da estrada de ferro que, além da construção, também tinham direito à retirada de madeira – a Araucária –, que possuía excelente valor de mercado, sobretudo no exterior. Os sertanejos ficaram completamente ao deus-dará. Nesse sentido, a chegada do Monge José Maria preenchia um vazio de liderança entre os caboclos. Percebendo o conflito iminente, o Monge propôs o deslocamento até Irani, aumentando o descontentamento dos órgãos de poder.

Para comandar o ataque aos sertanejos que montaram reduto em Irani, o governo paranaense enviou seu mais destacado militar,

o Coronel João Gualberto Gomes de Sá Filho, que também possui pretensões políticas muito evidentes. O Monge José Maria não aceitou negociar fora de seu reduto. Assim, o coronel decidiu invadir em outubro de 1912. Não conhecendo a região e com soldados despreparados para esse tipo de empreitada, João Gualberto foi morto, bem como muitos de seus soldados. Mas, do lado dos sertanejos a baixa também foi enorme. O Monge José Maria também tombou na batalha, e isso, que poderia ter arrefecido os ânimos dos caboclos, foi, na verdade e pelo contrário, um estímulo para continuar na luta. O Monge José Maria, segundo relatam memorialistas, joaninos e historiadores, foi enterrado no local em que morreu e somente coberto com tábuas, porque na crença dos sertanejos ele ressuscitaria para continuar a ajudá-los na peleia. O local de enterramento é visitado até hoje por romeiros e devotos que acreditam em seus poderes sagrados, conforme verificamos visitando o local.

Imagem 3:
Local de enterramento do Monge João Maria (Irani/SC).

(Foto do autor - 05/06/2022).

No mesmo espaço, um pouco mais abaixo, está um local chamado "Vala dos 21", referindo-se ao local de morte e enterramento de 12 caboclos e 9 soldados. No local, encontram-se placas com as seguintes inscrições:

Imagem 4:
Vala dos 21 (Irani/SC).

(Foto do autor – 05/06/2022).

Imagem 5:
Vala dos 21 (Irani/SC).

(Foto do autor – 05/06/2022).

Esses textos pertencem ao historiador e multiartista Vicente Telles (1931-2017), que dedicou mais de 50 anos na luta pelo reconhecimento do espaço dos sertanejos. O pesquisador foi responsável pela criação do primeiro museu para preservação da história do conflito, em Irani/SC. Também lutou pela manutenção do Cemitério do Contestado, também em Irani, onde estão enterrados personagens que direta ou indiretamente estiveram ligadas à Guerra do Contestado, além de outros espaços de memória, como a "Vala dos 21" e o local de enterramento do Monge José Maria. Telles escreveu peças teatrais, músicas e versos sobre a guerra e a vida dos sertanejos que lutaram no conflito.

A cidade de Irani conserva espaços que hoje são considerados locais de pesquisa, mas para muitos é um local para se refletir sobre as lutas dos sertanejos e as devoções que se construíram em torno de personagens centrais no conflito. Os principais espaços são: local do Combate, Sepultura do Monge, Vala dos 21, Cemitério do Contestado, Museu Histórico Monge José Maria e Monumento do Contestado.

Esses espaços também são entendidos como lugares de memória, bem como as falas dos sertanejos que vivem na região do Contestado buscam rememorar os feitos dos monges, dos redutos e das personagens que ganharam destaque na reza e na luta durante o conflito. Na lógica de transmissão de fragmentos das memórias, possibilitam não entender a história tal como ocorreu, mas como elas foram mobilizadas na construção do passo a passo do conflito e de seus agentes, ganhando e perdendo pontos de acordo com as experiências, as relações e entendimentos de quem as criou, recriou e ressignificou. Assim a memória coletiva fornece consistência para a sobrevivência das memórias individuais, garantindo não só sua reconstituição como também a reafirmação da ligação com o grupo em que são vivenciadas (HALBWACHS, 1990).

A guerra, a partir daí, se intensificou, sobretudo porque nesta primeira batalha os sertanejos saíram vitoriosos, colocando para correr as tropas do governo. Os sertanejos tinham que manter deslocamentos constantes para fugir de ataques e, com isso, vários redutos foram surgindo na região, dentre eles: Taquaruçu II, Caraguatá, Perdizes, Bom Sossego, Paciência, São Pedro, Caçador Grande, Tamanduá, Pedras Brancas, Timbozinho, Santo Antônio, Boi Preto e Santa Maria. A guerra se estendeu até agosto de 1916 com a prisão do último líder dos sertanejos, Deodato Manuel Ramos, conhecido como "Adeodato" (MACHADO, 2004).

A Morte

Não vamos nos estender em todos os pormenores do conflito, mas sim nas mortes e nos encantados que surgiram a partir das narrativas de sobreviventes e descendentes desses caboclos.

A guerra nunca é justa, ainda mais quando um dos lados está armado com equipamento moderno e o outro com facões de pau e armas antiquadas. Assim ocorreu na Guerra do Contestado. As mortes foram dos dois lados, mas de forma alguma equilibrada. Os sertanejos foram caçados, mortos e enterrados em valas comuns em muitos casos, além das descrições de assassinatos coletivos e seres humanos sendo queimados vivos. É uma guerra de militares contra civis. Uma guerra do poder econômico e político contra os sertanejos caboclos que viviam na região ancestralmente. É uma guerra entre "peludos" (soldados do governo) e "pelados" (rebeldes sertanejos). Em 1913, passa a dirigir Taquaruçu, o mais importante reduto dos rebeldes, o jovem Manoel que, além de destacar sua liderança por ter o poder de conversar com o Monge José Maria:

> Também introduziu como característica física distintiva dos devotos de José Maria o cabelo "rente" à cabeça. A partir daquele momento, os irmãos passaram a chamar-se de "pelados" distinguindo-se visualmente, denominando as forças do governo de "peludos". (MACHADO, 2004, p. 203)

Com longa pesquisa sobre o conflito, Nilson Cesar Fraga, Cleverson Gonçalves e Mateus Galvão Cavatorta nos dão pistas de como a morte era encarada durante a guerra.

> O conflito resultou em milhares de mortes entre soldados do exército brasileiro e Caboclos, porém apenas as mortes dos oficiais com patentes elevadas tiveram um funeral digno e humano, isso devido ao preconceito com que se tinha e ainda têm em relação aos Caboclos, por vezes tratados como ignorantes e simples fanáticos religiosos, também o preconceito pelos soldados de baixo escalão do exército, esses na grande maioria negros ou povos caboclos de outras partes do Brasil. (FRAGA, GONÇALVES, CAVATORTA, 2017, p. 155-156)

Fraga (2023) se aprofunda nas engrenagens do morrer durante a guerra e nos aproxima de uma análise a partir de seus estudos sobre a Geografia da Morte ao afirmar que:

> A funesta Guerra do Contestado causou a morte de milhares de pessoas, gente demais para caber nos cemitérios pequenos espalhados pelas comunidades sertanejas, que estavam sendo devastadas pelas tropas oficiais que agiam sobre a região. A impossibilidade de realizar os ritos cristãos de sepultamento durante a guerra, sobretudo no decorrer das epidemias de tifo e cólera, além dos ataques do Exército brasileiro, fez com que tanto a população cabocla, quanto os militares e milícias que atuavam na região do conflito fossem obrigados a eliminar a putrefação que se alastrava, por meio da abertura de valas nos redutos santos, valas comuns nos arredores desses ajuntamentos humanos e crematórios de cadáveres, em mais de três dezenas de localidades para a eliminação dos corpos pelas forças legalistas. (FRAGA, 2023, p. 11)

A retórica da morte e seus dramas se espalharam pelos sertões do Contestado. De um lado, os relatos de corpos insepultos de soldados e de uma lógica sertaneja para mantê-los assim, como percebido em relatos da batalha no reduto do Caraguatá. Os soldados mortos foram enterrados pelos seus companheiros no cemitério de São Sebastião das Perdizes, mas ao chegarem ao local depois de 2 meses dos enterramentos, militares encontraram os corpos dos soldados "exumados e picados a facão" (MACHADO, 2004, p. 223). Daí surgem duas possibilidades de análise. A primeira nos possibilita pensar que os "pelados" não poderiam admitir que corpos de "peludos" pudessem contaminar a terra, bem sagrado para esses sertanejos. A outra, que não seria diferente de outros tantos povos em guerras, o de assustar os seus inimigos com imagens terrificantes.

Essa última observação do não sepultamento, ou exumação, dos corpos foi analisada por Nilson Thomé, ao descrever a Batalha em Caraguatá, em que afirma que negando sepultura aos soldados mortos, "os caboclos penduraram os cadáveres de soldados que ficaram caídos na mata, nos galhos de pinheiros para ali apodrecerem, para que o mau cheiro espantasse qualquer nova tentativa militar" (THOMÉ, 1999, p. 190-191). Da mesma forma, os traidores do movimento, que colaboravam com o governo, "recebiam morte sem direito

a enterro cristão; seus corpos eram jogados no mato ou às margens do rio" (MACHADO, 2004, p. 223).

O morrer na guerra era também um ato de reafirmação de muitas convicções que motivavam os sertanejos a acreditarem na ressurreição, já que estavam sempre à espera da volta do Monge José Maria, morto na batalha do Irani. E, de forma ainda mais imperiosa, o retorno do Monge João Maria, que voltaria para fazer novas curas e reestabelecer a paz e as terras dos caboclos. O desejo da volta permeava os sonhos, as esperanças e as lutas dos rebeldes. Assim, a morte também estava ligada a um ato de sacralidade e de autoafirmação. Não há no ato de enterrar e de não enterrar uma banalização do morrer, como é comum em guerras ao longo da história.

> Exumar, ou não enterrar o adversário e o "renegado" e, inversamente, inumar piedosamente o irmão tombado ganham dimensões também inusuais e dizem, como condutas simbólicas. [...] Não resta dúvida, no entanto, que sepultar os seus mortos era um imperativo religioso, como também o era exumar os cadáveres dos adversários (ou deixá-los insepultos). (MONTEIRO, 1974, P. 145)

Estabelecer na morte as diferenças entre esses dois universos era determinante para os rebeldes. O morrer de um caboclo estava associado à própria morte gloriosa do Monge José Maria no Irani e, por consequência, à crença em sua ressurreição. Esse ato de voltar para o mundo dos vivos seria acompanhado das ressurreições de todos os combatentes sertanejos que estiveram ao lado das ideias de justiça propalados entre os redutários. Morrer era estar certo de ter feito algo necessário e que seria recompensado pelo retorno dos caboclos tombados na guerra.

Vicente Telles, historiador e folclorista, em entrevista a Sylvio Back, dá a dimensão do que era a fé contida nas ações e sacralidades dos sertanejos ao encarar o exército do inimigo. Mesmo com a morte do Monge José Maria e com diversas baixas, os sertanejos saíam em êxtase.

> Dali saíram em tal estado de exaltação mística que alguns, dizem, chegavam a enxergar cavalos de fogo descendo do céu do Exército Encantado de São Sebastião, para socorrê-los na luta. Imagina a força, a energia espiritual que eles possuíam para enfrentar canhões, metralhadoras [...]. Eles não tinham medo. E morrer para eles era secundário, porque não acreditavam na morte. Morrer de morte mor-

> rida só o inimigo. Eles passavam para o outro lado. Iam e voltavam incorporados no Exército Encantado de São Sebastião. (BACK, 2010, 09'57"-10'35)

Um dos conflitos mais lembrados pelos descendentes dos sertanejos é o que ocorreu em Taquaruçu (08 de março de 1914), reduto com rebeldes armados insuficientemente e quase que totalmente ocupado por mulheres, crianças e doentes, e que foi arrasado pelos soldados. Após uma pesada artilharia desferir milhares de tiros, jogar granadas sobre as pobres e frágeis casas dos que resistiam à invasão e bombardear a única igreja do lugar, os poucos sobreviventes fugiram apavorados do reduto.

> No solo de Taquaruçu jaziam os mortos, na maioria mulheres e crianças, pedaços de animais, pernas, braços e cabeças humanas, uma cena jamais vista na região. Consta que uma sertaneja proveniente da costa da linha, Francisca Roberta, conhecida como Chica Pelega, morreu comandando a defesa da "cidade santa" de Taquaruçu (MACHADO, 2004, 221-222).

Muitos relatos dão conta de que Chica Pelega, ao levar muitas pessoas para dentro da igreja, acabou morrendo queimada junto com os que a acompanharam, por conta das bombas incendiárias arremessadas pelos soldados. Para outros, houve deliberadamente um assassinato dessas pessoas que foram aprisionadas na igreja: as portas foram trancadas por fora e a ordem era de queimar todos vivos.

Nesse emaranhado de redes que se conectam na elaboração de discursos sobre a Guerra do Contestado, entendemos que essas representações, nos utilizando das análises de Roger Chartier (1990), demonstram que os objetos culturais que temos acesso são gerados a partir de determinadas práticas e determinadas representações. Ou seja, do lugar em que os sujeitos se inserem e dos discursos que proferem e que perpetuam. A preocupação de Chartier, assim, não é apenas com aquilo que é produzido, mas também em como se produz e em como se recebe, em como o social interage com esses processos (CHARTIER, 1990). Nas memórias, nas produções artísticas, nos discursos, essas representações ganham força e consolidam personagens e lugares que são mantidos quase que intocáveis ao longo desses mais de 100 anos da Guerra do Contestado.

O texto do espetáculo teatral "Encantados" (2022), escrito por Gilson Máximo e tendo como referência os relatos dos descendentes do massacre, mostra a trajetória do ocorrido por meio da percepção da personagem Nório, indo na direção dos relatos de pesquisadores e memorialistas do Contestado (MACHADO, 2004; THOMÉ, 1999; MONTEIRO, 1974; WELTER, 2018; QUEIROZ, 1977; AURAS, 2001; FRAGA, 2015).

> NÓRIO: Nóis mais a Chica Pelega saímos mandando bala e balançando os facão de pau. Peleamo o que podia, mas perdemo. Aquilo foi uma carnificina, não tinha como escapar, quem sobrava foi se escondendo dentro da igreja, do galpão dos enfermo e no meio do mato. Eu orvi direitinho quando o comandante ordenô. [...] As labaredas lamberam o céu, só não eram maior que os grito das pessoa dentro delas. [...] Os sordado do inzército brasileiro amontoaram o povo que eles mataro e fizero um fogaréu. Fui pro mato e vi a coluna de fumaça. Senti o cheiro da carne trazido pelo vento. O pior era a fome, a fumaça da minha gente cheirava a churrasco. O pior era a fome. Não bastava matar, querio apagar nosso rastro. Era preciso limpa a terra pra que ninguém soubesse que a gente valente do Taquaruçú lutou inté o final." (MAXIMO, 2022, p. 8)

Chica Pelega, na memória dos sertanejos, se encantou. Suas histórias são contadas aos quatro cantos da região do Contestado.

No filme "O Contestado, restos mortais" (2012), o cineasta Sylvio Back retorna à região do conflito após ter produzido "A Guerra dos Pelados" (1971), inspirado no romance "Geração do Deserto", de Guido Wilmar Sassi (1964). Nessa sua nova empreitada em entender o conflito, lança mão não mais de uma ficção, mas sim de um documentário. Vários pesquisadores são convocados para essa nova leitura sobre a guerra. Mas, o diferencial da película é sem dúvida alguma utilização de imagens de médiuns que incorporam os desencarnados da Guerra do Contestado. Vemos caboclos chorando por suas mortes trágicas e soldados da mesma forma, ou seja, os miseráveis, no final das contas, estavam vivendo a mesma realidade em lados opostos. Com vozes chorosas e em muitos momentos em desespero, o filme nos coloca diante de uma realidade sentida no passado por espíritos que atuam no presente. Essa flexibilidade temporal é uma marca fundamental das religiões que utilizam os espíritos desencarnados para se comunicar com o passado (vivido por eles) estando com os pés fincados no agora.

Em uma das cenas do documentário "O Contestado, restos mortais" (2012), de Sylvio Back, um dos espíritos, uma mulher, relata que está amarrada e sente dores, sendo deduzido que ela estava relatando a sua morte na chacina do Taquaruçu. Os presentes insistem em dizer a ela que isso já passou, que ela morreu e que agora não precisava mais sentir dor, já que estava em outro plano espiritual e que a morte, juntamente com a dor, precisava ser superada. São relatos chocantes e que nos colocam diante de um outro sentido em relação à morte: o não querer morrer, ou seja, experenciar uma não morte, uma teimosia em continuar no mundo dos vivos. Os encantados, como assim compreendem os sertanejos joaninos, estavam e estão entre eles, mesmo depois de seu desaparecimento material do mundo terreno. O encantado é um teimoso.

Encantados e a Encantaria no Contestado

Num conceito mais geral, podemos dizer que os encantados são "concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico, invisível, sem ter conhecido a experiência de morrer, diz-se que se encantaram" (PRANDI, 2004, p. 7). Encontramos essa definição muito ligada às tradições dos povos indígenas, mas também nas Umbandas, Candomblés e na Jurema Sagrada dos sertões nordestinos.

Dentre os tupinambás da Serra do Padeiro/BA, os encantados "são entidades invisíveis que vivem em outras esferas ou aldeias paralelas. A princípio, não tiveram vida carnal, portanto, não podem ser confundidos com os espíritos dos mortos" (PAVELIC, 2020, p. 288). Seguindo o mesmo caminho, Luiz Antônio Simas afirma que "os encantados não são espíritos desencarnados: são pessoas, ou até animais, que viveram, mas não chegaram a morrer, sofreram antes da experiência do encantamento e foram morar no invisível" (SIMAS, 2019, p. 45). Esses seres, ao seu gosto ou a partir de um chamamento, saem deste seu mundo e adentram o espaço dos viventes (espaço dos vivos).

No mundo do Contestado, esses conceitos foram ressignificados. Para alguns pesquisadores, até a designação de "encantados" poderia ser substituída por "iluminados", como assim o fez Nilson Thomé para dar luz às personagens que povoaram o período anterior à guerra, os que estiveram envolvidos no conflito e foram mortos ou desapareceram e também aqueles que seguiram muitos de seus ensinamentos e se "revelaram como luzes inspiradoras para conduzir o povo à nova era, aqueles

que prometeram paz e felicidade aos aflitos, e aqueles que influenciaram a mentalidade coletiva do Homem do Contestado" (THOMÉ, 1999, P. 20). O autor nos apresenta 21 personagens em que a morte, muitas vezes trágica, e a convicção, sobretudo de uma fé rústica e distante das oficialidades, dão sustentação ao seu reconhecimento como iluminados.

Nos sertões do Contestado, espaços sagrados eram construídos e respeitados pelos que lá viviam e vivenciavam sua fé. Esses espaços eram visíveis, como o Quadro Santo (local de reuniões e decisões, além obviamente de rezas), e invisíveis, o reino encantado em que viviam os seres que tinham o poder de entrar em contato com o mundo encarnado para dar conselhos e fazer previsões. É salutar lembrar de que esse mundo encantado também era povoado pelo Exército Encantado de São Sebastião, que a qualquer momento poderia voltar para reencantar o mundo terreno e fazer com que o sertanejo vivesse em paz. Assim acreditavam os rebeldes sertanejos. Uma das possibilidades dessa transmissão de informações se dava através das Virgens e de seus poderes espirituais.

> As meninas "virgens" eram capazes de estabelecer um elo entre o mundo encantado e mítico com o mundo dos sertanejos, mundo este que os levaram a lutar até a morte pela crença da Santa Religião e que nos remete à possibilidade de conceber este movimento através de um olhar voltado para o universo mítico religioso em que as mulheres foram portadoras e representantes de um grande poder simbólico, mas que trazidos para o plano concreto, influenciaram, certamente, muitas das ações e decisões nos redutos. (FELDMAN, 2005, p. 2-3)

Sem dúvida, a imagem das mulheres com poderes extraterrenos era vivamente propagada entre os sertanejos que, a cada contação, acrescentavam novas ações e poderes a essas mulheres de reza e de luta. Mulheres como Chica Pelega (dedicada à luta), Teodora e Maria Rosa (essas com poderes de entrar em contato com o mundo encantado e que também foram guerreiras respeitadas nos redutos), no imaginário sertanejo, se encantaram. Maria Rosa era chamada de Joana D'Arc do Sertão pelos redutários. Teodora e Maria Rosa conversavam com os Monges João Maria e José Maria e repassavam seus ensinamentos e previsões para os redutários irmãos do reduto. A primeira está enterrada no cemitério de Lebon Régis/SC. O corpo de Maria Rosa nunca

foi encontrado. Após uma batalha próximo ao reduto de Santa Maria, em 1915, a jovem de apenas 14 anos enfrentou os soldados e foi alvejada com um tiro no peito, "mas ninguém achou ela, só o cavalo, junto duma ventania que deu tempo de nóis se escapa ainda. Eu fiquei com aquilo na cabeça, era ela no ar. Sempre que passa por mim um currupio de alevantá poeira é ela, Maria Rosa, encantada no ar" (MAXIMO, 2022, p. 10). Essas formas de encantar-se são descritas de maneiras diversas pelos sertanejos e elementos da natureza estão sempre presentes, já que o sertanejo do "planalto catarinense, nascido e criado ao puro contato com a Natureza, assimilou como parte de si o que ela pode conceber e auferir [...]. No seu modo simples, crédulo e ingênuo de observá-la, inseriram-se-lhe fortes porções de magia, sortilégios e poderes sobrenaturais" (FELIPPE, 1995, p. 13).

Essa percepção híbrida entre encantados e natureza aparece nas falas dos descendentes dos rebeldes mortos na guerra e que é levada à cena pela personagem Nório, um porta-voz dos sertanejos. Ao apresentar ao público a vela da escuridão, dada pelo Monge João Maria para iluminar os caminhos de quem a possuísse no momento em que o mundo cairia em profunda escuridão, evoca o mundo natural para dar sentido à experiência vivida pelos monges e demais encantados.

> NÓRIO: Pra mim, essa velinha chama esses Encantado tudo. O sebo veio do bicho que come da terra, é o Zé Maria. A chama é a Chica Pelega. A cera da abelha vem pelo ar é a Maria Rosa. A água pra dar o ponto, é São João Maria. A crença do povo é que chama os Encantado, com eles vem a fé mas também vem a luta. [...] (MAXIMO, 2022, p. 11)

No universo sertanejo na Guerra do Contestado, ter sido enterrado ou não era irrelevante. Os encantados eram seus parceiros de outro mundo que os ajudavam na guerra e após ela. Ser encantado era ser especial, ser notável em suas peleias e suas falas. Mesmo alguns pesquisadores definiram os encantados como os que não passaram pelo processo de morrer, como no caso de Luiz Antônio Simas. Esse conceito se desmonta por suas palavras, ao também aceitar o processo de encantamento de determinadas pessoas por serem representativas para um dado espaço ou movimento, ao afirmar que "Noel Rosa nunca morreu: encantou-se em Vila Isabel aos 26 anos" (SIMAS, 2019, p. 80). Nesse sentido, o Contestado produziu diversos encantados que continuam atuando no mundo dos vivos e são reconhecidos pelos moradores da

região como seres especiais e capacitados para ajudar todos aqueles que recorrem aos seus poderes.

As narrativas sobre o Contestado dão conta de que o espírito misterioso do Monge João Maria estaria presente no conflito guiando os sertanejos na luta contra os "peludos", mesmo que sua passagem pela região tivesse ocorrido muito antes do conflito. A ideia de permanência está associada à crença da não partida do monge, da certeza de que ele estava no território, sobretudo por conta do reiterado discurso de seu encantamento. São vários os relatos de que ele dizia que o cume do Taió era um lugar de riquezas e que os povos indígenas que lá viviam o respeitavam, "aqueles que acreditavam na imortalidade do monge, julgavam agora que ele permanecia encantado nesse lugar misterioso" (QUEIROZ, 1977, p. 63). Nessa mesma perspectiva, estudos ainda mais recentes reforçam que no planalto catarinense "muitos acreditam que o monge se recolheu no morro do Taió (localidade entre Curitibanos e Rio Grande do Sul), onde até hoje vive, 'encantado', com quase 200 anos" (MACHADO, 2004, p. 169).

O Monge João Maria, dito por muitos como santo, já era reconhecido antes de seu encantamento, o que faz dele um ser alçado ao sagrado ainda no mundo dos vivos, o que era justificado pela crença em seus poderes, seu desprendimento de bens materiais e seus ensinamentos que se propagaram pelos sertões do sul por décadas após seu último contato em vida com os sertanejos da região contestada.

Em longa e densa pesquisa na região, Euclides J. Felippe recolheu relatos e fragmentos da poesia popular que dão conta dessa relação direta que os sertanejos estabeleciam entre o Monge e seu poder de curar em nome de Deus, mesmo não possuindo qualquer respaldo da igreja oficial. Um desses poemas foi lembrado por João Maria Linhares, nos campos de Palmas:

> É um santo aqui na terra
> Meu padrinho São João:
> Faiz suas cura, faiz suas reza
> Sem cobrá nenhum tostão.
> Ele é home que abençoa
> Só por bem e afeição,
> Só quem manda nele é Deus
> Por quem tem sua devoção.
> O Deus dele é nosso Deus
> Tá presente no sertão,
> Tudo o que aqui tem vida

É de Deus é nosso irmão.
Seja pranta ou animar
Seja grande ou miúdo
Branco, negro ou mulato,
Nosso Deus está com tudo.
(FELIPPE, 1995, p. 24)

Com o aparecimento na região de José Maria, para muitos sucessores do Monge João Maria, também se construíram narrativas de seus poderes, mas não na mesma proporção que seu antecessor no desenrolar dos conflitos do Contestado. Mesmo que também sejam atribuídas a ele algumas curas e previsões proféticas, era considerado menos afeito aos costumes conservadores do Monge, já que gostava de festas e de ajuntamentos, completamente oposto a João Maria, que sempre preferia a reclusão e era avesso a qualquer ostentação. Nesse sentido, José Maria passa a ter um poder entre os sertanejos de forma mais perceptível após a sua morte, que ocorreu já no primeiro conflito armado da Guerra do Contestado no Irani. Por enfrentar os seus algozes e sucumbir no campo de batalha, podemos inferir que o monge José Maria "foi antes uma vítima divina do que um deus-vítima. Seu caráter sagrado pleno surge somente após sua morte" (MONTEIRO, 1974, P. 155). Percebe-se aí uma diferença em que a morte é um deflagrador de uma sacralidade anteriormente não percebida e reivindicada. A morte alçou ao mundo dos encantados o monge que em vida apenas queria um lugar para viver em paz com seus companheiros, alijados todos da terra por interesses econômicos e políticos. Os monges aí se encontram no universo da encantaria, estabelecendo contatos constantes com o mundo terreno.

Essa percepção de que o encantamento não necessariamente necessita de uma assunção que despreza o enterramento é compreendida pelos sertanejos como uma forma de continuar vivenciando as experiências com o sagrado em sua plenitude e a todo momento. Os encantados são uma esperança constante de que tudo pode melhorar e de que a morte não pode ser um fim que desestabiliza sonhos. Na literatura, personagens foram alçados ao mundo dos encantados por sua pureza de espírito e por lutar, mesmo que de forma incompreensível para quem vê de fora. É o caso de Nenê, personagem do romance "Geração do Deserto", de Guido Wilmar Sassi. Devoto do Monge João Maria e crente nos terrores causados pela estrada de ferro que tinha sido construída na região do planalto catarinense, decidiu enfrentar

a locomotiva em movimento com sua espada Elética, que dizia abençoada. O final foi trágico como era de se esperar. A mãe Zeferina, que acompanhava tudo, não encontrou o corpo do filho, apenas a espada. Pegou Elética do chão e retornou ao reduto em que vivia com Nenê, o Taquaruçu. Ao ser perguntada onde estava Nenê, ela rapidamente respondia que tinha entrado na caverna do dragão para matá-lo e que logo apareceria com a cabeça do bicho/locomotiva. Concluía sua narrativa dizendo que seu filho era um "príncipe encantado" (SASSI, 2012, p. 71). Nenê foi elevado ao complexo espaço da encantaria, mesmo não tendo, após morto, o poder de curar, mas sim de lutar eternamente contra o monstro de ferro que destruía a vida dos sertanejos.

A luta por espaço de reconhecimento e a premissa de que a terra pertence de fato aos sertanejos fazem com que os encantados sejam necessários na manutenção de um reiterado desejo de justiça e de restituição de um passado em que os viventes do planalto tinham terras e condições de prosperar. Isso foi tirado à força e com centenas de vítimas que se espalharam pelos campos contestados. Essa energia que faz reviver os mortos na esperança de que possam intervir no mundo terreno aparece em falas de pessoas que são descendentes de sertanejos do Contestado e forma coletivos que divulgam seus encantados, como é o caso do Grupo Cultural Renascença Cabocla de Taquaruçu. A partir de entrevistas com esses descendentes e de longa pesquisa de campo e bibliográfica, Gilson Máximo apresenta a dimensão do poder desses encantados em continuar contribuindo na organização e na luta sertaneja, o que fica evidente na fala da personagem Nório.

> NÓRIO: Nossa gente inté hoje não tem a terra dos antigo que foram expulso na guerra. Cada assentamento é um Quadro Santo, pra cada vela da escuridão tem uma espada de pau, pra cada barriga vazia tem o prato de comida de um irmão, quem tem mói quem não tem mói também, e no final tudo são igual, isso é o comunismo caboclo. Num tem peludo que derrote o Exército Encantado de São Sebastião. Os Encantados tão aqui e por tudo os Sertão afora. Pra atender ao chamado daqueles que mais percisam. Eis aqui meu chamado: Venham, venham! Porque a guerra, a guerra, não acabou, não acabou, não acabou. (MAXIMO, 2022, p. 11)

A teimosia em não morrer

Se, para alguns dos religiosos daquele contexto a guerra não acabou, há também quem acreditasse que, após a morte, muitos mortos teimavam em não morrer. No campo das religiões afro-brasileiras e de forma mais direta das Umbandas e da Jurema Sagrada, encontramos seres desencarnados que retornam no corpo de seus médiuns para continuar sua existência no mundo terreno. Conversar com um preto-velho, um caboclo, um exu, uma pombagira é sem dúvida uma flexibilização material do morrer, já que tempos se cruzam, o passado das entidades que viviam encarnadas na Terra e os consulentes vivendo o tempo presente. A morte, nesse caso, foi uma ponte para interligar dois mundos e duas temporalidades. Novamente, a teimosia em não se deixar consumir pela finitude.

Na tradição cultural católica brasileira não oficial, são encontrados personagens que são conhecidos como não mortos, e assim se tornaram por terem vivido uma "má morte", ou seja, não terem cumprido todos os ritos fúnebres e as premissas de uma passagem para o mundo dos mortos largamente difundidos pelo catolicismo colonizador. Nesse sentido, esse continuar vivendo e assombrando os viventes se configuraria como "pena e 'não morte', sendo o Corpo Seco considerado como uma das narrativas sobre almas penadas mais recorrentes" (REIS FILHO, RODRIGUES, SANTOS, 2022, p. 61). Mesmo que não enterrados adequadamente, desaparecidos e/ou encantados, sua existência no mundo dos sertanejos é sentida como uma dádiva e desejada por todos que veem neles a esperança de uma vida melhor. Ou ainda, esses mortos retornam para contar suas sagas na Guerra do Contestado e assim purgar seus sofrimentos em narrativas proferidas por elas por meio de seus médiuns.

> Caboclo: Porque eu matei... eu queria matar... eu queria ser o vencedor... matei...
> Sylvio Back: Mas você também morreu!
> Caboclo: Porque me mataram... foi três que me matou ... mas eu lutei bastante!
> Sylvio Back: mas foram os jagunços?
> Caboclo: Foi, foi eles. Miseráveis.
> Sylvio Back: E onde você foi ferido?
> Caboclo: Eu? Na cabeça. Foi na cabeça.
> Sylvio Back: E doeu muito?

> Caboclo: Estorô! Estorô, tô com a cabeça toda estorada. Toda. Meu olho ficou assim pra fora. Silvio Back: E onde você estava? Onde era isso?
> Caboclo: Aqui... aqui onde nós tão... aqui.. aqui... aqui mesmo.
> Sylvio Back: Mas o que você via?
> Caboclo: Como o que se via?
> Sylvio Back: O que você via quando levou o tiro?
> Caboclo: Não vi nada. Só via explosão... nem vi a explosão como se diz né... não vi nada. Quando eu vi eu acho que já morri. Quando eu vi assim o meu espírito subiu eu vi o meu corpo lá, minha cabeça estorada.
> (BACK, 2012, 10'36-11'49")

No documentário "O Contestado, restos mortais" (2012), o espírito do caboclo sertanejo que morreu lutando no conflito, ao descrever sua morte trágica, deixa claro seu desprezo aos seus algozes. Com isso, passa a representar milhares de vozes de homens e mulheres pobres assassinados pelas forças do Estado e que ainda não recuperaram as terras que foram arrancadas por acordos políticos e econômicos que não levaram em conta a historicidade do território e seus ocupantes.

Na busca de rememoração em que personagens sacralizados pelo povo perambulavam pelos sertões catarinenses e paranaenses, sobretudo São João Maria e o Monge José Maria, percebemos que esses também são seres teimosos e que rejeitam a morte como fim de suas lutas e suas convicções, religiosas e sociais. Muitos devotos de São João Maria, entrevistados por Tânia Welter, dão conta dessa permanência sentida e vivenciada pelos sertanejos do planalto catarinense, que reafirmam sua condição de santidade e de enviado por Deus para ajudar os pobres, tornando-se assim imortal e adquirindo a condição de "não morte". A partir dessa ideia, buscam argumentos para demonstrar como João Maria não morreu, continua vivo e, diante da insistência, afirmam estar 'encantado' no meio do povo" (WELTER, 2018, p. 117).

São João Maria também se destaca nas narrativas de realizadores do ritual da Recomenda de Almas, ainda vivo em cidades do planalto catarinense durante a quaresma. Chefiada por um capelão ou capelã, essas recomendações leigas percorrem casas durante a noite e a madrugada para recomendar ou "rezar pelas almas andantes (que estariam vagando), com o objetivo de aliviar suas penas e auxiliá-las a encontrar o caminho" (WELTER, 2018, p. 70). Em entrevistas realizadas por nós na quaresma de 2022 quando do acompanhamento de uma destas reco-

mendas na cidade de Campo Belo do Sul, planalto catarinense, o capelão conhecido como Moisés Laranjeira afirmou que esse ritual foi introduzido na região por São João Maria e que era uma honra continuar essa tradição. Uma das recomendas cantadas pelos participantes do rito dá conta dos poderes de São João Maria em encaminhar os mortos para o lugar em que estariam protegidos e não mais vagando sem destino pelo mundo dos vivos. Essa recomenda, segundo os relatos, foi ensinada pelo próprio João Maria e repassada oralmente até a contemporaneidade.

> Meu senhor São João Maria
> De Agostinho de Jordão
> Aceita os cinco mistérios
> Da Virgem da Conceição
> Numa ponta tem São Pedro
> Na outra tem São João
> No meio tem um letreiro
> Da Virgem da Conceição (2x)
> Meu Pai eu quero ir pro céu, ai
> Três anjos me acompanhando
> Depois eu vou me esquecendo
> Só de Deus eu vou lembrando[3].

Os relatos de que o Monge José Maria retornaria após sua morte e enterramento ainda se propagam entre os sertanejos que vivem na região em que ocorreu a Guerra do Contestado. No passado, a certeza de seu retorno fez com que os guerreiros do Contestado continuassem unidos e fundando novos redutos em diversos espaços do planalto de Santa Catarina. Um dos relatos mais potentes desse fato foi incorporado ao texto teatral "O Contestado", de Romário José Borelli, que teve sua primeira montagem em 1972 e foi um dos mais montados espetáculos em Santa Catarina, sobretudo nas décadas de 80 e 90 do século passado. José Maria afirma que retornaria, mesmo depois de morto.

> Zé Maria: Que Deus abençoe vanceis! Se eles vié briga, pode sê inté que eu morra antes de vanceis, mais vanceis não pode esmorece. Vanceis lute e co'a corage do corpo frechado de São Sebastião, porque se eu morre, pode conta que eu arressucito e vorto!". (BORELLI, 2006, p. 96)

3 Entrevista e acompanhamento da Recomenda de Almas em Campo Belo do Sul/SC, realizada em 06/04/2022.

José Maria convoca a precaução e a luta. Esse espírito recoloca sempre a discussão sobre a terra que foi retirada de seus moradores pelo capital privado, com apoio e conivência do Estado. O Monge morreu na primeira batalha, mas se mantém vivo nas memórias e no entendimento de que ele, como São João Maria, permanece vivo e agora encantado, desconstruindo a morte como fim e como interrupção de uma vida terrena. Para quem crê em seus poderes, é certo de que muitos mortos estão muito mais vivos do que os próprios vivos. Teimosia em não morrer é também luta por memória e visibilidade para além de regras de finitude.

Considerações Finais

Morrer nos campos de batalha do Contestado, para muitos, não significou um final. Muitos dos poderes se amplificaram justamente a partir dessa morte, que pode ou não ser enquadrada como um encantamento. Para os crentes no poder dos monges e de muitos que sucumbiram diante da sanha destruidora do Estado, esses seres iluminados encantadamente passaram a fazer parte da vida de todos que resistiam (e ainda resistem) nos sertões do planalto catarinense. Os redutos são os assentamentos e tudo que envolve a luta pela terra. Morrer não parecia uma opção para aqueles que lutaram e entre o povo sertanejo era uma necessidade premente para buscar, quem sabe, a justiça.

A tragicidade do conflito e as tentativas de apagamento da memória dessa catástrofe humanitária fazem do Contestado um excelente laboratório para a percepção de discursos e ações orquestradas por órgãos governamentais com amplo apoio da imprensa local, na tentativa de naturalizar a guerra apenas como uma luta entre a civilidade que necessitava adentrar os sertões e a rusticidade fanática de uma parcela da população que resistia para manter sua existência na terra em que nasceu e se construíram.

Por isso, os que vivem na região teimam em não apagar os fornos crematórios, as igrejas incendiadas com sertanejos dentro que se escondiam dos invasores, os locais de batalhas, os cemitérios que se espalharam pelos sertões e os Pousinhos de São João Maria. Todo esse conglomerado de lugares se consolida como espaços de memória e de significados que marcam a história do Contestado e do que gerou a partir da Guerra dos Pelados Sertanejos contra os Peludos do Estado. Memória e devoção se entrelaçam no Contestado. A morte se configura apenas como um retorno imediato dos encantados. Os mortos são uma força

avassaladora na forma de entender o sagrado para os sertanejos que lutaram no passado e os que resistem no presente. A amplitude desses encantados ultrapassa a religiosidade e adentra a luta social, o embate econômico, a persistência em não apagar.

O não morrer é também um grito constante que busca se sobrepor ao som da locomotiva que tanto arruinou vidas e sonhos na região do planalto. Uma coisa é certa: a locomotiva morreu, mas os encantados continuam mais vivos do que nunca.

REFERÊNCIAS

AURAS, Marli. **Guerra do Contestado**: a organização da Irmandade Cabocla. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

AXT, Gunter. A Revolução Federalista (1893-1895): Guerra Civil no Brasil, **Revista IHGB**, Rio de Janeiro, a. 178(477):107-135, maio/ago. 2018.

BACK, Sylvio. **Contestado – Restos Mortais.** Curitiba: Usina de Kyno, 2010. Minutagem: 09'57" –10'35. Link do filme: https://www.youtube.com/watch?v=mlQuAnGmJoA (Acessado em 30/03/2023).

BACK, Sylvio. **O Contestado, restos mortais**. Rio de Janeiro, Curitiba: Usina de Kyno; Anjo Azul Filmes, 2012.

BORELLI, Romário José. **O Contestado**. Curitiba: Orion, 2006.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** Entre práticas e representações. Algés/Portugal: DIFEL – Difusão Editorial S. A, 1990.

FELDMAN, Sergio Alberto. **"Virgens Messiânicas":** A Participação Feminina e Imaginário Religioso no Movimento do Contestado (1912-1916). In.: Anais do XXIII Simpósio Nacional de História. Londrina: Anpuh/Eduel, 2005.

FELIPPE, Euclides J. **O último jagunço**: folclore na história do contestado. Curitibanos: Universidade do Contestado, 1995.

FRAGA, Nilson Cesar. **As carneiras da civilização caboclo-sertaneja no contestado:** morrer e enterrar antes e durante a Guerra – uma primeira leitura sobre a cultura fúnebre, crematórios e valas comuns. **Revista M.** Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer, [S. l.], v. 8, n. 16, 2023.

FRAGA, Nilson Cesar. GONÇALVES, Cleverson. CAVATORTA, Mateus Galvão. **Contestado:** O Sagrado e o Profano de Uma Guerra Secular. In: **Geografia** (Londrina) v. 26. n. 1., jan/jun, 2017.

FRAGA, Nilson Cesar. **Vale da morte**: o Contestado visto e sentido. Blumenau: Hemisfério Sul, 2015.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**. Campinas: Unicamp, 2004.

MARTINS, Romário. **História do Paraná.** Curitiba: Travessa dos Editores, 1995.

MÁXIMO, Gilson. **Encantados**. Lages: Matakiterani, 2022.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. **Os errantes do Novo Século**: um estudo sobre o

surto milenarista do contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

PAVELIC, Nathalie Le Bouler. **"Os encantados trazem uma memória, uma história":** a atuação dos encantados no Colégio Estadual Indígena Tupinambá de Serra do Padeiro (BA). In: MATOS, Edilene. SEVERINO, José Roberto. **Oralidades entre costuras do tempo**. Salvador: EDUFBA, 2020.

PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantarias Brasileiras**: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social**: a Guerra Sertaneja do Contestado (1912-1916). São Paulo: Ática, 1977.

REIS FILHO, Lúcio. RODRIGUES, Claudia. SANTOS, Cícero Joaquim dos. Assombrações, catolicismo e "não morte" nas narrativas do "Corpo Seco". In: **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, Ano XIV, n.42, Janeiro/Abril de 2022.

SASSI, Guido Wilmar. **Geração do deserto**. Porto Alegre: Movimento, 2012.

SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis, ED. da UFSC, 1997.

SILVEIRA, Matheus Fernando. **O processo de limites do Contestado no Supremo Tribunal Federal.** In.: RODRIGUES, Rogério Rosa. MACHADO, Paulo Pinheiro. TOMPOROSKI, Alexandre Assis. VALENTINI, Delmir José. ESPIG, Márcia Janete (org). **A Guerra Santa do Contestado Tintim por Tintim**. São Paulo, Letra e Voz, 2023.

SIMAS, Luiz Antônio. **Pedrinhas miudinhas**: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

THOMÉ, Nilson. **Os iluminados**: personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado. Florianópolis: Insular, 1999.

WELTER, Tânia. **Encantado no meio do povo**: a presença do Profeta São João Maria em Santa Catarina. São Bonifácio: Edições do Instituto Egon Schaden – IES, 2018.

11

Morte e memória no sertão goiano: um estudo de caso dos cemitérios rurais no município de Fazenda Nova (GO)

Deuzair José da Silva
Eduardo Gusmão de Quadros

Percebendo que a conversa ia trovando, Romão calibra a paciência do velho e rememora que daquele primitivo povoado de Farinha Podre, no perímetro do Rio Uberaba, já no começo do século passado, encordoavam-se para Goiás as comitivas de canastras e cincerros, cargueirando sal, querosene e tecidos de brim...
(QUEIROZ, 1972, p. 63)

O trecho do romance citado acima nos liga aos objetos deste capítulo: a morte, a literatura e a memória no sertão goiano. Partindo do que é hoje Uberlândia, em Minas Gerais, e que no passado colonial brasileiro pertencia à Goiás, tendo sido incorporada à Capitania de Minas Gerais em 1816, foi principalmente por essa rota que ocorreu boa parte da interligação de Goiás com a capitania e depois com a província e estado de São Paulo e ao sudeste como um todo.

Mas antes que o leitor nos questione sobre o trecho de "Homens de Palha" que citamos na epígrafe, nos deteremos sobre o significado de sertão com o qual trabalharemos ao longo dessa análise. O conceito envolve um bom debate. Em termos etimológicos, Fadel David Antonio Filho se baseou em Gustavo Barroso para argumentar que "a palavra portuguesa 'sertão' nada mais é do que a corruptela ou abreviatura de 'desertão', deserto grande, apelativo dado pelos portugueses às regiões despovoadas e híspidas da África Equatorial". Segundo ele, esse vocábulo derivava da forma latina correspondente a "*desertus*" (interior, coração das terras). Além disso, menciona que a palavra "*certão*", 'com c',

era encontrada em Portugal, designando porções do interior luso desde o século XVI" (2011, p. 85).

Como se vê, o conceito não tem só uma conotação e também pode ser aplicado para identificar diferentes regiões brasileiras[1]. A percepção de sertão como indicativo de zonas do interior do território faz uma necessária oposição com as zonas da faixa litorânea, que receberam os primeiros núcleos colonizadores. Passou a ser, com o tempo, uma noção cristalizada e comungada por geógrafos e historiadores para indicar uma forma distinta de vida, arranjos econômicos, ocupação dos espaços, gestão dos valores culturais. Os pesquisadores costumam identificar diferentes estratos desse largo espaço, como os caatingueiros, cerradeiros, amazônicos, barranqueiros. "No teatro, no cinema, na televisão, na música, nos poemas e nas mais variadas formas artísticas, os (Ser)Tões são expressados como uma realidade geográfica, social, política, cultural, ambiental e transcendental" (LUSTOSA, BISPO, 2014, p. 151).

O sertão é representado sob uma ótica externa a ele, no geral, enquadrando uma pluralidade de olhares e de saberes. Tais representações operam de modo contraditório, pois generalizam para distinguir e separar diferenças entre os locais e os produtores do saber oficializado, legitimado pelas instituições formadoras do mundo ocidental. Nesse sentido, de acordo com a afirmação de Lustosa e Bispo (2014), é a subjetividade na percepção do estranho que, sob sua ótica, "cria" os sertões e seus sentidos, ficando claro que essa criação é feita pelo "outro", e não pelos próprios habitantes.

A crítica da generalização conceitual aponta para as peculiaridades, os ritmos e traços dessa paisagem cultural. A trama social e histórica pode ser evidenciada nas relações estabelecidas entre as pessoas que se identificam e se representam nesse espaço, que é apropriado e reproduzido por elas. Interessante observar que o conceito já envolve o "ser", a existência do sujeito. O sertão é esse sujeito de vida própria, com sua cultura única e particular, com seus valores e atitudes característicos. Fica evidente o papel do investimento humano em suas tentativas de integrar e de decifrar os lugares onde se vive, formando o que aqui denominamos de cultura dos sertões, na qual as interações e distinções com os elementos da natureza evidenciam uma gramática gerativa específica.

No período colonial, o conceito de sertão estava associado à ideia

1 No geral, seriam áreas de interior do país, embora quando se refere à Amazônia tenha ficado mais restrito ao período da colonização.

de fronteira, de lugar a ser conquistado ou ainda desconhecido, a exemplo de Goiás. Não havia precisão sobre onde começavam ou terminavam os domínios dos portugueses e espanhóis, atribulados ainda com a intensa movimentação dos povos nativos. Isso possibilitou a projeção de um imaginário no qual desejos, mitos, medos e fantasias foram projetados, como demonstra a obra clássica de Sérgio B. de Holanda, "Visão do Paraíso" (2000). A visão é valorativa ao trazer consigo toda uma carga simbólica, tanto para o bem quanto para o mal. Afinal, houve na América um conjunto de narrativas fabulosas sobre o interior do continente que tratam da existência de "fontes mágicas, terras de luzente metal, de homens e de monstros discrepantes da ordem natural, de criações aprazíveis ou temerosas" (HOLANDA, 2000, p. 162).

Acreditamos que levar em consideração esses sentidos ambíguos pode propiciar ao estudo da morte sertaneja um entendimento mais ampliado. Já cristalizado em nossa cultura e perpassando do meio popular ao acadêmico, o sertão tem se fundamentado em um tipo basilar para o entendimento do Brasil-Nação (ALENCAR, 2000). É preciso lembrar de que, pela matriz cultural, as pessoas de uma determinada comunidade pensam e agem dentro de um universo previsto por seu comportamento atitudinal, delimitado por essa mesma comunidade. A existência é duplamente forma e imagem, que "se expressa simbolicamente por um sistema de ideias-imagens que constituem a representação do real" (PESAVENTO, 1995, p. 16).

Vamos inserir o caso de Goiás nesses princípios e categorias. No que se refere à Goiás, essa concepção atinge um ponto culminante no processo de mudança da capital na década de 1930. Não por acaso, ao ser transferida para Goiânia, a antiga sede da capitania e depois província passaria a ser associada à "Goiás Velho". É comum a identificação do sertão e do sertanejo significando o relativo atraso em termos culturais, técnicos, comunidades encerradas em termos comunicacionais. Vencer tais "condicionamentos" foi o desafio da criação da nova capital de Goiás, em 1933. O discurso legitimador da elite forneceu exemplos da aplicação desse imaginário, ao explorar as clássicas oposições "antigo" *versus* "moderno"[2]. O interventor que levou a causa adiante, Pedro Ludovico Teixeira, associou a antiga capital – a bicentenária Cidade de Goiás – ao velho, ao ultrapassado e, ainda mais, à pecha de que aquele

2 Para Jacques Le Goff, a noção de modernidade, desde o século XIX, acentuou "uma reação ambígua da cultura à agressão do mundo industrial" (1990, p. 167).

ambiente não reunia nenhuma capacidade de se desenvolver (ARRAIS, SANDES, 2018).

Claro que os interesses da manipulação política estão inseridos nessa argumentação. A modernidade do estado goiano, coordenada pelo médico interventor, legitimava "a necessidade histórica" de criar a nova cidade – Goiânia –, que já nasceria dentro dos padrões modernos (OLIVEIRA, 2024, p. 91). O rompimento com o passado e o investimento no futuro aparecem, afinal, como gêmeos siameses. A ideia de progresso que "esteve no centro do imaginário social do século XIX até o início da Primeira Guerra Mundial" (PESAVENTO, 1995, p. 24) foi o mote do discurso mudancista.

O debate estabelecido nessa introdução nos conduz ao objeto desse capítulo: o modo de vida no sertão goiano, e, de maneira específica, as atitudes perante a morte. No presente trabalho, estudamos alguns sepultamentos na zona rural do município goiano de Fazenda Nova, relacionado às representações culturais circunscritas ao modo de vida das comunidades do Planalto Central. Queremos caracterizar a morte sertaneja a partir dessa identidade.

Encerrados no rural

A literatura regionalista apresenta uma riqueza de detalhes relevantes para compreendermos aspectos do viver e morrer no sertão. Até porque há um caráter documental nesse tipo de escrita. Os autores buscam construir uma relação de verossimilhança em seus escritos e boa parte se considera, também, pesquisadores do mundo sertanejo. Ao elencar traços da população que ali habita, ao reelaborar seus "causos" e costumes, esse conjunto de obras acaba por reforçar suas práticas e vivências. Por isso, Albertina Vicentini (2007) afirma que tal literatura *performa* o sertão. Na citação abaixo, podemos perceber de maneira bastante eloquente a identidade sertaneja contida na literatura regionalista, muito bem captada e descrita em um diálogo na obra *Homens de Palha*, de Jerônimo Geraldo de Queiroz:

> – Goiás é isso: todo doutor quer ter um sítio, e todo sitiante, ver um filho formar-se para doutor... Não como título apenas, e sim como ferramenta para se desenvolver. Subir.
>
> – Perfeito! Em Goiânia, Desembargador ou Catedrático vai à feira-livre, com sapato sem meia e de camisa esporte,

carregando ele mesmo a cesta cheia de verdura.

– ... e uma galinha, na outra mão. Fabuloso! (QUEIROZ, 1972, p. 114)

Mais do que parecer um jogo de opostos, a narrativa do autor nos é reveladora dos nossos traços culturais-identitários. "Entendo que o sertão, território em questão, também se define e se singulariza por características simbólicas e culturais e destaca-se por ser uma construção social". São comportamentos que expressam o modo de viver dos sertanejos, "que, apesar de constituir-se uma unidade totalizada, é múltipla" (ALMEIDA, 2019, p. 38). A morte, obviamente, é um fenômeno natural, mas também precisa ser humanizada nesse mundo. Diversos aspectos ligados à finitude estão presentes nas letras e versos da literatura regionalista relativa à Goiás. Então, a violência ganha outras dimensões, pois a fronteira com os demais seres vivos fica relativizada. Matar é necessário à sobrevivência humana e um exemplo de refiguração poética pode ser encontrado no folclore goiano, registrado por José Teixeira durante a década de 1940. No município de Itaberaí, ele recolheu a letra de uma "moda" (canção popular) quando os animais sacrificados relatam o dia fatídico de abandonar o sertão. Após relatar a triste sina desde que nasceu, o próprio bezerro narra seu destino:

Abaxei mia cabeça
Pra banda du sertão,
Avistei u carnicêru
Cum sua faca na mão:
Abaxei meus olhu in terra
Pra vê meu sangui corrê...
Adeus campu, adeus terra
Qui agora eu vô morre.
(TEIXEIRA, 1959, p. 228)

A transcrição feita conserva a fonética do povo simples, remontando aos aspectos iletrados da cultura popular. O ato de matar pode ter sido retratado melancolicamente, contudo ganha em significado ao sangue ser acolhido pela terra sertaneja. A morte violenta entre humanos é diferente. Os registros folclóricos falam de sua presença na vida cotidiana, muitas vezes injusta e fruto de atitudes erradas mantidas na convivência social. Na *Moda da Charqueada*, recolhida na cidade goiana

de Buriti Alegre, o tema geral da valentia é abordado como um elemento valorizado no ambiente dos povoados rurais, ainda que sem sentido de heroísmo. Os nomes dos personagens vão se seguindo, juntamente com as causas de sua morte: Antônio de Castro tomou 18 tiros, o Lé sofreu uma emboscada, a esposa de Afonso teve a vida retirada por seu marido ciumento, o Osório levou um tiro na venda do Jacó e seu assassino, José Inácio, se matou ali mesmo, *passim*. O verso final da canção ensina que as pessoas de Buriti morrem sem merecer e que a charqueada fecha antes do amanhecer (TEIXEIRA, 1959, p. 175).

O próprio título da narrativa, relacionado à fabricação da carne de charque, remete ao matadouro. Entretanto, se o destino dos animais ali sacrificados era o alimento, a morte humana ocorre geralmente por motivos fúteis nessa *moda*. Destaca-se mais no relato a crueldade das ações desumanas e corriqueiras do mundo sertanejo. Os nomes permanecem ali relatados para conservar não com sal, mas com a memória que transmite afetos e, quem sabe, poder ensinar às futuras gerações um diferente modo de agir.

A *Moda da Morte* indica mais um traço importante do falecimento nos sertões ao tratar da passagem para os caminhos extramundanos. Foi encontrada no município de Bela Vista, composta por Anicondes A. de Souza:

> Quanu entra meis di Agostu,
> Us á todu intristeci,
> Us passarim canta tristi.
> Naqueli sertão du disertu,
> Eu tamem vivu cantanu
> Purqui sei qui a morti é certa.
> A morti vem na terra
> Ela fais uma massada,
> Morri grandis i piquenu
> Ela dexa a terra in nada,
> Quanu morri uma sortêra
> Tenhu pêna da coitada.
> Quanu morri um homi veiu
> Us anju fais trupé,
> Pra não pezá u pobri du veiu,
> Elis acumpanha São Migué.
> Quanu morri uma muié véia
> Quasi ninguem não si importa
> Qui nu céu ela num vai
> Cá na terra ela num vorta.

Ela vai subi pru céu
São Pedru fecha a porta.
Quanu morri um homi rico
Us anju fais prueza,
Essi num vai nu céu
Judiava co a pobreza;
Arrespondi São Migué:
– Num possu sê sua defesa.
Quanu morri um pobresim
Na terra dexa sôdadi,
Qui mesmu cum a sua pobreza,
Ainda fazia caridade;
Essi entra nu céu
Cum tôda divindadi.
Us anju fais trupé
Quanu morri um violêru,
Essi num vai nu céu
Pruque foi um disordêru;
Arrespondi São Gonçarvi:
– Essi foi meu cumpanhêru.
Quanu fô pra mim morrê
Eu queru fazê um avisu,
Incoiduá minha viola
Cas coida qui fô pricisu,
Pra cantá cum São Gonçarvi
I us anju nu paraisu.
(TEIXEIRA, 1959, p. 246-47)

O destino das pessoas foi relacionado pelo autor/cantador com certos tipos sociais. Tem peso a idade, pois velhos e jovens são recebidos no além de forma diferente; bem como a identidade de gênero. A situação socioeconômica, semelhantemente, é um critério que influencia no julgamento celeste. O rico que explora os trabalhadores pobres não teria jeito de salvar-se, sendo a intervenção de São Miguel mais dura do que a palavra de Cristo nos Evangelhos ("É mais difícil um camelo passar no buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino de Deus" – Mt. 19:24). Já o lado oposto é compensado, pois se considera o sofrimento já passado na Terra, e o pobre reconhece o valor da caridade, apesar de suas carências existenciais.

Os santos da tradição católica estão referidos como intermediários, porém, de modo distinto. São Pedro permanece na tradicional postura de porteiro, ao ter recebido as chaves diretamente de Jesus (Mt.16,19), o que corresponde à imagem popular presente em tantas

capelas e igrejas. São Miguel, igualmente, foi descrito com sua função tradicional de receber e de defender a alma dos moribundos. Porém, São Gonçalo (de Amarante, no caso) possui uma identidade terrestre, prosaica, como um violeiro. Enquanto na iconografia tradicional ele possui um livro na mão esquerda, na religião popular ele aparece com um instrumento de cordas. Tal aproximação leva ao perdão das "desordens" dos violeiros, que permanecerão entoando suas canções e tocando viola com os anjos do lar celestial.

A morte é uma realidade dura e inevitável para todos, grandes e pequenos, diz a primeira estrofe. Reduz a nada o que tivemos, contudo não apaga o que fomos. Há pontes entre a vida terrestre e a do além. Essa concepção holística inclui os elementos naturais, a exemplo dos pássaros, que cantariam tristes no mês de agosto. Curioso que esse mês é o auge do período da seca em Goiás, que normalmente recebe as primeiras chuvas somente ao iniciar a primavera. O mês do "desgosto", segundo a cultura regional, abre na canção a experiência dolorosa da morte.

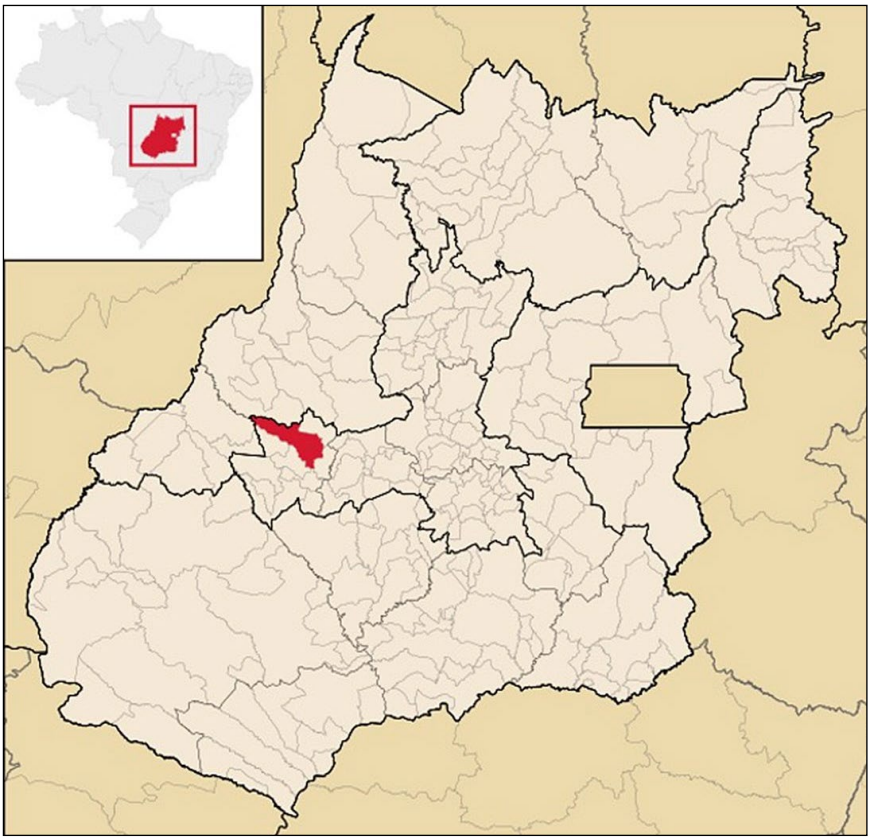
Os destaques do texto não são peças acessórias ou aleatórias. Nossa intenção foi mostrar como esse retrato da morte é cultivado no meio regional, popular, entrelaçado aos costumes da vida camponesa. Para isso, vamos adentrar alguns cemitérios rurais localizados no município de Fazenda Nova (GO), que apontam para uma *ecologia da memória* dos falecidos distinta e resistente. O folclore goiano e as imagens que se seguem demonstram a complementaridade entre o que é a vida *na* terra e a vida *da* terra do cerrado.

Os cemitérios sertanejos rurais

A escolha dos cemitérios na zona rural foi uma opção metodológica e não significa que associamos tal espaço como exclusivo do que chamamos de sertão, como debatemos acima. Frisamos que não entendemos o sertão como um sinônimo de rural e/ou de oposição ao urbano. Ao contrário, os dois, rural e urbano, se interpenetram propiciando a identidade da sociedade local. Contudo, especificamente para o presente trabalho, tomaremos o meio rural como centro semântico de um modo de sobrevivência. A integração dos elementos da natureza campestre – hoje circundados por pastagens – e as cercas em lascas de madeira é o que demarca as necrópoles rurais.

Vamos estudar aqui 3 desses cemitérios, localizados no município de Fazenda Nova, situado no oeste do estado de Goiás, distante 195 quilômetros da capital. A pequena cidade possui uma população em torno dos 6 mil habitantes, de acordo com o último Censo do IBGE, e conserva em seu cotidiano diversos traços que podem ser vistos como oriundos de uma ruralidade ainda vigorosa, como as relações de compadrio e as atividades econômicas ligadas à pecuária leiteira e de corte, principal fonte de renda das pessoas.

Figura 1:
Mapa do município
de Fazenda Nova/GO



ABREU, Raphael Lorenzeto de. Map locator of Goiás's Fazenda Nova city. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Goias_Municipio_FazendaNova.svg Acesso em 08 de agosto de 2024.

Trata-se não apenas de cemitérios em ambiente rural, mas que foram construídos nas próprias fazendas. Primeiramente, enfocaremos o cemitério do Pitudo. Próximos dele, estão situados os outros dois, que é onde estão sepultados os senhores Joaquim Ferreira dos Santos e Aguinel Garcia de Morais. Esses não têm denominação própria e estão distantes em torno de 8 e 6 quilômetros do Cemitério do Pitudo, respectivamente. Na época em que foram neles sepultados, os 2 cemitérios pertenciam às suas terras. Hoje as terras pertencem a outros proprietários e os espaços de cada um dos sepultamentos estão abandonados e em desuso. Não temos a data precisa de quando foram criados, mas inscrições tumulares e conversas informais com pessoas da região indicam seus princípios entre o fim dos anos de 1950 e início da década de 1960. Diferentemente dos outros dois, o cemitério do Pitudo ainda continua em uso, destinado principalmente ao sepultamento de moradores das proximidades do distrito de Serra Dourada e de pessoas com vínculos com entes ali enterrados. Está localizado dentro da propriedade do senhor Antônio Cezário e o seu nome está ligado à designação de um córrego que passa nas suas proximidades. O município já contava com um cemitério em sua área urbana – o cemitério da Saudade no município de Fazenda Nova, criado na década de 1950, o que nos leva à hipótese de que a construção deles em áreas rurais se devia à sua identificação com o lugar.

No momento em que estávamos desenvolvendo a pesquisa, em setembro de 2022, e a escritura desse capítulo, ocorreu o sepultamento de Wanderson Simão de Melo, em 28/08/2022. Seus familiares optaram por sepultá-lo onde já se encontravam inumados seus parentes maternos – a avó, Sebastiana Rita de Jesus; os tios, Ynês Simão Vaz, Pedro Simão Vaz, José Simão Vaz e Lázaro Simão Vaz; e o primo, Gleidsom Simão Sobrinho –, reforçando as ligações parentais e identitárias da sua existência, além das lembranças conjuntamente perpetuadas do grupo familiar. Acreditamos que essas ligações identitárias contribuem para sustentar tais escolhas, bem como a resistência ao uso do cemitério municipal da cidade. Wanderson Simão de Melo era comerciante do ramo farmacêutico na cidade de Fazenda Nova, onde era proprietário de uma farmácia. Inferimos que o fato de seu sepultamento ocorrer nesse local mostra a sua origem rural, reforçando a "presença" sertaneja ainda em prática no seu meio social. Ao escolherem o local de sua inumação, os familiares buscaram reforçar suas raízes e as sensibilidades rurais que permeiam a parentela e a integração com a hinterlândia.

A ruralidade que permeia o cemitério fica claramente evidenciada

em seus traços campestres, como as cercas em estacas de lascas de aroeira e a porteira (cancela) de madeira, no estilo usado em currais ou divisões de pastagens e/ou propriedades (ver figura 2). Os materiais utilizados no cercamento retratam o limite tênue com o meio ambiente, bem como o aspecto rústico de um curral. As construções tumulares não destoam de outros campos-santos, com o uso das ferragens e alvenaria. Notem-se as formas de delimitação, a exemplo do arame liso. Mas vale destacar que estão externas ao cercado original de madeira, o que denota a iniciativa de preservação do ambiente original e a força dos costumes locais, apontando que a "modernidade" não foi incorporada e/ou há uma certa resistência a ela.

Figura 2:
Foto externa do cemitério do Pitudo

Em destaque (à direita) a cerca de arame liso externa à cerca original em lascas de madeira de aroeira.

Fonte: Foto tirada por Deuzair José da Silva (15/09/2022).

Figura 3:
Foto interna do cemitério do Pitudo

Fonte: Foto tirada por Deuzair José da Silva (15/09/2022).

A presença cristã nesse cemitério fica evidenciada na cruz de madeira, localizada no centro da foto, tendo os arbustos ao fundo, destacando-se por sua altura, e nas pequenas colocadas próximo às sepulturas (na sua cabeceira e/ou aos seus pés, não havendo uma regularidade no estabelecimento delas). O fato de não haver um zelador responsável ou mesmo um documento ordenando a colocação dessas cruzes pode ser apontado como a hipótese mais provável para essa ausência de uniformidade. Os túmulos são também distribuídos de maneira irregular, não tendo um espaço demarcado de enterramentos e circulação. Imagens sacras podem também ser encontradas, como demonstraremos mais abaixo, o que reforça o elo das crenças cristãs e das promessas de vida eterna.

Semelhante aos cemitérios urbanos, as esculturas sacras desempenham um importante papel na arquitetura do local, pois as pessoas que providenciam sua construção acreditam ser fundamental a interferência da corte celestial no destino pós-morte dos falecidos, como pode ser evidenciado nas figuras 4 e 5. Foram encontradas nos túmulos de Joa-

Figura 4:
Escultura da Cruz de Constantino contida no túmulo do senhor Joaquim Ferreira dos Santos

Fonte: Foto tirada por Deuzair José da Silva (15/09/2022).

quim Ferreira dos Santos e Aguinel Garcia de Morais, respectivamente. É perceptível em ambas a demonstração de fé cristã por meio de símbolos institucionais da Cristandade. Na primeira, o destaque é o losango com a cruz de Constantino em seu interior. O símbolo do PX e/ou XP[3] é atribuído a uma "visão" do Imperador Constantino quando ele se converteu (DREHER, 1993, p. 61). A escultura encontrada foi feita em pedra, na forma de riscados. Esse tipo de trabalho era muito encontrado nos cemitérios de Goiás. Os artistas ou artesãos que as elaboravam ficaram conhecidos pelo nome de sua arte: riscadores de pedra (BORGES, 2008).

3 No Dicionário de símbolos de Udo Becker, encontramos outra denominação: Cruz de Anastasis. Onde segue a seguinte definição: representação simbólica da morte (cruz sem corpo com monograma de Cristo) e ressurreição de Cristo (guardas dormindo, cruz da vitória) na arte dos sarcófagos (BECKER, 1999, p. 81).

Conforme consta na inscrição de seu túmulo, Joaquim Ferreira dos Santos nasceu em 24 de agosto de 1900 e faleceu no dia 24 de junho de 1966, a 2 meses exatos de completar 66 anos. Segundo Jair Rabelo de Melo, que o conheceu, "o senhor Joaquim Baiano, como era popularmente conhecido, pediu para ser sepultado naquele local, que fazia parte de suas terras"[4]. De acordo com o entrevistado, outros parentes do falecido foram ali sepultados, inclusive filhos. Hoje, é possível observar a conservação apenas do túmulo de Joaquim Ferreira dos Santos, embora esse já parcialmente destruído, restando apenas parte da alvenaria.

O epitáfio contém quadrado e dentro dele um losango que envolve a Cruz de Constantino. Ficam evidentes as suas expectativas religiosas e, possivelmente, a esperança de salvação, conforme se pode depreender pela escultura de seu túmulo. O losango é o primeiro detalhe que se destaca na escultura. Simboliza a mistura do imaterial e o material. Apontado para o alto, o triângulo representa o progresso do Homem que se move em direção ao Senhor. Voltado para baixo, simboliza a Ação Celestial na Terra. A união dos dois exprime a estabilidade do espiritual e material (ROSINELLI, 2022, online). A definição de Becker nos faz acreditar também nas expectativas positivas contidas no túmulo de Joaquim Ferreira dos Santos. Os guardas estão dominados pelo sono e mais importante do que isso: se a mesma é uma representação simbólica da morte, é também a da ressurreição. É a vitória da vida sobre a morte. Cristo está ressuscitado. Dessa apresentação, se deduz a intenção de se demonstrar que a alma do senhor Joaquim estaria igualmente viva.

Inferimos que ele queria associar a sua memória ao espaço de sua existência ainda vivo. No epitáfio de seu túmulo, lê-se "*Homenagem de sua esposa, filhos e netos*". A julgar pelo epitáfio e pela escolha de sua última morada, nota-se um anseio pela preservação de sua memória e associação com o lugar onde viveu. A memória coletiva de uma sociedade envolve as recordações e demais atitudes socialmente partilhadas num determinado tempo, construídas e reconstruídas. Essa trajetória inclui os aspectos elegidos, bem como as reinterpretações e inovações. Estas e aquelas contribuem para as alterações que ocorrem na coletividade. Em qualquer formação histórico-social, é no passado que estão localizadas as instâncias estruturadoras sociais do grupo, trazendo dentro de si os seus juízos de valor e princípios (CARDOSO, 2005).

4 Entrevista com o Senhor Jair Rabelo de Melo, ocorrida em 15 de setembro de 2022. Entrevistador: Deuzair José da Silva.

Figura 5:
Cruz de Anastasis de um sarcófago do séc. IV

Fonte: (BECKER, 1999, p. 81).

Associar a informação de Rosinelli sobre o sentido do losango e a cruz de Constantino na sepultura de Joaquim Ferreira dos Santos nos leva a inferir as preocupações com o *post-mortem* por parte da comunidade. Certamente, se muniram de todos os recursos para garantir que o destino da alma do senhor Joaquim fosse ao encontro da salvação e do paraíso (ARIÈS, 2014; REIS, 1991; SILVA, 2012). Esse modelo de cruz não é um fenômeno local, sendo encontrado em outras regiões. Em um trabalho organizado por Harry Bellomo sobre os cemitérios no Rio Grande do Sul, Dalmáz (2000, p. 130) afirma que as duas letras gregas – XP – são as iniciais da palavra *Cristo* e não aparecem em todos os campos-santos pesquisados. O "'*chi*' grego escreve-se como o X português e o '*Rho*' grego, quando maiúsculo, é como o P em português". Segundo o autor, essas são as letras iniciais de CHRISTÓS, em grego. O termo Jesus de Nazaré se remete a Cristo, enquanto tradução da palavra hebraica Messias, que

significa "ungido" e o "que deveria salvar a todos". Desse modo, "o XP tem como significado a palavra *Messias* ou *Cristo*, que indica o escolhido por Deus para salvar a humanidade".

No Dicionário de Símbolos, de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2015, p. 314), encontramos: "observam-se as duas primeiras letras de *Christós*, em grego, XP, o *Rho* atravessando o X como um eixo vertical. Observa-se, igualmente, o A e o Ω. i.e., o alfa e o ômega, significando que o Cristo é o começo e o fim da evolução criadora". Seriam assim o ponto alfa e o ponto ômega. Os autores esclarecem, ainda, que alguns desses monogramas falam da vida terrestre e mundana do Cristo; e outro, de sua vida celestial e deífica.

A imagem que se segue foi encontrada no túmulo de Aguinel Garcia de Morais. Da mesma maneira que Joaquim Ferreira dos Santos, ele solicitou que o sepultamento fosse em suas terras. O local hoje está também desativado e a conservação parece inexistir, embora as terras ainda pertençam a uma das filhas de Aguinel, a senhora Maria, mais conhecida por "Maria do Lazipe", conforme informa Jair Rabelo de Melo em entrevista. Em ambos os casos, tudo indica e reforça os laços sertanejos e a terra das quais eram proprietários. Os dois pedem para serem inumados em suas terras. Elas "serão" deles para sempre e/ou ao menos enquanto durarem as construções de seus túmulos por meio dos quais se buscou perpetuar suas memórias no sertão onde viveram. Seus restos mortais estarão eternamente ligados ao estilo de vida rural, que aqui empregamos como sertão.

A presença religiosa das práticas cristãs está evidenciada na escultura maternal de Nossa Senhora, colocada à cabeceira do túmulo. Um fator que se observa é a busca da intercessão da Corte Celeste e a pouca referência a Cristo. A escultura está colocada de lado e não de forma frontal, como costumeiro. Inferimos que alguém pode tê-la retirado por algum motivo e, quando a colocou novamente, não atentou para a forma de recolocá-la em seu lugar. A falta de conservação do cemitério se evidencia também ao observarmos que ela já apresenta alguns desgastes, que a pedra usada no epitáfio está partida e as cercas estão com vãos de lascas "abertos" (ver figura 6).

Se o epitáfio remete à memória da existência de Aguinel Garcia de Morais na vida daqueles que faziam parte do seu círculo familiar, a má conservação do seu túmulo parece indicar o esquecimento por parte desses. Ainda mais destruído está o cemitério onde se encontram os restos mortais de Joaquim Ferreira dos Santos. Tal como ocorre nas cida-

Figura 6:
Escultura de Nossa Senhora, contida na sepultura do senhor Aguinel Garcia de Morais. Em destaque, o epitáfio em pedra

Fonte: Foto tirada por Deuzair José da Silva (15/09/2022).

des, o abandono dos túmulos por parte dos parentes parece estar sendo corriqueiro. Nas zonas rurais e em cemitérios em desuso, a situação é ainda pior. Muitas dessas propriedades já pertencem a outras famílias, que demonstram pouco interesse pela memória de quem está ali enterrado, como é o caso do lugar onde está sepultado Joaquim Ferreira dos Santos. Vale destacar as diferenças entre lembrança e esquecimento. "A vinda de uma lembrança é um acontecimento. O esquecimento não é um acontecimento, algo que ocorre ou que se faz ocorrer" (RICŒUR, 2007, p. 508). O epitáfio é para não esquecer, para sobreviver virtualmente na memória. O desmemoriamento não é algo feliz, já que apaga da terra a lembrança. A luta é contra o esquecimento e narra, como no epitáfio, o "furto" da poderosa deslembrança. Como diz o filósofo francês, o trabalho da lembrança resulta na alegria, fruto da recompensa com a renúncia (RICŒUR, 2007).

Com efeito, se uma construção sólida se sobrepõe ao fino pó da terra, é para durar, para estar na memória, e não cair no esquecimento. O corpo volta ao pó como no princípio bíblico, mas a edificação remete à memória daquele que tem o corpo ali sepultado. O habitar na lembrança traz algo de divino, pureza e felicidade aos sertanejos, pois para essas pessoas a perspectiva da salvação e a vida nos "céus" parecem ser o grande objetivo. Um detalhe que chama a atenção é a fé, a certeza que carregam e demonstram sobre isso. Como evidência disso, podemos citar a reintegração familiar no paraíso. A reintegração final que se tem como destino é aceita, mas com a inconformidade típica de uma cultura memorial. E o escrito carrega tal poder de vencer o tempo com as datas, os nomes, o carinho expresso pela "esposa, filhos e netos". A escriturária tumular prolonga no plano da história o trabalho de memória e, por fim, "o trabalho de luto separa definitivamente o passado do presente e abre espaço ao futuro" (RICŒUR, 2007, p. 506). Com o trabalho de luto e a rememoração, a comunidade segue seu "destino" e a vida toma seu curso.

Para não (en)cerrar

A finalização de um trabalho é um desafio para os autores, pois fica sempre aquela ideia de que falta algo para ser debatido. Colocar um ponto-final é também saber de que toda a pesquisa e/ou escritura não se esgota em si, mas muito mais importante é esse mesmo escrevente deixar em aberto possibilidades de inquirição e, principalmente, de novos caminhos interpretativos.

Acreditamos que compreender a relação entre morte e a memória no sertão goiano, a exemplo da ideia de reintegração familiar, é perceber um intrincado processo que está no íntimo das pessoas que "vivem" a modernidade e, ao mesmo tempo, mantêm sua profunda identificação com os aspectos rurais. Como exemplo, destacamos esses locais no campo, escolhidos para serem a última morada dos corpos. Com sua rusticidade, os sertanejos mantêm reavivadas as memórias familiares, pois tradicionalmente escolhem ser sepultados no mesmo local de seus ancestrais. Uma manutenção das linhagens mantém tal ecologia memorialística.

Vale mencionar que são raros os casos de registros escritos das vontades dos que se foram. Elas são manifestadas no cotidiano do círculo de amigos e familiares, conforme revela a fala de Jair Rabelo de

Melo. Quando essa escolha não fica evidente ainda em vida, o padrão na região parece ser sepultar nos locais onde já se encontram outros membros da família. Os rituais da morte ainda são cercados dos comportamentos e valores do catolicismo popular. Seguindo tal tradição, vários velórios são ainda realizados no interior das residências dos falecidos. Nesse momento, familiares e amigos comem, bebem, rezam, solidarizam. É uma oportunidade de sociabilidade e do cumprimento de rituais que visam garantir o bom fim da alma do finado. Encontramos características semelhantes em um trabalho sobre o Cemitério do Peixe, em Minas Gerais (TAVARES, 2021).

Isso nos faz crer que a comunidade está em comunhão perene de reativação de suas memórias, soldadas pela vida rural típica dos sertões do cerrado. O cerrado, no entendimento de sua gente, tem duas estações: o período de seca, que vai de maio até outubro, e o período de chuvas, de novembro a abril. Na fala dos sertanejos, "seca e z'água". Tais períodos importam nas festividades, na alimentação com os frutos de época, nas formas de celebrar. Demonstrando o apego àquela terra, a população faz os túmulos com os materiais comuns das suas casas, das roças e deixam os epitáfios para serem lidos por outrem. Pagam a dívida e fazem o inventário como quem partilha da memória dos mortos. No luto, a rememoração apresenta similitudes, pois a vida continuará por meio da lembrança mantida nas linhagens da parentela.

Os epitáfios mostraram essas características: homenagens pelas qualidades; o desejo de reencontro; a alegria em ter convivido com o ente que se foi; enfim, as saudades. As lembranças evocadas podem bem representar a memória identitária da vida sertaneja, que aqui estão "guardadas" nos túmulos estilisticamente rurais de seus mortos. Os ritos da morte são, com muita propriedade, um dos aspectos da vida nessa terra.

FONTES PRIMÁRIAS

MELO, Jair Rabelo de. Sem título. [Entrevista concedida a] Deuzair José da Silva, no dia 15 de setembro de 2022. Os dados se encontram em posse dos autores.

QUEIROZ, Jeronimo Geraldo de. **Homens de Palha.** Goiânia: Oriente, 1972.

TEIXEIRA, José A. **Folclore Goiano.** 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1959.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Maria Amélia Garcia. A (re)descoberta do sertão. **Revista Estudos**. Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás. v. 27, n. 2, p. 241-270, 2000.

ALMEIDA, Maria Geralda de. "Sertão, identidades e representações no centro-oeste". **Revista Observatório Itaú Cultural**, p. 34-43, 2019. Disponível em: https://portal-assets.icnetworks.org/uploads/attachment/file/100103/02-Maria_Geralda_de_Almeida.pdf. Acesso em: 28 jul. 2022.

ALMEIDA, Maria Geralda de. **"Uma leitura etnográfica do Brasil Sertanejo".** In: SERPA, Ângelo (org.). **Espaços culturais:** vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 313-336. Disponível em: https://books.scielo.org/id/bk/pdf/serpa-9788523211899-15.pdf. Acesso em: 20 jun. 2022.

ANTÔNIO FILHO, Fadel David. **"Sobre a palavra 'sertão':** origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência política)". Ciência Geográfica. Bauru, v. XV – (1), Jan./Dez., p. 84-87, 2011. Disponível em: https://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXV_1/AGB_dez2011_artigos_versao_internet/AGB_dez2011_11.pdf. Acesso em: 18 ago. 2022.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte.** Trad. Luíza Ribeiro. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

ARRAIS, Cristiano Alencar. SANDES, Noé Freire. **"O campo configurado".** In: ARRAIS, Cristiano Alencar. SANDES, Noé Freire (org.). **A história escrita:** percursos da historiografia goiana. Goiânia: UFG, 2018. p. 301-312.

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos.** Trad. Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção dicionários).

BORGES, Maria Elizia. **"Os riscadores de pedra:** produtores de uma alegoria funerária cristã". In: III ABEC. 2008. Artigo publicado em Arte Funerária Brasil. Disponível em: https://www.artefunerariabrasil.com.br/wp-content/uploads/2019/08/Riscadores-de-pedra-_III-ABEC2008.pdf. Acessado em 20 jul. 2024.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular:** história e imagem. Trad. Vera Maria Xavier dos Santos; Revisão técnica Daniel Aarão Reis Filho. Bauru/SP: Edusc, 2004.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia:** ensaios. Bauru/SP: Edusc, 2005.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain (org.). **Dicionário de símbolos:** (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Trad. Vera da Costa e Silva *et al*. 27ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

DALMÁZ, Mateus. **"Símbolos e seus significados na arte funerária cristã do Rio Grande do Sul".** In: BELLOMO, Harry Rodrigues (org.). **Cemitérios do Rio Grande do Sul:** arte, sociedade, ideologia. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 119-142.

DREHER, Martin N. **Coleção História da Igreja.** São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993. v. 1.

GENNEP, Arnold van. **Los ritos de paso.** Trad. Juan Ramón Aranzadi Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

HOLANDA, Sérgio B. **Visão do Paraíso.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1990.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. BISPO, Marciléia Oliveira. **"Os (ser)tões:** representações no passado e no presente". Ateliê Geográfico. Goiânia, v. 8, n. 1, abr. 2014. p. 146-165. Disponível em: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:addI6TL4wBIJ:https://revistas.ufg.br/atelie/article/download/29953/16533&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 31 jul. 2022.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Goiânia, entre o racionalismo da técnica e o pragmatismo da política.** In: OLIVEIRA, Eliézer C. *et alli.* **Goiânia, 90 anos**. Goiânia: Edições Goiás + 300, 2024, p. 89-110.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995.

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

RICŒUR, Pau. **A memória, a história, o esquecimento.** Trad. Alain François *et al*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROSINELLI, Eduardo. **A luz da Luz:** espiritualidade consciente. Curitiba: Appris, 2022.

SILVA, Deuzair José da Silva. **A (re)invenção do fim:** lugares, ritos e secularização da morte em Goiás no século XIX. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Faculdade de História. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

TAVARES, Thiago Rodrigues. **O cemitério do Peixe e o Jubileu de São Miguel e Almas:** estudo sobre patrimônio cultural, tradição, sociabilidade, memória e religiosidade no interior de Minas Gerais (1861-tempo presente). Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021.

VICENTINI, Albertina. **Apontamentos sobre o regionalismo em literatura hoje.** Revista Mosaico, v. 8, n. 2, p. 173-182, jul./dez. 2015.

VICENTINI, Albertina. **"Regionalismo literário e sentidos do sertão".** Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 187-196, jul. 2007.

12

Na "confluência dos sertões": os cemitérios de anjinhos no Cariri cearense do século XXI[1]

Cícero Joaquim dos Santos

Um "oásis" nos sertões

> No Nordeste brasileiro, o local onde são enterradas as criancinhas natimortas ou recém-nascidas que morreram sem ter recebido o batismo católico romano chama-se "cemitérios dos pagãos". Não usam, nesse caso, enterrar no cemitério, pois consideram esse um lugar sagrado; daí sepultarem nas encruzilhadas de caminhos ou na biqueira da casa, assim bem próximo de onde moram [...]. O cemitério dos pagãos das beiras de estradas nordestinas é facilmente reconhecido por causa das 3 cruzes juntas que o caracterizam. (ARAUJO, 2004, p. 78)

Nessa epígrafe, datada de 1964, quando da publicação da primeira edição do livro *Folclore Nacional III: ritos, saberes, linguagens, artes populares e técnicas tradicionais*, escrito pelo folclorista paulista Alceu Maynard Araújo (1913-1974), há uma das primeiras referências escritas que encontramos sobre os cemitérios não oficiais no território brasileiro dedicados aos corpos dos natimortos e recém-nascidos. Lançando luz para o Nordeste do país, região inventada discursivamente a partir da primeira

1 Este texto é resultado da pesquisa desenvolvida durante o estágio de pós-doutoramento em História, realizado de março de 2021 a março de 2022, junto ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), supervisionado pela professora Claudia Rodrigues, a quem agradeço imensamente pela supervisão generosa e acolhedora. O estudo contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), mediante bolsa de Pós-doutorado Júnior (PDJ).

década do século XX (ALBUQUERQUE JR, 2011), o registro aponta para a distinção dos destinos dados aos corpos dos mortos na infância, entre aqueles que, em vida, receberam ou não o batismo católico. No capítulo *Ritos de Morte*, os "cemitérios dos pagãos", como Araújo assim os identificou, ganharam 2 parágrafos.

Reconhecemos a contribuição da obra e dos saberes partilhados a partir dela, bem como pensamos ser esse um recorte textual sucinto diante dos significados profundos tocantes à existência dessas espacialidades. Tal pensamento ganha relevo quando percebemos que cemitérios com aspectos semelhantes a esses existiam (e continuam existindo) tanto no Nordeste quanto em outras regiões do Brasil, a exemplo dos cemitérios de anjos de São João Maria, na região do Contestado, estado do Paraná (FOETSCH, 2019).

Falamos aqui de continuidades de tradições fúnebres antiquíssimas. De um extremo ao outro do território brasileiro, esses cemitérios, peculiares desde sua construção e seus sentidos de intimidade e sensibilidades fúnebres, eram comuns no Brasil dos Oitocentos. Em alguns casos, resistem ao passar dos tempos, coexistindo no século XXI, sendo identificados principalmente como "Cemitérios de anjinhos" (SANTOS, 2017).

Desconhecemos, tanto na historiografia da morte quanto nas diversas outras áreas do conhecimento científico no Brasil, estudos dedicados especificamente a esses cemitérios. Um exemplo disso é que no catálogo de estudos cemiteriais no Brasil, publicado em 2010, não há menção a trabalhos dedicados a eles (BORGES, DOS SANTOS, GOMES, 2010). Do mesmo modo, nos anais dos eventos científicos promovidos pela Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC), apenas 1 artigo, publicado em 2011, foi dedicado a esse objeto (SANTOS, 2011). O primeiro artigo publicado em período científico no Brasil voltado para essa temática ocorreu em 2010 e resultou de um recorte da dissertação de mestrado intitulada *No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral*, defendida em 2009, na Universidade estadual do Ceará (SANTOS, 2009).

Ao que nos parece, por muito tempo, esses cemitérios permaneceram invisíveis nos debates acadêmicos nacionais. Mas não ficaram invisíveis sozinhos, pois outros espaços de inumação, tanto os distantes dos grandes centros urbanos como os localizados nos espaços rurais, permaneceram, por muito tempo, sem investigações aprofundadas. Em 2014, em um estudo sobre os cemitérios no Brasil, Maria Elizia Borges mencionou:

> Infelizmente, não temos como abarcar também a visualidade de cemitérios emergenciais, clandestinos, rurais. [...] Quanto aos cemitérios clandestinos, lugar de inumações destinado a crianças que não tinham documentação de nascimento nem de morte, citamos a pesquisa do historiador Cícero Joaquim dos Santos, que os denomina de "cemitérios de anjinhos". Muitos estão instalados nos contornos dos cruzeiros dispersos no sul do estado do Ceará. Todos nós temos notícias de cemitérios construídos para sepultar famílias que habitam determinada região rural, mas a inexistência do levantamento nos impossibilita de referendá-los. (BORGES, 2014, p. 357-358)

Esse é um ponto de partida importante para ponderarmos sobre o que esses cemitérios de anjinhos podem nos dizer sobre as atitudes diante da morte e, sobremaneira, as crenças e práticas religiosas relacionadas à morte infantil no Brasil contemporâneo. O desafio que aqui nos propomos é entender a religiosidade em torno desses cemitérios como prática cotidiana construída a partir de diferentes possibilidades.

No bojo dessa questão, várias problemáticas podem e precisam ser estudadas. Uma delas se refere às relações de gênero, pois, no decorrer da segunda metade do século XX, alguns desses espaços foram considerados por autoridades de segurança pública como lugares de enterramentos de crianças abortadas por prostitutas ou "moças de família" (BARROSO, 1989). A questão da saúde pública também pode ser investigada, uma vez que há discursos que proíbem a continuidade dos enterramentos de criancinhas nesses cemitérios, apontados para a possibilidade de proliferação de doença entre as residências e comunidades próximas (SANTOS, 2013). Outrossim, as reflexões sobre dados estatísticos no tocante à morte infantil podem ser provocadas e revisadas, visto que há casos de sepultamentos de mortos que nem registro de nascimento tiveram (RIEDL, 2014). Tal situação demanda a busca de fontes auxiliares ou outros documentos que compensem a subnotificação dos registros. Com a mesma relevância, as práticas de devoção não oficiais vinculadas à memória sobre líderes religiosos possuem conexão com essas espacialidades, uma vez que alguns desses espaços decorreram do sepultamento dessas pessoas. Disputas por territórios nos quais esses cemitérios estão situados indicam conflitos entre proprietários de terras e religiosos (SANTOS, 2021). Além disso, defendemos aqui que aspectos que tocam as relações de intimidade fúnebre, memória familiar e tradição

oral obtêm relevância, posto que nesses lugares são depositados objetos e realizadas práticas de devoções não oficiais. Relações étnico-raciais e afrodescendência merecem atenção, pois tanto há casos de túmulos de pessoas escravizadas no passado que se tornaram palco dos enterramentos infantis, como movimentos sociais que se apropriam desses espaços, para reivindicar a memória histórica da afrodescendência, além do que muitos devotos se reconhecem como negros e negras e cultuam nesses túmulos artefatos e dimensões da sua ancestralidade (SANTOS, SILVA, 2013). De igual modo, as reflexões podem ser direcionadas às questões econômicas, pois o baixo poder aquisitivo das pessoas diz muito sobre a manutenção desses cemitérios, o perfil dos fiéis e as práticas que neles ocorrem. Como lembra Titus Riedl (2014, p. 238): "Em todo o Nordeste, encontram-se até hoje cemitérios de anjinhos, clandestinos, localizados longe dos cemitérios oficiais, nos quais os pais tentaram evitar pagar as taxas obrigatórias dos registros da Igreja e do Estado civil".

Todas essas possibilidades trazem à baila demandas e temas sensíveis da contemporaneidade. Colocam em cena experiências e objetos que afloram as emoções, bem como nos levam a ponderar sobre as sensibilidades históricas do passado e memórias singulares do presente. E, com a mesma potência, colocam em relevo formas de resistências, maneiras singulares da continuidade do culto aos anjinhos na atualidade.

Nos limites textuais desse capítulo, pretendemos refletir sobre as sensibilidades históricas dos fiéis dos cemitérios de anjinhos da região do Cariri, sul do estado do Ceará (Figura 1). Na perspectiva dos colonizadores, no contexto de ocupação e conquista do território nos fins do século XVII e no decorrer do XVIII, essa região estava inserida nos chamados Altos Sertões dos Cariris Novos, compreendidos como parte da Capitania do Ceará e do Piauí. Tal definição faz alusão aos povos originários Kariris (OLIVEIRA, 2019, 2017).

Na divisão oficial do Nordeste, em sub-regiões realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 1969, o Cariri ficou situado na área definida como sertão.

Naquele contexto, o que o IBGE fez foi capturar uma ideia urdida há tempos e atribuída para variados e diferentes lugares. Como Capistrano de Abreu (2024) apontou no início do século XX (1907), em *Capítulos de História Colonial*, o sertão era pensado como amplas áreas do território brasileiro distantes da costa/litoral. Esse é um indício importante para compreendermos o sertão não necessariamente como um espaço geográfico, mas sim como uma atribuição, uma condição, construção

simbólica eivada nas relações de poder. Como um discurso atribuído, ele assume o lugar de uma ideologia geográfica que caracteriza e/ou define espaços a partir dos interesses vigentes (MORAES, 2003; REIS JUNIOR, CORTEZ REIS, 2021; REIS JUNIOR, 2018).

Como Durval Muniz de Albuquerque Jr apontou no seu capítulo, nessa obra, o IBGE se apropriou do discurso regionalista nordestino e oficializou, na segunda metade do século XX, o sertão como a área do chamado semiárido. Ao nosso modo de ver, essa captura e atribuição reforçou estereótipos e imagens de um sertão homogêneo, quase cristalizado, e circunscrito na maior parte do território nordestino.

Ao analisar a invenção do Nordeste no início do século XX, Albuquerque Jr (2011) problematizou a construção de uma identidade espacial resultante de discursos e de práticas regionalistas que forjaram uma pseudounidade cultural, geográfica e étnica. O Nordeste e os nordestinos foram inventados em sistemas de relações nos quais se entrecruzaram os

Figura 1:
Sul do Ceará/ Cariri

ABREU, Raphael Lorenzeto de. Raphael Lorenzeto de Abreu, CC BY-SA 3.0. Disponível em:https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ceara_Meso_SulCearense.svg. Acesso em: 18/11/24.

trabalhos da linguagem e o poder. Visibilidades e dizibilidades articularam a produção do espaço e dos sujeitos, e uma operação de homogeneização inventou essa região. No discurso regionalista, algumas figuras, signos e temas foram agenciados para construir uma imagem, imposta como verdade pela repetição e apropriada por diferentes sujeitos e paradigmas teóricos. Signos como o cangaço, o messianismo e as secas, e um conjunto de elementos atrelados a eles, (violência física, virilidade, miséria, ignorância, fanatismo etc.) foram nodais, aspectos estruturais dessa invenção. Nessa costura, o tema do sertão teve um lugar de destaque, marcado pelas dicotomias: sertão x litoral e sertão x civilização.

Cabe dizer que, no Cariri, os sertões foram questionados. E outras representações foram construídas, tomando como referência maior a Chapada do Araripe. Essa é um planalto sedimentar que possui uma superfície de aproximadamente 180km de comprimento (na direção leste – oeste) e largura variável entre 30 e 50km, abarcando o extremo sul do Ceará, o noroeste de Pernambuco e leste do Piauí. Seu clima é caracterizado como tropical úmido, com condições subúmidas. O topo encontra-se entre as altitudes de 850 e 1.000m. A Chapada é um marco natural e cultural da região. Nela foi instituída uma Área de Proteção Ambiental (APA) em 1946, pelo Governo Federal, mediante o Decreto-Lei n. 9.226, o mesmo que instituiu a Floresta Nacional do Araripe-Apodi. Já em 2006, foi criado o Geopark Araripe, o primeiro das Américas, vinculado à Universidade Regional do Cariri (GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ, 2012). Em 2022, a Chapada do Araripe foi reconhecida como paisagem cultural do Ceará. E em 2024, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) a inseriu na lista indicativa do Brasil para o reconhecimento como Patrimônio Mundial junto à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)[2].

Se a construção dos Altos Sertões dos Cariris Novos tem longa data, como apontado acima (OLIVEIRA, 2017), os questionamentos sobre a atribuição do(s) simbolismo(s) do sertão ao Cariri também têm. Há, nas escritas sobre a invenção do sertão (lido como interior não civilizado) e sua relação nas construções das imagens sobre o Cariri, uma tensão instigante e intrigante.

---

2 Sobre o reconhecimento no Ceará, ver https://www.ceara.gov.br/2022/03/10/chapada-do-araripe-e-aprovada-como-paisagem-cultural-do-ceara/. Acesso em 07/06/2022. No que toca o reconhecimento pelo IPHAN, ver https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/chapada-do-araripe-e-fiocruz-sao-candidatas-a-patrimonio-mundial. Acesso em: 18/11/24.

Como o historiador Johnnys Alencar (2021) estudou, entre os fins do século XIX e o alvorecer do XX, alguns intelectuais da cidade do Crato, naquele contexto uma cidade pequena, porém de maior poder econômico, cultural e político do Cariri, não aceitavam a atribuição da ideia de sertão para o espaço sul cearense. A Chapada do Araripe, a floresta verde e exuberante, as muitas fontes de água, os rios e demais recursos naturais eram lidos como um outro espaço, não condizente com as representações e imagens sertanejas.

Entre a rejeição à ideia de sertão escasso e seco e sua localização no interior distante do litoral, o Cariri foi inventado como um "oásis" nos sertões.

> De fato, é um **Oásis** no meio do grande deserto, quando o sol tem reduzido a pó as aprasíveis campinas do certão. [...] O Cariri foi sempre o celeiro dos seos visinhos; a única salvaçaõ dos certões [...]. Na Chapada do Araripe o sol dardeja frouxo e não communica ao solo aquelle calor do equedor: ali o frio é perpétuo. (O ARARIPE, 14 de jul. 1855, grifo meu)

De acordo com Reis Jr (2019), ao ser narrada por viajantes, poetas, políticos e escritores do século XIX, a região foi difundida como um paraíso, cercado pelo solo árido e seco, terra da fertilidade e dos verdes canaviais, abundância dos alimentos, salvação dos sertões.

No decorrer do século XX, a imagem do "oásis" foi fortalecida, sendo usada como um signo importante para reiterar e demarcar a diferença: ser ou não ser um sertão. Tal signo ora foi usado para questionar o Sertão do Cariri, ora para afirmá-lo como um outro, distinto, singular, incomum. E sua população também questionava a ideia de ser sertaneja. Como exemplo, lembremos de que, em 1950, o médico e escritor cratense Irineu Pinheiro publicou *O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes*. E, nas primeiras páginas, escreveu:

> É verdade, podemos considerar o Cariri uma zona à parte do interior do nordeste. Por isso, em geral, não se julgam sertanejos os caririenses.
>
> Em virtude de um certo orgulho nativista, talvez por que o termo sertão lhes dê a ideia de zona seca e estéril, acham que sua terra, muito bonita e fértil, não deve incluir-se naquela designação. O Cariri é lindo e rico, não pode ser sertão.

> Ufanam-se de suas águas correntes, suas paisagens verdejantes nos mais rigorosos estios, suas fruteiras, seus brejos, o *habitat,* por excelência, da cana de açúcar, suas palmeiras erectas como sentinelas em tôrno de suas cidades e vilas, etc.
>
> Mas, quer queiram ou não, o Cariri é puro sertão. Apenas um tracto mais feliz de nosso *hinterland.* (PINHEIRO, 1950, p. 7-8)

Em 1976, o historiador estadunidense Ralph Della Cava publicou o *Milagre em Joaseir*o, obra que se tornou um clássico sobre a História do Cariri. Ao narrar sobre as terras férteis e as fontes perenes existentes no Cariri no contexto da sua colonização, no século XVIII, ele disse: "Graças a esses recursos naturais, constituía o Vale do Cariri um verdadeiro oásis cercado por todos os lados de infinitas extensões de terras planas, assoladas ciclicamente pelas secas e que quase nada produziam" (DELLA CAVA, 1985, p. 27). O que queremos apontar aqui é como o oásis se tornou um foco narrativo atribuído ao Cariri (em especial à área da Chapada) em diferentes temporalidades.

Na intensa construção de imagens e discursos no século XXI, o oásis persiste. Na contemporaneidade, o Cariri vem sendo lido, dito e narrado como a região de confluência de culturas, cravada na confluência dos sertões:

> O Cariri e a Chapada do Araripe, **na confluência dos sertões do Ceará, Pernambuco, Paraíba e Piauí**, hoje são densamente habitados, apresentando uma heterogeneidade cultural e social bastante rica e diversificada. O Cariri é tido como uma das regiões de maior originalidade do Brasil, com destaque para as manifestações populares (festas, folclores) e seu artesanato, sendo um dos principais alvos para estudos antropológicos e históricos do Nordeste. (GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ, 2012, p. 16, grifo meu).

Nesse tempo e nesse espaço de "confluência dos sertões", o culto aos mortos e as práticas e representações relacionadas à morte e ao morrer possuem muitas singularidades, a exemplo da romaria de finados na cidade de Juazeiro do Norte[3] (ALVES, 2024), das devoções às almas e

3 Essa romaria teve início com a morte do Pe. Cícero Romão Batista. A devoção ao Pe. Cícero é um dos grandes fenômenos religiosos que surgiram no Brasil do

Figura 2:
Cemitério de anjinhos na Chapada do Araripe

Foto: Cícero Joaquim dos Santos. Ano: 2010.

aos muitos espaços mortuários não oficiais, bem como da continuidade dos cemitérios de anjinhos (SANTOS, 2017, 2016a).

Na amplitude da Chapada do Araripe, esses cemitérios resistem, como o presente na imagem acima, produzida em 2010 (Figura 2). Eles

final do século XIX e início do século XX. Ele nasceu na cidade do Crato, em 1844. Em 1870, recebeu as ordens sacerdotais no Seminário Diocesano, em Fortaleza. E em 1872 foi morar no povoado de Juazeiro, no município do Crato, como capelão da Capela de Nossa Senhora das Dores. Em 1889, tornou-se conhecido a partir do "milagre da hóstia". De acordo com Régis Lopes Ramos (2012, p. 33), "em março de 1889, aconteceu, pela primeira vez em público, o 'Milagre de Juazeiro'. A hóstia transmutou-se em sangue quando a beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo (1863-1914) recebeu a comunhão em missão celebrada pelo Padre Cícero. Além desse, outros fatos extraordinários foram anunciados: colóquios da beata com Jesus, sangramentos de crucifixos e êxtases. Os sertanejos começavam a alimentar crenças sobre o poder miraculoso do Padre Cícero e da beata Maria de Araújo, criando rituais e narrativas em torno das forças do Além que aliviavam os sofrimentos do viver". Mesmo o "milagre" sendo negado e condenado pela Igreja Católica em 1892, e o Pe. Cícero ter sido proibido de falar sobre "os fatos extraordinários", a devoção ao "padim Ciço" só aumentou com o fluxo de romarias a Juazeiro, oriundas de várias partes do Brasil. Ele faleceu em 1934. Seus restos mortais estão sepultados na Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em Juazeiro do Norte (RAMOS, 2012).

vêm sofrendo um processo de negação, silenciamento e de destruição. É o que percebemos desde 2004, quando identificamos alguns deles. No Cariri, não faltam casos de destruição desses cemitérios, sejam motivados pelo crescimento das cidades, que leva ao estabelecimento de loteamentos e construções em lugares antes não ocupados; sejam pelos discursos de agentes religiosos, como padres, que negam a relevância desses espaços e estimulam sua destruição; sejam por conflitos rurais e disputas por territórios, dentre outras motivações (SANTOS, 2011). Partindo desse contexto, quais as especificidades desses cemitérios no Cariri do início do século XXI?

Considerando os muitos cemitérios de anjinhos existentes, recortamos aqui 3 deles, a saber: a Cova da Negra, o Cemitério dos Marcelinos e a Cruz da Rufina. Esses são cemitérios rurais. Eles estão localizados, respectivamente, em Catingueira, na zona rural do Crato; no Alto do Leitão, ruralidade de Barbalha; e em Sanharol, no município de Porteiras. Eles fazem referência a acontecimentos que ocorreram (provavelmente) no século XIX e no início do século XX, mas que permaneceram na memória social e são lembrados nas práticas cotidianas dos fiéis.

No presente trabalho, tais espacialidades não foram analisadas a partir de uma ordem cronológica. Aqui há um esforço em criar aproximações a partir dos casos de morte trágica. Nessas três experiências, os restos mortais dos vitimados foram encontrados e enterrados nos locais das mortes ocorridas de forma violenta e demasiadamente dolorosa. São túmulos de corpos situados em lugares antes sem significado mortuário e/ou valor religioso. Com o passar do tempo e a instauração de práticas religiosas no seu interior e entorno, tais lugares tornaram-se espaços de memória e de culto religioso ou, como preferimos denominar, cemitérios de anjinhos no mundo terreno.

Entendemos que há dificuldades nas pesquisas históricas sobre as sensibilidades do passado e do presente. Entretanto, concordamos com Sandra J. Pesavento ao enfatizar que, mesmo sendo difíceis de serem captados, as emoções e os sentimentos podem ser expressos e materializados em formas passíveis de serem analisados. Como Pesavento (2014, p. 58) afirmou: "Sensibilidades se exprimem em atos, em ritos, em palavras e imagens, em objetos da vida material, em materialidades do espaço construído".

Nesse sentido, a noção de espaço é primordial. Por isso, usamos os termos *espaço* e *espacialidade* para nos referirmos a esses cemitérios de anjinhos. Entendemos que há distinção das noções de lugar e espaço.

Conforme Michel de Certeau, o lugar é uma configuração instantânea de posições, que representa uma indicação de estabilidade. Ainda, segundo o autor, o "espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o elevam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais" (CERTEAU, 2007, p. 201-202). Isto é, o espaço é um lugar praticado e construído culturalmente mediante ações espacializantes.

Considerando as relações mutáveis das operações espacializantes, e analisando as práticas de enterramentos de natimortos nos contornos dos túmulos aqui analisados, tomamos como hipótese a ideia segundo a qual as sensibilidades históricas dos devotos criam espaços (cemitérios de anjinhos) que coadunam emoções e sentimentos ligados à intimidade fúnebre, memória familiar e práticas de devoção. Nesse aspecto, o túmulo do morto deixa de ser um lugar (ponto de marcação, estabilidade) e se torna um espaço de muitas operações, práticas de devoção e tensões contemporâneas.

Do ponto de vista metodológico, faremos uma análise etnográfica de alguns cemitérios de anjinhos, mediante as especificidades do método etnográfico nos estudos sobre a morte e o morrer. Nessa trilha metodológica, privilegiaremos as *evidências do sensível* (imagens, palavras, textos, sons, práticas, objetos), como Sandra J. Pesavento (2014) propõe. Nos casos aqui estudados, portanto, a morte não representa o fim: ela é o ponto de partida.

A Cova da Negra e seus anjinhos

19 km distanciam a cidade do Crato da Cova da Negra. Localizada no Sítio Catingueira, no distrito de Ponta da Serra, a Cova da Negra é um monumento fúnebre que há séculos provoca sensibilidades religiosas nos moradores das áreas próximas. Por muito tempo transmitidas via tradição oral, as narrativas sobre sua origem nos remetem aos tempos da escravidão, quando uma escrava ousou romper as formas de dominação que recaíam sobre seu corpo e sua existência. A narrativa que funda o espaço aponta para o local onde os restos mortais dessa mulher, identificada apenas como "nega" e/ou "negra", foram encontrados. Os mais velhos diziam que ela morreu vítima do ataque de uma onça. Como exemplo, lembramos as memórias de seu Bernardo Xenofonte, um agricultor de 94 anos, residente no Sítio Catingueira, em entrevista concedida para o documentário A *Cova da Nega*, lançado em 2010:

> No Angico era uma fazenda que tinha lá e essa preta fugiu e ninguém sabe que hora da noite pra que... Ficou ali na fazenda dos Filistrino. Dizem que ela chegou, essa preta, fugiu de lá. Naquele tempo era uma mata enorme aqui e deserto. Dizem que ela ficou ali no alpendre, ali por o alpendre que é onde teve vestígio de onde a onça pegou ela. Aí pegou e arrastou. De manhã o pessoal achou o arrasto e o sangue, e aqueles trapos da roupinha dela e acharam ela lá, comida uma parte. Aí pegaram e enterraram aí. A estrada naquele tempo era uma vareda. Aí enterraram ela lá. Aí ficou por a cova da Nega. (XENOFONTE, 2010)

Além das memórias registradas no documentário produzido pelo *Projeto Verde Vida*, que atua no distrito de Ponta da Serra, nas proximidades de Catingueira, as narrativas que circulam em outros artefatos culturais da contemporaneidade, como blogs, fazem referência a esse enredo e apresentam novos detalhes. Em 11 de março de 2010, Alex Josberto A. Sampaio, um dos produtores do documentário, publicou no *blog da Ponta da Serra*:

> De acordo com os mais antigos moradores, no século XIX, uma escrava negra fugiu de uma fazenda para escapar de um castigo por parte do seu dono. Correndo pela mata noite adentro chegou até uma casa de fazenda nessa localidade. Era madrugada e após várias tentativas em acordar a família, com medo de onças, à época espécie abundante na região, resolveu dormir no alpendre. Ao amanhecer foi encontrada morta com marcas de uma intensa luta pelo corpo. Logo, atribuiu-se a causa da morte a um ataque de onça (SAMPAIO, 2010).

Como narrado acima, as "marcas de uma intensa luta pelo corpo" e a existência de onças por todo o Vale do Cariri levaram os antigos moradores a associarem a morte da negra ao ataque feroz daquele animal. Como lembra Luís da Câmara Cascudo (2002a, p. 444): "No folclore brasileiro, a onça personifica a força bruta, arrebatada, violenta". É salutar mencionar que fugas de escravos ocorriam com frequência no Cariri do século XIX. Naquele contexto, as fugas eram anunciadas nos periódicos da região, a exemplo do jornal cratense *O Araripe*[4].

4 Semanário produzido por homens letrados ligados ao Partido Liberal, sendo esse composto por proprietários rurais, senhores de engenhos e comerciantes

Não podemos desconsiderar que, naquele contexto, falar sobre os perigos de ataques de animais selvagens à noite era uma forma de evitar a fuga dos cativos, por meio da difusão do medo de morrer de forma dolorosa nas garras das onças. Lembremos de que, na cultura fúnebre católica brasileira, a realização de um conjunto de ritos de separação do morto e também de sua incorporação nos destinos do além era fundamental. Com a mesma relevância, o tratamento do cadáver e o direito ao túmulo para que o corpo voltasse ao pó, como milenarmente a Igreja ensina, eram fulcrais para a salvação da alma (REIS, 1991).

Falar sobre a morte de uma escrava fugitiva atacada por uma onça servia de ensinamento, por um lado: era um tipo de morte que servia de exemplo daquilo que não deveria ser seguido. Tal narrativa atendia aos interesses dos senhores de escravos e daqueles que defendiam a manutenção do cativeiro. Por outro, nos costumes fúnebres, ainda hoje muito presentes no cotidiano dos católicos, principalmente nos espaços rurais e distantes dos grandes centros urbanos, a morte vivida de forma trágica, sem os ritos de tempo e de espaço adequados, provoca sensibilidades fúnebres de comoção, sofrimento e piedade. Nesses termos, as narrativas orais sobre a morte da escrava nas presas da onça e suas apropriações em artefatos culturais na contemporaneidade contribuíram (e contribuem) para a construção do espaço da Cova da Negra. As narrativas são ações espacializantes.

No Brasil, inúmeros foram os lugares nos quais pessoas foram tomadas de forma violenta e repentina na hora da morte e que se tornaram objetos de devoções não oficiais (SÁEZ, 1996). Identificados como "santos e santas do povo", "santas almas benditas", "milagreiros" e "almas intercessoras", esses casos evidenciam experiências religiosas profundas, segundo as quais a dor do martírio sobre o corpo e a morte dolorosa purificam, elevam e santificam as almas daqueles infelizes. A lógica do merecimento se coloca como maior frente aos pecados mundanos. E sofrer aos olhos de Deus significa merecer a santidade ou o poder de intermediação (CASCUDO, 2011; MAIA, 2020). Isso ocorreu, principalmente, com pessoas assassinadas, padecidas de fome e sede, acidentadas, afogadas, queimadas, molestadas por doenças e devoradas por animais, dentre outras circunstâncias dolorosas[5].

---

locais, que defendiam a manutenção da escravidão. *O Araripe* circulou do ano de 1855 a 1865, tendo como editor e redator principal o jornalista e político João Brígido dos Santos (ALVES, 2021).

5 Nos espaços urbanos e rurais do Cariri cearense, há vários casos de devo-

Figura 3:
Cova da Negra

Foto: Cícero Joaquim dos Santos. Ano: 2022.

Nas sensibilidades dos fiéis, a primeira imagem do sensível é a capela construída no local onde os restos mortais da Negra foram encontrados e enterrados (Figura 3). De cor amarela, a capela fica defronte a uma estrada de barro vermelho e de muitos pedregulhos que liga o Sítio Catingueira à Ponta da Serra. Há cercas de arames que a contornam. Considerando o formato espacial da área cercada, tudo indica que elas foram erguidas posteriormente à construção do túmulo da Negra, pois apenas ele não foi cercado, ficando de livre acesso aos transeuntes. Há um pequeno espaço entre os lados, bem como entre a parede final da capela e as cercas, o que demonstra que lá também já havia anjinhos enterrados antes do cercamento das áreas próximas[6].

ções não oficiais construídas a partir de experiências de mortes trágicas. Além dos 3 casos aqui estudados, destacamos: a Cruz da Baixa Rasa, dentro da Floresta Nacional do Araripe, em Crato; o culto ao túmulo de Maria Caboré, no Cemitério Municipal do Crato; Menina Benigna Cardoso, em Santana do Cariri; Francisca Maria do Socorro, no município de Milagres; Mártir Francisca, em Aurora; Luzia Coelho, em Barbalha; dentre outros casos.

6 Do lado direito da capela até a cerca há um espaço de aproximadamente 4m.

Figura 4:
Túmulo de anjinho

Figura 5:
Interior da capela

Fotos: Cícero Joaquim dos Santos. Ano: 2022.

Já do lado esquerdo, 2,90cm. Da parede dos fundos até a cerca, o espaço é menor, e possui diferentes medidas, a saber: direita 1,90cm, esquerda 2,10cm.

Colocada logo após os restos mortais a serem encontrados, a cruz de madeira (Figura 4) é o objeto central que demarca o enterramento da Negra naquele ponto[7]. No local, a capela foi construída em torno dela (Figura 5). Hoje, a cruz está no seu centro. Seu piso cimentado, atualmente com rachaduras e quebras, demonstra como o local da cruz foi mantido. Dois terços velhos, já marcados pelo passar do tempo, foram colocados sobre a madeira da cruz empoeirada. Marcas de velas lhe rodeiam, como também todo o interior do recinto. Não há nenhuma indicação de datas. A capela aparenta ser antiga. Suas paredes rachadas, pintura desgastada e madeiras com cupins demonstram não serem cuidadas rotineiramente, aspecto visível também pela poeira e presença de abelhas e morcegos, à luz do dia.

Apesar de visualmente parecer descuidada, abandonada, a capela não está desamparada por completo. Recentemente, suas telhas foram substituídas e as velhas foram colocadas na parede de trás. Encontramos no seu interior uma vassoura de palha e uma lamparina antiga. Para entrar no recinto, é necessário abrir um portão de ferro. Um cadeado novo foi colocado nele, mas esse, por sua vez, não impede a entrada de quem passa pela capela e vê seu interior pelas janelinhas do portão. Nas cruzes e capelas dispersas nas estradas e mesmo nas cidades, é comum encontrarmos pessoas que tomam para si a responsabilidade de cuidar desses espaços, chamados comumente de "zeladores". Todavia, não temos conhecimento sobre os zeladores da Cova da Negra.

Além da cruz, que ocupa a centralidade da capela, um oratório feito de madeira e muitas imagens de santos marcam visualmente o espaço. Os oratórios são materialidades que expressam, principalmente, sensibilidades religiosas da vida privada, dos lares, antes comumente colocados na parede central da sala das moradas, quando a família não possuía um quarto só para os santos. São heranças da formação católica colonial, conforme os costumes portugueses (MOTT, 1997).

A tradição dos oratórios no Nordeste brasileiro se manteve entre diferentes gerações. Era comum que os filhos herdassem os oratórios dos seus pais, prática ainda hoje presente nas cidades do Cariri, principalmente nos espaços rurais, pois os santos de devoção pessoal dos pais, comumente narrados como sendo da família, além de serem cul-

7 Conforme registros no nosso Caderno de Campo, a cruz de madeira mencionada mede 77 cm de cumprimento x 1,52 de altura. Na frente da capela, outra cruz, de cor branca, foi erguida, não sendo possível identificar se se trata de outro enterramento. Ela possui 87cm de cumprimento x 2,20cm de altura.

tuados pelos símbolos sacros, funcionavam como suportes de memória de diferentes momentos da vida, a exemplo dos nascimentos, batizados, aniversários de morte e outras datas comemorativas católicas, dentre outros. Nesse sentido, os oratórios são suportes de memória afetiva, familiar, principalmente relacionados às memórias dos pais, donos dos lares. Isso também explica por que muitos oratórios se tornaram uma espécie de relicário, guardando, além das imagens de santos, cartilhas, livrinhos, cruzes artesanais (feitas de papel, madeira, folhas de coco etc.) do Domingo de Ramos, fotografias, quadros com imagens de parentes mais velhos e muitas imagens de santos. Essas práticas demonstram, como no cerne dos lares, que os oratórios eram signos de intimidade religiosa. Expressam práticas religiosas vividas sem necessariamente precisar da presença ou mediação de líderes religiosos, como vigários e missionários. Eles continuam existindo nos lares da população do Cariri cearense contemporâneo. São continuidades de aspectos da vida religiosa da América portuguesa (ANDRADE, 2023).

Para além de instância do culto individual e doméstico, os oratórios também poderiam pertencer à comunidade local. Sua construção poderia ter origem em um pagamento de promessa, num mutirão ou numa missão popular, sendo mantido pela comunidade local. Enquanto a arquitetura das capelas com seu altar remete a um espaço para se dizer missa, os oratórios aos quais nos referimos aqui são construídos para abrigar a imagem de um santo ou de uma devoção. São propriedades coletivas da população local, mantidas por algum zelador ou família, que assume a função de "capelão", cuidando de sua limpeza e abrindo as portas para as orações dos fiéis, podendo também organizar e dirigir as orações coletivas (OLIVEIRA, 1985; SANZ DEL CASTILLO, 1997).

Junto com o oratório, nos recantos da capela estudada, e mesmo fora dela, há muitos quadros com retratos de santos e estátuas sacras, a exemplo de Nossa Senhora Aparecida (a maior imagem depositada lá), Sagrada Família, Divino Espírito Santo (Pomba Branca), Menino Jesus, Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio, dentre outros. Poucos estão inteiros. Muitos estão quebrados e/ou descoloridos. No meio deles, há também várias imagens do Pe. Cícero, entre pequenas e grandes, inteiras e quebradas. Algumas são produzidas de madeira. Mas, quase todas são feitas com gesso, material barato e de fácil aquisição, muito comum em todo o Cariri. Isso é um indício do poder aquisitivo dos devotos.

Na região do Cariri, há uma demanda imensa de arte sacra para atender os moradores e, sobremaneira, os milhões de romeiros que

frequentemente visitam a cidade de Juazeiro do Norte e seus espaços sagrados. Além das peças caras que circulam nas lojas de arte sacra, há uma grande quantidade de imagens de santos feitas com gesso e produzidas em fábricas de pequeno porte e/ou oficinas artesanais, caseiras. Direcionar o olhar para as imagens de santos quebradas nos contornos da Cova da Negra significa lançar luz para uma tradição marcante no Cariri. É comum encontrarmos diversas imagens de santos nas muitas cruzes, nichos e lugares que marcaram o espaço e o tempo da morte de sujeitos nas veredas e estradas rurais, bem como nas rodovias que ligam as cidades. De igual modo, elas são deixadas nos cruzeiros colocados nos espaços urbanos, estejam eles nos bairros periféricos ou nos centros e bairros ricos, em espaços reservados, escondidos ou até naqueles visíveis e centralizados. É como se esses monumentos se tornassem "cemitérios" (depositórios) de imagens de santos quebradas.

Além da experiência de fé e de intimidade fúnebre com os lugares que marcaram mortes trágicas, a prática de colocar imagens sacras quebradas segue ensinamentos segundo os quais não se pode guardar em casa imagens de santos danificadas e/ou quebradas. Todavia, elas não podem ser depositadas no lixo. A tradição dos fiéis ensina que é necessário colocá-las próximas a outros símbolos cristãos. Além de ser um ato considerado desrespeitoso para com o santo cuja imagem foi danificada, jogá-la no lixo como um objeto qualquer poderá trazer má-sorte para quem o fizer e/ou sua família. Vale lembrar de que, na formação social do Cariri, a religiosidade do tipo toma lá dá cá demonstra um sistema de crença baseado nas demandas do cotidiano, segundo o qual há trocas entre os fiéis e seus santos, entre pedidos, graças alcançadas e promessas a serem pagas. Inserida nessa dinâmica do rezar e receber, agradecer e pagar, a lógica do merecimento evidencia um sagrado que alivia as dores do mundo, mas que também pode punir, castigar (RAMOS, 2012).

Nos contornos da capela, pedras chamam atenção. É um indício de que ali há pessoas enterradas. O tamanho da cruz amparada pelas pedras ajuda a perceber quando se trata de um enterramento de crianças (pequenas) ou de adultos (maiores). Em cada túmulo, há 5 ou 6 delas, colocadas em formato de círculo, o que indica o local do enterramento. Em fevereiro de 2022, registramos apenas que em um deles havia uma cruz pequena (30 cm comprimento x 64 cm de altura), amparada pelas pedras e areias do pequeno monte (túmulo). O mato verde cobrindo muitas das pedras, inclusive nos fundos e no lado esquerdo da capela, impossibilitou ver a existência de outras cruzes ou túmulos de anjinhos.

Todavia, em 2010, havíamos registrado pelo menos 12 túmulos de anjinhos nos contornos da Cova da Negra, estando 9 de um lado, e 3 do outro, como mostramos nas imagens abaixo (Figuras 6 e 7).

Figura 6:
Túmulo dos anjinhos na Cova da Negra

Figura 7:
Anjinhos na Cova da Negra

Fotos: Acervo de Cícero Joaquim. Ano: 2010.

Num sentido amplo e milenarmente percebidas, as pedras possuem sentidos atribuídos à morte e ao túmulo. No caso do Brasil, as pedrinhas jogadas/colocadas sobre as cruzes de morte nas estradas representam um gesto de homenagem, de sentimento religioso e fraternal com o infeliz que ali tombou sem ter tido aquele que era considerado um direito essencial e o maior dos deveres para com os mortos: o direito à sepultura digna (CASCUDO, 2002b). Afinal, em muitas situações, como nos 3 casos aqui estudados, os cemitérios de anjinhos surgem nos locais nos quais outros corpos mortos foram enterrados, o que evidencia enterramentos em lugares não desejados, distantes das Igrejas enquanto espaço desejado para os sepultamentos no Brasil até meados dos Oitocentos, antes da proibição dos enterramentos (século XIX), e, posteriormente à proibição, nos Campos-Santos (RODRIGUES, 1997).

Com a mesma relevância, colocar pedras na cruz também simboliza evitar o cadáver e afastar de si a imagem da morte trágica, afinal, na cultura fúnebre, ninguém desejava morrer marcado pelas dores sobre o corpo e a perturbação da alma, antes do tempo e fora do espaço adequados, isto é, morrer tragicamente. Por fim, e não contraditoriamente, colocar pedras nas cruzes simboliza ainda marcar um lugar onde houve uma aliança, um compromisso, contrato ou promessa (CASCUDO, 2011). Enterrar um filho(a), colocar pedras sobre e/ou nos contornos dele(a) também significa um contrato com a terra, o corpo, a cruz e a memória familiar, e o lugar torna-se um espaço de memórias. Não por acaso, existem cemitérios de anjinhos nos quintais das residências, principalmente aquelas rurais, nos quais diferentes gerações enterraram suas linhagens: filhos, netos, primos, sobrinhos, tios etc.

Como vemos nas imagens apresentadas, no caso dos cemitérios de anjinhos, as pedras têm outra função substancialmente prática: segurar a cruz, ampará-la e protegê-la para que animais ou transeuntes não as derrubem e/ou destruam os túmulos. Conforme as práticas religiosas, é no espaço que a marcação do contrato entre a alma da vítima de morte trágica, os corpos dos anjinhos e seus familiares vivos se refaz.

Pensar o lugar da pedra nas sensibilidades sobre o passado nos leva a inferir sobre sua imagem de durabilidade e firmeza. Significa refletir sobre a natureza da pedra e a pedra construída na cultura. Ela é natural e cultural, matéria bruta e burilada. É testemunha do passar do tempo. Nesses termos, há sentidos de durabilidade e continuidade no tempo (RAMOS, 2013). As pedras nos túmulos dos anjinhos evidenciam o desejo de manutenção e de continuidade dessas espacialidades. Na

atualidade, elas representam o desejo de luta contra o tempo que destrói esses espaços. Do ponto de vista das sensibilidades, podemos dizer que a pedra na cruz ganha status de um memorial sensível, um testemunho do evento trágico, dos anjinhos inumados, das famílias deles e do desejo de continuidade da tradição na crença sobre os anjinhos.

Metaforicamente falando, algumas cruzes e alguns cemitérios se transformam em pedras. Marcadas pela durabilidade, elas permanecem no tempo, resistindo aos conflitos da contemporaneidade, mesmo quando são cobertas pelo mato, como se denunciassem o abandono para com as marcas sensíveis dos mais velhos e com suas tradições fúnebres, ou ainda evidenciam o descaso do poder público frente às cobranças para sua preservação. Esse é o próximo caso.

Cangaceiros da vida e anjinhos da morte

Em 9 de janeiro de 1928, o *Jornal Correio do Ceará*, com sede em Fortaleza, noticiou a sentença: "O fim dos Marcelinos" (p. 3). 70 anos depois, o *Jornal do Cariri*, sediado na cidade de Juazeiro do Norte, publicizou a notícia "Cruz dos Marcelinos terá história resgatada" (out. 1998, p. 6). No ano seguinte, esse último periódico afirmou que o "monumento fuzilados do leitão é inaugurado em Barbalha" (jul. 1999, p. 6). Que questões sensíveis perpassam essa reviravolta, entre uma notícia que aponta para o fim e outras, 7 décadas depois, que anunciaram a (re)construção da memória sobre o espaço da morte dos homens que integraram um grupo de cangaceiros atuante no Cariri cearense da primeira metade do século XX? Que sensibilidades históricas entrecruzam o silenciamento de outrora e a valorização da memória do presente?

A aproximadamente 10 km do centro da cidade de Barbalha fica situado o cemitério dos fuzilados do Leitão. No Sítio Alto do Leitão, já nos limítrofes com o município de Crato, e nas proximidades com Juazeiro do Norte, um terreno cercado de 10m x 10m separa pedras e cruzes das demais áreas de plantação agrícola e de residências dos moradores da vizinhança. No centro do espaço, 5 cruzes grandes indicam o enterramento de adultos naquele local (Figura 8). Outras duas, menores, indicam serem túmulos de anjinhos, somando mais um demarcado por pedras, mas sem a cruz. Algumas dessas cruzes foram fincadas no chão de barro, enquanto outras foram cimentadas. Elas possuem grandes pedras que as circulam e lhes dão sustentação, embora algumas estejam caídas. Nos braços das cruzes, é possível ver

pequenos pedaços de arames e de pregos enferrujados. Também há cupins e poucas imagens de santos quebradas. Nas madeiras pregadas, há marcações de palavras que identificam os sujeitos que ali foram enterrados, embora já estejam apagadas[8].

Figura 8:
Cemitério dos Marcelinos

Foto: Cícero Joaquim dos santos. Ano: 2022.

O "cemitério dos Marcelinos", como o espaço também se tornou conhecido, faz rememorar o cenário social e político do cangaço, entendendo esse como um fenômeno histórico-social ocorrido entre a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX, no espaço considerado

8 Há um único caminho que dá acesso ao Sítio Alto do Leitão e ao cemitério dos Marcelinos. Na rua Dr. Luciano Torres de Mello, há uma entrada para a Avenida Miguel Miranda. No seu final, uma estrada carroçal leva até o cemitério. 2 km distanciam a rua Luciano Torres de Mello do cemitério. Saindo da cidade do Crato, o percurso possui 17km. Sobre as cruzes mencionadas, elas possuem medidas diferentes, a saber: Primeira, situada no lado esquerdo (69cm de comprimento x1,15cm de altura); Segunda, ao lado (52 cm de comprimento x 1,70 cm de altura); Terceira, identificada como sendo de Pedro Miranda (72 cm de comprimento x 1,12cm de altura); Quarta, colocada no centro das demais (60 cm de comprimento x 1,22 cm de altura); Quinta, lado direito (61cm de comprimento x 1,10 cm de altura).

como o Sertão do Nordeste brasileiro. Caracterizado pela violência, o cangaço é um reflexo da sociedade do seu tempo, marcada pela concentração de terras nas mãos dos coronéis, sujeitos que exacerbavam poderes frente aos códigos morais, sociais, políticos e culturais de então, por influências diversas e mãos próprias, ou por sujeitos a eles submetidos (jagunços). Tal cenário também foi marcado pela atuação de cangaceiros que faziam uso da violência física de forma rotineira: assaltando fazendas e vilarejos, saqueando cidades, provocando assassinatos, estupros etc. Tal fenômeno histórico coloca em cena as desigualdades sociais fincadas na estrutura desigual de posse de terras e evidencia, outrossim, códigos morais e culturais atribuídos ao gênero masculino, como honra, força, bravura e virilidade[9].

Entre os anos de 1924 e 1928, os Marcelinos atuaram na região do Cariri cearense e em alguns lugares fronteiriços com o estado de Pernambuco, especialmente na área abarcada pela Chapada do Araripe. Segundo Ana Paula Costa (2020a), o bando (termo utilizado para referir-se aos grupos de cangaceiros) surgiu inicialmente a partir da atuação dos irmãos Manoel Marcelino e João Marcelino, sendo o primeiro deles um vaqueiro e o segundo, agricultor. Eles "trabalhavam para sustentar sua família, posto que eram órfãos de pai e mãe e tinham mais 7 irmãos para cuidar. Ao deixarem de lado suas profissões, passaram a viver como nômades na Chapada do Araripe". Ainda segundo Costa (2020b, p. 57), "eles decidiram entrar no cangaço por terem sofrido uma desmoralização em público, na feira do Caririzinho, em Pernambuco, no ano de 1923, pelo delegado de polícia 'Ioiô' Peixoto ao desarmar João Marcelino de sua 'peixeira'". Nesses termos, as noções de honra e de valentia nos códigos culturais foram infligidas. Na invenção do gênero masculino no Nordeste da primeira metade do século XX, esses códigos foram fundamentais e a construção do "macho", "nordestino", foi estruturada em uma malha discursiva na qual o homem prefere morrer a ser desonrado (ALBUQUERQUE JR, 2013). Os Marcelinos ingressaram na itinerância do cangaço e tempos depois se vingaram do referido delegado, assassinando-o.

9 É importante considerar que existem diferentes leituras e interpretações acerca do cangaço. Muitos trabalhos construíram uma dicotomia, focando a centralidade das análises nos cangaceiros, colocando-os ora como heróis, ora como bandidos. Entendemos que é importante não concentrar a análise nessa direção. O mais importante é entender esse fenômeno como resultante e estruturado em uma rede de relações nas quais aspectos da estrutura de poder de então e das desigualdades sociais eram evidenciados e postos em relevo. Dentre tantas obras sobre o cangaço, destacamos: Macedo (2022) e Barros (2007).

Como naquele contexto era prática comum renomear os sujeitos que passavam a integrar grupos de cangaceiros, Manoel Marcelino e João Marcelino foram identificados como Bom de Veras e João 22, respectivamente. Durante os 4 anos de atuação, outros sujeitos somaram-se a eles, a saber: o outro irmão Marcelino (Lua Branca), Joaquim Dentim, Manoel Filomena, Manoel Coelho, Manoel Belo (Manoel Toalha) e mais outros tantos (COSTA, SOUSA, SILVA, 2014).

Há quem diga que o bando era composto, efetivamente, pela dupla de irmãos e líderes Bom de Veras e João 22, com a atuação menos destacada de Lua Branca. Os demais foram apontados como coiteiros, "meninos de recados" e informantes. Vale ressaltar ainda que, na história do cangaço, o bando dos Marcelinos foi identificado como pequeno e com uma atuação de curta duração, embora tenha sido bastante agitada. Um exemplo disso foi que, entre março de 1926 e julho de 1927, os Marcelinos participaram do grupo de cangaceiros liderado por Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, o mais conhecido daquele contexto (COSTA, 2020a). Depois disso, retornaram à atuação de forma independente na Chapada do Araripe, até serem presos. Antes da prisão do grupo, Bom de Veras foi assassinado, em 1927, após conflitos com a força policial (comumente chamada de volantes), em Pernambuco.

No final do ano de 1927, foi a vez de João 22. Segundo Vilma Santos (2012, p. 56), ele "morre na serra do Araripe, próximo ao começo da Ladeira de Jardim. Com seu bando destroçado, Lua Branca, seu irmão, ficou ferido, e mais tarde foi capturado e preso na cadeia pública de Barbalha". Esse caso ocorreu durante um enfretamento travado pelas forças do exército contra o bando. Naquele contexto, houve uma forte reação do Estado no combate aos cangaceiros. Segundo Ana Paula Costa (2020a), o Desembargador Moreira Rocha enviou, de Fortaleza, tropas do exército para capturar os cangaceiros que atormentavam o Cariri. João 22 morreu ali, e outros membros foram presos.

Um fato marcou a construção das sensibilidades históricas da população da época para com a morte de João 22, e, por extensão, dos demais membros do bando. Vejamos a descrição de Vilma Santos (2012, p. 57):

> A bela e acolhedora cidade de Barbalha, ainda hoje, guarda na memória a entrada vitoriosa da polícia. Perfazendo pelas suas ruas em um cortejo fúnebre, cuja atração principal era o cadáver do cangaceiro João Marcelino (João 22), pendurado num pau e conduzido por dois policiais.

A cena era por demais chocante. A considerarmos a data do episódio. Época natalina, data em que se comemoram a fraternidade, o amor e a paz.

Figura 9:
Cemitério do Alto do Leitão /
Bando dos Marcelinos (2013)

Fonte: http://cariricangaco.blogspot.com/2013/12/os-fuzilados-do-leitao-e-o-cariri.html. Acesso em 22 de fev. 2022.

O cemitério dos fuzilados do Alto do Leitão surgiu no local onde seus corpos foram enterrados (Figura 9). A construção das sensibilidades dos fiéis em torno desse espaço está relacionada às circunstâncias e ao tipo de morte que tiveram. Em contraponto ao cenário da "boa morte" – aquela preparada, planejada e ritualizada conforme os preceitos católicos –, eles foram fuzilados pelas forças policiais na madrugada do dia 05 de janeiro de 1928. Acreditavam que seriam transportados da Cadeia de Barbalha para Fortaleza, mas foram levados ao lugar das execuções. Nos escritos que circularam sobre esse evento, palavras e expressões, como "chacina", "extermínio", "crime hediondo", "diabólica crueldade das mortes praticadas", "ato mais desumano e diabólico praticado pelo homem', "triste e macabro", aludem à construção do acontecimento como o "triste episódio dos fuzilados do Leitão". Conforme as palavras de Vilma Santos

(2012, p. 59-60), o ocorrido teve "resquícios de crueldade, não só pelas mortes ou fuzilamento, mas pela maneira como foram assassinados".

As suspeitas sobre a autoria dos fuzilamentos logo recaíram sobre a força policial da época, sendo inclusive noticiada em jornais de ampla circulação, a exemplo do periódico *O Povo,* sediado em Fortaleza, em matéria publicada em 12 de janeiro de 1928 (p. 3). Conforme Vilma Santos (2012, p. 61):

> Assim, todos mais tarde viriam a saber que: "Naquela fria manhã de 05 de janeiro de 1928, com o pretexto de transportar os presos para a capital Fortaleza, o sargento José Antônio e seus soldados conduziram-nos para o Sítio Alto do Leitão, localizado junto à velha estrada entre Barbalha e Crato. Lá chegando, obrigaram os indefesos presos a cavarem as próprias sepulturas. Ainda não satisfeitos, fuzilaram um a um, sem piedade. Até o último cair na cova mortuária.

Ana Paula Costa analisou a trajetória do Bando dos Marcelinos em Barbalha e destacou a vida e a morte na geografia do cangaço, aludindo ao cemitério do Alto do Leitão. Conforme suas palavras: "O ato da violência social cometida contra esses gerou uma forma de remissão para os crimes antes cometidos. A morte trágica apresenta-se como a 'absolvição' desses sujeitos por parte da sociedade" (COSTA, 2020a, p. 100). Associado ao local de sepultamento dos que sofreram morte trágica, identificamos a presença de sepultura de anjinhos. Costa realizou entrevistas orais com moradores das áreas próximas e devotos do cemitério dos Fuzilados do Leitão. Quando, em setembro de 2018, indagou a Dona Seiça sobre a dinâmica daquele cemitério no Dia de Finados, a entrevistada mencionou os enterramentos de crianças. Vejamos um fragmento do diálogo:

> **Ana Paula**: Em dia de Finados, além da família da senhora, alguém mais visita o cemitério?
>
> **Dona Seiça**: Visita. Tem outras pessoas que visitam. Tem comentário que tem gente que vai até pagar promessa lá. Também já foi enterrado anjinho [criança recém-nascida], na mesma área do cemitério. Hoje em dia isso não acontece mais, porque tem a burocracia, mas antigamente o pessoal costumava enterrar, fazer essas coisas, não existia tanta burocracia. Hoje já não acontece, por-

> que lá não é legalizado, aí já não é permitido. (COSTA, 2020a, p. 165)

Nas memórias sensíveis dos moradores dos contornos do Cemitério dos fuzilados do Leitão, o Dia de Finados (2 de novembro) é descrito como a data por excelência para visitação e rememoração dos anjinhos ali enterrados e dos homens apontados como injustamente assassinados. Tais práticas sensíveis também ocorrem em outros cemitérios de anjinhos dispersos no Cariri cearense, como veremos adiante.

Nas últimas décadas, intelectuais, estudantes e lideranças comunitárias vêm cobrando o reconhecimento do Cemitério dos Marcelinos como patrimônio histórico-cultural, como um recurso para a valorização e preservação dos monumentos fúnebres (COSTA, SOUSA, SILVA, 2014). Até o momento de conclusão desse estudo, ele continuava sem salvaguarda, refletindo um cenário de abandono e/ ou descaso.

Para além do cenário de abandono, outro caso relacionado às sensibilidades dos fiéis sobre os cemitérios de anjinhos chama atenção pela destruição intencional e a ressignificação das memórias e das espacialidades da morte trágica e dos enterramentos de anjinhos, como veremos no caso da Cruz da Rufina.

Cruz da Rufina: "mulher mundana", cemitérios de inocentes

Até o início da primeira década do século XXI, por volta do ano 2001 ou 2002, na ruralidade do município de Porteiras, havia um espaço no qual uma cruz de madeira, cercada de ex-votos e de pequenas cruzes de anjinhos, era marcada por um conjunto de práticas religiosas e mnemônicas que desnudavam o cotidiano sensível dos agricultores pobres, moradores de um município distante dos grandes centros urbanos e com cerca de 15.000 habitantes.

Por mais de um século e meio, a "Cruz da Rufina", termo pelo qual o espaço se tornou conhecido, foi narrada via tradição oral e fez parte das sensibilidades fúnebres dos seus devotos. A cruz, que levou o nome de Rufina, tornou-se um objeto de devoção não oficial. O objeto foi fincado no lugar de sua morte e o espaço demarca a direção das memórias dos fiéis quando narram a morte trágica daquela mulher e ressignificam, concomitantemente, os sentidos da vida e da morte nas sensibilidades cotidianas. O lugar da morte de Rufina tornou-se um espaço

sagrado, um cemitério de anjinhos situado sob a sombra de uma grande árvore, numa área cercada de arames na qual a pastagem alimentava o gado ali recluso (SANTOS, 2021). Mas quem foi Rufina? E qual trama envolveu sua morte?

Os devotos mais idosos das comunidades próximas do antigo espaço da cruz – a saber: Besouro, Caracuí e Moreira – foram entrevistados no início do século XXI. Eles fizeram referência a uma jovem muito bela, branca, de cabelos longos que, em virtude da beleza, conseguia atrair a atenção dos homens. Mãe Velha (*in memoriam*), uma senhora nascida em 1900, foi entrevistada em 2004, aos 104 anos. Sendo muito conhecida e respeitada na região, ela era apontada como uma guardiã da memória da comunidade dos devotos. Assim, contou que Rufina era narrada pelos mais velhos como uma "mulher da vida" e "mulher do mundo", expressões usadas no Brasil do século XIX e início do século XX para identificar mulheres desvirginadas que não seguiam os preceitos morais atinentes às chamadas "mulheres de bem", destinadas ao casamento (FALCI, 2004). Os moradores mais velhos também afirmavam que Rufina possuía um relacionamento amoroso e/ou mantinha relações sexuais com um coronel casado. A esposa traída teria sido a mandante do assassinato, segundo um fragmento das memórias de Mãe Velha:

> Da cruz da Rufina, eu alcancei ainda, eu era menina ainda. Quando acabaro arrancando de lá. Mataro. Era uma muié do mundo, muié de Barbaia [município de Barbalha]. Mãe contava que era muito bonita essa muié, e era junta com um homem de Barbaia. Aí o homem passou. Num tem uma estrada do meio assim pra aculá, pra sair lá no Muquém [localidade próxima]. Aí o homem foi e agarro um nego, que eles tinha os nego. Diz que encheu uma caiga de tudo no mundo, tudo quanto era bom e botou num burro, e botou ela na garupa e mandou o homem. Quando chegou no meio do baixio da Sivirina, o caba acompanhou ela. Aí atirou nela. E o caba correu. Aí quando acharam ela, ela já tava toda esbagaçada dos bichos. Aí enterraro no mesmo canto. Diz que enterraro ela aí mesmo. O povo contava essa história. Enterraro ela aí mesmo. Aí ela ficou, o povo ficaro fazendo promessa. Faz pra cruz. [...] Finada Rufina, ela num era daqui não, era de Barbaia. Agora eu num sei se ela tinha família porque mãe contava que ela era muié do mundo, que tava junta com esse homem de Barbaia. Mãe contava essa história. Ainda viu ela, ainda. Disse que era uma muié muito alva, muito bonita, do cabelão. Era

> junta com esse homem de Barbaia. E a muié do homem mandou matar. (ESPÍRITO SANTO, 2004)

Outros devotos, mais jovens, ressignificaram a vida e a morte de Rufina. Seguindo a narrativa apontada acima, uns dizem que o mesmo homem que recebeu a ordem para levá-la para outra fazenda a teria violentado sexualmente e a assassinado a facadas, na estrada outrora conhecida como Caminho da Severina, uma antiga vereda rural. Outras narrativas surgiram na dinamicidade de tradição oral, recobrindo de mistérios e agregando novos valores e funcionalidades à memória e ao cotidiano dos fiéis. A questão central aqui é como a morte da Rufina perdurou no tempo, sendo lembrada, narrada e reinventada no cotidiano dos seus devotos como uma referência, um modelo a não ser seguido: uma morte trágica. Embora nenhum deles tivesse imagens da mulher ou qualquer outro suporte de memória, não soubessem do nome completo ou sobrenome, ou nem mesmo a família à qual ela tinha pertencido, Rufina ficou na memória social.

Quando desenvolvíamos a pesquisa de pós-doutorado, encontramos notícias sobre o fato em periódicos do século XIX[10]. Segundo o Jornal *O Cearense*, publicado em 6 de junho de 1865, Thereza Rufina foi assassinada pelo escravo Agapito, no dia 25 de dezembro de 1854, na Baixa da Severina, distrito de Porteiras, quando se dirigia à Vila de Milagres. Agapito pertencia ao coronel João Tavares de Castro Figueiras. O escravo morreu tempos depois, em Cajazeiras. Nas páginas do periódico, há acusações relacionadas ao escravo e informações de que ele teria assumido a autoria do crime. As dúvidas recaíram sobre os reais motivos do assassinato e sobre seu mandante (O CEARENSE, 6 de jun. 1865, p. 4).

Segundo um depoente mencionado no jornal, havia rumores de que Rufina era amásia do coronel João Tavares de Castro Figueiras e de que sua esposa teria arquitetado para que o escravo Agapito assassinasse Rufina. Outro narrador aponta que Agapito agiu por vingança, pois teria apanhado do referido coronel por ele tê-la chamado de "égua". Aliás, nas palavras expressas no jornal, Rufina é citada também como "puta" e "amazia" do coronel. Ainda não desvendamos os mistérios desse caso. Mas é certo de que sua morte fora triste, dolo-

10 Agradecemos ao pesquisador Bruno Yacub pela gentileza ao nos ceder o Jornal *O Cearense*.

rosa e injusta. Conforme o jornal, o corpo de Rufina foi abandonado e achado na Baixa da Severina.

Embora, por cerca de 150 anos, aquele espaço tenha sido construído no imaginário dos devotos da Cruz da Rufina como uma revelação sagrada, por ser o ponto de marcação da morte trágica e de onde o corpo foi encontrado e enterrado, ele foi destruído por volta de 2001-2002 (Figura 10). Os ex-votos foram quebrados, as pequenas cruzes dos anjos arrancadas e destruídas e a cruz levada para outro lugar (Figura 11), no Sítio Sanharol, à beira da rodovia CE–397, que interliga o município de Porteiras à BR-116. Esse fato deixou os fiéis indignados, pois a Cruz fora arrancada do espaço sagrado e os anjinhos que lá estavam ficaram desamparados (SANTOS, 2021). Eis as memórias de Dona Maria de Jesus, mulher de 62 anos (quando entrevistada), agricultora e devota da Cruz:

> Muita gente ficou sintido com a mudança dela porque todo mundo queria ela lá, porque foi aonde ela teve aquele sofrimento. Foi lá. Hoje num tem mais aquele pé de pau, não tem mais, tudo mudou, aquele canto. Mas foi onde ela teve todo aquele sofrimento, foi ali naquele canto, que lá mesmo fizero a Cruz. (SANTOS, 2005)

As memórias de outra devota, Dona Francisca da Cruz (*in memoriam*), seguem nessa mesma direção. Ela aponta para o erro da mudança da cruz e o desamparo dos anjinhos:

> O local dela foi onde fizero o cruzeiro, onde o povo fazia as premessas e onde as crianças eram enterradas. O local dela é lá. (…) Eu sinto a fé. Eu sinto a fé, por causa que eu alcancei, e muita gente. Muita gente de longe fazia premessa e era valido. Foi errado ter mudado. Foi errado. E os povos até deixaram de vir mais por causa que ela num tá no canto dela. E lá tem os pagãos e a gente ficou com desgosto, porque ficou lá sem a cruz. (CRUZ, 2004)

Dona Francisca da Cruz, entrevistada em setembro de 2004, no Sítio Caracuí, na zona rural de Porteiras, sob a sombra de uma grande árvore, possuía seus 67 anos de idade e uma vasta experiência de vida no campo, como agricultora e dona de casa. Além de devota do espaço sagrado, possuía uma filha e uma neta enterradas nos contornos da Cruz da Rufina. Em uma segunda entrevista, realizada em julho de 2007, ela

apontou a distinção entre os natimortos direcionados para aquela cruz e os outros anjinhos que iam para o cemitério da cidade. Ao narrar sobre seus anjinhos, ela contou:

> O povo enterrava criança lá. Eu tenho uma filha e uma neta deixada lá. Morria assim do nascimento, que só enterrava assim no nascimento, num sabe? Que nascia morto. Quando era assim de um ano pra cima, ia.. que nem a minha tinha um ano e quatro mês, foi pro cemitério, enterrada na catatumba do meu avô. Mas essa que foi no nascimento, foi enterrada lá [na Cruz da Rufina]. (CRUZ, 2007)

Figura 10:
Antigo espaço da Cruz da Rufina

Foto: acervo de Cícero Joaquim. Ano: 2004.

Esse caso coloca em relevo um processo de ressignificação e reconstrução dos espaços, em mediação com novos atores sociais-devotos; o que evidencia o fator da geração. Embora os devotos mais velhos enfatizassem que a Cruz deveria voltar para o antigo espaço, não há dentre os mais novos um movimento ou iniciativa para tal. E, paulatinamente, o culto foi sendo reatualizado no novo lugar, tornando-se o espaço da Cruz da Rufina na contemporaneidade. Nele, começou a surgir um novo cemitério de anjinhos. Como exemplo disso, percebemos que, em julho de 2007, o corpo do pequeno José de Almeida foi enterrado ao lado da Cruz da Rufina (Figura 12) e uma cruzinha de cor branca foi erguida,

Figura 11:
Cruz da Rufina após a mudança

Figura 12:
Cruz da Rufina com anjinho

Fotos: Cícero Joaquim dos Santos. Ano: 2006-2007.

demarcando o espaço do seu enterramento. Nela, seu nome foi inscrito em caixa-alta e com letras pretas e a data do nascimento (na parte superior) e da morte (na parte inferior): 09/09/2007[11]. Em 2007, os fiéis já se mobilizavam para construir uma capela para amarrar a Cruz da Rufina e do seu novo anjinho. A cruz ficou no seu interior. Posteriormente, o chão de barro foi cimentado, a cruz do anjinho arrancada e posta ao lado dos demais ex-votos.

É importante mencionar que, nas muitas trilhas desses sertões, há continuidades de saberes que apontam para o tempo do choro dos anjinhos/pagãos enterrados nesses cemitérios e/ou em outros lugares não oficiais. Esse é um saber antiquíssimo que alude a um ritual, uma obrigação dos vivos em atenderem ao chamado das criancinhas mortas e não batizadas em vida. Conforme a tradição oral e as sensibilidades dos fiéis, em um tempo não definido, a alma da criancinha enterrada chorará e o som alcançará um fiel que, por obrigação, deverá batizá-la, jogando água sobre seu túmulo, o que o tornará padrinho ou madrinha daquele anjo. A sensibilidade da escuta é um foco narrativo muito importante, pois nem todas as pessoas podem escutar o choro e realizar o batismo. Uma vez batizado, o anjinho cessa de chorar e voa para o Paraíso (SANTOS, 2017, 2016b). Para que possam ser identificados e batizados, os túmulos e as cruzes dos anjinhos precisam permanecer fincado(as).

Durante o interstício da pesquisa de pós-doutorado, em 2021, estivemos na Cruz da Rufina por várias vezes, em momentos diferentes, a fim de registrar as transformações que o culto vinha sofrendo. A capela iniciada em 2007 tinha sido concluída. Bem cuidada e pintada, possuía no seu interior imagens de santos, cadeiras plásticas, quadros nas paredes e outros tantos objetos postos (Figuras 13 e 14). Indícios da vivacidade do culto à Cruz da Rufina no cotidiano dos devotos. Frequentemente, eles rezam terços no local, principalmente às segundas-feiras, dia considerado como dedicado ao culto às almas (AUGRAS, 2012).

Um detalhe significativo merece destaque: a Cruz da Rufina foi retirada do seu interior. Ela foi posta ao lado da capela, já próxima da sua parte inferior, juntamente com os ex-votos deixados pelos fiéis e as pedras que a sustentam (Figura 15)[12]. A Cruz como um objeto no

11 A cruz do pequeno José de Almeida possui 57 cm de altura, por 31 cm de largura. Aqui vale mencionar que, em novembro de 2021, encontramos outra cruz pequena colocada aos pés da Cruz da Rufina. Sem cor, e com uma parte quebrada, não foi possível identificar se se tratava de mais um anjinho.

12 A Cruz da Rufina possui 95 cm de altura e 52 cm de largura. É importante

Figura 13:
Capela da Cruz da Rufina

Figura 14:
Interior da capela

Fotos: Cícero Joaquim dos Santos. Ano: 2021.

tempo, e que atravessou diferentes temporalidades, possui na sua madeira as marcas do passar da vida dos seus fiéis. Algumas partes dela estão escuras, queimadas, outras apresentam a fragilidade da matéria no transcurso do tempo. Castiçais velhos, imagens de santos descoloridas e quebradas estão na sua frente e no seu redor, estando ela ladeada pelas marcas de velas derretidas e amparada por cerca de 20 pedras, como uma metáfora da dureza do tempo, uma fortaleza que garante sua (r)existência.

A resistência é uma marca da Cruz da Rufina e do seu culto. Mesmo sendo ignorada por parte da Igreja por tanto tempo, a Cruz e seus devotos resistiram e alcançaram o tempo presente, sendo, inclusive, um ponto de culto não oficial durante a pandemia de Covid-19. Foi o que percebemos ao observarmos as "marcas do sensível" no espaço da Cruz.

Mais recentemente, uma nova e grande capela (Figura 16) vem sendo construída ao lado da capela. Ao que parece, os moradores vêm sendo mobilizados pela Paróquia de Nossa Senhora da Conceição. Juntos, moradores e Paróquia, vêm organizando quermesses com vendas de comidas para arrecadação de recursos e, assim, construindo um grande templo religioso. A questão é que ela será dedicada a Nossa Senhora das Dores, e não à Rufina. Mais uma vez, Rufina e sua cruz estão em um processo conflituoso e silencioso.

No centro do recinto, entretanto, foi fincada uma cruz de madeira sobre o chão ainda de barro. Pintada de azul, em seus braços foi escrito "Cruz da Rufina". A tomada de iniciativas dos fiéis é uma forma de perceber suas sensibilidades religiosas e resistências. As tensões em torno da continuidade do culto à Cruz da Rufina e as tentativas de apropriação e/ou silenciamento desse por agentes e grupos religiosos oficiais são capítulos da história da Cruz da Rufina das primeiras décadas do século XXI.

Considerações finais

Por tudo o que foi apresentado, percebemos como o surgimento dos cemitérios de anjinhos no "oásis dos sertões" do passado e "nas confluências dos sertões" do presente descortina continuidades antiquíssimas das representações sobre a morte na infância e a invenção dos

destacar que uma outra cruz, branca, construída de alvenaria, e com 1,62cm de altura e 1,14cm de largura, foi erguida ao lado da Capela. Nela foi escrita "Cruz da Rufina". Na verdade, esse foi um monumento erguido para demarcar o espaço do culto, mas não representa a cruz cultuada pelos devotos.

Figura 15:
Cruz da Rufina

Figura 16:
Interior da capela em construção

Fotos: Cícero Joaquim dos Santos Ano: 2021.

anjinhos no mundo terreno. As sensibilidades históricas dos devotos dos cemitérios aqui analisados refletem diversos processos de construção de espaços de devoção, em diferentes temporalidades, mas que possuem algumas marcas sensíveis em comum. Além de serem construídos sobre lugares que demarcaram mortes trágicas e que se tornaram espaços religiosos de culto às almas, as práticas e representações históricas dos fiéis, percebidas a partir da análise das "marcas do sensível", demonstram sentidos largos e profundos atribuídos aos personagens das tramas narradas: a escrava, que teria sido devorada pela onça; os homens que, antes de serem fuzilados, cavaram suas covas; e a mulher assassinada brutalmente numa estrada rural.

Desde meados do século XIX e início do século XX, esses casos permanecem na memória social como mortes trágicas, recobertas pela piedade dos devotos. As capelas, os ex-votos, as pedras, as imagens, as cruzes e suas escrituras são marcas sensíveis da devoção e de intercessão dessas almas e dos seus anjos.

Entre o culto aos cemitérios de anjinhos no passado dos devotos e a análise das sensibilidades do presente, percebemos um cenário social marcado por contrastes. Se por um lado a Cova da Negra parece abandonada pela nova geração, por outro, vem sendo apropriada como um símbolo de luta contra as desigualdades raciais por agentes e movimentos negros. A descrição do Cemitério dos Fuzilados do Leitão demonstra o descaso por parte do poder público, embora intelectuais e moradores dos arredores chamem a atenção e demonstrem a necessidade de patrimonialização. Por fim, no caso da Cruz da Rufina, as tensões em torno das terras nas quais ela estava e as tentativas de apropriação do culto e silenciamento da personagem por parte de agentes religiosos oficiais evidenciam tensões e resistências.

No século XXI, esses cemitérios de anjinhos situados "nas confluências dos sertões" estão, literalmente, nas trincheiras do tempo. São formas de resistências dos fiéis e materialidades do culto aos mortos e da memória dos mais velhos.

FONTES

DOCUMENTAÇÃO ORAL

CRUZ, Maria Francisca da. Conhecida como Maria de Elói. 67 anos. Entrevista cedida a Cícero Joaquim dos Santos, em setembro de 2004. Sítio Caracuí, Porteiras-CE.

CRUZ, Maria Francisca da. Conhecida como Maria de Elói. 70 anos. Entrevista cedida a Cícero Joaquim dos Santos, em julho de 2007. Sítio Caracuí, Porteiras-CE.

ESPÍRITO SANTO, Maria Constância do. Conhecida como Mãe Velha. 104 anos. Entrevista cedida a Cícero Joaquim dos Santos, em setembro de 2004. Sítio Besouro, Porteiras-CE.

SANTOS, Maria de Jesus. Conhecida como Dona Maria. 62 anos. Entrevista cedida a Cícero Joaquim dos Santos, em maio de 2005, em sua residência, cidade de Porteiras–CE.

AUDIOVISUAIS

A Cova da Negra, 23 minutos, Cor, Direção de Alex Josberto Sampaio e Marcos Xenofonte. Produção: Projeto Verde Vida. 2010. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9MJNa-rpeRM. Acesso em: 10 de maio de 2023.

ESCRITAS

Caderno de Campo da Pesquisa: Cemitérios de Anjinhos – História, memórias e sensibilidades religiosas na região do Cariri/CE (séculos XX e XXI).

JORNAIS

O ARARIPE, 14 de julho de 1855.

CORREIO DO CEARÁ, Fortaleza, 9 de janeiro de 1928.

JORNAL DO CARIRI, Juazeiro do Norte, ano II, n.349, outubro de 1998.

JORNAL DO CARIRI, Juazeiro do Norte, ano II, n.555, junho de 1999.

O CEARENSE, Fortaleza, n.1833, 6 de junho de 1865, p. 4.

O POVO, Fortaleza. 12 de janeiro de 1928.

Sites e blogs

SAMPAIO, Alex Josberto Andrade Sampaio. **A cova da nêga.** Disponível em: http://blogdapontadaserra.blogspot.com.br/2010/03/110310-cova-da-nega.html. Publicado em 11/03/2010. Acesso em: 15/02/2022.

https://www.ceara.gov.br/2022/03/10/chapada-do-araripe-e-aprovada-como-paisagem-cultural-do-ceara/. Acesso em 07/06/2022.

http://cariricangaco.blogspot.com/2013/12/os-fuzilados-do-leitao-e-o-cariri.html. Acesso em 22 de fev. 2022.

https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/chapada-do-araripe-e-fiocruz-sao-candidatas-a-patrimonio-mundial. Acesso em: 18/11/24.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial (1500-1800).** Campinas: Edições Livre, 2024.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes.** 5 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. **Nordestino**: a invenção do "falo": uma história do gênero masculino (1920-1940). 2 ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALENCAR, Johnnys Jorge Gomes. **Intelectuais no sertão**: o Club Romeiros do Porvir, a produção e circulação de representações em torno da intelectualidade, da cidade do Crato-CE e dos sertões (1900-1910). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História dos Sertões, Caicó, 2021.

ALVES, José Felipe de Lima. **"Aqui falta um degrau para o ceú":** rituais pós-morte, práticas devocionais e o imaginário social na romaria de finados em Juazeiro do Norte–CE. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2024.

ALVES, Maria Daniele. **"Fugiu do poder do seu senhor":** a escravidão no jornal O Araripe (1855-1864). In: VIANA, José Italo Bezerra. SANTOS, Joaquim dos (org). **Ceará de norte a sul:** estudos de história e culturas. Curitiba: CRV, 2021, p. 55-70.

AMADO, Janaina. **Região, Sertão, Nação.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 8, n.15, p. 145-152, 1995.

ANDRADE, Francisco Eduardo de. **Fronteira e Instituição de Capelas nas Minas, América Portuguesa.** Am. Lat. Hist. Econ, México, n. 35, p. 271-296, jun. 2011. Disponível em <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-22532011000100010&lng=es&nrm=iso>. Acesso em 31 jul. 2023.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional III:** ritos, sabença, linguagens, artes populares e técnicas tradicionais. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

AUGRAS, Monique. **A segunda-feira é das almas.** Rio de Janeiro: PUC-Rio; Pallas Editora, 2012.

BARROS, Luitgarde O. C. **A derradeira gesta:** Lampião e Nazarenos guerreando no sertão. 2 ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

BARROSO, Oswald. **Romeiros.** Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto; Crato: URCA, 1989.

BORGES, Maria Elizia. **Cemitérios secularizados no Brasil:** um olhar histórico e artístico. In: RODRIGUES, Cláudia. LOPES, Fábio Henrique (org.). **Sentidos da morte e do morrer na Ibero-américa**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

BORGES, Maria Elizia. DOS SANTOS, Alcineia Rodrigues. GOMES, Larissa Tavares (org). **Estudos cemiteriais no Brasil:** Catálogo de livros, teses, dissertações e artigos. Goiânia: UFG/FAV/FUNAPE, 2010.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** 11 ed. São Paulo: Global, 2002a.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil.** 5 ed. São Paulo: Global, 2002b.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião no povo.** 2 ed. São Paulo: Global, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:** artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2007.

COSTA, Ana Paula Rodrigues de. Lugar e memória: a vida cangaceira do bando dos Marcelinos em Barbalha – CE. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**. Sobral, v. 22, n.1, p. 52-67, abr. 2020a.

COSTA, Ana Paula Rodrigues de. **Lugar e memória:** narrativas da trajetória do bando dos Marcelinos em Barbalha–CE. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020b.

COSTA, Ana Paula Rodrigues de. SOUSA, Patrícia Amorim. SILVA, Jossier Ferreira**. O Bando dos Marcelinos e o cemitério do Alto do Leitão como patrimônio histórico-cultural no Cariri cearense.** In: Encontro cearense de historiadores da educação, 13, Fortaleza. Anais... Fortaleza, 2014, p. 288-297.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joaseiro.** 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FALCI, Miridan Knox. **Mulheres no sertão nordestino.** In: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2004, p. 241-277.

FOETSCH, Alcimara Aparecida. **A sacralização da natureza e a simbologia da morte:** a ressignificação da paisagem religiosa nos cemitérios de anjos de São João Maria. Geografar, Curitiba, v. 14, p. 188-202, 2019.

GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ. **Geopark Araripe:** histórias da terra, do meio ambiente e da cultura. Crato: URCA, 2012.

MACEDO, Joaryvar. **Império do Bacamarte:** uma abordagem sobre o coronelismo no Cariri cearense. 4 ed. Fortaleza: Ayni, 2022.

MAIA, Michelle Ferreira. Práticas tecidas pela fé no cotidiano das devoções aos milagreiros em cemitérios do Ceará. **Revista M.** Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer, v. 4, n. 8, p. 331-360, 2020.

MARTINS, José de Souza. **A morte e o morto:** tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: _____. **A morte e os mortos na sociedade brasileira.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1983, p. 258-269.

MARTINS, José de Souza. **Linchamentos:** a justiça popular no Brasil. São Paulo: Contexto, 2015.

MORAES, Antonio Carlos Robert**. O Sertão:** um "outro" geográfico. Terra Brasilis. [Online], 4-5 | 2003.

MOTT, Luiz**. Cotidiano e vivência religiosa:** entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). **História da vida privada no Brasil:** cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 155-220.

NEVES, Napoleão Tavares. **Cariri:** cangaço, coiteiros e adjacências. Brasília: The-

saurus Editora, 2009.

NOGUEIRA, Oracy. **Morte e faixa etária:** os anjinhos. In: MARTINS, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1983, p. 223-227.

OLIVEIRA, Antônio José de. **Ocupação e conquista dos Altos Sertões da Capitania do Ceará:** os Cariris Novos. In: SILVA, Amanda Teixeira da. **Novas histórias do Cariri**. Curitiba: CRV, 2019, p. 13-24.

OLIVEIRA, Antônio José de. ***Os kariri*: resistências à ocupação dos Sertões dos Cariris Novos no século XVIII.** Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe:** gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural.** 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Sensibilidades:** escrita e leitura da alma. In: PESAVENTO, Sandra J. LANGUE, Frédérique (org.). **Sensibilidades na história:** memórias singulares e identidades sociais. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007, p. 9-21.

PINHEIRO, Irineu. **O Cariri**: seu descobrimento, povoamento, costumes. Fortaleza: S/E, 1950.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **A lição da pedra:** o uso da natureza no uso do passado. FUNES, Eurípedes *et al*. **Natureza e cultura:** capítulos de história social. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013, p. 52-62.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O meio do mundo:** território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Fortaleza: EDUFC, 2012.

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

REIS JUNIOR, Darlan de Oliveira. CORTEZ REIS, Ana Isabel Ribeiro P. **O ensino de história a partir do Cariri:** o uso de conceitos e recursos didáticos. In: ARAUJO, Raimundo Alves. SANTOS, Joaquim dos (org.). **Nas trilhas do sertão:** escritos de cultura e política nos interiores do Ceará. v. 6. Sobral: Edições UVA, SertãoCult, 2021, p. 57-71.

REIS JUNIOR, Darlan de Oliveira. *et al.* **História Social dos Sertões**. Curitiba: Editora CRV, 2018.

REIS JUNIOR, Darlan de Oliveira. **Natureza e trabalho no Cariri cearense.** In: ARAÚJO, Raimundo Alves. ARAUJO, Reginaldo Alves (org.). **Nas trilhas do sertão:** escritos de cultura e política nos interiores do Ceará. v. 5. Sobral: Sertão Cult; Edições UVA, 2019, p. 215-228.

RIEDL, Titus. **"Memórias de despedida"**: o *memento mori* na fotografia e na fotopintura brasileira. In: RODRIGUES, Cláudia. LOPES, Fábio Henrique (org.). **Sentidos da morte e do morrer na Ibero-América.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2014. p. 229-249.

RIEDL, Titus. **Últimas lembranças:** retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2002.

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos:** tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Municipal de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

RODRIGUES, Cláudia. VILELA FRANCO, Maria da Conceição. **O corpo morto e o corpo do morto entre a Colônia e o Império.** In: AMANTINO, Márcia. DEL PRIORE, Mary (org.). **História do corpo no Brasil.** São Paulo: Ed. UNESP, 2011, p. 157-183.

SÁEZ, Oscar Calavia. **Fantasmas falados:** mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas: UNICAMP, 1996.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **A mística do tempo***:* narrativas sobre os mortos na região do Cariri/CE. 2017. Tese (Doutorado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **Anjos sitiados:** a construção das memórias sobre os cemitérios de anjinhos do Cariri cearense. In: Encuentro Iberoamericano de Valorización y gestión de cementerios patrimoniales/ encontro nacional da associação brasileira de estudos cemiteriais., 2.,5., 2011, Salvador. Anais [...] Goiânia: FAV/UFG; FUNAPE, 2011, p. 313-319.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **Anjos sitiados:** memórias sobre os cemitérios de anjinhos do Cariri cearense. In: Simpósio Nacional de História, 27., 2013, Natal. Anais Eletrônicos [...] p. 1-13. Natal: ANPUH, 2013, p. 1-13.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **Cruz da Rufina:** história e tradição oral. Curitiba: CRV, 2021.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **Nas esperanças do tempo:** o choro e o batismo das almas pagãs na tradição oral. SANTOS, Carlos Augusto P. dos. MELO, Francisco Dênis. ARAÚJO, Reginaldo Alves (org.). **Nas trilhas do sertão:** escritos de cultura e política nos interiores do Ceará. Sobral: SertãoCult, 2016, p. 157-175.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **No entremeio dos mundos:** tessituras da morte da Rufina na tradição oral. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. SILVA, Toshik Iarley. **A morte nas presas da onça:** memórias sobre a Cova da Negra. In: Encontro Nacional do Núcleo de História e Memória da Educação / Encontros Cearenses de Historiadores da Educação. 2., 12., 2013, Fortaleza. Anais [...] Fortaleza: EdUFC, 2013. p. 1885-1894.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **Um Cariri de muitas almas santas.** In: MENESES, Sônia (org.). **Cariri, Cariris**: outros olhares sobre um lugar (in) comum. Recife: Imprima, 2016, p. 165-189.

SANTOS, Vilma Maciel Lira dos. **Os fuzilados do Leitão:** uma revisão histórica. 2 ed. Cajazeiras, PB: Editora e Gráfica Real, 2012.

SANZ DEL CASTILLO, José Manuel. **O movimento da Reforma e a "paroquialização" do espaço eclesial do século XIX ao XX.** In: TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia e comunidade no Brasil:** perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1987.

SILVA, José Márcio da. **Jardim: de João Calango a Lampião:** a atuação de João Calangro, dos Marcelinos e Lampião no município de Jardim e proximidades. Jardim: Ecoprint, 2021.

XENOFONTE, Bernardo. 94 anos. Sítio Catingueira. Crato-CE. In: **A Cova da Nega**. 23 minutos. Cor, Direção Alex Josberto Sampaio e Marcos Xenofonte. Produção Projeto Verde Vida, 2010.

SOBRE AS/OS AUTORES

ALCINEIA RODRIGUES DOS SANTOS – Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás - UFG/Brasil. Vice-presidente da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais – ABEC. Foi Secretária Geral da Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales (2018/2022). Autora da tese *O processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX* (2011). Coorganizadora dos livros *Cemitérios: gestão, culturas e religiosidades (2020)* e *Estudos Cemiteriais no Brasil: catálogo de livros, teses, dissertações e artigos (2010).* Autora de artigos em periódicos e capítulos de livros sobre cemitérios, representações da morte e do morrer, fontes e metodologia de pesquisa a partir da história da morte. E-mail: aneia@outlook.com

CÍCERO JOAQUIM DOS SANTOS – Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará - UFC/Brasil. Pós-doutor em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, com bolsa PDJ do CNPq. Professor do Departamento de História, do Programa de Pós-graduação em Ensino de História e do Mestrado Profissional em Educação da Universidade Regional do Cariri - URCA. Vice-líder do Grupo de pesquisa "Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo Iberoamericano" (UNIRIO/CNPq) e líder do "NHISTAL: Núcleo de História Oral, Memória e Diversidades" (URCA/CNPq). Editor de resenhas da "Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o

morrer". Autor do livro *Cruz da Rufina: História e tradição oral* (2021). Coorganizador dos livros *Estudos Cemiteriais no Brasil: itinerários, abordagens e perspectivas* (2022) e *Morte, Cultura e Religiosidade* (2021). Autor da tese "*A mística do tempo: narrativas sobre os mortos na região do Cariri/CE*" (2017). Autor de artigos em periódicos e capítulos de livros sobre a morte e dos mortos nas narrativas orais. E-mail: joaquim.santos@urca.br

CLAUDIA RODRIGUES – Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense - UFF/Brasil. Pós-doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO. Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq/UNIRIO "Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo Iberoamericano" e editora da "Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer". Autora dos livros *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro no século XIX* (1997) (resultado de dissertação de mestrado premiada pelo Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro) e *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)* (2005) (resultado de tese de doutorado premiada pelo Arquivo Nacional). Coorganizadora dos livros *Sentidos da morte e do morrer na Ibero-América* (2014) e *Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América ibérica (séculos XVII e XVIII)* (2015). Também é autora de artigos em periódicos e capítulos de livro voltados para o tema da morte, dos mortos e do morrer. E-mail: claudia.rodrigues@unirio.br

DEUZAIR JOSÉ DA SILVA – Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás - UFG/Brasil. Pós-doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO. Professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Goiás - UEG e da Secretaria de Estado da Educação de Goiás (SEDUC/GO). Líder do Grupo de Pesquisa: *Grupo de Pesquisa em Teoria da História e Historiografia* (GPETH). Coorganizador do livro *Céu, Inferno e Além: o pós-morte na história das religiões* (2020). Autor da tese *A (re)invenção do fim: ritos e*

secularização da morte em Goiás do século XIX (2012). Atualmente desenvolve o projeto de pesquisa *Os cemitérios em Goiás: Goiás: memória e história (séculos XIX-XXI).* Tem artigos e capítulos de livros publicados sobre as temáticas da morte, religião e estudos cemiteriais. E-mail: deuzair.silva@ueg.br

DURVAL MUNIZ DE ALBUQUERQUE JÚNIOR – Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP/ Brasil. Pós- Doutorado em Educação pela Universidade de Barcelona e em Teoria e Filosofia da História pela Universidade de Coimbra. Professor titular aposentado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. Professor permanente dos Programas de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em História do CERES (Caicó-RN). Bolsista de Produtividade em Pesquisa 1A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Presidente da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia, triênio 2024 a 2027. Líder do "Corpus: grupo de estudos e pesquisas em história dos corpos e das sensibilidades"; faz parte do "Histor: Núcleo de estudos de teoria da história e história da historiografia" e do grupo de pesquisa em "História dos Sertões". Autor de *A invenção do Nordeste e outras artes* (1999) e *Nordestino: uma invenção do falo* (2003). Autor de livros, artigos em periódicos e capítulos de livros sobre teoria e filosofia da história, com destaque para obras sobre sertões, gênero, masculinidades, sensibilidades e produção de subjetividades. E-mail: durvalaljr@gmail.com

EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS – Doutor em História pela Universidade de Brasília - UnB/Brasil. Pós-doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC-MG. Professor do Departamento de História e da Pós-graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás - UEG e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC-GO. Coorganizador do livro *Céu, Inferno e Além: o pós-morte na história das religiões* (2020). Autor da tese *Embaixadores de dois reinos: missio-*

nários e fronteiras na região amazônico-caribenha (2005). Autor de artigos em periódicos e capítulos de livros sobre a história do cristianismo, devoções e representações religiosas, catolicismo. E-mail: eduardo.hgs@hotmail.com

ELIS DA SILVA OLIVEIRA – Mestre História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia - UNIR/Brasil. Professora de História, História de Rondônia e Educação para Cidadania na educação básica. Integrante dos grupos de pesquisas "Centro de Documentação e Estudos Avançados sobre Memória e Patrimônio de Rondônia" (História - UNIR) e "Jurupari - Cultura, Memória, Patrimônio e Identidade na Amazônia" (História - UNIR). Coorganizadora do livro *Narrativas sobre a cidade: Revisitando o Jornal Alto Madeira* (2019). Possui artigos publicados em periódicos e capítulos de livros sobre a história da Amazônia, cultura e sociedade em Porto Velho-RO. E-mail: elisoliveiraa@gmail.com

JUCIELDO FERREIRA ALEXANDRE – Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense - UFF/Brasil. Professor da Universidade Federal do Cariri - UFCA, atuando nos cursos de graduação do Centro de Ciências Sociais Aplicadas e como professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Biblioteconomia. Atualmente é Pró-Reitor Adjunto de Extensão e Coordenador de Políticas Extensionistas da UFCA. Membro do grupo de pesquisa "MAPA - Memória, Acervos e Patrimônio". É autor do livro *A peste serve a qual partido?: disputas políticas e epidemia do Cólera (Ceará, 1862-1863)* (2024), resultado da tese de doutorado que recebeu o Prêmio Melhores Teses do Programa de pós-graduação em História da UFF no ano de 2021. É autor de artigos em periódicos e capítulos de livros que versam sobre doenças, epidemias, imprensa e historiografia das doenças. E-mail: jucieldo.alexandre@ufca.edu.br

LAÉRCIO DE ARAÚJO SOUSA JÚNIOR – Doutorando e Mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO/Brasil. Professor Efetivo de História da Secretaria de Educação e Esportes da Prefeitura Municipal de Caruaru/PE e do governo do Estado de Pernambuco. Membro do Grupo

de Pesquisa "Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista" (GPSCNO). Membro do Grupo de Pesquisa "Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo Ibero-Americano" UNIRIO/CNPq. Autor do livro *Um luctuoso theatro de dor e desesperação: Emoções fúnebres na Parahyba do Norte diante da epidemia de cólera-morbo (1854 - 1858)* (2024). Autor de artigos e capítulos de livros sobre a morte e o morrer, emoções fúnebres, cemitérios e epidemias. E-mail: laercioaraujo@edu.unirio.br

LOURIVAL ANDRADE JUNIOR – Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná - UFPR/Brasil. Pós-Doutor no Programa de Pós-Graduação em História Social na Universidade Estadual de Londrina - UEL-PR. Pós-Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG-PB. Professor do Departamento de História na Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, campus Caicó. Docente do Programa de Pós-Graduação em do CERES, com área de concentração em História dos Sertões - PPGHC/CERES/UFRN. Membro do Grupo de Pesquisa em História dos Sertões (UFRN/CERES). Integra o GT História: Religiosidade e Cultura - UFSC e o Laboratório de Estudos do Cordel e Recepção (LECORE/UFRN). Editor de Seção da Revista Eletrônica de Humanidades - MNEME. Sócio da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). É autor do livro *Milagreira Cigana Sebinca Christo: Sublimação no catolicismo não-oficial brasileiro* (2021), e coorganizador de *Cultura e sensibilidades: sertões, histórias e memórias* (2017). Diretor, roteirista, dramaturgo e ator de teatro e audiovisual, já tendo recebido diversos prêmios no Brasil. Autor de artigos publicados em periódicos, capítulos de livros e documentários sobre culturas dos/nos Sertões, catolicismo não oficial, milagreiros e milagreiras, cemitérios e túmulos. E-mail: lourival.andrade@ufrn.br

MARA GENECY CENTENO NOGUEIRA – Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR/Brasil. Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia - UNIR e do Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Estudos Literários e Mestrado Acadêmico em História da Amazônia - UNIR. Realizou estágio de pós-douto-

ramento em Literatura pela Universidade Federal de Roraima (2020). É autora da tese *Entre Categas e Mundiças: Território e Territorialidades da Morte em Porto Velho* (2015). Autora de artigos publicados em periódicos e capítulos de livros sobre narrativas de viagem, morte, estudos cemiteriais e literatura amazônica. E-mail: maracenteno@unir.br

MARIA DA CONCEIÇÃO VILELA FRANCO – Doutora em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO/Brasil. Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em História Social na Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO). Professora no Curso de Licenciatura em História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Macaé (FAFIMA/RJ). É autora da tese *De campo santo à necrópole monumentalizada: criação e o processo de transformação do Cemitério Público de Campos do Goytacazes no século XIX* (2019). Coorganizadora do livro *Povoamento, sociedade e escravidão na antiga Macaé e em Cantagalo, séculos XVIII-XIX*. Integrante do Conselho Editorial Editora Cantagalo/RJ, desempenhando funções nas áreas de produção, ilustração, diagramação e revisão literária na mesma editora. Teve a sua Dissertação de Mestrado premiada no Concurso Literário da Funemac/Prefeitura de Macaé (2015). Possui capítulos de livros e artigos publicados sobre história da morte, com destaque para os temas cemitérios, sepulturas e religiosidades. E-mail: cvilelafranco65@gmail.com

MARIA ELIZIA BORGES – Doutora em Artes pela Universidade de São Paulo - USP/Brasil. Professora aposentada da Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás - UFG, onde continua atuando no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 1C. Cofundadora da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). Integra a Red Iberoamerica de Valoración Y Gestión de Cementerios Patrimoniales. É autora dos livros *Arte Funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto* (2002) e *Um olhar sobre o espaço da morte* (2017). Coorganizadora do livro *Estudos Cemiteriais no Brasil: catálogos de livros, teses, dissertações e artigos* (2010). Criadora do site, *Arte Funerária Brasil* [https://www.artefunerariabrasil.com.

br/], onde disponibiliza seus artigos e resultados de pesquisas realizadas em diferentes cemitérios das regiões brasileiras, com fotografias, informações históricas e análise iconográfica de túmulos. Possui artigos e capítulos de livros publicados sobre os estudos cemiteriais, arte funerária e representações sobre a morte. E-mail: maelizia@terra.com.br

PAULO HENRIQUE FONTES CADENA – Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE/Brasil. Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE e Sócio Efetivo do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano - IAHGP. Atualmente, cumpre estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. É autor dos livros *História Moderna* (2023) e *Ou há de ser Cavalcanti, ou há de ser cavalgado? trajetórias políticas dos Cavalcanti de Albuquerque (Pernambuco, 1801-1844)*. Autor de artigos publicados em periódicos e capítulos de livros sobre as temáticas tráfico de escravos, família e política. E-mail: cadenapaulo@gmail.com

TATIANE OLIVEIRA DA CUNHA – Doutora em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO/Brasil. Professora de História na Educação Básica (Fundamental Anos Finais e Ensino Médio) da rede pública em Sergipe. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa "Culturas, Identidades e Religiosidades" CNPq/UFS. Autora da tese *Liberdade religiosa em questão no Brasil: práticas, representações e imprensa nos conflitos entre católicos e protestantes em Sergipe (1867-1927)*. Autora de artigos e capítulos de livros sobre Igreja Católica, missões itinerantes capuchinha, Igreja Presbiteriana, imprensa laica e confessional. E-mail: tatianemhistoria@gmail.com

TIAGO VARGES DA SILVA – Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás - UFG/Brasil. Professor de História da Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED/AP). É associado da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC) e da Associação Nacional de História ANPUH – Seção Amapá. Integra ao "GEHIM – Grupo de Estudos de História e Imagem" (CNPq/ UFG). Autor da tese *Cemitérios amazônicos: um estudo*

sobre os espaços funerários do estado do Amapá (Séculos XX e XXI). É autor de artigos em periódicos, capítulos de livros e trabalhos publicados em anais de eventos científicos sobre estudos cemiteriais, história e arte funerária e pedagogia cemiterial. E-mail: tiagovarges@gmail.com

NAU
EDITORA

UNIRIO
história

PPGH
PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

URCA
Universidade Regional do Cariri

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

CAPES

IMAGENS
DA MORTE

NHISTAL
Núcleo de História Oral, Memória e Diversidades

COLEÇÃO PPGH UNIRIO

A coleção PPGH-UNIRIO apresenta trabalhos produzidos no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO. Inclui teses premiadas de pesquisadores doutorados pelo Programa, avaliadas por comissões independentes, e outras obras inéditas de membros do seu corpo docente, dedicadas a diversas áreas da historiografia. Esta realização conta com o apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ e do Programa de Excelência Acadêmica Proex-CAPES.

Volume 1
O "artesanato da produção acadêmica": a trajetória da antropóloga Heloisa Fénelon
Crenivaldo Regis Veloso Junior

Volume 2
Economia, fiscalidade e comércio: a alfândega do Rio de Janeiro (1750-1808)
Helena de Cassia Trindade de Sá

Volume 3
De rerum natura*: Lucrécio e a religião romana*
Maria de Nazareth Eichler Sant' Angelo

Volume 4
O negócio da minha fazenda: fiscalidade e administração fazendária no Brasil colonial
Marcos Guimarães Sanches

Volume 5
Antropoceno: perspectivas historiográficas
[org.] Rodrigo Turin e Walter Francisco Figueiredo Lowande

Volume 6
A Morte e o Morrer nos Sertões do Brasil
[org.] Claudia Rodrigues, Cícero Joaquim dos Santos e Durval Muniz de Albuquerque Júnior

Volume 7
Angela de Castro Gomes
[org.] Ana Maria Mauad, Ana Paula Sampaio Caldeira, Carina Martins, Francisco Palomanes Martinho, Kaori Kodama, Luciana Heymann, Marcelo de Souza Magalhães e Rebeca Gontijo