



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA**

ANA CLÁUDIA ANIBAL RIBEIRO

***A MORTE PEDE PASSAGEM: RESSUSCITANDO LEMBRANÇAS DOS RITOS
FÚNEBRES EM RUSSAS - CE (1930-1962)***

FORTALEZA – CEARÁ

2013

ANA CLÁUDIA ANIBAL RIBEIRO

*A MORTE PEDE PASSAGEM: RESSUSCITANDO LEMBRANÇAS DOS RITOS
FÚNEBRES EM RUSSAS - CE (1930-1962)*

Dissertação submetida ao Mestrado Acadêmico em História – MAHIS, área de concentração em História e Culturas, do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará – UECE, como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá.

FORTALEZA – CEARÁ

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará
Biblioteca Central Prof. Antônio Martins Filho

Bibliotecário Responsável – Doris Day Eliano França – CRB-3/726

R484m Ribeiro, Ana Cláudia Aníbal.

A morte pede passagem: ressuscitando lembranças dos ritos fúnebres em Russas–Ce. (1930-1962) / Ana Cláudia Aníbal Ribeiro. – 2013.

CD-ROM. 155 f. ; il. (algumas color.) : 4 ¾ pol.

“CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm)”.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico em História, Fortaleza, 2013.

Área de Concentração: História e Culturas.

Orientação: Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá.

1. Memória social. 2. Ritos fúnebres. 3. Sepultamentos. I. Título.

CDD: 981.3104



Universidade Estadual do Ceará -UECE
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA

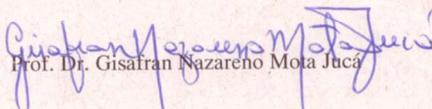


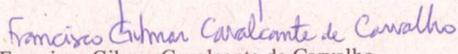
Criado pela resolução N° 520 do CONSU - UECE de 31 de maio de 2005

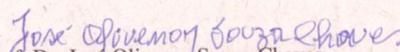
ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DA ALUNA ANA CLÁUDIA ANIBAL RIBEIRO

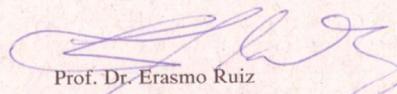
Às 14h00min do dia 24 (vinte e quatro) de setembro de 2013 (dois mil e treze), no Curso de Mestrado Acadêmico em História da Universidade Estadual do Ceará, a Comissão Examinadora da dissertação, para obtenção de grau de Mestre apresentada pela aluna **Ana Cláudia Anibal Ribeiro**, intitulada **“A MORTE PEDE PASSAGEM”: Ressuscitando lembranças dos ritos fúnebres em Russas-CE (1930-1962)”**, em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder a mesma o conceito **“ APROVADA ”** em resultado à atribuição dos conceitos dos(as) professores(as) doutores(as): Gisafran Nazareno Mota Jucá (Orientador - UECE), Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho (UFC), José Olivenor Souza Chaves (UECE) e Erasmo Ruiz (UECE). Assinam também a presente ata, o Coordenador Prof. Dr. Altemar da Costa Muniz e o secretário Aduino Rufino de Lima Neto, para devidos efeitos legais.

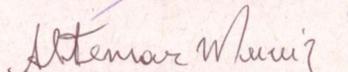
Fortaleza, 24 de setembro de 2013.

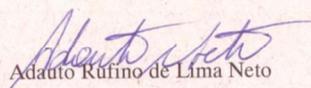

Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá


Prof. Dr. Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho


Prof. Dr. José Olivenor Souza Chaves


Prof. Dr. Erasmo Ruiz


Prof. Dr. Altemar da Costa Muniz


Aduino Rufino de Lima Neto

Dedico este trabalho ao meu pai, Edir Anibal [*in memoriam*], e à minha mãe, Maria Tereza, pelos exemplos de coragem e dedicação.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é a soma dos esforços empreendidos por muitos, com o intuito de realizar uma pesquisa histórica para a compreensão de um tema tão atual e inquietante quanto a morte. Sei que tal feito não teria sido realizado sem a cooperação de várias pessoas que colaboraram da melhor forma possível. Como devedora incondicional da consideração e do afeto que por mim tiveram, dedico-lhes este trabalho.

Agradeço a Deus, “*inteligência soberana*” e causa principal de todas as coisas.

À minha família, por sempre me dar suporte e equilíbrio para seguir os caminhos que almejo. De forma bem especial, sou grata pela força recebida dos meus irmãos, Cláudio Anibal, Robert Anibal.

À minha mãe, Maria Tereza Ribeiro, cerne de minha vida, agradeço pelo apoio constante. Obrigada querida, pelo carinho, cuidado e incentivo que você me dedicou. Que o amor familiar nos possa unir cada vez mais. Serei sempre grata pela compreensão e dedicação.

À minha querida prima, Lecina Lima, que abriu as portas de seu lar em Fortaleza e me acolheu como filha, durante o período do curso de mestrado. Também sou grata pelas inúmeras possibilidades de enriquecimento intelectual que me proporcionou.

Aos meus colegas de Mestrado da turma de 2011 do MAHIS, pela convivência alegre que sempre marcou nossos encontros. Vocês contribuíram significativamente para meu amadurecimento intelectual. E, como é inevitável, quero ressaltar que, certamente, vocês ficarão em minhas lembranças não apenas como companheiros de Mestrado: Mayara Lemos, Ariane Bastos, Amanda Queiroz, Roberta Kelly Maia, Williane Barros, Vanessa Souza, Janilson Rodrigues, Renato Rios, Getúlio Cavalcante, Bruna Demes e Wendell Guedes, vocês preenchem uma importante lacuna em minha vida, são amigos que certamente me acompanharão além dos muros da academia.

Agradeço, em especial, à amiga Mayara Lemos, ser humano capaz de iluminar qualquer mundo.

Aos meus queridos amigos, Carlos Rochester e Jucélio Regis, desde os tempos de graduação na Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (FAFIDAM), pelo apoio e incentivo.

Ao meu amigo e primo, Leandro Ribeiro, pela dedicação à nossa amizade e pela ajuda sempre presente, que se tornaram fundamentais para a realização desta pesquisa. Agradeço ainda à Roberta pela revisão atenciosa do presente trabalho.

Aos professores do Mestrado Acadêmico em História da Universidade Estadual do Ceará – UECE, em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá, que, com seu conhecimento historiográfico e sua aguçada sensibilidade de pesquisador, muito contribuiu para o desenvolvimento desta dissertação. Agradeço-lhe pela compreensão e pelo apoio. Sua calma me deu a tranquilidade necessária para a produção da pesquisa, enquanto sua sobriedade me fez refletir sobre a necessidade de um rigor metódico e disciplinado no fazer constante do ofício do historiador.

Aos membros da banca de qualificação, Prof. Dr. João Rameres Regis e Profa. Dra. Zilda Maria Menezes Lima, pela disponibilidade e pelas valiosas contribuições para a escrita deste trabalho. Para mim, a simplicidade e a generosidade, que caracterizam a personalidade de ambos, representam motivação e nos dão a certeza de que podemos fazer da academia um lugar, também, de produção de valores humanos.

Ao Prof. Dr. Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho, Prof. Dr. José Olivenor Souza Chaves e ao Prof. Dr. Erasmo Ruiz, pela atenção e gentileza em aceitar participar da banca de defesa.

Retornando aos tempos de graduação, agradeço aos professores do Departamento de História da Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos – FAFIDAM, em especial ao Prof. Dr. João Rameres Regis, um amigo querido desde o período da graduação e que me incentivou a prestar seleção de mestrado. A ele, muito obrigado.

Não tenho palavras para agradecer a irrepreensível atenção e ajuda dos amigos Aduino Neto e Rosilda Martins. Sempre solícitos na secretaria do mestrado, tentando ajudar a todos os mestrandos, sem distinção alguma.

Ao grupo de estudo e pesquisa, Oralidade, Cultura e Sociedade, coordenado pelos professores Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá e Dra. Zilda Maria Menezes Lima, vinculado ao Mestrado Acadêmico em História, pelas trocas de experiências e inspiração durante as reuniões e eventos acadêmicos.

A todos os narradores da pesquisa, que gentilmente me cederam momentos em sua companhia, além de compartilharem comigo suas lembranças e histórias e me doaram pistas que ajudaram a compor tramas de suas vidas.

Sinceros agradecimentos a todos os que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização das palavras escritas.

Agradeço ao Mestrado Acadêmico em História e Culturas da Universidade Estadual do Ceará (MAHIS), pelo suporte e pelo cabedal de conhecimento que ali adquiri. Da mesma forma, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pela bolsa concedida, que proporcionou tranquilidade para me dedicar ao tema.

É a sorte comum: espera-se a morte e depois o juízo. O único remédio é ainda lavar-se completamente, sem tardar, arrependendo-se do que causa remorsos. Quem não o faz antes da morte, lamentar-se-á muito tarde e sem razão, quando vier o castigo.

Hélinand de Froidmont. *Os versos da Morte*.1194.

RESUMO

Nesta pesquisa procuramos estabelecer reflexões sobre as representações e atitudes diante da morte de católicos e protestantes no município de Russas, cidade do interior cearense, entre os anos de 1930 e 1962. A partir das narrativas destes cristãos, percebemos como ocorriam as “sentinelas”, como eram realizados os enterros “em redes”, as orações entoadas no momento do velório, o luto assumido pela família, a realização dos cultos fúnebres, a utilização das vestes mortuárias e quais os cuidados com o corpo do morto e os sepultamentos. Nesse recorte, a problemática foi direcionada à representação dos ritos fúnebres para os narradores. Para sua construção, foram utilizados os procedimentos metodológicos da história oral, entrecruzando as memórias dos narradores.

Palavras-chave: Memória Social. Ritos fúnebres. Sepultamentos.

ABSTRACT

In this research we sought to establish reflections about the representations and attitudes toward death of Catholics and Protestants in the city of Russas, country town of Ceará, in chronological cut (1930-1962). From the narratives of these Christians, we perceive as occurred the “sentinel”, as they were performed burials “hammocks”, chanted prayers at the time of the funeral, mourning assumed by the family, the realization of the funeral cults, the utilization of clothes mortuary and the cares with the dead body and burials. In this clipping, the problematic was directed to the representation of the funeral rites for the narrators. For its construction, were utilized the methodological procedures of oral history, crisscrossing memories of the narrators.

Keywords: Social Memory. Funeral rites. Burials.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia01: Defunto no caixão.....	38
Fotografia 02: Família e amigos circundando o caixão da morta.....	51
Fotografia 03: Defunto com as vestes de São Francisco de Assis.....	52
Fotografia 04: Morta com os trajes da Virgem Maria.....	53
Fotografia 05: Defunta no caixão, contrastando com a foto de São Francisco de Assis.....	54
Fotografia 06: Anjinho no momento do seu velório.....	55
Fotografia 07: A presença de uma criança observando o “anjinho” morto.....	56
Fotografia 08: Retrato de caixão, sem a presença de familiares.....	58
Fotografia 09: Retrato do morto ainda em vida.....	61
Fotografia 10: Igreja Presbiteriana de Russas.....	73
Fotografia 11: Planta baixa do Cemitério Bom Jesus dos Aflitos - Russas.....	122
Fotografia 12: Fachada do Cemitério Público de Russas, Bom Jesus dos Aflitos.....	131
Fotografia 13: Cemitério Público de Russas, Bom Jesus dos Aflitos.....	136

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1. “OS RITOS FÚNEBRES QUE SALVAM A ALMA”: O ATO DE VELAR EM RUSSAS	28
1.1 <i>“Com as Bênçãos dos Santos Óleos”</i>	29
1.2 <i>“Que se digam por minha alma”</i>	35
1.3 <i>“Entre nós para sempre”: Práticas de eternizar memórias sobre o ente querido</i>	48
2. “DIANTE DA MORTE”: O CRER E O MORRER, ENTRE OS PROTESTANTES	64
2.1 <i>“Divulgando o Evangelho de porta em porta”</i>	65
2.2 <i>Crenças Protestantes sobre o Morrer</i>	83
2.3 <i>“Não fazia nem encomendação de corpo nem missa”</i>	94
3. “HOUE TEMPO EM QUE OS PADRES NÃO DEIXAVAM SEPULTAR OS CADÁVERES DOS PROTESTANTES”	108
3.1 <i>“Era costume arraigado enterrar-se os mortos dentro das igrejas ou em seus átrios e arredores”</i>	109
3.2 <i>“É inteiramente proibido”</i>	117
3.3 <i>“Quem era Protestante tinha o terreno que não era abençoado”</i>	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
FONTES.....	143
BIBLIOGRAFIA.....	145

INTRODUÇÃO

Os enterros atuais puxados à máquina, passando velozes, os convidados vestidos de todas as cores, não infundem aquele respeito, que impunham antigamente. Tal é a força dos costumes que hoje não causa o mínimo reparo um homem acompanhar um enterro ou assistir a uma missa de sétimo dia, vestido de qualquer cor, mas ai daquele que não se apresentar de branco de rigor ou de smoking em um sarau dos nossos clubes elegantes. Tratamos a Morte com pouca cerimônia e a Dança com o maior respeito. (NOGUEIRA, 2006:84/85).

Em maio de 1934, o escritor João Nogueira estabelecia uma relação entre a velocidade que caracterizava os novos tempos em Fortaleza e a mudança de atitudes frente ao trespasse. No tocante aos cortejos fúnebres, ele apontou o transporte do féretro e os trajés dos acompanhantes como indícios dessa mudança.

A cidade de Fortaleza não mudava apenas em suas pedras e topônimos: à transformação material e onomástica somava-se o desaparecimento de costumes antigos, como mostram o desencadear de lembranças dos memorialistas em apreço. As descrições pormenorizadas de João Nogueira, acerca da grande movimentação que envolvia os enterros de outrora, confirmam que eles eram grandes eventos públicos, que concentravam a atenção da população e mobilizavam considerável soma de recursos simbólicos. É com embevecimento que o engenheiro e escritor recorda os funerais de há meio século.

Em sua obra *Nas Memórias* (2000), Gustavo Barroso percebeu a mudança nos sentimentos em relação aos mortos, suscitada pelo automóvel. Conforme já foi assinalado, sua introdução no ambiente urbano inaugurou novos ritmos e expectativas, afetando várias dimensões da vida cotidiana. Os ritos fúnebres estavam inclusos nessa transformação, conforme é possível inferir através da passagem em que a velocidade dos cortejos motorizados é contraposta à solenidade dos enterros a pé, com o caixão conduzido pelos referidos empregados, em um “*andar ritmado e lento*”.

Como que ainda estou vendo os enterros. Todos a pé. Muito solenes. Na minha meninice, os mortos não usavam automóvel para a derradeira viagem. Nem se sabia o que era automóvel. Os vivos parecem que não tinham pressa em se verem livres dos mortos, nem estes pressa em se verem livres dos vivos. À frente dos enterros, uma cruz alçada, de saio preto, o padre paramentado e dois coroinhas. O caixão

levado à mão pelos parentes e amigos ou por quatro gatos pingados de andar ritmado e lento, de sobrecasacas negras e cartolas de oleado. No acompanhamento, somente homens, todos de luto, silenciosos e compungidos. (BARROSO, 2000:62).

Com efeito, essas linhas podem expressar, de maneira bastante clara, que não há mudança cultural que não se faça perceber no surgimento de novos objetos e no desaparecimento de outros. As procissões noturnas em Fortaleza, iluminadas com tochas, provavelmente não fizessem mais sentido em uma cidade iluminada pela energia elétrica e abastecida de veículos. Sua estranheza foi evocada por Gustavo Barroso, em outra passagem do texto.

Lembro-me vagamente de ter visto, quando muito pequenino, um dos últimos enterros à noite, à luz de tochas e archotes, costume antigo e lúgubre. Se não vi, ouvi descrevê-los tantas vezes em casa que a descrição se mistura lá nos recessos do meu cérebro às cousas reais e acaba feita realidade pelo contato. (BARROSO, 2000:63).

Segundo Carlos Nogueira (2006), esse é um marco essencial da memória: muitas vezes não é possível distinguir entre nossas próprias lembranças e o que nos foi contado por outrem. Tais operações geralmente são inconscientes, mas no caso de Gustavo Barroso, artesão da memória, a possibilidade é vislumbrada. Ao lado de outros relatos, a imagem confirmava: os mortos já não se enterravam como antes.

A necessidade de relatar como eram os enterros de antigamente revelava um presente marcado pela supressão de referências à morte: do mesmo modo que o passado, os mortos eram banidos do cotidiano da cidade. O primeiro desaparecia nas contínuas reformas que depuravam o espaço urbano de seus traços indesejáveis; os últimos eram abolidos das vistas públicas através dos automóveis, que, velozes, os despachavam mais rapidamente para o outro mundo. (NOGUEIRA, 2006:80).

Assim, o presente trabalho, intitulado “*A morte pede passagem*”: ressuscitando lembranças dos ritos fúnebres em Russas-CE, 1930-1962, tem como problema central de análise, estabelecer alguns níveis de compreensão acerca das atitudes e representações em torno da morte para cristãos católicos e protestantes, no município de Russas, entre os anos de 1930 e 1962. A relevância da presente pesquisa é de contribuir para uma análise historiográfica sobre os ritos fúnebres no interior do Ceará, bem como para o debate das concepções a respeito da morte.

Descreveram, certa vez, que “*a morte havia ocupado os sociólogos, antropólogos, poetas e agentes funerários, mas não os historiadores*”. (PEREIRA, 2007:16). Hoje, esta afirmação não é mais verdadeira, haja vista o interesse cada vez maior pelo tema por parte da historiografia. Isso se deu, sobretudo, por causa de um movimento que caminha na direção de analisar momentos do cotidiano, outra faceta da história de pessoas simples, que trazem nos atos mais corriqueiros demonstrações de comportamento, que nos ajudam a entender como os homens se relacionam entre si. Estes momentos podem tratar da lida diária, da fadiga, das alegrias e frustrações, dos desencontros e contradições, das esperanças e ilusões, dos imponderáveis da vida, do nascimento e, por que não dizer, da morte.

Os trabalhos sobre a morte compõem o campo de referência desta dissertação. A partir deles construímos o cenário no qual os atores sociais desempenham seus papéis e se movimentam. Esta interdisciplinaridade nos proporcionou maior abrangência do cotidiano do homem. Portanto, para a realização do presente estudo utilizamos discussões de historiadores, sociólogos e antropólogos. O diálogo entre as áreas de conhecimentos apontadas já vem sendo construído entre os pesquisadores que acreditam que, embora possuam suas peculiaridades, essas áreas também estão ancoradas em pontos comuns, por abordarem o homem como elemento de compreensão. No caso dos historiadores, suas experiências em tempos e espaços específicos.

Para circunscrevermos da melhor forma possível nosso campo, procuramos o referencial teórico de recentes estudos sobre a morte, empreendidos pela história cultural, social e das mentalidades, centrados na produção francesa a respeito das diversas atitudes e sensibilidades coletivas diante da morte. Os principais deles foram realizados por Philippe Ariès (2003), Michel Vovelle (1991) e Edgar Morin (1976). Ao lado destes, outros historiadores, tais como Marieta de Moraes Ferreira, Janaína Amado e Gisafran Nazareno Mota Jucá, todos no campo da História Oral, também realizaram estudos fundamentais para o tipo de abordagem e o tratamento dispensado às fontes.

Nos últimos anos, a Nova História Cultural tem procurado compreender quais os significados da morte nas mais distintas culturas. Estudiosos como Philippe Ariès (2003) reconstróem as atitudes que as populações europeias tinham diante do fim da vida. Nossa pesquisa evidencia que as atitudes das populações da Idade Média perante o ato de bem morrer estão presentes nas representações acerca da morte da população russana, que também buscava a salvação de sua alma por meio dos rituais de absolvição das faltas terrenas. O

entendimento dessas práticas ligadas à boa morte foi motivado por significações culturais condicionadas pelo catolicismo, processadas por meio de uma construção social e reforçadas pelo processo da circularidade cultural. (BURKE, 1989:56).

Quanto à historiografia brasileira, esta pesquisa foi influenciada pelas obras: *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, de João José Reis (1991) e *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, de Cláudia Rodrigues (1997). Os estudos citados foram importantíssimos para a criação de um diálogo sobre o tema da morte e dos ritos fúnebres no Brasil. João Reis (1991) contribuiu para o entendimento das atitudes do homem perante a morte no Brasil durante o século XIX. Ao se debruçar sobre a “*Cemiterada*”, que ocorreu na Bahia, o autor demonstrou que a revolta que abalou as bases de Salvador, em 1836, foi um episódio que teve como motivação central a defesa das concepções religiosas sobre a morte, os mortos e os ritos fúnebres. (REIS, 1991: 04). Ou seja, a partir daí, abriu-se o campo para uma nova interpretação das ações do homem fora da concepção estritamente econômica, tal como era entendido aquele episódio.

No Rio de Janeiro, Cláudia Rodrigues (1997) seguiu o mesmo caminho. Baseada em uma variedade de fontes impressas e manuscritas, constituídas por crônicas, relatos de viagem, correspondências eclesiásticas e administrativas, assim como por registros paroquiais, ela procurou reconstruir como as questões da morte “*eram enfrentadas pelos cariocas*”. (RODRIGUES, 1997:12). Sua preocupação central foi a de perceber as mudanças ocorridas durante o século XIX no tocante à forma dos sepultamentos, bem como o empobrecimento e esvaziamento dos cortejos fúnebres. Desta forma, ela conseguiu mapear os “*lugares*” da morte no Rio de Janeiro oitocentista, e o seu processo de transformação a partir da proibição dos sepultamentos em igrejas.

Por meio da interpretação da pesquisa empírica desenvolvida sobre os elementos presentes nos momentos finais da vida, pudemos perceber, a exemplo de Cláudia Rodrigues (1997), que em Russas os usos e cores das mortalhas dos adultos se assemelhavam àquelas pesquisadas pela referida autora. Em torno da preocupação com as indumentárias lúgubres, portanto, existia a crença de que, na passagem para o além, o morto deveria estar convenientemente vestido.

Analisamos os sepultamentos dos cristãos protestantes em Russas na perspectiva apontada nos estudos de Cláudia Rodrigues (2007) em seu artigo intitulado *Cidadania e morte nos Oitocentos: as disputas pelo direito de sepultura aos não católicos na crise do Império (1869-1891)*. O estudo demonstra que em fins da década de 1860, na conjuntura das acirradas disputas entre *regalismo e ultramontanismo* e da intensa campanha de parte da elite política e intelectual em defesa da causa protestante, a hierarquia eclesiástica promoveu uma série de interdições ao sepultamento dos chamados não católicos nos cemitérios *públicos* de várias localidades, sob o argumento de que eram destinados aos cidadãos do Império. Fatos que evidenciaram o quão restritos eram os direitos de cidadania na época. A autora almejou, assim, identificar de que modo a morte e o morrer foram significativos aspectos através dos quais se expressaram as disputas em torno da ampliação dos direitos de cidadania no Império escravista e católico aos imigrantes protestantes, na segunda metade do século XIX.

Além destes, para refletir sobre os funerais infantis, nos atentamos ao estudo *A morte menina: Práticas e representações da morte infantil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo)*, de Luiz Lima Vailate (2005), fundamentalmente importante para nossa pesquisa, pois o autor teve como proposta de estudo os ritos da morte infantil no Rio de Janeiro e em São Paulo no século XIX.

Outra obra acadêmica de grande valia para esta dissertação é o livro *Últimas lembranças: Retratos da morte, no Cariri, região do Nordeste Brasileiro*, de Titus Riedl (2002). Nessa obra o autor apresenta um levantamento de fotografias e de coletas de depoimentos em relação aos últimos momentos da morte, no Cariri Cearense, no decorrer do século XX. As fotografias, também utilizadas como suporte da memória que, revelaram, em sua maioria, imagens dos defuntos, bem como de seus velórios e dos instantes finais de sua permanência sobre a terra, antes de seu sepultamento. Desta maneira, através da referida obra, é possível realizar um contraponto das fotografias fúnebres coletadas em Russas com as questões apontadas por Riedl (2002), no que se refere aos retratos fúnebres do Cariri Cearense. Sendo assim, sua produção nos auxilia nos cuidados metodológicos no que tange ao tratamento e análise das fotografias mortuárias.

Outro caminho traçado foi o de tentar decifrar as crenças protestantes relativas ao morrer em Russas. Tal análise só foi possível mediante o estudo do historiador Jean Delumeau (1989), em sua obra clássica intitulada *Nascimento e afirmação da Reforma*, na

qual ele realiza uma crítica completa relacionada à Reforma protestante, analisando suas causas, a crise da Igreja romana, o ambiente histórico em que tudo aconteceu, no século XVI, as lutas religiosas que se seguiram na Europa e a vida e doutrina de reformadores como Martinho Lutero e João Calvino. Delumeau (1989) refutou as teorias que ligam o movimento à ascensão da burguesia e à crise da Igreja, e propõe que se procurem os motivos essencialmente religiosos que deram origem à Reforma. Jean Delumeau (1989) atentou para as causas *espirituais e materiais* da Reforma e a influência das mudanças da modernidade no processo, ao realizar um estudo de caso para cada um dos cismas protestantes na Europa, além das mudanças empreendidas pela Igreja Católica por meio da Contra Reforma.

Os estudos sobre o protestantismo no Brasil e especificamente no Ceará formam outro referencial desta pesquisa, como o estudo *O Ceará na trilha da nova fé: o presbiterianismo no Ceará (1883-1930)*, de Francisco Agileu Gadelha (2005). Nessa obra, o autor propõe analisar a implantação e o crescimento do protestantismo no Brasil, com ênfase na propagação da igreja presbiteriana no Estado do Ceará. Ele procurou examinar este fenômeno no contexto das transformações políticas, econômicas e sociais que se processavam no país ao longo da segunda metade do século XIX e das décadas iniciais do século XX.

Ainda sobre o assunto, Robério Américo do Carmo Souza (2008), em sua investigação intitulada *“Vaqueiros de Deus”: a expansão do protestantismo pelo sertão cearense, nas primeiras décadas do século XX*, realizou uma reflexão sobre os sentidos do sertão para os missionários estadunidenses e pastores presbiterianos, que atuavam no Ceará, no início do século XX e sobre como esses sentidos motivavam e atribuíam limites e possibilidades para suas atuações proselitistas, subsidiando a elaboração de um plano de cristianização protestante da população sertaneja. Para tanto foi elaborado um diálogo entre as impressões deixadas por eles e obras clássicas sobre aspectos mais relevantes do universo sertanejo.

O nosso recorte temporal, 1930 a 1962, corresponde ao período em que as igrejas protestantes começaram a se instalar no município de Russas até o advento do Concílio de Vaticano II (1962-1965), no qual muitas das mudanças ali aprovadas tiveram o objetivo de responder ao avanço das religiões protestantes no século XX, sobretudo as pentecostais, na tentativa de reaproximar a Igreja dos fiéis que encontravam na fé concorrente mais espaço para participação nos rituais e mesmo um acesso mais claro ao que os cristãos consideram a *palavra de Deus*, antes restrita apenas aos sacerdotes católicos. Entre as mudanças aprovadas

pelo Concílio estão a realização das missas na língua nacional ao invés do *Latim*; o fim da obrigatoriedade do uso da batina em tempo integral pelos sacerdotes; a abertura da celebração da missa para a participação dos leigos; entre outras.

Na fase inicial da pesquisa nos confrontamos com problemas intrínsecos a um tema que toca na intimidade das pessoas. Percebemos que teríamos de lidar com um objeto de pouca visibilidade, devido ao seu caráter privado e recluso, e não esperávamos que fosse fácil lidar com algo que evoca lembranças dolorosas, cheias de forte carga emocional e que envolve o luto e a dor da perda de uma pessoa.

Logo, o tema apresentado, por sinal, foi tido como algo bastante exótico, senão esquisito pela maioria dos interlocutores. O nosso interesse foi percebido como inusitado e curioso¹. O interesse pela temática surgiu durante a graduação em História, na Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (FAFIDAM), em Limoeiro do Norte-CE, campus da Universidade Estadual do Ceará (UECE), entre 2007 e 2010, ao ler uma obra sobre as religiões e crenças: *O cotidiano da morte no Brasil oitocentista*, de autoria do historiador João José Reis (1997); o mesmo nos trouxe um interessante ponto de vista sobre os costumes ligados a morte.

A partir da análise de testamentos, Reis (1997) tentou demonstrar as preocupações que a morte representava e o imaginário das crenças pós-morte que deveriam possibilitar, antes de tudo, um enterro digno, com garantia quase de salvação. A presença não só de pessoas próximas, mas se possível ilustres, ao lado de carpideiras em grande número eram de bom gosto e significavam que a pessoa era bem quista. As carpideiras eram profissionais do choro, suas presenças demonstravam o caráter cênico e festivo dos rituais de enterro. A partir dessas leituras, percebemos que era pertinente prosseguir com a temática que ora nos encantava, bem como possibilitar esclarecimentos sobre o cotidiano e os costumes fúnebres em Russas, nos anos de 1930 a 1962.

Essa pesquisa está ligada ao âmbito da história cultural, que se coloca como de fundamental importância na reflexão deste objeto de estudo, na compreensão das

¹ A esquisitice tornou-se, em alguns momentos, atributo meu. Pesquisadora que percorreu as seguintes comunidades rurais do município de Russas; Jardim São José, Peixe, Miguel Pereira e Flores. Munida com uma pasta de fotografias e santinhos de defunto, para desenvolver uma pesquisa justamente sobre os ritos fúnebres.

representações, do entendimento do imaginário, possibilitando-nos analisar indivíduo e sociedade, suas sensibilidades e subjetividades, assim como as sociabilidades criadas e as apreensões da memória e do sujeito numa construção social e cultural. (PESAVENTO, 2003: 25). Dentro da perspectiva de que as práticas e ações sociais de um indivíduo podem repercutir dentro de uma sociedade, criando, dessa maneira, elos entre esse sujeito e a sociedade da qual ele faz parte, a cultura pode ser compreendida por nós a partir das manifestações que existem entre essas relações sociais que o indivíduo produz e nelas se insere.

A autora Thereza de Mello (2008) assinala que os diversos suportes empíricos da história cultural se oferecem ao pesquisador atento como exuberante variedade de escolhas, no sentido mesmo de vitrine, pois indícios do representacional afloram dos motivos iconográficos, das biografias, dos discursos em circulação na encenação cotidiana, dos textos oficiais, da documentação obtida em arquivos, das obras romanescas, do repertório das canções com suas letras, das narrativas orais, enfim de múltiplos sítios de representação. (MELLO, 2008: 21).

Dialogo com autores da nova história cultural, uma vez que ela se propõe a buscar nas representações os caminhos alternativos para novas abordagens de cunho histórico, também é essencial para a nossa pesquisa. É assim que este trabalho tem dívida com historiadores como Roger Chartier (1990) e Carlos Ginzburg (1987). Ao primeiro, porque propõe o conceito de cultura como prática e seu enfoque se baseia na representação e apropriação. (CHARTIER, 1990: 6/79). Ao segundo, devemos o conceito de cultura como “*o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamentos próprios das classes subalternas em certo período histórico*”. Logo, a morte passa a ser um objeto de estudo, não mais somente como números, tabelas e quantificações, mas como uma prática em si. Conforme assegura Vainfas (2002), a nova história cultural não nega a aproximação com as outras Ciências Humanas, admite o conceito de longa duração e os temas do cotidiano, tal como as mentalidades. (VAINFAS, 2002: 16).

Procuramos apoiar nosso estudo nas perspectivas da Nova História Cultural, que nos apresenta o conceito de circularidade cultural e o método indiciário. A obra *O queijo e os vermes*, por exemplo, nos dará suporte para pensarmos a cultura funerária russana da segunda metade do século XX, através da circularidade cultural, que entende a cultura como um

conjunto de reelaborações culturais constantes. Carlo Ginzburg (1987) reconstrói a história de Domenico Scandella, moleiro friulano conhecido como Menocchio, condenado como herege pela Inquisição papal no século XVI e que foi queimado por ordem do Santo Ofício. Assim, a abertura de dois processos instaurados contra o moleiro dá suporte a uma valiosa averiguação da cultura das classes subalternas na Idade Média. Nessa obra, Ginzburg observou que o conceito de cultura como “*o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas em um certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da Antropologia cultural*”. Nesse sentido, ele analisa até que ponto acontece o processo de alternância cultural entre as classes subalternas e as hegemônicas, numa influência recíproca entre essas duas camadas sociais.

Tais dispositivos nos permitem pensar a circularidade cultural também nas representações em torno da morte, pois temos certo que o imaginário dos Russanos em torno da morte é uma herança da cultura cristã europeia que nos colonizou, embora se possam encontrar outros elementos culturais fusionados. Desse modo, buscamos examinar essa noção de cultura, e sua difusão, entendendo-a como inserida nesse processo de reelaboração dos saberes e valores pelas sociedades.

Em relação às representações, Sandra Jatahy Pesavento (2008), na obra *História e história cultural*, defende que estas carregam sentidos ocultos que:

Construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo e se apresentam como naturais, dispensando reflexão. Há, no caso do fazer ver por uma imagem simbólica, a necessidade da decifração e do conhecimento de códigos de interpretação, mas estes revelam coerência de sentido pela sua construção histórica e datada, dentro de um contexto dado no tempo. (PESAVENTO, 2008: 41).

Assim, entendemos as crenças protestantes e católicas concernentes à morte como representações porque são formas de apreensão do real. As representações podem mostrar os meandros de uma sociedade, são portadores do simbólico, falando mais do que denunciam à primeira vista. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem a partir do real. Nesse sentido, as representações denunciam práticas, evidenciando uma sensibilidade coletiva perante tais aspectos, que traz à tona sentimentos, temores e desejos, revelados por atos, ritos e imagens.

Desta maneira, os ritos fúnebres de cada sociedade refletem a concepção que o grupo social tem sobre morte, sendo, portanto, a análise dos símbolos, formas, dimensões, temas e elementos incorporados na performance importantes para a compreensão sobre o momento cultural em que foram criados e a construção da memória coletiva. A elaboração dos ritos pós-morte e a recordação dos mortos permanecem na memória dos vivos, assim, suas ações e importância social representam um meio de prolongar sua existência, através da influência que mantém sobre os que permanecem vivos.

No que tange às fontes, analisamos os Códigos de Posturas aprovados para o município de Russas, que possibilitou perceber aspectos do cotidiano da cidade, a partir da década de 1930, desde suas regras para o comércio, as preocupações incipientes com a salubridade, higienização, aformoseamento, até aspectos de organização e civilização, que pretendiam disciplinar os costumes. Nos Códigos percebemos inclusive o cumprimento de regras relacionadas aos ritos fúnebres, situações de grande acuidade, para o cotidiano da população russana.

Outra documentação que foi de grande valia para esta pesquisa, refere-se ao manuseio dos Livros de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, localizada em Russas, datados dos anos de 1930 a 1965, que foram selecionados e fotografados, para posterior análise. Assim, os documentos escritos, neste caso os eclesiásticos, me serviram de suporte para demonstrar, além da posição e do papel da instituição católica naquela pequena cidade, como também a precisão de datas, números e relatos de fatos ocorridos no período em estudo. É importante ressaltar que a transcrição dos documentos, mesmo os manuscritos, citados ao longo do texto, respeitou a grafia original, de acordo com as normas técnicas para transcrição e edição de documentos manuscritos.

Utilizaremos ainda as narrativas orais, com a análise de entrevistas com pessoas que participaram dos ritos fúnebres no município de Russas. Não podemos deixar de mencionar que a oralidade possibilitou a aproximação do próprio agente/personagem com a pesquisa, dando a oportunidade de expor suas lembranças e visões dos acontecimentos, fazendo parte mais uma vez dos fatos, apesar do novo contexto influenciar em suas memórias e opiniões, é importante ressaltar essa participação social. (JUCÁ, 2011, p.76).

O uso da História Oral foi uma das ferramentas para a construção das ideias propostas na pesquisa. Dando voz aos personagens que estão “*por trás das cortinas*” deste

grande teatro da História. A decisão de recorrer à história oral não resultou de um simples propósito de aumentar as informações procuradas, com o intuito de complementar as abordagens relativas a determinados assuntos, tratados de forma parcial por outras fontes, mas, sobretudo, da descoberta do significado substancial do seu conteúdo, expresso por intermédio dos depoimentos orais. A escolha de pessoas idosas a serem entrevistadas decorreu a partir da leitura da obra de Ecléa Bosi (1994), levando-nos a uma conscientização do valor das informações prestadas por pessoas de idade avançada, no trato de temáticas históricas, pois o enredo obtido ultrapassou o estreito apanhado de dados e informes escritos.

Os depoimentos nos trazem narrativas do cotidiano, do modo de agir e muitas vezes com riquezas de detalhes. Segundo Alessandro Portelli (1997), o respeito pelo valor e pela importância de cada indivíduo constitui-se numa das primeiras lições de ética para os historiadores que trabalham com a oralidade:

Embora, possamos ser doutores em qualquer matéria entrevistando analfabetos, na situação de campos são eles que têm as informações e, gentilmente, compartilham-nas conosco. Manter em mente esse fator significa lembrar que estamos falando, não com fontes, nem que estamos por elas sendo ajudados, mas com pessoas. A questão não é que tipo de expressões já consagradas pelo uso empregamos em nossa abordagem; as boas maneiras são meramente a manifestação externa de respeito genuíno, podemos repetir, aprender, em vez de estudar, o quanto quisermos, mas nossos interlocutores com certeza não se deixarão enganar. (PORTELLI, 1997: 25).

Contudo, estamos conscientes de que não poderemos contar mais do que uma pequena fração do que ocorreu no passado pessoal e coletivo de cada um dos entrevistados, uma vez que é impossível se percorrer toda a imensidão do passado. Desta forma, por haver uma diferença entre os acontecimentos passados e os relatos colhidos sobre esses acontecimentos, não se torna possível recuperar e recontar precisamente o verdadeiro passado. (CHAVES, 2002:29).

Conforme José Olivenor Chaves apontou (2002), embora intimamente conhecido, o passado é inacessível na sua totalidade. Nesse sentido, seu caráter depende de como ele é apreendido. A memória, por sua vez, representa a base sobre a qual está fundada toda a consciência do passado. Assim, através das lembranças, torna-se possível recuperar a consciência de acontecimentos anteriores, distinguir as temporalidades do ontem e do hoje, bem como confirmar que já se viveu um passado. (CHAVES, 2002:29). Todavia, assim como a história, a memória é residual.

Por mais volumosas que sejam nossas recordações, sabemos que são meros lampejos do que já foi um todo vivido. Não importa quão vividamente lembrado ou reproduzido, o passado se torna progressivamente envolto em sombras, privado de sensações, apagado pelo esquecimento. (LOWENTHAL, 1998: 65/66).

Deste modo, a vida está carregada de memória. Assim, dedicamos grande parte do nosso presente a rememoração de algum momento do passado. Segundo Lowenthal (1998) apenas a concentração numa ocupação imediata pode impedir o passado de vir espontaneamente. Desta forma, durante o tempo que passamos espertos são poucas as horas que são livres de recordações ou lembranças. Conquanto o passado lembrado seja tanto individual quanto coletivo, a memória como forma de consciência é absolutamente pessoal. Lowenthal (1998) adverte que precisamos das lembranças de outras pessoas tanto para confirmar as nossas próprias quanto para lhes dar continuidade. (CHAVES, 2002:30).

Nas questões relativas à memória coletiva apoiamo-nos em Maurice Halbwachs (1990), a partir da investigação dos diferentes pontos de referência que compõem nossa memória e que a incluem na memória da coletividade da qual fazemos parte. Os pontos de referência seriam elementos da cultura de um determinado grupo que o diferenciam de outra coletividade e que fundamentam e reforçam os sentimentos de pertencimento.

Assim, ao cruzar os muitos tempos da memória através de suas recordações, os depoentes pesquisados pareciam trazer o passado de volta à vida. Desse modo, por existir simultaneamente com o presente, o passado, muitas vezes, parecia mais presente que o próprio presente. Na verdade, o conteúdo destas recordações não representa a tradução literal do passado recordado; uma vez que o ato de recordar implica na ampliação de determinados acontecimentos, bem como na interpretação destes à luz da experiência subsequente e da necessidade do presente. Cabe lembrar, ainda, que as histórias de vida, por serem infundáveis, caracterizam a fonte oral como uma fonte incompleta, porém viva. Nesse sentido, o diálogo nunca será exaurido. As histórias recordadas são carregadas de subjetividade, não sendo, por isso mesmo, a tradução literal do passado, pois são adaptadas às representações atuais. (CHAVES, 2002: 30/31).

Destarte, no processo de interpretação dos fragmentos de memória e de sintetização dos relatos colhidos, foi necessário estarmos atentos para não considerar as memórias um discurso mais verdadeiro, mais próximo do que teria sido, supostamente, a “*verdade histórica*”. Os depoimentos coletados representaram apenas um ponto de vista

sobre o real, uma singularidade num dado campo discursivo e não uma realidade individual, uma totalidade em si mesma. Assim, por estar sujeita a constantes deslocamentos, as memórias não podem ser tomadas como a conservação pura do passado. (CHAVES, 2002: 31).

O trecho do título do presente trabalho “*A morte pede passagem*” foi extraído das entrevistas realizadas, nas quais os depoentes situam a morte como uma passagem. Tal título foi selecionado por apontar o caminho que seguiremos no desenvolvimento da dissertação: as representações dos entrevistados acerca das atitudes e ritos diante da morte na cidade de Russas. Os subtítulos também se iniciam por trechos extraídos das fontes analisadas, em especial das narrativas orais, no intuito de possibilitar uma compreensão prévia de como os temas da morte eram abordados pelos cristãos católicos e protestantes em Russas.

Com o objetivo de ordenar e disciplinar a reflexão e a escrita, facilitando assim a tarefa do leitor, esta dissertação foi estruturada em três capítulos:

No primeiro capítulo, intitulado “*Os ritos fúnebres que salvam a alma*”: o ato de velar em Russas, buscamos apresentar o cenário de como a morte e os costumes fúnebres foram vivenciadas pelos narradores entrevistados, no período de 1930 a 1962. Observou-se que ocorreram transformações no ritual fúnebre católico. Modificou-se a preocupação em promover missas para com a alma do morto, bem como a administração do sacramento da extrema-unção, a ideia da tristeza, do luto demorado, da assistência dos familiares e amigos, carregando o caixão, servindo comes e bebes, velando o corpo, as vestimentas da despedida, dentre outros.

Com base nas interpretações sobre os ritos fúnebres protestantes, passamos ao segundo capítulo: “*Atitudes diante da morte*”: o crer e o morrer, entre os protestantes. Nele realizamos uma discussão mais específica sobre as crenças protestantes relativas à morte e aos ritos fúnebres no município de Russas-CE. Para estas reflexões analisamos os trabalhos realizados no Brasil que tiveram como objeto de estudo as concepções protestantes sobre o morrer e os que trataram sobre o advento dos primeiros missionários europeus a chegarem ao Brasil e Ceará, por volta do século XIX, com o objetivo de divulgar a fé protestante. As fontes utilizadas neste capítulo consistiram nos relatos de memórias de protestantes, pertencentes às Igrejas Assembleia de Deus, Presbiteriana e Batista.

Para o terceiro capítulo, intitulado “*Houve tempo em que os padres não deixavam sepultar os cadáveres dos protestantes*”, temos como foco os sepultamentos de protestantes e católicos que aconteciam no cemitério público Bom Jesus dos Aflitos, em Russas-CE, procurando perceber como o controle da Igreja Católica local sobre os enterramentos no referido cemitério ainda era reafirmado. Em seguida, realizamos uma discussão sobre as novas práticas higienistas que surgiram a partir da segunda metade do século XIX, que culminaram na transferência dos sepultamentos das igrejas para os cemitérios. E por fim, apresentamos reflexões sobre a regulamentação dos ritos fúnebres em Russas, a partir da implementação do Código de Posturas de 1936. Neste código todas as atividades eram reguladas, mas passíveis de multas, desta forma, nos atentamos especificamente aos artigos que trataram sobre os cemitérios e sepultamentos da cidade.

1. “OS RITOS FÚNEBRES QUE SALVAM A ALMA”: O ATO DE VELAR EM RUSSAS

Podem rezar latim sobre o meu caixão, se quiserem. Se quiserem, podem dançar e cantar à roda dele. Não tenho preferências para quando já não puder ter preferências. O que for, quando for, é que será o que é. (PESSOA, 1983: 171). A poesia de Fernando Pessoa (1983), Alberto Caeiro, não especifica nenhuma determinação para quando estiver morto. Caso queiram, o seu velório será um momento de música e dança. Nesse sentido, o presente capítulo traz uma análise geral, de como a morte e os costumes fúnebres foram pensados e vividos em Russas, no recorte temporal de 1930 a 1962.

Nesta perspectiva, recorreremos aos relatos de memória, nos quais os depoentes narraram e descreveram suas experiências vividas ao participarem dos ritos fúnebres. Em meados do século XX, a configuração espacial do município de Russas² compreendia a de um pequeno arraial, cuja população estava aglutinada entorno da Matriz de Nossa Senhora do Rosário. A principal problemática nesse primeiro momento é tentarmos perceber como havia sido formado e construído o imaginário religioso local em torno da morte, que era marcado pelo Catolicismo. Segundo a depoente Maria Gerardina de Araújo:

Muita gente passava a noite todinha nos velórios, tinha aquelas pessoas, quando não tinha gente era só quase o defunto, tem de todo jeito. Tinha muita gente mais era pra rezar, rezava terço, rezava ofício de nossa senhora, rezava a ladainha “dos pés defuntos”³.

A aposentada, de 83 anos, descreveu o cenário em que aconteciam os velórios em Russas. Eis como o defunto atravessava a noite na companhia de parentes e conhecidos, acompanhados por chás e cafés para os visitantes. Em detrimento de uma imagem de morte unicamente trágica, o velório era pretexto para a formação de um espaço de sociabilidade onde a presença da comunidade tornava-se quesito que expressava o valor social daquele que se encontrava velado. Significava o gesto de apoio e a construção do luto, quando a morte era simbolizada em um processo no qual se ia tecendo um anedotário sobre a vida do velado.

² O nome Russas foi adotado em 20 de Dezembro de 1938, anteriormente a cidade chamava-se São Bernardo das Russas e abrangia os distritos de Quixeré e Palhano.

³ Maria Gerardina Maia Araújo, 81 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 19 de outubro de 2009.

No contexto mortuário descrito é que aconteciam os ritos fúnebres católicos em Russas. Assim, o espaço do velório estava vinculado à presença do falecido, e participava na trama de significados que sustentavam a ação dos sujeitos, sugerindo um modo próprio de agir na simbologia constituída pelo rito. Em certos momentos, o morto deitado em seu caixão era preparado com cuidado para as longas horas que o velório deveria tomar, assim, após o óbito, o corpo era convenientemente vestido com as mortalhas fúnebres e depois seguia para ser velado.

1.1 “Com as Bênçãos dos Santos Óleos”

De acordo com João José Reis (1991), a partir de meados do século XIX no Brasil, as atitudes diante da morte e dos mortos tomaram novos formatos e novos significados, tornando-se uma grande inquietação, para os homens e mulheres daquele tempo, a preocupação com a “*boa morte*”. Ter uma “*boa morte*” significava que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo sem que ele prestasse contas aos que ficavam e também os instruissem sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos. Havia um grande medo de se morrer acidentalmente, sem os ritos devidos e sem tomar as providências para o momento final.

Na passagem para o outro mundo, os ritos fúnebres eram tidos como essenciais, protegendo a alma do morto do mal e ajudando-a na sua travessia simbólica para a vida eterna. Nesse processo, Reis (1991) citou a divisão estabelecida entre os ritos de separação, que representavam práticas de expulsão da alma do morto da terra, e os de incorporação, necessários para sua inclusão no mundo celestial. Os cuidados com o corpo do morto, o luto, a desfeita dos objetos pessoais e todo um conjunto de cerimônias e rituais compunham os ritos de separação, por outro lado, a extrema-unção recobria o significado da incorporação ao paraíso.

Em Russas, no cotidiano de outrora, as pessoas também se preparavam materialmente e espiritualmente para a passagem à vida eterna. A preparação representava que o fim carnal seguiria o que na cultura fúnebre era entendido como necessário para o descanso no outro mundo de quem partiu e o alívio de quem na terra ajudou a seguir, cumprindo os ritos paulatinamente. (SANTOS, 2009: 50).

No caso dos ritos fúnebres em Russas, observamos que também existia a preocupação dos cristãos católicos em administrar o sacramento da extrema-unção, que era oferecido para aqueles que estavam na eminência da morte. A narrativa da Dona Ana Felícia Chaves, obtida durante alguns momentos de conversa em sua residência na comunidade Jardim São José⁴, reconstrói o enredo que vivenciou:

Eu já recebi a extrema-unção, está com cinquenta e oito anos. Foi o padre Pedro de Alcântara de Russas. Pois é, nesse tempo era nos pés, nas mãos, na testa e aqui nas costas [A entrevistada se abaixa e gesticula dizendo que era nas mãos, nos pés e nas costas que se recebia a extrema-unção]. É um sinal, é um óleo que dá pra quem está pra morrer⁵.

Na narrativa alguns aspectos da “*boa morte*” emergiram, como o simbolismo do sacramento fúnebre católico. A unção serve como preparação para a morte. O sacerdote ora e unge os enfermos para estimular-lhes a cura mediante a fé, ouve deles os arrependimentos e promove-lhes o perdão de Deus. Eis as considerações da Dona Maria Gerardina de Araújo:

[...] O sacramento da extrema-unção só pode dar o padre, é o último sacramento da morte. O Miguel [Filho da depoente, já falecido], aqui, quando ele estava muito doente, mandei chamar e veio o padre, ele rezou umas orações e disse que não dava o sacramento da extrema-unção porque não tinha trazido os “santos olhos”⁶.

A reflexão, que a narradora teceu, nos traz subsídios importantes no momento desse ritual, principalmente quando a depoente cita os “*santos óleos*”. Entre os símbolos sacramentais usados pela Liturgia da Igreja Católica, o óleo simbolizava a alegria e o perfume do Espírito Santo nos cristãos, o rito da bênção do óleo dos enfermos é oficiado pelo bispo e por vários sacerdotes que com ele concelebram. Os enfermos eram ungidos na cabeça, no peito, nas mãos e nos pés, desta forma o óleo seria a imagem da misericórdia, do amor e da compaixão divina, os símbolos da bênção.

Tal alusão pode ser percebida na narrativa da Dona Maria Tereza Ribeiro: *a extrema-unção, a santa unção de hora de morte. É que tem o batismo, que é mostrando*

⁴ Comunidade que se localiza na zona rural do município de Russas-CE.

⁵ Ana Felícia de Araújo Chaves, 80 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 20 de outubro de 2009.

⁶ Maria Gerardina Maia Araújo, 81 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 20 de outubro de 2009.

*abrindo o olho para o mundo, e a santa unção é fechando o olho do mundo para nascer na outra vida, é o que eu percebo que seja*⁷.

A extrema-unção é um sacramento que se fundamenta no Evangelho de Mateus, que diz: “*A ordem do Senhor... os apóstolos expeliam muitos demônios e ungiam com óleo a muitos enfermos, e os curavam*” (Mc: 6,13). Para o catolicismo, o sacramento da extrema-unção era ministrado para aqueles cristãos que estão em perigo de morte. O propósito do sacramento consiste em restaurar a saúde da pessoa e absolver o indivíduo de qualquer pecado remanescente.

A Igreja Católica aconselha a extrema-unção às pessoas que estejam padecendo de alguma enfermidade física, pois além de possibilitar a cura corporal, a extrema-unção, também denominada unção dos enfermos, restaura com o perdão divino a alma de todo o pecado, já que o rito prescreve que se faça a confissão antes da bênção do enfermo. Com relação a essa perspectiva Elisgardênia Chaves (2009) enfatizou:

De posse dos objetos necessários à realização da extrema-unção: sobrepeliz e estola roxa e os santos óleos, além da “cruz caldeira de água benta e livro do ritual romano”, com muito cuidado e boa postura, o pároco e demais assistentes deixavam a Igreja rumo à casa do enfermo em “procissão do viático, assim chamada por levar a comunhão eucarística.” Ao chegar à casa do enfermo, dava-se início ao ritual. (CHAVES, 2009: 163).

O último sacramento era realizado em três momentos consecutivos que envolviam a penitência, a eucaristia e a extrema-unção ou unção dos enfermos. No ato da penitência, na última confissão, o moribundo confessava e pedia perdão de seus pecados. A eucaristia era o momento no qual o moribundo entrava em comunhão com Deus e recebia o alimento necessário para a “*última viagem*”, pois a extrema-unção visava dar forças ao moribundo para vencer não apenas as tentações da alma, mas também as dores corporais da hora derradeira.

A assistência espiritual da extrema-unção era menos frequente na zona rural de Russas, localidades como Jardim São José, Timbaúba Nossa Senhora das Dores, São João de Deus, Flores, entre outras. Isso nos remeteu ao relato da Dona Ana Felícia Chaves:

⁷ Maria Tereza Ribeiro, 56 anos, aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 09 de agosto de 2009.

Nesse tempo ia para Quixeré ou Russas⁸. A minha menina foi enterrada em Timbaúba, porque aqui não tinha cemitério, nem em Jardim São José⁹ e nem em São João de Deus. Nesse tempo morria, era em mês de abril, o rio Jaguaribe tava cheio, e assim ia para Timbaúba, que era mais perto¹⁰.

Logo, os indivíduos necessitavam percorrer grandes distâncias para realizarem o enterro de seus familiares, aqueles que residiam na zona rural de Russas eram os mais prejudicados com essa situação. Assim, as pessoas se dirigiam até a localidade de Timbaúba Nossa Senhora das Dores, que era situada do outro lado do Rio Jaguaribe, ou caminhariam em direção ao cemitério do centro urbano de Russas, para realizar o sepultamento.

A falta de padre para socorrer os moribundos deveria estar relacionada às distâncias entre os povoados, como também à própria ausência de padres nessas localidades. Além disso, a Paróquia Nossa Senhora do Rosário em Russas se localizava no centro urbano da cidade. De acordo com Gláubia Cristiane Arruda (2007), devido ao surto epidêmico da malária que assolou o Baixo Jaguaribe¹¹ no período de 1937 a 1940, os padres da região tiveram seus trabalhos redobrados nos anos da epidemia, principalmente em relação à execução dos cerimoniais que, segundo o discurso proferido pela Igreja Católica, deveriam ser cumpridos à risca para que as pessoas se tornassem “*verdadeiras cristãs*”. (ARRUDA, 2007: 81).

Assim, o cumprimento dos ritos sacramentais, batismo, casamento e cerimonial fúnebre, dava ao indivíduo a convicção da proteção divina, tanto durante sua morada no reino terrestre, como garantia também que Deus o concedesse a graça de um bom lugar no além-mundo, quando viesse a falecer. Portanto, todos os rituais deveriam ser fielmente realizados dentro de uma ordem preestabelecida.

Nesse sentido, quando a família e os amigos sentiam a aproximação da morte de um enfermo, era solicitada a presença do padre. A narrativa da Dona Ana Felícia Chaves é bastante reveladora:

⁸ As distâncias entre o Distrito de Quixeré para o município de Russas é de aproximadamente 15.42 km, ressaltamos para o fato de que no período abordado pela narradora, por volta da década de 1940, Quixeré, ainda pertencia a Russas.

⁹ A extensão entre as comunidades Jardim São José e o Distrito São João de Deus, equivale a 8 km, já a distância entre Timbaúba Nossa Senhora das Dores e São João de Deus equivale a 4 km. Ambas as localidades localizam-se na zona rural do município de Russas-CE.

¹⁰ Ana Felícia de Araújo Chaves, 80 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 20 de outubro de 2009.

¹¹ As cinco cidades que, na época, compunham a região Jaguaribana e que foram atingidas pela epidemia da malária eram Aracati, União, São Bernardo das Russas, Limoeiro do Norte e Morada Nova.

Tem vez que sendo rico o padre era quem fazia, sendo filho de pobre era a mulher mesmo [pessoa que seria o ministro extraordinário da comunhão]. A primeira vez que eu vi uma encomendação foi a de tia Raimunda Ribeiro, com Monsenhor Oliveira, no Quixeré. Aí dizia até assim: vamos ouvir aos pedidos de nossa amiga Raimunda Ribeiro, adeus Raimunda Ribeiro, até nosso encontro lá¹².

Certamente, dentre as distinções sociais entre ricos e pobres, referentes aos rituais fúnebres em Russas, se encontrava a solicitação dos padres, que se faziam mais presentes quando uma pessoa de posses da comunidade solicitava sua vinda. Já a administração do sacramento da extrema-unção para as pessoas mais humildes era feita por uma pessoa comum, que tinha ligação com a Igreja Católica.

Ao tratar do sacramento da extrema-unção e dos benefícios que este produz na pessoa que o recebe, o Catolicismo ressaltava que não se devia administrar esse sacramento à criança menor de sete anos, a não ser que ela possuísse “*malícia*”. Com respeito aos cuidados espirituais da criança agenciados antes da morte, Vailate (2005) explicou que:

Com a finalidade de lhe assegurar um lugar no paraíso celeste, é certo que a criança não estava totalmente desamparada: havia o batismo. Acontecimento social de importância singular, ele marcava o ingresso do indivíduo na religião e comunidade católica, conforme dão conta de explicar as nossas primeiras constituições eclesásticas. (VAILATE, 2005: 86).

No rol dos que não podiam receber o sacramento da extrema-unção estavam as crianças menores de sete anos, consideradas inocentes pela Igreja, isto é, sem capacidade de ter noção ainda de seus atos. Do batismo dependia a salvação individual para as crianças: Os pais deviam providenciar sua administração num prazo de até oito dias após o nascimento do rebento, no máximo, a fim de se precaver contra uma morte prematura. Para os pequenos, o batismo surgiu, primeiramente, como um sacramento fúnebre que lhes era excepcionalmente indispensável. O que importava, acima de tudo, era que o bebê não morresse sem antes estar consagrado.

A esse respeito, Gláubia Cristiane Arruda (2007) sublinhou que, devido ao estado calamitoso e ao próprio caráter virulento da epidemia da malária, que atingiu os lares Jaguaribanos, os vigários tinham uma pressa maior para dar conta da efetivação de todos os rituais litúrgicos católicos. As crianças, por exemplo, só garantiam a bênção e a purificação

¹² Ana Felícia de Araújo Chaves, 80 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 20 de outubro de 2009.

dos seus pecados, através do cerimonial do batizado, considerado o primeiro sacramento e a porta de entrada para tornar-se um cristão católico. Havia a convicção, portanto, que um infante não poderia morrer pagão. No entanto, as primeiras vítimas da doença eram, justamente, os recém-nascidos, pois seus organismos, ainda em desenvolvimento, não tinham como resistir, por muito tempo, aos acessos da febre intermitente. (ARRUDA, 2007: 82).

Os párocos precisavam, então, estar diariamente se deslocando para as comunidades do interior, no intuito de levar o conforto espiritual, através do batismo. A realização da cerimônia trazia alívio, principalmente, para os pais das crianças, que embora estivessem sofrendo a dor da morte do filho, estavam convictos de que o destino do pequenino, em sua nova morada celestial, fora abençoado pela água do batismo.

De acordo com João José Reis (1991), a despedida planejada correspondia a “*boa morte*”. Para os narradores entrevistados, ela significava que a partida terrena não chegava de surpresa, antes que os sujeitos prestassem conta e corrigissem seus atos perante os vivos e ainda indicassem as instruções sobre os ritos após a morte. Para que tais posturas se concretizassem, era necessário, em contrapartida, que a morte fosse de alguma forma anunciada e comumente isso ocorria por meio das doenças (REIS, 1991: 92). Além disso, o período de convalescença do enfermo servia para que aos poucos a família se acostumasse com a ideia de perder seu ente.

A desventura decorrente de uma morte repentina diz respeito ao fato do fiel não ter tempo de fazer suas penitências e demonstrar o arrependimento dos pecados cometidos, objetivando obter o perdão para os mesmos. Os indivíduos passariam desta para outra vida sem possibilidades de receber os sacramentos da Igreja, justamente por terem falecido de morte repentina ou súbita. A narradora Ana Felícia Chaves relatou, com tristeza, a morte inesperada de sua irmã, provocada, segunda ela, por uma “*espinha*” na face.

A depoente contou que a irmã morreu no dia 24 de Abril de 1946. O pai já advertia: “*Lourdes não esprema essa espinha*”, mas ela continuou a afligir o ferimento. Tal ação resultou em uma grande infecção, que se alastrou rapidamente pelo seu rosto e, posteriormente, causou sua morte abrupta. A morte inesperada da irmã, mesmo sendo natural, não lhe propiciou o recebimento do último sacramento e assim ela não teve tempo para preparar sua passagem para o além-túmulo.

A fé numa esfera divina propiciava a certeza da continuidade. O falecido poderia não se preparar, mas a família não deixava de fazer a “*obrigação*” e recomendava sua alma. Vale ressaltar que o sacramento fúnebre não deveria ser ministrado pela segunda vez ao enfermo que já o tivesse recebido durante a mesma doença, a não ser que essa se prolongasse e o doente tornasse a cair em perigo de morte.

Assim, para ter direito a esse sacramento, o moribundo deveria enquadrar-se nos princípios da Igreja Católica. Vailate (2005) também afirmou que havia as pessoas em sã consciência que, por algum motivo, recusavam esse ritual. Para os adeptos do credo cristão, depois de uma vida em comunhão com Deus, iniciada no ritual do batismo, o último sacramento expressava o desfecho de uma simbologia, que envolvia a comunicação entre Deus e os homens, garantia última de uma boa passagem para a outra vida.

1.2 “Que se digam por minha alma”

Durante o decorrer do século XX, a morte, enquanto um evento, também possuiu pertinência nas memórias. Tudo isso nos alertou para mais uma função presente no ato de narrar: lembrar aos devotos a finitude da vida terrena, ou seja, rememorar a existência da morte, o destino final de todos, alertando-os de cumprirem os devidos ritos fúnebres, entendidos como necessários para a passagem da alma ao além, pois eles também irão um dia precisar.

Numa abordagem acerca da memória, tomemos por base a interpretação de Gisafran Jucá (2011), na qual a memória é considerada de acordo com a dimensão social que representa, numa realidade onde se mesclam o individual e o coletivo, possibilitando uma compreensão diferenciada daquela transmitida pela documentação tradicional. Além do mais, ela permite revelar aspectos ou espaços sociais outrora esquecidos e relegados, fazendo brotar a lembrança dos que se consideravam excluídos do processo histórico. (JUCÁ, 2011: 19).

Como afirma Elias (1998), a construção do tempo como regulador social, na concepção do homem, assume aspectos individuais desde a sua infância, e vai se consolidando como parte da sua consciência pessoal. Essa compreensão do tempo faz que

esses homens apreendam todas as transformações e acontecimentos ao seu redor, a partir dos reguladores temporais que instituíram como símbolo. (ELIAS, 1998: 22).

Esses reguladores temporais estavam presentes nas narrativas dos entrevistados, a partir das referências que fazem sobre a passagem do tempo: “*no meu tempo,*” “*o tempo de hoje é diferente do meu tempo*”, “*naquele tempo*”, dentre outras. Esses reguladores temporais representaram uma sintetização da noção de tempo, afinal relacionam posições que se situavam associadas a acontecimentos físicos, modificações sociais e até mesmo acontecimentos de cunho individual.

A abordagem apresentada por Elias (1998) para o estudo acerca do tempo é inovadora e carregada de lógica. Consideramos que o tempo é fundamental para o entendimento das criações simbólicas humanas, para a orientação dos homens no mundo e, entre muitas outras coisas, para a própria (auto) disciplina dos homens, o que garante a sua sobrevivência. Assim, o conhecimento do tempo é a consciência que se tem dele.

Nas palavras abaixo, do Senhor Antenor Bezerra Dias, de 83 anos, reconstruídas na sala de visitas da sua residência na zona urbana de Russas, ele descreveu como ocorria o funeral em rede:

Naquele tempo, dificilmente se conduzia o corpo no caixão, geralmente era numa rede. Quem morava distante, no interior, vinha na rede, fazia uma trava, dois assim e dois assim [o depoente gesticula os braços, dizendo como se colocava os paus], armava a rede daqui pra cá [gesticula novamente], amarrava nos paus e quatro homens pegavam, era muita gente ali, trocava. Eu tive de carregar defunto em rede, já tive de carregar. Agora, quem morava perto da cidade usava o caixão, mas no interior era na rede, descia na cova ali com rede e tudo¹³.

A reflexão que o narrador teceu, ao caracterizar os enterros em redes, nos instigou a pensar que antes da fabricação dos caixões, as esteiras que eram feitas das palhas de carnaúba serviam para colocar o morto. Quando era solicitada a confecção de um caixão, os próprios carpinteiros de Russas passavam a noite trabalhando para que no amanhecer do dia, o esquife ficasse pronto.

¹³ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da Igreja Assembleia de Deus. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

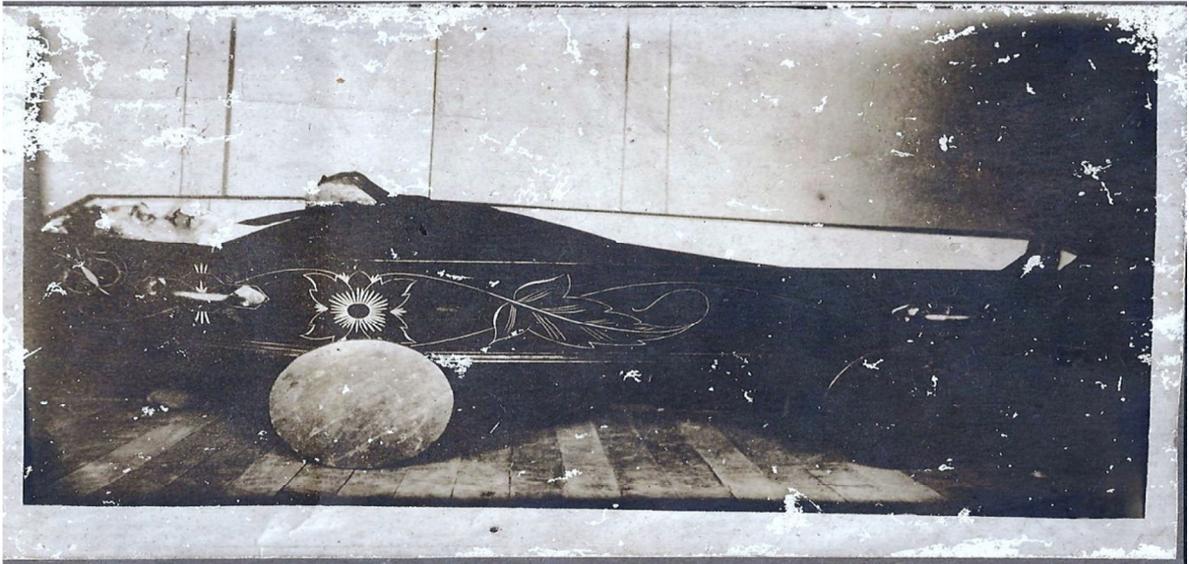
Conforme aponta Cascudo (2003), em vários locais no interior do nordeste, era comum transportar defuntos em rede. A rede era colocada numa grade feita de quatro paus fortes, às testas da grade eram amarrados os punhos da rede onde o defunto era colocado, sem que cessasse a cantoria no decorrer do percurso.

Como vimos na narrativa, eram colocados dois paus de madeira resistentes, de um lado para o outro e neles armava-se a rede com o defunto. Além disso, ainda se colocava um travesseiro embaixo da cabeça do morto e um cobertor envolvendo o falecido. Na igreja, era feita a encomendação da alma e, em seguida, o corpo era conduzido até o cemitério para o sepultamento. Depois, quatro pessoas transportavam o morto até o local do enterro. A trajetória a ser percorrida era longa e, para tanto, era necessário um grande número de pessoas para realizarem o percurso.

A depoente Maria Tereza Ribeiro, de 56 anos, declarou que *“fabricado em casa durante o velório, o povo velando o corpo e outros fabricando o caixão de madeira, prego e pano cobrindo de alguns tecidos pretos, outros roxos, outros azul, dessa forma os caixões eram cobertos”*¹⁴.

Enquanto o velório estava acontecendo, o defunto era posto no chão e passava a noite sendo velado, em casa, à espera da urna. Os marceneiros só terminavam a atividade no outro dia, no período da manhã, uma vez que a fabricação era realizada manualmente e demandava um determinado tempo, pois não se tinha o caixão feito. Vejamos na fotografia abaixo, a estética dos caixões:

¹⁴ Maria Tereza Ribeiro, 56 anos, aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 09 de agosto de 2009.



Fotografia 01: Defunto no caixão¹⁵.

Os materiais utilizados para a confecção das urnas eram pregos, tecidos pretos e roxos (para os caixões de adultos), e azuis para caixões infantis, nesse caso havia distinções entre as cores. Tal alusão, ao fato do corpo do morto esperar a produção do féretro, pode ser corroborada no relato da Dona Ana Felícia Chaves, que apresentou detalhes:

Era feito de cumaru e pano preto, nesse tempo tinha uns biquim ao redor do caixão e em cima era a cruz do calvário que Jesus morreu. Os carpinteiros passavam a noite acordado e o defunto ficava no chão, botava numa esteira, o defunto, e cobria com um panim, assim passava a noite no chão o defunto¹⁶.

Na narrativa da Dona Ana Felícia, alguns elementos foram recordados demonstrando o sentimento de intimidade fúnebre, que denunciava a sensibilidade coletiva para com o momento da morte. Isso ficou inteligível, entre outras circunstâncias, na passagem em que ela abordou a produção do caixão pelos próprios moradores da região.

Na narrativa acima, as ocasiões são confrontadas com momentos de sensibilidade emotiva, que se revelaram a nós, concomitante ao que observou Alessandro Portelli (1997),

Fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez. Fontes orais podem não adicionar muito ao que sabemos, por exemplo, o custo material de uma greve para

¹⁵ Arquivo Pessoal de Lairton Araújo, 60 anos, agricultor, agricultor, residente no Distrito do Peixe, zona rural do município de Russas-CE. Fotografia datada do ano de 1942.

¹⁶ Ana Felícia de Araújo Chaves, 80 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 20 de outubro de 2009.

os trabalhadores envolvidos; mas conta-nos bastante sobre seus custos psicológicos. (PORTELI, 1997: 30).

É a subjetividade presente nesses custos psicológicos que se torna o bem mais valioso da fonte oral. É no processo de construção da narrativa que silêncios, lágrimas, sorrisos vão se revelando durante a entrevista e nos fazem repensar a história a partir da perspectiva do indivíduo para com a sociedade.

Também tomamos como referência o som do processo manual de produção do caixão, o que nos faz lembrar o trabalho de construção da memória mortuária, reelaborada nesse caso a partir das sensibilidades despertadas no corpo: dos cheiros, sons e imagens trazidos na memória. Tal particularidade dos enterros em redes foi observada na narrativa do Senhor Antenor Bezerra Dias,

Se enfrentava muita dificuldade, porque a urna era comprada e muita gente não podia comprar, então arranjavam pelos menos tábuas, para um determinado carpinteiro confeccionar um caixão. Além disso, tinha que realizar uma coleta entre a família para comprar aquele pano preto para cobrir o caixão. Em determinado cemitério tinha lá, numa casinha do cemitério, um caixão, já guardado. Quem não podia comprar de jeito nenhum, então ia buscar o caixão da prefeitura, fazia seu sepultamento e guardava o caixão novamente¹⁷.

Percebemos na narrativa a prática de coletar dinheiro entre os familiares do morto, com o intuito de comprar tecidos para cobrir a urna funerária. Consoante os estudos de Reis (1991) e as descrições de Cascudo (2002), enquanto o cadáver estivesse presente nos recintos domésticos, os familiares não recusavam esmolas. Conforme a narrativa do seu Antenor Bezerra, as doações eram importantes para suprir os gastos com o evento fúnebre, em especial dos mais carentes.

Segundo Cícero Joaquim dos Santos (2009), em sua dissertação de mestrado, ao estudar sobre a morte da Rufina no município de Porteiras, ressaltou que naquela cidade o banho e a limpeza do morto eram logo providenciados. Tais modos revelavam experiências sociais intimamente estabelecidas. Havia, assim, um conjunto de comportamentos que correspondiam de algum modo aos limites humanos perante o corpo. O cadáver deveria ficar limpo das impurezas do mundo terreno: preceito para adentrar o mundo celestial. Assim

¹⁷ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da Igreja Assembleia de Deus. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

sendo, eram retiradas as impurezas das unhas, além de serem cortadas, como também era feito com os cabelos e barbas. Nessa cerimônia, como elucidou o registro de Cascudo (2002),

Nem todos têm o direito de tocar o cadáver. Somente aqueles que sabem vestir defuntos, pessoas de boa vida, especializadas, com a serenidade e compostura de uma exposição do ofício religioso. Trabalham depois para rezar e vão vestindo peça por peça de roupa falando com o morto, chamando-o pelo nome: dobre o braço, fulano, levante a perna, deixa ver o pé. (CASCUDO, 2002: 21).

Logo, notamos nas descrições acima peculiaridades que eram definidas perante o trato com o corpo do morto. Assim sendo, nem todos poderiam cuidar do ritual da limpeza. Havia, portanto, pessoas adequadas para fazê-lo. Em Russas, a tarefa cabia aos próprios moradores mais velhos, recobertos de serenidade religiosa para fazer esse tipo de serviço.

No esteio das descrições de Câmara Cascudo (2002), a folclorista Cândida Galeno (1977), ao estudar os ritos fúnebres no interior do Ceará, apontou que:

Em Limoeiro do Norte e Tauá, cidades do interior cearense, segundo depoimento das educadoras Carmosina Arraes Freire e Lili Feitosa, depois de morto, fecham-se os olhos do defunto, amarram-se-lhe os pés, cruzam as mãos sobre o peito, penteiam-se os cabelos e faz-se uma limpeza nas partes do corpo que ficam expostas, descobertas, para dar ao morto boa aparência. (GALENO, 1977: 17).

Em muitos casos, ainda na sentinela, antes da morte, imagens de santos e crucifixos eram colocadas para o enfermo. Além disso, sobre as mãos do morto, deitadas acima do peito uma sobre a outra, eram enrolados os rosários e colocados crucifixos, objetos religiosos utilizados nas orações, que também representavam proteção. A depoente Dona Maria Gerardina de Araújo comentou sobre os adornos sobrepostos no morto:

Quem tinha seu terçim, levava o terço no pescoço, quem tinha uma irmandade, por exemplo, a pessoa tem a irmandade do Coração de Jesus, tem a irmandade de Santa Terezinha, que eu tinha todas essas irmandades, por exemplo. Eu morro e tenho minha fita do coração de Jesus. A pessoa bota no defunto, eu quero me enterrar com minha fita¹⁸.

A narrativa nos chamou atenção quando Dona Maria Gerardina apontou para o uso da medalha após seu falecimento, observamos que a narradora mantinha alguma ligação religiosa com as referidas Irmandades que ela citou: Santa Terezinha e Sagrado Coração de

¹⁸ Maria Gerardina Maia Araújo, 81 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 20 de outubro de 2009.

Jesus. A Igreja Católica Romana fomentou práticas devocionais, como os terços, novenas (nove dias de oração por alguma intenção especial), peregrinações aos santuários e a devocional importância atribuída aos Santos (especialmente à Virgem Maria).

Traço sensível, presente nas sentinelas em Russas, era o comparecimento das rezadeiras, que sempre se encarregavam das preces, cânticos e ladainhas. Eram elas ainda que amparavam a família e deveriam fazer da reza um momento de união do morto com os vivos. Marco Teixeira (2009) descreveu que as rezas eram entrecortadas por momentos de relativa inatividade por parte das rezadeiras. Essas ocasiões serviam para restabelecer a calma e o equilíbrio e eram aproveitados para consolar os familiares e se contar gracejos. (TEIXEIRA, 2009: 8).

As rezadeiras também exerciam a função de fazer as preces finais, colocando uma vela na mão do moribundo, para que a luz eterna pudesse iluminá-lo, e, ainda, um crucifixo, para que ele estivesse protegido no último combate pela salvação de sua alma. Nesse momento, eram evocadas orações que faziam menção à Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo. Com relação a isso, a depoente Maria Tereza Ribeiro elencou que: *“Era com muitas rezas, com o ofício de Nossa Senhora, e outras rezas, que a pessoa era preparada para morrer”*¹⁹.

Nesse contexto, os últimos suspiros do moribundo eram seguidos de orações e ladainhas. Dona Maria Gerardina, na continuidade da sua narrativa, mencionava as preleções invocadas no momento da morte:

De primeiro, aqui, todo mundo que se aproximava morrer vinham me chamar para eu botar a vela na mão, alumiar o nome de Jesus, rezar aquelas orações que eu rezava pelo “pequeno missionário” e o exercício de alcançar a graça de uma morte, essas coisas eu rezava. [...] Falava, Jesus Maria e José, Maria mãe de graça, mãe de misericórdia, defendei-me do inimigo amparai-me nesta hora! Essas orações eu fazia pelos livros, não era coisas que eu sabia decorado não²⁰.

As orações entoadas no acompanhamento do morto eram significativas na cultura fúnebre do sertão cearense. Em Russas, da mesma forma, as canções religiosas assumiam relevância nos cenários fúnebres de então.

¹⁹ Maria Tereza Ribeiro, 56 anos, aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 09 de agosto de 2009.

²⁰ Maria Gerardina Maia Araújo, 81 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 20 de outubro de 2009.

O ofício das almas, além de outras preces e orações, possuía relevância simbólica para o moribundo. Segundo Riedl (2002), era realizado no Cariri, nas sentinelas e nas missas dedicadas aos mortos e a sua alma. De acordo com suas reflexões, a entonação do Ofício das Almas diz respeito ao entendimento de que os moribundos, mesmo engendrados em pecados, ainda que estes não fossem de grande relevância, eram pegos de surpresa perante a morte. Por isso, sua entrada no reino do céu somente seria plausível após uma rápida passagem pelo purgatório. A folclorista Cândida Galeno (1977) em seus registros descreveu a letra da “*inselência de despedida*” também presente nos ritos fúnebres em Russas:

Bendito louvado seja meu Jesus da Piedade vamos rezar aos doze apóstolos e a Santíssima Trindade. É um irmão apóstolo que ganhou o paraíso, adeus, irmão, adeus, Até o dia de juízo. Quando eu falo em Deus, me alegro no meio da Cristandade, me lembro das três pessoas, irmão, da Santíssima Trindade. (GALENO, 1977: 35).

Nesse processo, cabia aos vivos a entonação da oração para aliviar os pecados do falecido. Tais atitudes ocorriam nos últimos momentos na terra ou mesmo após sua partida. Esse entendimento era visível nesse trecho da oração do ofício da agonia, registrado em uma publicação do livreto pequeno missionário²¹, em Fortaleza, no ano de 1958:

Meu Deus, Deus da misericórdia, eu vos peço perdão de ter ofendido vossa infinita bondade. Fui um filho ingrato, mas vós sois o melhor dos pais e por isso tenho confiança que me perdoeis. Não dissestes, não quero a morte do pecador, mas que se converta e viva eternamente no céu? Perdoai Senhor, como eu perdô por amor vosso aos que me tem ofendido. Jesus, tende piedade de mim! Coração de Jesus tende confiança em vós, sede minha salvação. Coração Imaculado de Maria, sede meu refúgio! São José Padroeiro da boa morte, todos os santos anjos do céu [...]²².

Como vemos no registro acima, o desejo da glória eterna revelava o âmago das orações lúgubres. Notamos também o despertar das sensibilidades emotivas através das orações promulgadas perante o morto, como o verso citado por Dona Maria do Carmo de Araújo: “*Que repouso eterno daí-me senhor, a luz perpétua o resplendor*”²³”.

²¹ No livro Pequeno Missionário, identificamos as orações da hora da morte contidas nele: O ofício da agonia, a oração da misericórdia, a ladainha dos agonizantes, o Pai Nosso, a Ave Maria, as jaculatórias, a indulgência plenária na hora da morte, as súplicas, oração a Virgem Maria e São José e a ladainha de Nossa Senhora.

²² Pequeno Missionário, 1958, 115-116.

²³ Maria do Carmo de Araújo, 65 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 08 de agosto de 2009.

Em formato de brochura, a publicação era apenas um pouco maior do que um folheto da literatura de cordel e continha uma breve dissertação sobre os assuntos do purgatório e da morte, além da indicação de rezas para o salvamento das almas dos fiéis. O texto reunia e sistematizava conhecimentos já comumente praticados e aceitos pela comunidade católica da época, sem, no entanto, inovar nas doutrinas ou acrescentar novidades. (SANTOS, 2009: 150).

O Pequeno Missionário possuía resumidamente a doutrina cristã do Catolicismo Romano. Ele continha as principais devoções consagradas pela Igreja Católica. Além da hora da morte, ele remetia a outros temas, como: consagração à sagrada família, explicações sobre a confissão, o valor da Santa Missa, a Santa Comunhão, as novenas, as ladainhas aos Santos, etc. Deste modo, o livrinho sintetizou e reforçou algo já amplamente conhecido e correspondeu a uma prática litúrgica recorrente, na tentativa de fortalecer crenças.

A atividade missionária, para a qual foi escrito o livreto de orações o Pequeno Missionário, de posse comum entre os habitantes de Russas, pareceu estar associado à tentativa de romanização das práticas do catolicismo popular que surgiram no Concílio Vaticano I. Por meio de ladainhas e rezas de modo geral, este se tornou a principal referência das orações que se ajustaram a diversos momentos da vida dos membros da cidade, junto com a proliferação das Irmandades Leigas.

Tais posturas estavam de acordo com os rumos do processo de “romanização”. Segundo o autor Régis Lopes Ramos (2004), em linhas gerais, os historiadores usavam o termo “romanização” para caracterizar as diretrizes adotadas pelos dirigentes da Igreja Católica na segunda metade do século XIX. Sobretudo depois do Concílio Vaticano I (1869-1870), as políticas da Santa Sé desenvolveram várias ações no sentido de fortalecer a hierarquia no funcionamento da estrutura clerical. (RAMOS, 2004: 350).

Nesse projeto, havia uma profunda valorização da obediência. Os leigos tinham a obrigação de se pautar pelos padres e demais membros da ordem eclesiástica. Os padres deviam obediência aos bispos, a outros superiores, assim como os bispos eram subordinados a membros do corpo clerical que ocupavam cargos de maior poder. Obviamente, o topo dessa complexa estrutura era ocupado pelo papa.

Desse modo, o céu seria o lugar dos submissos (dos que obedeciam) e o inferno, a prisão daqueles que não seguiam as determinações da doutrina católica. Com a romanização, a Igreja tornava-se mais repressiva, procurando desenvolver, com mais intensidade, uma pedagogia do medo, ou melhor, reafirmando, com mais ênfase, que os desobedientes agiam porque estavam dominados pelo demônio. Todos deveriam redobrar os cuidados em face das tentações de Lúcifer. (RAMOS, 2004: 350).

Com base nesses indícios, a valorização da obediência tinha o objetivo de combater a chamada ignorância dos fanáticos, ou seja, as práticas religiosas que não estavam submetidas ao controle da Igreja. Era uma estratégia de dominação. Fortalecendo o poder de mando do corpo eclesiástico, a romanização buscava mais poder sobre a vida dos fiéis. Além disso, tentava reconquistar devotos que haviam abandonado o catolicismo. A estrutura de poder da Igreja construiu suporte para combater o protestantismo, as ideias baseadas no racionalismo moderno, a maçonaria e o liberalismo. A orientação básica era reprimir as práticas que, de alguma forma, estivessem fora dos postulados oficiais.

Convém destacar que, de acordo com Cascudo (2002), as inselências, muito comuns no interior do nordeste brasileiro do século XIX, representavam inicialmente orações musicadas em versos, que eram entoadas exclusivamente por mulheres nas sentinelas. Como vemos, tais canções revelavam o entendimento da morte, as atitudes dos vivos e o desejo de que, do mesmo modo que o morto estava sendo velado e cortejado por muitos, elas também tivessem os rituais mortuários e oravam com o objetivo de conseguir descanso no paraíso (CASCUDO, 2002: 23/24). Elas representavam uma herança das carpideiras.

Por carpideiras, compreendemos algumas destas mulheres que, ao entoarem seus cantos e orações, promoviam um grande exagero perante o morto, aumentando a entonação da voz e demonstrando um agudo sofrimento perante a perda do indivíduo. Conforme Reis (1991):

Elas ao demonstrarem lágrimas facilmente derramadas e amiúde encenação do corpo, abraçavam compulsivamente os familiares do defunto e clamavam altas expressões trágicas, o que fazia atrair as atenções de quem estivesse compartilhando o momento. Se em um momento agiam naturalmente, posteriormente acabaram se tornando profissionais, sendo recompensadas com dinheiro. (REIS, 1991: 114).

Isso, além de revelar a perda de um ente familiar através da expressão do corpo e da voz, que reclamava e requeria atenção dos ouvintes, possuía também uma profunda tradição marcada pelo anúncio exagerado e pela demonstração social da morte, o que convocava a presença dos vizinhos e demais familiares no recinto do padecido.

No Cariri Cearense, Riedl (2002) reafirmava a presença das mulheres que nas ocasiões dedicadas ao sepultamento do morto e nas demais circunstâncias que a recobriam de significados mortuários, rezavam lastimamente e contribuía, ainda, para o pagamento das obrigações dos mortos estabelecidas enquanto vivos.

Na cidade analisada não encontramos indícios das recompensas materiais estabelecidas para com as mulheres que, sendo familiares ou não do defunto, demonstravam, entre exclamações, a incomensurável perda. Ao que tudo indica, estas ações eram desencadeadas como forma de solidariedade cristã. Vale ressaltar que, naquela localidade, as relações sociais e as atitudes perante a morte e os mortos eram estabelecidas a partir de laços comunitários. Em muitos casos, mesmo uma residência estando distante da morada de outrem, não se excluía as afinidades, principalmente quando se falava sobre a morte. O peso da obrigação dos vivos era socializado e praticado de diversos modos, a partir das orações, canções e exclamações do corpo e da voz.

Importante aqui destacar que, deste modo, o ritual dos velórios em Russas, entretanto, implicava além das rezas conduzidas pelas mulheres e em anedotas e casos contados por homens e mulheres. Assim, a depoente Maria Gerardina identificava que os velórios consistiam em um espaço para conversação e até para a distribuição de cachaça:

As coisas diferentes, que eu podia ignorar quando acontecia no enterro, era o pessoal (que) ficava por fora, uns até bebendo cachaça, outros jogando sueca, essas coisas que era fora de lei, fora do comum. Eu entrava e chamava o pessoal para rezar o terço e muita gente ficava era conversando fora, horas e horas, quando eu ia começar as orações eu saía e dizia: gente, eu vou rezar um terço e um ofício. Uns entram para rezar, mas a maior parte ficava era se divertindo, como se aquilo não fosse um velório²⁴.

²⁴ Maria Gerardina Maia Araújo, 81 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 20 de outubro de 2009.

Entre os depoentes analisados, um traço sensível de celebração da vida no velório também esteve presente. Em Russas, os jogos e dominós eram comuns nos velórios e um dos costumes entre a juventude era aproveitar esses momentos para encontrar namorados e namoradas. Como desvendou a depoente Maria Tereza Ribeiro: “*Antigamente, o povo iam para o velório se encontrar, arranjar namorado, passar a noite conversando, contando piada*²⁵”.

Mais do que alegria, os passatempos apontavam ainda para outro significado da presença das pessoas no velório: Além de cuidarem do destino do morto em sua viagem, a permanência dos participantes no espaço da sentinela parecia algo mais fundamental do que sua postura em relação ao morto.

Montava-se aí uma solidariedade com a qual se buscava meios para amenizar a lentidão do tempo na vigília e manter as pessoas próximas ao morto, como modo de apoio à família e de valorização do significado social do defunto. No contexto mortuário narrado, aos solidários que cercavam o ambiente da morada da família do defunto, na casa ou no quintal, eram oferecidas bebidas²⁶ e comidas típicas da culinária local, resquícios da antiga tradição sobre a morte no Brasil.

Desse modo, na passagem do dia ou da noite, entre conversas, orações e cânticos religiosos, o ato de oferecer tais elementos foi singularmente significativo, na medida em que os familiares, amigos e vizinhos se solidarizavam com a morte enunciada, contribuindo com a prática dos ritos fúnebres para a benevolência da alma na batalha final. Era recorrente a família providenciar bebidas e comidas como forma de garantir presenças firmes durante todo o ritual.

Outro aspecto das condutas sociais durante o ato de velar seria o luto assumido pela família. Nessa dimensão, o luto consistia em um processo que ocorria imediatamente após a morte de alguém. Não é um sentimento único, mas sim um conjunto de sentimentos e emoções que requeria um tempo para serem digeridos e resolvidos e que não podia ser apressado. Segundo a entrevistada Maria Gerardina de Araújo, o luto se enquadra como uma demonstração social do pesar:

²⁵ Maria Tereza Ribeiro, 56 anos, aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 09 de agosto de 2009.

²⁶ As bebidas oferecidas nos velórios geralmente eram chás e cafés.

O significado do luto é um sinal de que morreu uma pessoa da família um ente muito querido e a gente vestia preto, antigamente era assim as coisas. Aquilo eu achava que era um distintivo de que tinha morrido uma pessoa da família, a pessoa colocar luto, mas que eu sabia que luto não servia de sufrágio para alma de ninguém não, era apenas aquele sentimento pela morte da pessoa²⁷.

A partir da estruturação de sua fala, compreendemos que o luto consistia no sentimento de pesar pela morte de outro ser. Dona Maria Gerardina acrescentou que antigamente, quando um amigo ou familiar de uma pessoa morria, ela vestia roupas pretas para demonstrar suas condolências. Partindo desta perspectiva, o psicanalista Sigmund Freud, no texto *Luto e Melancolia*, define o conceito de luto como “*uma reação a perda de um ente querido, a perda de alguma abstração que ocupou o lugar desse ente, desânimo profundo, falta de interesse pelo mundo externo e perda da capacidade de adotar um novo objeto de amor*”. (BRANCO, 2008: 11).

O luto seria, portanto, como um trabalho de perda, um mecanismo que buscava elaborar o choque daquele que se havia perdido, possibilitando, ao fim desse processo, eleger outro objeto no lugar daquele que se foi. Momento em que enormes dificuldades foram atribuídas ao sujeito. O luto inseriu a morte na cultura, ele ressignificou o morto, o luto era o ato de simbolização do morto. A narrativa da Dona Maria do Carmo de Araújo apresentou elementos de enlutamento:

Hoje é tudo moderno, hoje não bota mais luto, naquele tempo passava-se sete dias dentro de casa, era a missa de sétimo dia e aí que se saía com a roupa e os homens botava uma tirinha preta no bolso da camisa branca e as mulheres vestiam num traje preto, hoje não tem mais não, acabou-se²⁸.

Quando uma pessoa próxima falecia era costume os familiares, amigos e vizinhos vestirem roupas de cor preta, indicando sinal de luto. Verificamos que existiram determinadas práticas direcionadas para o luto, nas quais prevaleciam uma série de preceitos, com múltiplas funções: mostrar a dor da família, bem como prestígio social. Expresso publicamente, o luto era visto como uma manifestação social, traduzida não só na demonstração do pesar como no hábito de vestir, que variava de acordo com a cultura. No imaginário cristão seria o preto que

²⁷ Maria Gerardina Maia Araújo, 81 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 20 de outubro de 2009.

²⁸ Maria do Carmo de Araújo, 65 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 08 de agosto de 2009.

simbolizava a morte e que, portanto, era utilizado no vestuário daqueles que sofreram a morte de alguém querido.

O luto assim era preparado para o sétimo dia após a morte. De acordo com Reis (1991), além do anúncio da dor, o enlutamento possuía outras funcionalidades sociais, como o afastamento da alma do morto do mundo terreno, defendendo a família enlutada de sua volta, além de servir como preceito de prestígio social para as famílias mais abastadas. (REIS, 1991: 132).

Alinhado a essas discussões, Elias (2001) assinalou que as mudanças no portar o luto traduziram as transformações sociais decorrentes do processo civilizador, que apontou para uma crescente individualização. Segundo o autor, houve um desconforto em expressar socialmente o estado de luto pelo indivíduo que o vivenciou e, concomitantemente, existiu um desinteresse dos outros em acompanhar esse processo. Atualmente, percebemos que não é de bom tom referir-se publicamente sobre o padecimento de alguém, principalmente quando remete a sofrimentos e saudades para outras pessoas. Assim, pareceu ser melhor ao social. É nesse sentido que as conversas no velório agem como modulações desse luto, propondo simbolizar a perda social do morto.

Enfim, a morte parecia ser encarada como uma passagem. Essa percepção implicava a existência de outro mundo, o purgatório, para onde iriam as almas que esperavam o julgamento final, aquelas que não eram puras, mas que não estavam totalmente impuras, tendo, portanto, com a ajuda dos vivos, a possibilidade de salvação. A certeza de uma vida após a morte era caracterizada especialmente por ações que o indivíduo realizava em vida, um ritual que se fazia imprescindível e que se iniciava com a encomendação da alma ao Pai Eterno, a Maria Santíssima, aos anjos e santos do céu. Desse modo, pode-se dizer que a morte, em Russas, era entendida pelo imaginário social como a ida para o outro mundo. Não significa apenas deixar de existir; é, antes de tudo, uma avaliação da vida aqui na terra.

1.3 “Entre nós para sempre”: Práticas de eternizar memórias sobre o ente querido

Debruçamos nossa reflexão acerca das imagens iconográficas de defuntos no ato do seu velório e sepultamento, frequentemente captados junto aos remanescentes, na hora da última despedida. A imagem seduz pelas possibilidades que apresentam a seus espectadores e

observadores. São entendidas como “*representação visual do real*”, desperta a imaginação, atua como objeto desencadeador da memória, amplia o alcance de compreensão, pois apresenta uma linguagem universal, um mundo de símbolos que é compreendido em circunstâncias diversas, em culturas diferentes, sem a necessidade de se compreender outras línguas, outros símbolos culturais.

Reconhecer as imagens como possibilidade de memória é pensar sobre a relação que se mantém entre historiadores e imagens, uma relação que difere dos antigos donos das fotografias. No entanto, esta relação é permeada pela temporalidade, passado e presente, o que dá múltiplos sentidos de interpretação para os problemas analisados através de imagens, quando consideradas como objetos de pesquisas e estudos.

As fotografias adquirem o sentido de objetos biográficos, se pensadas como objetos de valor para aqueles que as guardam ou que com elas apresentam ligações de ordem afetiva ou mesmo de silenciamento, afinal, quando a velhice chega, restam poucas coisas que a tornam significativa, como as relações que se construíram com a cidade e seus espaços, com suas casas e seus eventos, suas memórias e seus sentimentos em relação ao passado.

Isto nos remete a pensarmos sobre a discussão apresentada por Frentess e Wickham (1992). Segundo eles, além dos objetos biográficos também podemos compreender o estímulo da memória através dos “*mapas*”, que funcionam como desencadeadores de memórias, na medida em que são compreendidos como “*representações*”, construídas individualmente ou coletivamente, eles são capazes de fazer emergir informações ligadas a essas representações e aos sentidos que elas despertam no narrador. (FRENTESS; WICKHAM, 1992: 31).

Tal apreciação se baseia no tema da subjetividade da memória, isto é, na representação que fazemos de nós próprios e daqueles que nos rodeiam. Portanto, a memória é um fato social, que muda e evolui com o passar do tempo, detentora de sua própria história. No entanto, a memória foi se transformando e, do plano do social, foi tornando-se cada vez mais privada. A demonstração disso vem desde a invenção da escrita, através da qual se tornou possível registrar palavras a fim de não “*esquecer*” os acontecimentos. Desta forma, a escrita passou a ser considerada um adjunto da memória, com a intenção de preservar. Assim, passamos a viver na sociedade da escrita. Na verdade, hoje, o texto não tem mais o papel de

auxiliar da memória, mas atua como um substituto dela, bem como os “*mapas*” que elaboramos para representar as coisas que nos chegam através das palavras.

Deste modo, como bem afirma Frentess e Wickham (1992), os “*mapas*” são representações, imaginárias ou reais, construídas a fim de facilitar o desencadeamento da memória, assumindo um conceito de “*memória de coisa*”. Ao acreditarmos que em sociedades ou grupos ágrafos a ausência da escrita não impossibilitava a continuidade das tradições, ritos e costumes, podemos entender que se organizavam através de “*mapas mnemônicos*”, os quais, aqui, são compreendidos como extensão da memória. (FRENTCESS; WICKHAM, 1992: 32).

A ideia de eternização dos momentos, através da fotografia, desperta nos observadores a subjetividade dos sentimentos passados, que são ativados a partir do ato de “*ver*”. Segundo o autor Guilherme Koury (2008), “*a fotografia provoca uma síntese na memória individual*”, ocasiona a ativação das teias mnemônicas, em que as imagens assumem o sentido de revelação. Portanto, a utilização de imagens como lembrança provoca no observador o desencadear de lembranças, gestos, palavras e ações. A ilusão da manutenção de um passado cristalizado pelas lentes dos fotógrafos, eterniza momentos e sentidos em imagens. (KOURY, 2008: 102.).

A memória desencadeada pelas imagens proporciona a leitura dos significados que não estavam presentes na fotografia, mas que se encontram vivos na memória de seus observadores. As imagens fotográficas, por suas amplas possibilidades de visualização e entendimento permitem leituras diferentes, dependendo de seus observadores, da realidade em que vivem, das experiências que tiveram, dos saberes que estavam imbuídos. Devido a isso, destaca-se a amplitude que adquiriram como objetos desencadeadores de memória.

Nesta perspectiva de análise, podemos salientar o “*medo do esquecimento*” e a busca quase desesperada de manutenção dos laços, que não parece nada além do desejo de obter uma última lembrança do seu ente querido. Segundo as palavras de Koury (2001).

O registro é uma busca quase que desesperada de manutenção dos laços que unem o morto do ente querido, familiar ou social por ele representada. A fotografia da morte do ente que se foi representaria, assim, uma espécie de fundamentação de um pacto de continuação da rede familiar, através da evocação não do morto quando em vida, mas da lembrança do momento em que ele se foi. Momento final e momento prospectivo de continuidade das alianças que mantêm ou poderão manter os que ficam unidos. (KOURY, 2001: 71/72).

Neste sentido, identificamos uma perspectiva social no uso da imagem do morto: amenizar a dor da perda. Isso fica claro quando as fotos eram retiradas com a família ou as pessoas do velório. A fotografia também funciona como um mecanismo de afirmação de que o morto não será esquecido. Desta forma, a imagem fotográfica faz reviver e funciona como um substituto da perda de uma pessoa querida e meio para estimular lembranças.

Alinhada a essas discussões, Koury (2001) se referiu ao reforço simbólico das relações sociais entre os remanescentes vivos:

Outra função importante da fotografia mortuária, além da face da boa morte, é a das relações sociais por ela passíveis de serem verificadas para a posterioridade. Estas últimas não visam retratar a pessoa morta em si, mas as relações sociais que a morte deste ente querido evoca. São fotografias no interior de residências ou no átrio das Igrejas, ou nos locais públicos de velórios ou no cemitério, tendo o caixão, aberto ou fechado, em destaque, e ao seu redor o padre ou o pastor e os familiares mais próximos em prantos ou com ar contido de dor, e em volta dos familiares próximos os demais parentes, amigos e figuras de prestígio na sociedade local. São fotografias de uso social, para representar o quão querido e importante era a figura do ente que se foi. (KOURY, 2001: 70/71).

O fato da fotografia fúnebre somente ser tirada com o morto já arrumado nos leva a pensar que a foto do defunto é um vínculo memorativo que quer guardar algo mais do que a última imagem, mas também os sentidos construídos no velório para o ato de luto, como se pode analisar no retrato abaixo.



Fotografia 02. Família e amigos circundando o caixão da morta²⁹.

²⁹ Arquivo Pessoal de Ana Nunes, com idade de 70 anos, aposentada e residente na comunidade rural Jardim de São José, no município de Russas-CE. A fotografia é datada da década de 1960.

Imagem com a participação de familiares e amigos que contornam o caixão aberto e direcionam os olhares para a câmara ou para o defunto, em cena de despedida, mas indicando a dor da família. Constantemente, os indivíduos faziam pose próximo da urna. Observamos, ainda, que as crianças também participavam dos velórios, sendo muito comum a presença delas nos rituais fúnebres.

Na fotografia acima, identificamos que o cadáver está vestido com a mortalha fúnebre, comumente a de São Francisco. O relato de Maria Gerardina nos apresentou pistas sobre o significado do uso das mortalhas de santos:

A maior parte as mortalhas era em traje de santos, era mais em traje de São Francisco, só a mortalha marrom com o cordão de São Francisco na cintura, homem e mulher, quando era uma que se exigia assim, que as vezes a família dizia pelo nome da pessoa, dizia vamos amortalhar no traje de Nossa Senhora³⁰.

Em Russas, pudemos perceber que as pessoas também procuravam se vestir iguais aos santos de sua devoção. Os homens e as mulheres normalmente eram adornados com vestimentas semelhantes àquelas usadas por São Francisco. Algumas mulheres também usavam as vestes de Nossa Senhora da Conceição. Também existiam outros santos e referências as suas vestimentas, mas em Russas, elas foram ínfimas. Verificamos na imagem mortuária abaixo mais um falecido com vestes franciscanas:



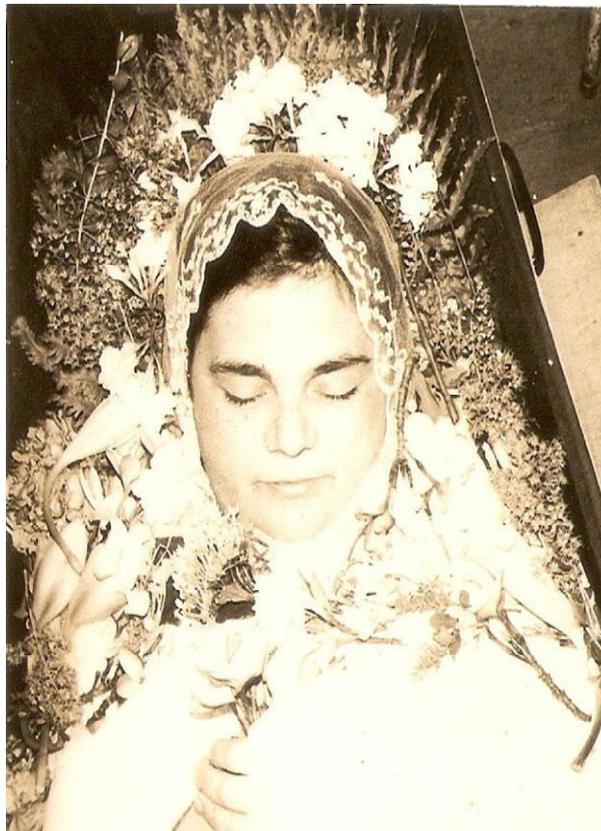
Fotografia3. Defunto com as vestes de São Francisco de Assis³¹.

³⁰ Maria Gerardina Maia Araújo, 81 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 20 de outubro de 2009.

³¹ Arquivo Pessoal: Lairton Araújo, Russas-CE. A fotografia é datada do ano de 1942.

De acordo com João José Reis (1991), os trajes de santos sugerem um apelo à proteção dos mesmos e sublinham a importância do cuidado com o cadáver na passagem para o além. Vestir-se de santo representava desejo de graça, imaginar-se perto de Deus, a roupa mortuária protegia os mortos e promovia uma integração bem-aventurada. (REIS, 1991: 92).

Assim, cada morto teria uma mortalha adequada para o seu sepultamento. Quando se tratava de moça virgem, aquela virgem era vestida de branco, usando véu e grinalda de flores brancas que representava a sua pureza, suas mãos eram fechadas como em adoração a Virgem Maria, e disposta entre suas mãos flores. Como se pode observar na foto abaixo.



Fotografia4. Morta com os trajes da Virgem Maria³².

Deste modo, as mortalhas de santos serviam para invocar a proteção para o morto e auxiliar na sua trajetória pós-morte, ajudando-o a fazer a passagem para o reino dos céus e o

³² Arquivo Pessoal de Francisca Irene Sousa Chaves, 65 anos, aposentada e colecionadora de fotografias fúnebres. Atualmente reside na comunidade rural Jardim São José, Russas-CE.

protegendo no dia da ressurreição para o julgamento do juízo final. As pessoas tinham devoção por determinados santos.



Fotografia5. Defunta no caixão, contrastando com a foto de São Francisco de Assis³³.

Nesse cenário, a narradora Maria do Carmo de Araújo, nos chamou a atenção para o enterro de uma moça, do qual ela participou:

Eu era moça e morreu uma moça na Água Fria³⁴, ela tinha dezessete anos, chamava Cordélia. Aí o enterro dela, o que me chamou a atenção, foi de Água Fria para Quixeré e foi só moça quem carregou essa moça, diziam que ela nasceu doente, problema de sangue, e no dia que ela foi moça, com dezessete anos, ela morreu. Eu sei que passamos a noite nesse velório e fomos para esse enterro, só carregou ela moça, agora não me lembro se era todas de branco³⁵.

De acordo com os registros da folclorista Cândida Galeno (1977), quando morriam solteiros, rapazes ou moças, o enterro era diferente: o caixão azul as coroas e flores que acompanhavam eram brancas. Em Juazeiro do Norte, quando morria uma moça, o enterro

³³ Arquivo Pessoal de Lairton Araújo, 60 anos, aposentado. Russas-CE. Fotografia datada da década de 1950.

³⁴ Elevado à categoria de município com a denominação de Quixeré, pela lei estadual nº 3.573, de 11/04/1957, desmembrado de Russas. Tendo como sede a vila do distrito de Quixeré. Água fria é uma comunidade rural que pertence ao município de Quixeré-Ce.

³⁵ Maria do Carmo de Araújo, 65 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 08 de agosto de 2009.

só poderia ser acompanhado por moças e crianças, em respeito à pureza da morta. (GALENO, 1977: 29).

Outro aspecto de grande relevância para nossa pesquisa são as vestimentas do cadáver infantil. Era comum vestirem as crianças com os trajes do santo de seu nome: se o pequenino se chamasse Francisco, por exemplo, ia vestido com o hábito de monge. Ao trajar as criancinhas com as roupas dos santos, os pais imaginavam garantir que seu rebento não ficaria desamparado no outro mundo, estando guardado sob os cuidados desses santos.

A respeito das vestes infantis, Vailate (2005) observou que as mortalhas brancas eram as mais utilizadas pelas crianças, confirmando a existência de uma crença em que os pequenos eram associados aos tributos de pureza e inocência. A associação feita entre “*inocência*” infantil seria pelo fato de a criança não ter feito sexo em vida. As moças virgens também estavam inseridas nesse aspecto religioso. Assim, as jovens castas eram enterradas do mesmo modo que as crianças.

Tal análise ajuda-nos a perceber que, em Russas, nos funerais infantis, os “*anjinhos*” geralmente eram amortalhados com vestidos brancos, simbolizando a pureza, a ausência de pecado e a assexualidade. Por isso, indistintamente, meninas e meninos eram amortalhados, usando vestido branco.



Fotografia6. Anjinho no momento do seu velório³⁶.

³⁶ Arquivo Pessoal de Elizabeth Estácio, 53 anos, funcionária da Empresa Dakota Calçados e residente na zona urbana do município de Russas. Fotografia datada do ano de 1986.

A fotografia fragiliza o observador, primeiro por apresentar uma criança arrumadinha, com as vestes de cor branca e com os olhos abertos, o que remete ao espectador a pureza do ser criança. Por outro lado, a estética de cores e disfarces acerca do ato do morrer leva a achar bonito ou prestar atenção na própria arrumação do pequeno ser. Na composição da imagem, a solidão da criança faz reafirmar a dor e a emoção que a reprodução da fotografia nos aponta. Assim, ideias e associações recorrem ao cotidiano explicando-o como trágico. O estar ali ao alcance dos olhos e longe no tempo e espaço remete à emoção, à ideia de encantamento, pois faz crer que a criança não está morta, ela dorme.

Na fotografia acima, além dos olhos abertos, (anjinhos sempre morriam de olhos abertos), a criança já morta traz na cabeça um resplendor, como uma espécie de toca. Esse resplendor funcionava como guia para os olhos desprovidos de conhecimento sobre o trajeto a ser percorrido. Assim, a própria associação com os santos e anjos barrocos, o resplendor era a expressão da aureola. Para os familiares do bebê recém-morto, a fotografia funcionaria como prova de que a criança partiu preparada para sua longa viagem em direção ao paraíso.



Fotografia 7. A presença de uma criança observando o “*anjinho*” morto³⁷.

Na foto acima, o observador enquadra o seu pensamento na representação fotográfica, e segue a sua leitura: o caixão infantil parece-se com um berço, o que reforça a

³⁷ Arquivo Pessoal de Elizabeth Estácio, Russas-CE. Fotografia datada do ano de 1986.

ideia de estar dormindo. Segundo a narradora Dona Maria Gerardina de Araújo expõe, “*Os anjinhos, a mortainha azulzinha bem feitinha, o resplendor na cabeça que a gente, eu mesmo fazia de papel dourado e qualquer coisa e no velório de anjo não se chorava e para anjo não se rezava*³⁸”.

Assim, apreendemos que, não era qualquer pessoa que poderia vestir a mortalha em uma criança, teria que ser um indivíduo que tivesse prática em vestir defunto, essa pessoa teria que ser proba, honesta e devota. Nos funerais de anjinho havia determinadas particularidades e a depoente Dona Ana Felícia Chaves descreveu:

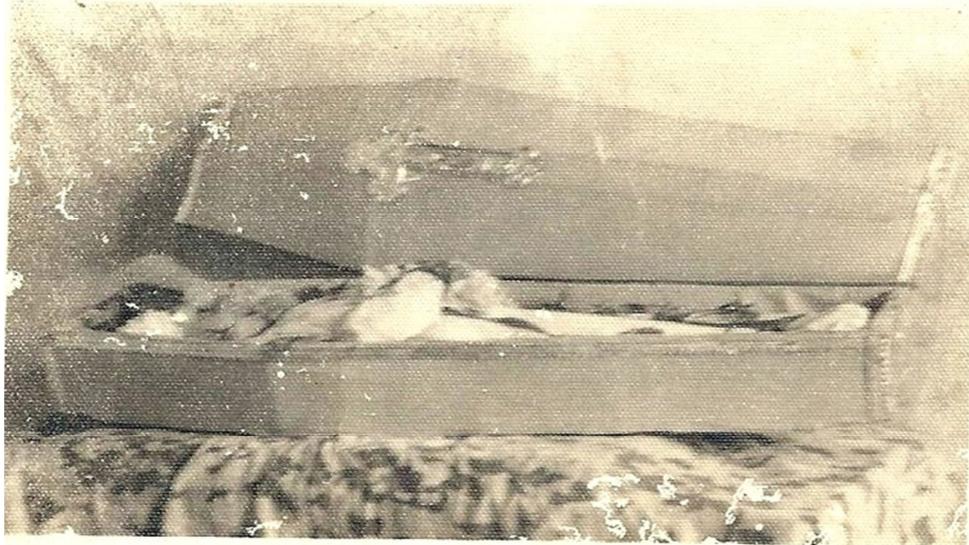
O anjinho os olhos são arregaladinhos [são os olhos abertos], não olhar ali, passava a noite olhando, anjo não fecha os olhos não, porque é Deus. Anjo veste branquinho, e Jesus é a bolinha [O anjo carrega entre suas mãos uma bolinha] é a bola do mundo, que é Jesus é uma bolinha redondinha, o pessoal diz que quando nosso senhor ia passar no barco, era história que o pessoal conta, quando nosso senhor era com uma bolinha, só o menino carregava essa bolinha³⁹.

Segundo a crença popular do nordeste, quando morriam anjinhos, ainda não acostumados com os acontecimentos da vida, e quase sem conhecer as coisas de Deus, era preciso que seus olhos fossem mantidos abertos para que pudessem encontrar com mais facilidade o caminho do céu. Pois, com os olhos fechados, os anjinhos vagariam cegamente pelo limbo, sem nunca encontrar a morada do Senhor. (VAILATE, 2005:75).

Um dos adornos que era sobreposto na criança (anjo) seria uma bolinha que ficava entre as mãos do anjinho, para a entrevistada o sentido dessa bolinha seria Jesus Cristo. Consideramos que o termo “*bolinha*”, aludido pela narradora, seria um guia para o anjinho no mundo pós-morte, desta forma fazendo referência ao menino Jesus de Praga.

³⁸ Maria Gerardina Maia Araújo, 81 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, no dia 20 de outubro de 2009.

³⁹ Ana Felícia de Araújo Chaves, 80 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 20 de outubro de 2009.



Fotografia 8. Retrato de caixão, sem a presença de familiares⁴⁰.

Padrão comum de fotografia durante todo o século XX, segundo Koury (2001), imagens de crianças mortas, além de tudo, possuíam o sentido, e ainda possuem, de anunciação da paz e da alegria inocente daquele que se foi. Faz parte de uma tradição cristã que vê a criança como um espírito puro, como um espírito de luz, que possibilita uma intermediação precisa entre os parentes que ficam com Deus.

O registro fotográfico, assim, além de lembrar a criança retirada do mundo dos vivos precocemente, tinha ainda o sentido de proteção da família e daqueles que o possuem, como uma fonte permanente de contato com o divino, a cada momento de sua evocação através da fotografia. (KOURY, 2001: 70).

Para Riedl (2002), tratando-se da imagem de um morto, a fotografia, muitas vezes, não facilita, mas dificulta a leitura do significado. Quando os retratos eram tirados em preto e branco, eles representam uma abstração que nem sempre permite a exata identificação da cor e do branqueamento da pele. Se depender unicamente do nosso olhar, corremos o risco de sermos enganados e o retrato de uma pessoa, dormindo, doente, ou até fingindo ser morto, mal se distingue da imagem de um defunto. (RIEDL, 2002:12).

Consoante Câmara Cascudo (2002), a cultura relacionada aos ritos do sepulcro infantil revelava a peculiaridade de compreensão da morte e da posição intermediária da alma.

⁴⁰ Arquivo Pessoal de Lairton Araújo, agricultor, aposentado, residente no Distrito do Peixe, em Russas-CE. Não foi possível identificarmos a datação da fotografia.

Além da terra, ela entremeava espacialidades imagéticas: o céu, o purgatório e o limbo⁴¹. O anjinho, aquele que falecia após o sacramento do batismo, aliviava a passagem da sua alma pelo purgatório. Nesse rápido percurso, esvaziava-se dos elementos terrenos.

Um dos aspectos a ser assinalado diz respeito aos funerais que caracterizavam o padecimento das crianças. Em Russas, no período em análise, a inocência era superior à morte precoce e a celebração dava ao cerimonial do enterramento da criança batizada um aspecto positivo. Tradicionalmente, a morte infantil era bem-aventurança.

De acordo com Reis (1991), no interior cearense, os festejos comemorativos aos anjinhos consistiam em tiros de pistolas e roqueiras, a entonação de rezas em alto som e poesias cantaroladas no momento em que o anjinho era levado ao sepulcro. Eram ocasiões em que nos terreiros se dançavam em sua homenagem. Bebidas e comidas faziam parte da cerimônia. Suas mortes representavam pesares amenos na consciência e nos braços dos vivos. Desse modo, os funerais não eram permeados de lágrimas, pois como revelou Cascudo (2002), não se deveria chorar pelas almas dos anjos. Logo, não havia sufrágio para as mortes dos inocentes. Tal análise foi percebida na narrativa tecida por Dona Lucila Vidal, de 75 anos de idade:

Mas morria muita criança. A noite era tão engraçado, era uma festa, você passava a noite na casa de um anjo, o anjinho na sala e o pessoal conversando parecia que era uma festa [risos] na casa do anjinho. O pessoal fazia questão de passar a noite na casa de um anjo, eu era uma que gostava de passar a noite na casa de um anjo. Mais era a tradição deles, passava a noite e de manhã botava na garupa de uma bicicleta e ia enterrar longe, no Quixeré, não era perto não⁴².

Tal cenário leva-nos a problematizar sobre os altos índices de mortalidade infantil, existentes nas áreas rurais de Russas. Através da narrativa observamos que não existia um aparato clínico para a população mais carente. A narradora também explicou que muitos dos “*anjinhos*” eram levados em uma garupa de bicicleta, em decorrência das distâncias entre os povoamentos da zona rural da cidade.

⁴¹ O Limbo seria um lugar para onde iriam as almas inocentes que, sem terem cometido pecados mortais, estariam para sempre privadas da presença de Deus, pois seu pecado original não teria sido submetido à remissão através do batismo. Iriam para o limbo, por exemplo, as crianças não-batizadas e as almas justas que teriam vivido antes da existência terrena de Jesus Cristo.

⁴² Lucila Leão Vidal, 75 anos, cabelereira aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 28 de Julho de 2011.

Segundo Câmara Cascudo (2002), os enterramentos de pagãos aconteciam nas estradas interioranas, em locais indicados por cruzeiros. De igual modo, também eram escolhidos currais, por rememorem o gado, que também esteve no presépio de Jesus Cristo, ou as proximidades de monumentos religiosos onde existia pia batismal.

Pesavento (2008) apontou que o suporte teórico-metodológico da história cultural proporcionou uma verdadeira renovação nos domínios de Clio, tanto no que diz respeito a novas questões e problemas como no que se refere a novos temas e objetos. Nesse sentido, o uso do conceito de imaginário serve de suporte teórico para nossa pesquisa empírica. De acordo com Sandra Pesavento (2008):

O imaginário é sempre um outro real, e não o seu contrário. Este mundo, tal como vemos, do qual nos apropriamos e ao qual transformamos é sempre um mundo qualificado, construído socialmente pelo pensamento. O imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima; existe para confirmar, negar, transfigurar ou ultrapassar a realidade. O imaginário compõe-se de representações sobre o mundo do vivido, do visível e do experimentado, mas também se apoia sobre os sonhos, desejos e medos de cada época, isto é, sobre o não-tangível nem visível, que passa, porém, a existir e a ter força de real para aqueles que o vivenciam. (PESAVENTO, 2008: 13/14).

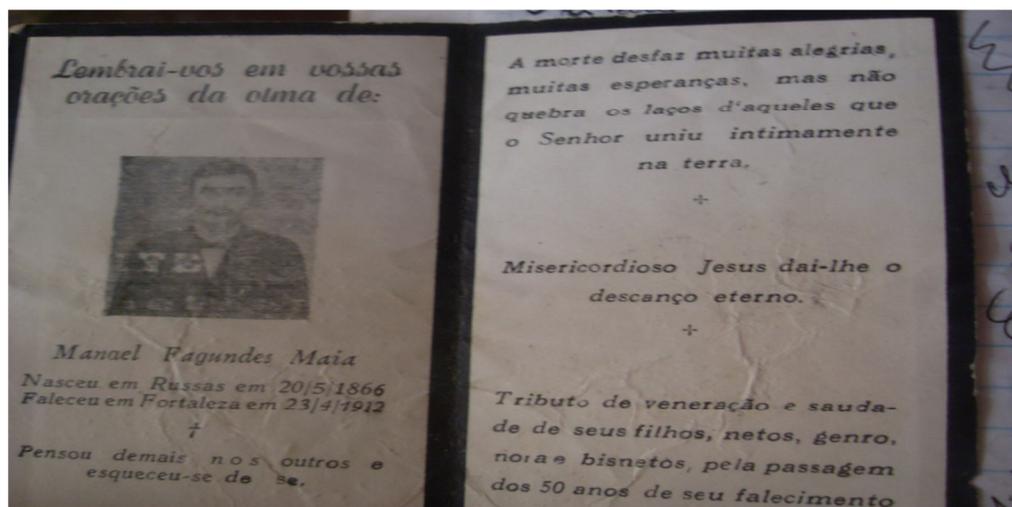
As reflexões elencadas pela autora contribuíram para pensarmos a formação do imaginário religioso em Russas, no qual a construção dos entendimentos sobre a morte foi ancorada, entre imagens e discursos, por elementos mágicos e sobrenaturais arraigados ao catolicismo popular.

No esteio dessas discussões, refletimos sobre a confecção dos chamados “*santinhos de mortos*”⁴³, que ao longo dos anos sofreram transformações visivelmente sensíveis em sua composição plástica e em sua densidade, principalmente, nos últimos 50 anos. Os anos 40 e, sobretudo, os 50 do século XX, parecem indicar uma nova forma nos usos das fotografias mortuárias. Recria-se, ao que parece, o imaginário do descanso e da paz nas fotografias dos mortos para passarem a compor uma lembrança da pessoa na sua melhor forma e vigor físico. Banindo ou minorando o sofrimento, não mais com a imagem do descanso e paz (eternos), mas com a imagem do morto ainda vivo e saudável, no intuito de

⁴³ São lembrancinhas feitas em papel, com a imagem do morto ainda em vida.

não destruir a morte na memória dos que ficam, mas de deixar para eles a recordação da morte da pessoa querida, tendo como lembrança a imagem de vida e saúde.

De acordo com Koury (2001), neste mesmo período, com a popularização e barateamento das fotos e reproduções, ampliando a faixa de consumo antes restrita às classes mais abastadas, a fotografia, principalmente as três por quatro, são incorporadas aos rituais de sepultamento, estando presentes em cartões de lembrança a serem distribuídos nas missas de sétimo dia. Pouco utilizada no período que vai de 1890 a 1930, com a popularização da fotografia, os retratos de morto passaram a ser integrados, com mais frequência, ao que popularmente é chamado de “*última morada*”, adquirindo um lugar público. (KOURY, 2001: 03/04). Como se percebe no santinho abaixo.



Fotografia09. Retrato do morto ainda em vida⁴⁴

O fragmento do santinho nos remete a pensarmos que mesmo estando no “*outro mundo*”, o morto estava ligado aos seus familiares. Nesta “*lembrancinha*,” os familiares deixaram evidentes os saudosismos referentes à sua ausência no meio terrestre e pediram orações em nome de sua alma. Outro aspecto a ser levado em consideração é a imagem, ou seja, a foto do falecido vivo, através da qual podemos investigar a atuação dos profissionais⁴⁵ que confeccionavam esses santinhos. Além disso, é preciso nos ater ainda com relação ao

⁴⁴ Arquivo Pessoal de Eridan Costa Lima, 76 anos, comerciante aposentada, a mesma coleciona santinhos de morto. Dona Eridan reside na zona urbana do município de Russas-CE.

⁴⁵ Profissionais que confeccionavam esse tipo de lembrancinha; artesãos, fotográficos, tipógrafos.

suporte que envolvia a forma ou modelo das “*lembrancinhas*”, parecidas com o formato de cordel.

Enfim, talvez seja precoce afirmar que no contexto social atual a presença da morte esteja sendo sucessivamente excluída do cotidiano, e cada vez menos evocada e lembrada no contato com as pessoas. Encontramos elementos dentro da realidade social que parecem constatar esta afirmação, tendo em vista dados diversos como a diminuição da mortalidade infantil e o caráter excluído dos lugares de morrer e da morte como hospitais, postos de saúde, institutos médicos legais, além de ambulâncias e carros funerários fechados. O conforto com a morte possivelmente continua ocorrendo e é socialmente presente dentro do espaço doméstico, acompanhando a tendência da individualização da sociedade no trato com morte.

Tais questões nos remetem ao processo de individualização do morto na contemporaneidade. Segundo Certeau (2007), a morte nesse contexto representa uma individualização do sujeito. Ou seja, ela tornou-se algo impensável e inominável. Nesse sentido, a ideia é expulsá-la da vida social, tornando-se assim um outro lugar. Ao morto cabe o isolamento em um aparelho hospitalar, sozinho silenciado. Não tem, portanto, poder sobre os vivos, não desempenha nenhuma funcionalidade social, tampouco possui os ritos fúnebres tão presentes na cultura de outrora.

Respectivamente, Ariés (2003), em seu clássico estudo sobre a morte no ocidente, deu ênfase a esse processo na contemporaneidade. Suas reflexões coincidem com as percepções de DaMatta (1997), sobre a morte na sociedade individualista, ocidental e contemporânea. No entanto, é nas palavras dos referidos autores, e principalmente com a releitura das fontes, que compreendemos o porquê das divergências apresentadas entre a compreensão da morte como um fato no cerne familiar e a permanência de sua lembrança na vida cotidiana dos sujeitos e o oposto desta postura: a individualização da morte vinculada aos tempos modernos.

No extenso cenário rural de Russas do século XX, o entendimento popular sobre os ritos fúnebres denunciava a continuidade de relações existentes no século XIX no nordeste brasileiro, apontado por Reis (1991): a morte como um elemento social que marca o entremeio e os intercursos dos mundos, a passagem da alma do moribundo para o plano metafísico, o céu, nos desejos dos religiosos católicos. Nesse sentido, torna-se necessário a continuidade dos ritos fúnebres e a lembrança do morto.

De igual modo, Ariés (2003) nos faz lembrar que as representações antigas da morte permaneceram nas comemorações e manifestações populares, embora em processo de desaparecimento. (ARIÉS, 2003, p.216). Dessa forma, o entendimento da morte e dos ritos fúnebres presentes na cultura nordestina de outrora obtém continuidade nas práticas populares, seguindo o vigoroso fato mortuário, compartilhado socialmente.

2. “DIANTE DA MORTE”: O CRER E O MORRER ENTRE OS PROTESTANTES.

Neste capítulo analisaremos, com mais ênfase, as crenças protestantes⁴⁶ concernentes à morte e aos ritos fúnebres no município de Russas-CE, entre o período de 1930 a 1962. Para desenvolvermos tal problemática, utilizaremos depoimentos orais de protestantes, pertencentes às igrejas Assembleia de Deus, Presbiteriana e Batista.

Para entendermos melhor as características ritualísticas relacionadas ao morrer para os cristãos protestantes, eis o fragmento de um artigo publicado no periódico “*O Libertador*”, de 21 de setembro de 1883, da cidade de Fortaleza, com o seguinte boletim,

Os Evangelistas (...) nem encommendam cadáveres, nem oram pelos mortos; porque sendo bem aventurados os que morrem no Senhor, sabe-se, que aos que assim não morrem de nada aproveitam garganteados, responsórios, nem occanos, quanto mais caldeirinhas d’agoa benta⁴⁷.

Primeiramente apontamos para o fato de que na região Jaguaribana era predominante os ritos fúnebres católicos, por isso as práticas protestantes se diferenciavam daquelas praticadas pelos parentes. Percebemos claramente uma concepção da morte diferenciada dos católicos, em que se buscava evitar, ao máximo, práticas rituais. Chamamos a atenção para o fato de que nos ritos fúnebres evangélicos, rezar pelo morto e acender velas era vetado. Para eles, a luz divina era o único guia para a vida eterna. Deste modo, as indulgências perante a alma do morto eram subsídios que para os evangélicos não mereciam ênfase, comportamentos rituais diferentes daqueles aceitos pelos parentes do morto.

Parece-nos fundamental apresentar reflexões sobre a presença protestante no Brasil e no Ceará, a partir do século XIX, com a chegada dos missionários pioneiros europeus e americanos. Analisaremos, também, as representações que os protestantes entrevistados construíram sobre os missionários que encetaram as primeiras experiências de conversão para

⁴⁶ O termo protestante vem do documento formal de protesto que os luteranos apresentaram em uma assembleia, em 1529, manifestando oposição à política religiosa adotada pela Igreja Católica.

⁴⁷ A este respeito consultar:

OLIVEIRA, Sérgio Willian de Castro Filho. “**Estranho em terra estranha**”: Práticas e olhares estrangeiro-protestantes no Ceará oitocentista. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2011.

a doutrina protestante em Russas. Por último, examinaremos paulatinamente os ritos fúnebres protestantes das igrejas Assembleia de Deus, Batista e Presbiteriana. Nesse movimento de expansão, a Igreja presbiteriana foi a que teve maior crescimento no século XIX.

Desta forma, sentimos a necessidade de justificar que em nossa pesquisa daremos maior ênfase ao material bibliográfico referente ao início da ação protestante dos presbiterianos no Brasil e no Ceará, exatamente pela carência de trabalhos acadêmicos que discutem sobre a chegada de outras doutrinas protestantes, como, por exemplo, da Assembleia de Deus e dos Batistas. No início do século XX, destacamos a atuação religiosa do Reverendo Natanael Cortez e seu êxito na evangelização do interior do Ceará. Em um tempo relativamente curto, esse trabalho rendeu a Natanael grande prestígio entre os presbiterianos cearenses, para os quais se tornou quase uma lenda.

2.1. “Divulgando o Evangelho de porta em porta”

Em Russas não é difícil encontrarmos templos de igrejas protestantes. Segundo dados do Censo 2010⁴⁸ (IBGE), havia no município, no ano 2010, aproximadamente 70.000 mil habitantes, sendo 8.090 praticantes da religião evangélica. Muito embora os russanos sejam na maioria católicos, com 58.215 fiéis, nenhum outro grupo religioso tem experimentado maior crescimento que os evangélicos. Na primeira década do século XXI, percebemos um grande crescimento de novos conversos.

Para entendermos as motivações desse acentuado aumento no número de fiéis protestantes no Brasil, e especificamente em Russas, é necessário voltarmos o olhar para o passado, mais precisamente para o final do século XIX, quando os primeiros missionários protestantes aqui desembarcaram, vindos dos Estados Unidos da América, com o objetivo de divulgar sua fé, trazendo na bagagem elementos e práticas de uma cultura bem distinta daquela vivenciada pela sociedade do Brasil Império.

De acordo com Robério Américo Souza (2008), no alvorecer do século XIX, não havia no Brasil vestígios de protestantismo. Os indivíduos de fé protestante que, até então,

⁴⁸ A este respeito consultar:

Instituto Brasileiro de Geografia Estatística - IBGE, Censo Demográfico 2010.

aqui tinham estado não haviam dado nenhuma contribuição consistente à religiosidade da sociedade colonial. As primeiras tentativas, já distantes, de divulgar a fé reformada por aqui, empreendidas por franceses e holandeses, apenas resultaram na identificação do protestante como invasor.

Assim, as pregações dos missionários protestantes iniciaram-se nas capitais das Províncias e propagaram-se para as cidades do interior, sítios e fazendas. No centro-sul do país, trilharam os caminhos da colonização do café, principalmente no Estado do Rio de Janeiro, na região do vale do Paraíba, e no Estado de São Paulo, de onde seguiram em direção a outras regiões do País. No Nordeste, percorreram os lugares mais longínquos e inóspitos para pregar a palavra de Deus e implantar a “*nova religião*”.

A decisão xenófoba da Coroa Portuguesa de proibir o livre trânsito de estrangeiros, mesmo amigos, em terras brasileiras, exceto em casos especiais, foi sem dúvida a principal responsável por esta situação, pois somente dentre os “*forasteiros*” poderiam vir protestantes, já que a fé reformada praticamente inexistia em Portugal. (SOUZA, 2008: 8).

Somente após a vinda da família real portuguesa para o Brasil, em 1808, e a consequente abertura dos portos às nações amigas, é que estrangeiros, entre os quais certamente protestantes, puderam entrar livremente na Colônia.

Para o protestantismo, mais importante que a autorização à livre circulação e imigração de estrangeiros, no entanto, foi a permissão, firmada no Tratado de Comércio e Navegação, estabelecido com a Inglaterra, em 1810, para a realização de cerimônias cristãs não católicas em solo brasileiro, obedecendo apenas às limitações de terem foro particular e de serem celebradas em locais de arquitetura semelhante a casas residenciais. Esta foi a primeira brecha para a entrada do protestantismo no Brasil.

Entre 1812 e 1822, entraram no Brasil cerca de 316 norte-americanos, de profissões diversas, como negociantes, criados, pescadores, pedreiros, lavradores etc. Para Robério Américo Souza (2008), em 1822, quando sob a tutela do príncipe regente o Brasil tornou-se uma nação independente, ainda não havia igreja protestante aqui estabelecida. As cerimônias eram realizadas em geral em residências e em língua estrangeira, sobretudo inglês, destinando-se apenas a prestar assistência aos estrangeiros aqui radicados ou de passagem. Foi somente a partir de 1835 que a divulgação da fé protestante entre os brasileiros se tornou um interesse entre as igrejas estadunidenses, que passaram a enviar para cá vendedores de bíblias.

O pioneiro da evangelização protestante de brasileiros foi o médico e pastor escocês Robert R. Kalley, que fundou, em 1858, na capital do Império, a primeira igreja protestante em língua portuguesa no Brasil, a atual igreja evangélica fluminense.

A intenção missionária presbiteriana somente se concretizou no ano de 1859, quando a junta de Missões Estrangeiras da *Presbyterian Church of America*, envia o rev. Ashbel Green Simonton, que, em 1862, organizou, no Rio de Janeiro, a primeira igreja presbiteriana brasileira e em 1864 fundou o jornal *A Imprensa Evangélica*, primeira publicação brasileira de confissão protestante.

No início dos anos de 1870, também os Metodistas e Batistas iniciaram trabalho missionário no Brasil, mas é certamente a ação presbiteriana que alcançou os resultados mais expressivos. Em 1888, quando foi organizado o sínodo da igreja presbiteriana do Brasil, os presbiterianos contavam com vinte missionários estadunidenses e doze pastores nacionais, que atendiam igrejas, em regra pouco numerosas, distribuídas desde o Ceará, até o Paraná. (SOUZA, 2008: 9).

Para Robério Américo Souza (2008), o início da evangelização protestante no Norte do Brasil se deu no Recife, em 1875, quando ali chegou o missionário John Rockwell Smith, enviado pelo Board of Nashville, instituição vinculada a *Presbyterian Church in the United States of América*. A escolha da capital pernambucana como ponto de partida para a ação missionária naquela região não se deu por acaso, visto que o Recife ocupava uma posição central, tornando mais fácil o deslocamento para outras províncias. Seu porto era um dos mais importantes do país, constando do trajeto dos vapores que vinham dos EUA, o que facilitava o envio de recursos, materiais e pessoas para a obra, bem como atraía muitos estrangeiros de confissão protestante, que ali se fixaram como comerciantes e armadores.

No entanto, mais que a localização privilegiada e o porto movimentado, o aspecto mais importante para a escolha do Recife foi o momento histórico pelo qual passava a cidade, então marcada por um intenso movimento de urbanização. A partir do Rio de Janeiro e de São Paulo, os missionários presbiterianos rapidamente estabeleceram núcleos missionários nas principais cidades do Brasil, onde buscavam conquistar novos fiéis para sua fé. Essa ação proselitista se fez essencialmente pelo uso de meios impressos.

A divulgação da fé reformada no Ceará deu seus primeiros passos em setembro de 1882, quando se estabeleceu em Fortaleza o casal De Lacey e Mary Wardlaw, missionários do

Board of Nashville, da Southern Presbyterian Church, centro missionário estadunidense que, no século XIX, enviou centenas de pregadores presbiterianos para América Latina, num esforço por expandir a fé protestante no sul do continente americano. Estes protestantes propagavam sua doutrina em panfletos e artigos de jornais, em flagrante desobediência às leis imperiais que proibiam a divulgação, em território nacional, de qualquer outra religião que não o catolicismo romano.

Com o pretensioso objetivo de não apenas conseguir adeptos, mas de ocupar o posto de religião hegemônica, que havia mais de quatrocentos anos pertencia ao catolicismo, a Missão Presbiteriana fez uso de uma mensagem que valorizava a fé protestante como elemento imperativo para o desenvolvimento de uma civilização moderna e depreciava a fé católica, acusando-a de ser fonte de atraso e superstição. Em outros termos, apropriando-se da metáfora iluminista, o protestantismo aparecia como luz e o catolicismo como trevas. (SOUZA, 2008: 09/10).

Com o emprego dessa estratégia de propaganda, os missionários presbiterianos conquistaram os primeiros conversos à “*nova fé*” no meio dos setores médios urbanos (funcionários públicos, profissionais liberais, pequenos comerciantes, etc) que, insatisfeitos com sua condição política, lutavam para demolir a estrutura profundamente hierarquizada da sociedade imperial, o que os levou a uma crescente indisposição com a igreja católica, instituição que fornecia uma legitimação religiosa e garantia o caráter inexorável da configuração social do período.

O autor Robério Américo Souza (2008) ressaltou que, em 13 de junho de 1883, menos de um ano depois da chegada dos primeiros missionários, foram batizados os primeiros dezesseis cearenses convertidos ao protestantismo. Naquele mesmo dia foi organizada a congregação presbiteriana de Fortaleza, que, com a liberdade de culto garantida pela Constituição da República, se tornaria, em abril de 1892, a igreja presbiteriana de Fortaleza (IPF), primeira instituição de confissão protestante oficialmente organizada no Ceará.

Para os missionários presbiterianos, mais que uma cidade, a capital cearense significava um mundo novo, com costumes e crenças bem diferentes dos que praticavam. Muito embora Brasil e EUA fossem nações surgidas de processos semelhantes, ambas fruto da colonização europeia do Novo Mundo, muitas e agudas eram as diferenças entre os dois países, na segunda metade do século XIX, especialmente quanto às experiências religiosas.

O autor Agileu Gadelha (2005) nos diz que, depois do rev. De Lacey Wardlaw, sucederam-no homens abnegados que engrandeceram o nome do presbiterianismo cearense. Dentre eles destacou-se a figura do rev. Natanael Cortez, unanimemente apontado como uma das principais figuras da Igreja Presbiteriana do Ceará. O período que abrange de 1910 a 1930 testemunhou importantes mudanças no que diz respeito à igreja presbiteriana do Estado, que durante estes anos, progressivamente se livrou da tutela do missionário estrangeiro, estabelecendo fortes raízes no interior e conquistando um espaço maior na sociedade cearense. Dentre os que mais contribuíram para essas mudanças, destacou-se o rev. Natanael Cortez, que serviu como pastor da igreja de 1915 a 1952.

Voltemos um pouco no tempo para contextualizar Natanael Cortez e o presbiterianismo. Natanael Pegado de Siqueira Cortez nasceu em lar católico, no dia 12 de Janeiro de 1889, no Sítio Comboieiro, entre o rio Piranhas e o riacho Pamom, na zona rural do município de Açu, no Rio Grande do Norte. Foi o terceiro dos cinco filhos do casal de agricultores Ismael Pegado de Siqueira Cortez e Umbelina Cortez. (SOUZA, 2008: 186).

Órfão de pai antes de completar três anos de idade, Natanael e sua família passaram por dificuldades peculiares às condições econômicas de sua origem, o que os obrigou a se mudarem para a fazenda Santana do Mato. Foi em 1896, aos sete anos de idade, que o pequeno Natanael frequentou a primeira Escola, aprendendo a ler no regime da palmatória, com o professor e tio José Pereira, de quem se tornou pupilo preferido e com isso conseguiu se destacar nos estudos, embora por poucos meses, pois teve que retornar à Várzea de Açu, indo morar na propriedade de Joaquim Alfredo de Siqueira Cortez, padrinho e tio de Natanael. (GADELHA, 2005: 99).

Por volta de 1902, Umbelina casou-se novamente e a família transferiu-se para Senador Pompeu, no Ceará. Não vendo perspectivas de melhoria de vida em Senador Pompeu, emigrou para o Estado do Pará, em 1904, motivado pelo “boom” da borracha. Na vila de Macapá, trabalhou como seringueiro, pedreiro, amanuense na mesa de rendas Estadual, e foi Tenente do Batalhão da Guarda Nacional do Amapá. Depois, mudou-se para Belém, onde residiu na vila de Marituba.

Em 1909, por intermédio de Antônio Almeida, Natanael foi encaminhado ao Colégio 15 de Setembro, em Garanhuns-PE, onde estudou por seis anos no curso teológico do Seminário Evangélico do Norte, como interno do rev. George Henderlite. Graduou-se em

Teologia e foi ordenado Ministro do Evangelho, pelo Presbitero Pernambucano, reunido na Igreja de Garanhuns, no dia 18 de janeiro de 1915.

Natanael inicialmente foi para os sertões do Rio Grande do Norte e Paraíba. A cidade de Caicó, Rio Grande do Norte, uma das poucas localidades a ter uma congregação presbiteriana ativa, foi o campo de suas primeiras atividades ministeriais, como evangelista do Presbitério de Pernambuco. Continuou seus trabalhos nas regiões de Seridó e Pombal, seguindo para São Luiz.

De acordo com Agileu Gadelha (2005), depois de uma estada de seis meses no Maranhão, a conviver com os sertanejos, foi transferido para Fortaleza, em 25 de dezembro de 1915, para assumir o pastorado da Igreja de Fortaleza, em substituição ao rev. Raimundo Bezerra Lima. Com a responsabilidade de evangelista em todo o Estado, sua proposta era evangelizar todo o interior do Ceará. O desafio consistiu em sensibilizar o povo interiorano, para quebrar a resistência da tradicional formação católica do povo.

Para cumprir seu trabalho de evangelização, Natanael empreendia longas viagens, que duravam até vinte dias. Seu transporte geralmente era um animal de carga, por ser o melhor meio de vencer as dificuldades de acesso às longínquas localidades do interior do Ceará. Hotéis e pensões eram coisas raras e a pousada e comida dependiam quase sempre da bondade de estranhos, que por vezes lhe eram negadas, por ele ser protestante.

A partir de 1926, a obra evangélica no Ceará, iniciada por Natanael Cortez, tomou nova dimensão, e nesta etapa teve o auxílio de Ir. José Pinto Bandeira, Dr. Bolívar Ribeiro Bandeira, Fernando Nogueira, Francisco Alves e José Higino, que cooperaram com a instalação dos trabalhos em Choró e Russas. Em Aracati, Limoeiro do Norte, e Morada Nova, Natanael contou com a colaboração do missionário Raynard Arehart. Se não fosse a dedicação destes abnegados homens, talvez o presbiterianismo não tivesse atingido estas localidades. (GADELHA, 2005: 102).

Em 1952, o rev. Natanael Cortez passou o cargo pastoral da igreja presbiteriana de Fortaleza ao rev. Alcides Nogueira. Além de pastor, Natanael foi professor de História do Brasil na Escola Normal Justiniano Serpa e, por nomeação do presidente do Estado, Matos Peixoto, em 1928, professor de História da Civilização, no Colégio Pedro II, hoje Colégio Militar do Ceará.

Desta forma, Natanael, foi um verdadeiro pioneiro dos sertões nordestinos. Edificou e dignificou sua igreja, implantando em quase todos os recantos do Ceará um trabalho de evangelização que até hoje é reconhecido por seus irmãos de fé.

O relato do pastor presbiteriano Elias Magalhães nos traz elementos de como ocorreu a ação dos primeiros missionários presbiterianos em solo Cearense:

No Ceará, foram os americanos que vieram para Fortaleza, principalmente, e eles começaram ali um pequeno trabalho em Fortaleza, divulgando o evangelho de porta em porta até que surgiu, por conta de um presbitério da Amazônia que veio para Fortaleza, que por muito tempo ficou o presbitério Ceará, Amazônia, depois desmembrou porque foi crescendo. A Igreja deixou de ser só na capital e veio para o interior e aqui em Russas e em boa parte do Ceará o evangelho teve uma grande dificuldade de aceitação, muita dificuldade e duravante algumas pessoas que enfrentaram as dificuldades e foram pregando o evangelho e foram caindo na graça das pessoas e ficou para nós esse legado na história, de pessoas que pagaram um preço muito alto. Aqui em Russas houve uma resistência muito grande por parte do clero católico, porque quando foram construir aqui o primeiro templo da Presbiteriana, mas é o único até hoje, 70 anos depois, eles passavam a manhã e a tarde colocando os tijolos e a noite o padre reunia alguns católicos e iam a noite derrubar o que foi colocado lá⁴⁹.

O depoente salientou que os missionários presbiterianos que chegaram ao Ceará e especificamente a Fortaleza, ainda no século XIX, vieram dos Estados Unidos. Os primeiros protestantes que aqui iniciaram seus trabalhos de evangelização pertenciam à igreja presbiteriana e vieram com a missão de propagar as Escrituras, bem como fazer a distribuição de bíblias, pela venda ou doação. Essa propaganda era essencialmente executada pelos *colportores*⁵⁰, que se embrenhavam pelo Estado.

Sobre a venda de bíblias, o autor Agileu Gadelha (2008) apresenta a descrição que Frederick Charles Glass, missionário que participava da fase pioneira da história do protestantismo no Ceará no século XIX, fez a respeito da atuação desses colportores:

Eles viajavam a pé, guiando dois animais à sua frente, carregados de Evangelhos e folhetos. Sua direção deveria ser para a noroeste dessa cidade através das regiões limítrofes de dois estados até um canto remoto do Estado do Ceará, o alvo especial de sua jornada. Apesar de todos os fatos narrados e de outros de somenos

⁴⁹ Elias Magalhães, 49 anos, comerciante e pastor da Igreja Presbiteriana em Russas. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 11 de setembro de 2011.

⁵⁰ Eram homens que vendiam bíblias e outros livros religiosos nas cidades e nos mais longínquos recantos do país. Espalhavam folhetos sobre diversos assuntos do evangelho e, em conversa de casa em casa, pregavam a palavra de Deus para quem a quisesse ouvir.

importância, Valentino e seu companheiro, o ex-marinheiro Antão, conseguiram vender e distribuir dois mil evangelhos, além de mil folhetos evangélicos, em uma região onde as Boas Novas não haviam ainda penetrado. (AGILEU, 2005: 69).

A persistência dos missionários culminou em várias conversões. Embora essas conversões acontecessem em todas as classes sociais, o perfil socioeconômico dos primeiros conversos, da cidade de Fortaleza, demonstrou que a quase totalidade encontrava-se nos segmentos médios da sociedade, profissionais liberais, funcionários públicos, pequenos comerciantes e pequenos proprietários de terra.

É importante observar, também, que os missionários tiveram o cuidado de recrutar adeptos das famílias tradicionais das áreas onde atuaram. Esta estratégia servia para garantir a fixação da Igreja. As classes menos privilegiadas econômica e socialmente foram também alcançadas pela religião reformada, servindo esta de libertação do indivíduo, dos entraves que o sistema tradicional representava para a mobilidade social.

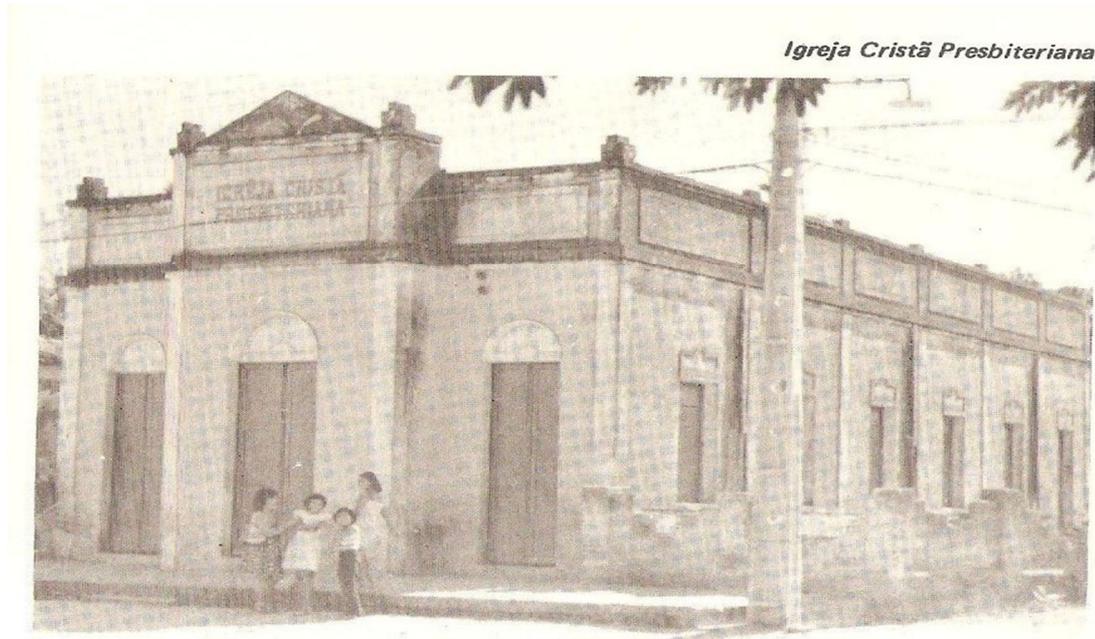
A narrativa da Dona Ogarita Souza, católica com 86 anos de idade, nos aponta sobre as precursoras famílias russanas que seguiam a fé protestante, por volta da década de 1940:

Agora tem a Mundial, Betesda, mas eu lembro que a primeira foi a Presbiteriana. Na época eu era muito jovem, eu lembro que foi o Seu Milton Loyola. O Seu Juju era só frequentador, agora o pastor da igreja era o seu Milton Loyola, era um dentista finíssimo, aí o gabinete dele era dentro de casa, ele tinha filhos e tudo, a mulher dele foi minha colega. Até que a casa dele é ali vizinho à Igreja Presbiteriana, é uma casa grande, bacana, aqui é a igreja e aqui era a casa dele (ao lado), não mora ninguém na casa, ele já faleceu há muito tempo. Eles rezavam muito o evangelho, para seguir o caminho do bem⁵¹.

Sobre a Igreja Cristã Presbiteriana em Russas, o memorialista Limério Rocha (1976) nos lembrou que tudo começou no ano de 1931, quando chegou à cidade o irmão José Pinto Bandeira, homem crente, presbiteriano, que veio para cá transferido pela Empresa dos Correios, na qual trabalhava. Com grande ardor missionário no coração, logo deu início às primeiras reuniões de estudos bíblicos, das quais colheu os primeiros frutos: os senhores Milton Loyola e Joaquim Torres Ferreira. Depois, o número de convertidos ao Evangelho aumentou. Tornaram-se evangélicas as famílias de Joaquim Caboclo, João Gomes e João Honorato. Os primeiros cultos foram realizados na residência do Senhor Milton Loyola, na

⁵¹ Ogarita de Souza, 86 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 30 de janeiro de 2013.

Av. Dom Lino. Outros cultos foram realizados na localidade de Poço Verde, na residência da Dona Sebastiana, onde se converteram a irmã Isaura e seu esposo, o Sr. Xavier. (ROCHA, 1976: 191).



Fotografia 10. Igreja Cristã Presbiteriana de Russas⁵²

Com o crescimento do número de irmãos que abraçavam o Evangelho, formou-se a Congregação Presbiteriana de Russas que passou a pertencer à Missão Americana, cujo responsável era o missionário americano, rev. Arehart, que residia em Fortaleza e tinha sob sua responsabilidade todo o trabalho missionário na região Jaguaribana. O trabalho cresceu e também a necessidade da construção de um templo. O que era um sonho para muitos, tornou-se uma grande realidade. Depois de muito esforço e perseguição da Igreja Católica Romana local, no dia 20 de fevereiro de 1944, foi inaugurado o Templo com a presença de autoridades e personalidades, tais como: rev. Natanael Cortez, o missionário americano rev. Arehart, o rev. Bezerra Lima e o Dr. Ezequiel Menezes (Ex-prefeito de Russas) e grande número de adeptos. (ROCHA, 1976:191).

A Igreja passou por períodos áureos e por dificuldades, como seu retorno à condição de Congregação Presbiteriana. Muitos anos depois voltou novamente à condição de Igreja, sendo reorganizada em 31 de outubro de 1998, com eleição e ordenação dos seus oficiais e formação do Conselho. Vários pastores passaram pela Igreja Presbiteriana de

⁵² A este respeito consultar:

ROCHA, Limério Moreira. **Russas, sua origem, sua gente, sua História.** 1976, p.191.

Russas. Os primeiros foram: (1944 – 1947) revs. Bezerra Lima e Noemias Castelo Branco; (1948 – 1956) Rev. Benedito Moraes, Rev. Mosely e Rev. Francisco Moraes; (1957 – 1959) Rev. Isaias Sales; Rev. Francisco Sales chegou ao ano de 1960, em seguida veio o Rev. Luís Bernardo em 1982; (1983 – 1986) Rev. Francisco Caetano Pereira. Após sua saída, o substituiu o Rev. Francisco José (Franzé); (1994 – 1997) Rev. Gilberto Moraes da Costa; (1998 – 2003) Rev. Tibério Barbosa de Lima; (2004 – 2009) Rev. Elias Pinheiro Magalhães⁵³.

No período em que não tivemos pastores residindo no campo, alguns pastores davam assistência periódica, uma vez por mês, ocasião em que davam os atos pastorais. Entre eles citamos o rev. Etinathan Bandeira, rev. Natanael Cortez, rev. Noemias, rev. Othoniel Martins, rev. João Inácio, rev. Hildegardo, rev. Enéias, rev. Elni Cortez e rev. João Rodrigues. No ano de 2010, assumiu o pastorado da Igreja de Russas o rev. Josmilton Barbosa de Pinho que, junto com os presbíteros Francisco Estélio Sales e Francisco Valdísio de Sales, formam o atual Conselho da Igreja. Na sua longa trajetória, a Igreja Presbiteriana de Russas tem vivido pela graça do Senhor, servido por amor e caminhado pela fé.

Elegemos o conceito de representação de Chartier para mediar esta investigação, analisando as representações elaboradas pelos sujeitos em questão no contexto histórico estudado, *“identificando o modo como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é constituída, pensada, dada a ler”* (CHARTIER: 1999: 17). Nos relatos dos protestantes coletados em Russas, a leitura da bíblia e sua influência para a conversão foram muito ressaltadas. Por ser um elemento intrínseco à prática religiosa dos crentes, a difusão da leitura dos ensinamentos bíblicos contribuiu para uma cultura de representações bíblicas da vida social e para a construção de uma linguagem imbuída de referências às Escrituras Sagradas.

O autor Christopher Hill (2003) mostrou como a bíblia pode ser mais uma compilação de vários textos do que um único livro, pois servia às diferentes apropriações que permitiam a leitura do mundo a partir do seu conteúdo, quanto das suas relações sociais:

Homens e mulheres sem instrução encontraram na Bíblia, um espelho de si mesmos, de seus problemas e dos problemas de suas comunidades, além de respostas que podiam ser discutidas com aqueles que compartilhavam os seus mesmos problemas. (HILL, 2003: 283).

⁵³ Dados obtidos a partir do Histórico da Igreja Presbiteriana de Russas, fornecido pelo Secretário Estélio Sales.

De forma geral, os protestantes consideravam indissociável a difusão da bíblia sagrada e a expansão da fé protestante e isso significava também que o crescimento da denominação contribuiria para uma mentalidade bíblica na sociedade. Muitos dos depoimentos recolhidos apontavam a leitura da bíblia como determinante para a conversão.

De acordo com Agileu Gadelha (2005), no século XIX, para os protestantes, a leitura da bíblia conduzia ao desenvolvimento pessoal e social. Enquanto os protestantes distribuíam suas bíblias traduzidas para o português, no Brasil a leitura da bíblia não era difundida. Primeiro, porque o número de pessoas alfabetizadas era limitado. Segundo, porque a igreja católica observava a norma tridentina, que não permitia a leitura da bíblia a todos os fiéis, senão aqueles que eram julgados suficientemente avançados em conhecimentos e virtudes, como os padres, considerados os “*ministros da palavra*”. Os leigos eram apenas os “*ouvintes da palavra*”. (GADELHA, 2005: 46).

Segundo Rogério Veras (2005), o protestantismo propagou-se com a ideia da verdade religiosa. O uso da bíblia para devoção pessoal e comunitária, introduzido pelos missionários desde o início das missões, contrastava com o ensino tradicional do catolicismo de negar a livre interpretação e com a postura do clero de acusar de falsidade as bíblias protestantes, proibindo os fiéis a aceitarem tais bíblias. Assim, o protestantismo criou a imagem de um catolicismo anti-bíblico, sem poder de contra-argumentar a verdade protestante. Por sua vez, o catolicismo via que a teologia resultante do livre-exame protestante só levaria à “*falsidade e embustes*”. (VERAS, 2005: 57).

No trabalho de rememoração sobre ação missionária dos protestantes em Russas, Dona Ogarita Marta, da igreja Batista, em sua narrativa, voltou um pouco mais no tempo, especificamente para a década de 1960, quando ainda recordou das poucas bíblias existentes entre o meio protestante. Notamos o depoimento a seguir:

Naquela época não se tinha bíblia, os pastor tinha, a gente era quem não tinha, ele pregava na igreja, eles andavam pregando, falando para as pessoas nas casas, mas eles tinha, num tinha era na casa da gente. Eu lembro uma vez, bem depois, um pastor deu uma bíblia a minha mãe e essa bíblia já vinha sem capa, já tava no livro de Gênesis bem assim no versículo 28, aí porque não tinha capa, todo dia se arrancava uma folha, aquelas capas bem ordinariázinha assim, não era como hoje que cada um tem a sua bíblia e ainda tem bíblia sobrando. Na época esse amigo da minha mãe como não tinha capa todo mundo queria ler, a gente fazia a leitura, aí era manuseada por todo mundo, porque era muito manuseada ai arrancava uma folha,

tanto arrancava de trás como da frente, não tinha capa, enrolava as folhas, ficava toda enrolada e a gente com todo cuidado só tinha aquela⁵⁴.

Nesse sentido, a bíblia era um objeto que, até a década de 1960, expressava a condição social da pessoa que fazia uso do livro sagrado, pois quem a possuía era unicamente o pastor, que posteriormente repassava as bíblias gastas para os irmãos da igreja sem condições financeiras de comprá-las. Eles faziam o uso da bíblia de maneira coletiva, pois consistia em ser manuseada por todos. A narrativa do pastor Antenor Bezerra, da Assembleia de Deus, foi bastante reveladora:

Então, exatamente que nessa época que os protestantes começaram a aparecer na nossa região e eu curiosamente fui assistir alguns dos cultos e lá eu via na pregação deles o que eu lia na bíblia e aquilo me chamou a atenção, mas talvez passado uns quatro anos ainda eu me decidi ser um crente evangélico, que naquele tempo seria protestante; as dificuldades eram muito grandes porque até ali o evangelho ainda era perseguido, isso em 1940 chegou em Limoeiro do Norte, Dom Aureliano Matos e naquele tempo nós tínhamos o vigário geral que era o Monsenhor José Santiago de Oliveira, que era o Monsenhor e o vigário geral, aquele homem quando ele ia celebrar uma missa lá no interior, não tinha outro sermão a não ser atacando os crentes. Então o povo quando saía da missa que se encontrasse um crente no caminho era capaz de beber o sangue, foi duro, mais isso ele desapareceu e os crentes estão aí⁵⁵.

O senhor Antenor Bezerra relatou a sua experiência de conversão à fé protestante e que tal ação aconteceu a partir do momento em que ele começou a ler a bíblia sagrada e frequentar os cultos evangélicos realizados pelos pastores. Vale ressaltarmos que, além dos missionários presbiterianos, outras denominações protestantes, como a Assembleia de Deus, também sofreram atos de perseguições na região Jaguaribana.

Em sua narrativa percebe-se que em Limoeiro do Norte, Ceará, aproximadamente durante o período de 1940, “*os protestantes*”, como mesmo denominou o depoente, na época em que chegaram à região Jaguaribana, sofreram perseguições da comunidade católica, chefiada pelo Monsenhor José Santiago de Oliveira.

⁵⁴ Ogarita Marta da Silva, 60 anos, professora aposentada. Seus familiares foram os primeiros a se converterem à fé protestante em Russas. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 de abril de 2012.

⁵⁵ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da igreja assembleia de Deus. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 18 de setembro de 2011. Foi um dos primeiros conversos protestantes na região Vale do Jaguaribe, entrou para o protestantismo no ano de 1948.

Em um Estado predominantemente católico, deixar a religião católica para ingressar em uma nova religião era expor-se a vexames que iam do não ser cumprimentado até a agressão física, muitas vezes incentivada pelo próprio clero católico.

Como era de se esperar, as reações da Igreja Católica que atingiram os protestantes não tardaram. De início, foram advertências aos seus fiéis contra as novas doutrinas, as ofensas, os ataques às pessoas, a divulgação de apelidos e cantigas. Seguiram-se as ofensas morais, os ataques físicos e até a destruição de templos e casas de protestantes.

Tais peculiaridades sobre a ação missionária protestante também foram verificadas em Russas-CE. Tomamos como referência a narrativa da Dona Ogarita Marta, protestante da Igreja Batista,

Isso aproximadamente no ano de 1934 foi com o Antônio Cobreão, ele era evangélico e começou a ir para a Presbiteriana, lá no centro, aí quando ele entrou, como ele morava no Planalto aí minha mãe também aceitou aí depois a gente foi nascendo e sendo evangélico. Eu aceitei Jesus com onze anos aí eu já tenho 59 anos, já está com bastante tempo. Antigamente eram muito perseguidos, o meu avô dizia que colocava a cadeira e ficava na frente da capela aí jogavam ovos, pedras eles pegavam aqueles pedacinhos de papel que vinha com os pão enrolavam na areia e jogavam, aí depois veio um americano, o americano vinha num jipe era o único transporte aqui era um jipe, aí quando ele chagava rasgavam esse pobe e a gente corria, eu era menina, mas foi muito dificultoso⁵⁶.

De forma não muito exata, Dona Ogarita data o ano de 1934 como o período em se iniciaram os trabalhos de evangelização⁵⁷ em Russas, tendo como sujeito atuante o missionário Antônio Cobreão. A narradora também mencionou que sua família tornou-se protestante em decorrência de sua mãe e avô, que foram incentivados pelo mencionado evangelizador. Após esse primeiro contato com o missionário, a mesma aludiu que no início os pregadores do evangelho de Cristo foram muito perseguidos pela Igreja Católica local, sendo alvo de apedrejamentos e que o meio de transporte utilizado pelos missionários para a propagação da nova fé pelo sertão era um carro jipe.

⁵⁶ Ogarita Marta da Silva, 60 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 de abril de 2012.

⁵⁷ O termo evangelização consiste na pregação do Evangelho cristão (a mensagem da salvação em Jesus de Nazaré segundo a fé cristã), constituindo-se assim num ato proselitista realizado visando à aquisição de adeptos à religião cristã, à uma denominação ou igreja. Conseqüentemente, a palavra também veio a ser usada para significar algum ato proselitista que visasse produzir conversão ou mudanças de hábitos, crenças e valores não necessariamente cristãos.

Assim, a perseguição ao protestantismo e aos protestantes não ficava somente ao âmbito da igreja católica e de pessoas anônimas. Segundo Agileu Gadelha (2005), em finais do século XIX, a Assembleia Legislativa do Ceará votou um imposto de quinhentos mil réis sobre negociante ou vendedor de bíblias acatólicas. Era visível a ação clerical, o rev. Wardlaw, missionário presbiteriano em Fortaleza, sofreu grandes perseguições. Wardlaw foi muito perseguido em Baturité, quando durante uma de suas refeições lançaram terra ao seu alimento. Na ocasião, foi socorrido por um cidadão desta região, o Senhor Alxencio Rodrigues, que diante de tal situação o levou para casa, colocando-o à sua mesa e o mandou ler a bíblia, para a família, que se converteu. Alxencio, porém, nunca professou. Outros atos de perseguição foram cometidos contra o rev. De Lacy Wardlaw e demais pastores, bem como os seguidores do protestantismo no Ceará. (GADELHA, 2008: 54).

A partir das suas lembranças ainda criança, Dona Ogarita Marta da igreja Batista, nos traz subsídios sobre as perseguições aos protestantes em Russas, Ceará.

Eu lembro uma vez, que teve um culto aqui de agradecimento, a gente fez um culto de agradecimento, não sei o que foi que aconteceu, que a mamãe resolveu fazer o culto para agradecer a Deus. Aí a gente cantando aqui, eles diziam assim: lá está os bodes berrando, se você olhar lá está os bodes berrando, a gente não ligava, hoje em dia já se tem muita facilidade, você pode fazer um culto em sua casa, que você não é apedrejado, ninguém não vai rebolar nada, você pode fazer o culto em qualquer canto, não tem mais esse negócio de perseguição, mas foi muito dificultoso. Mas eu me lembro, que ainda pequena assim, com meus cinco anos, eu ia lá pra igreja ver meu avô falar, quebravam ovo chega a blusa dele ficava pingando, pedras, areia, não tinha saco plástico aí faziam uns pacotinho aí só era rebolando, com raiva, era a Igreja Católica que mandava fazer isso, era o capanga, o nome dele era capanga, ainda era da família do meu avô, aí como ele não queria fazer, aí mandava as pessoas⁵⁸.

Na memória da Dona Ogarita Marta são marcantes os episódios que seu avô (que era protestante) lhe contava nos tempos de meninice, nos quais ele sofria apedrejamentos em cultos ao ar livre realizados em Russas. Como se vê, casos de apedrejamento em cultos ao ar livre são lembrados como fatos terríveis, o que nos levou a refletir sobre a adequação protestante a essa realidade e a pressupor que apedrejamentos eram comuns.

A violência era sempre uma ferramenta a mais quando a “*pressão*” não se mostrava suficiente e, a essa realidade, o protestantismo como religião da minoria deveria

⁵⁸ Ogarita Marta da Silva, 60 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 abril de 2012.

adequar-se. Desta forma, pareceu que a sociedade católica da época não via apenas com estranheza e indiferença a presença protestante, ela era um mal que deveria ser extirpado. Apedrejamentos e procissões eram atos de fé, símbolos da expulsão de hereges, identificados, nas mentes dos fiéis católicos, como algo demoníaco.

Mais uma vez chama-nos atenção a maneira como a depoente aludiu à expressão “*lá está os bode berrando*”, por sua vez, bode, na interpretação nordestina da linguagem bíblica, era o símbolo do mal, presente disfarçadamente no meio das ovelhas de Deus, que eram o seu verdadeiro rebanho. Assim, no imaginário católico, eram “*bodes*” os indivíduos da sociedade que não professavam a fé católica.

Corroborando com tais análises, nos reportamos às perseguições, e às lutas travadas pelos cristãos reformadores para exercer as práticas religiosas dos protestantes. Destacamos que o movimento mais intenso para combater a formação da nova fé surgiu com a reforma protestante em 31 de outubro de 1517. Anos mais tarde, Lutero rompeu definitivamente com Roma. Nesse processo histórico, discípulos de Lutero disseminaram suas ideias em outros países. Diante do fato, a igreja romana reagiu usando práticas violentas. Em 1523, os seguidores passaram a ser sacrificados e jogados na fogueira, como aconteceu em Bruxelas e França. Em 1540, Calvino se estabeleceu em Genebra, após a morte de Francisco I. Seu filho, Henrique II, passou a reprimir os “*huguenotes*” (seguidores de Calvino) com atos bárbaros.

A perseguição não impedia a difusão da nova doutrina. O povo entendia o discurso dos reformadores e reproduzia os preceitos ensinados. Mais tarde, os filhos das famílias mais abastadas da sociedade foram se convertendo e com a prática do uso das armas, junto como a violência proposta pelo clero, decidiram se defender. Provavelmente essa não foi uma boa decisão uma vez que a mensagem pregada por Calvino era de teor pacífico. Com essa atitude o conflito religioso se estendeu por três dias, e milhares de “*huguenotes*” morreram em Paris pelo fio de espada.

Sobre a ação evangelizadora dos missionários Batistas no município de Russas, o depoimento da Dona Ogarita Marta, da igreja Batista, é bastante peculiar:

O americano Guilherme foi o primeiro Batista a vir para cá, aí meu avô era da presbiteriana e mudou pra Batista e os trabalhos da Batista era feito em uma casa, aí foi que começou o trabalho da Batista. Aí esse americano morava bem pertinho do Padre Pedro, aí quando o americano, seu nome era Guilherme, quando ele passava Padre Pedro fazia com o nariz assim [como se tivesse um mau odor], foi muito

difícil, era um povo discriminado porque era preto, chamavam aqui de Tabuleiro dos Negros⁵⁹.

Na fala de Dona Ogarita Marta, aparecem elementos que deixam claro que os primeiros cultos protestantes, disseminados pelos missionários Batistas em Russas, eram realizados em uma humilde casa no “*Tabuleiro dos negros*”, ao qual se referiu a depoente, que passou posteriormente a se chamar de Planalto da Bela Vista. De acordo com Diana Maria Nascimento (2002):

Com a cheia de 1924, muitas famílias negras migraram para essas terras. Após a fixação dessas famílias negras o povoado do Tabuleiro de Santa Cruz ganhou outra identidade e outra cor, passando a se denominar Tabuleiro da Biscina ou Tabuleiro dos Negros. Esse nome foi dado pelos moradores do centro da cidade, por causa da aglomeração e fixação dessas famílias. (NASCIMENTO, 2002: 13).

A associação do Tabuleiro de Santa Cruz, portanto, como espaço de negros decorreu do período em que a região era, na sua maioria, habitada por essas famílias. Interessante é que mesmo aquele espaço não sendo hoje habitado apenas por essas pessoas, uma vez que, em 1960, outras famílias, não necessariamente negras, mudaram-se para o Planalto ou Alto da Bela Vista, a associação do local com as famílias negras persiste.

Refugiando-se de outra cheia, aquela localidade continuou cristalizada, como memória de moradia de negros e como grupo social de reminiscência da raça negra. Essa cristalização memorial que foi produzida depois da enchente de 1924 sobreviveu às mudanças e mobilidades dos grupos sociais presentes no município. Nessa narrativa colhida, a imagem do negro apareceu marcada por discriminações a respeito da cor da pele. Também ficou evidente que os missionários da igreja Batista exerceram trabalhos de evangelização, atingindo as várias camadas sociais da população russana.

Retomando a narrativa da Dona Ogarita Marta, ela recordou ainda sobre o líder religioso Padre Pedro de Alcântara, personalidade que teve ampla atuação religiosa e política no município de Russas. Segundo a depoente, Padre Pedro de Alcântara⁶⁰ era contrário às

⁵⁹ Ogarita Marta da Silva, 60 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 de abril de 2012.

⁶⁰ Padre Pedro de Alcântara Araújo nasceu aos 20 de outubro de 1914, no município de Granja – CE foi ordenado aos 19 de junho de 1943 em Limoeiro do Norte, por Dom Aureliano Matos. Veio para Russas em substituição a Dom José Terceiro em 1948 e permaneceu na cidade até o ano de 2001, data de sua morte.

manifestações de evangelização realizadas pelos missionários evangélicos quando chegaram à cidade em estudo.

Notemos este livro de tombo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário em Russas, escrito pelo Padre Pedro de Alcântara em 1955,

Durante o mês de agosto as filhas de Maria encetaram a campanha do terço nas casas de famílias com duas finalidades: uma de incrementar a devoção a Nossa Senhora, como revide à infiltração deletéria do protestantismo; outra como socorro espiritual e material às vocações sacerdotais. Esta campanha prolongou-se até o mês de Outubro, encerrando-se com a festa da padroeira, Nossa Senhora do Rosário. Foi uma verdadeira manifestação das glórias de nossa mãe do céu salvaguardando a fé católica do povo russano, não só na sede paroquial como nas capelas o povo católico levantou-se de terço em punho para a luta contra o protestantismo, que pretendia à custa do dólar americano comprar as consciências cristãs. O agente americano da seita Batista, sentiu a potência das forças celestiais comandadas pela excelsa mãe de Deus, destruírem o número de suas arengas e falsas mistificações do Cristianismo⁶¹.

No documento, ficou perceptível a repugnância que Padre Pedro tinha com relação aos protestantes, e ainda afirmou que os mesmos estavam realizando pregações falsamente sobre as crenças do Cristianismo. Nesse escrito o padre deixou claro que o grande número de féis católicos em Russas comprometeria e amedrontaria os protestantes. Em suas palavras ele enfatizava ser necessário o expurgo desses falsos pregadores.

Tais ações realizadas por Padre Pedro se assemelharam com os fatos ocorridos em Cedro, Ceará, onde os protestantes sofreram as perseguições da comunidade católica chefiada pelo Padre Lima, que chegou a declarar: *“ou vocês expulsam esses protestantes ou eu me suicido”*. O padre não se suicidou, mas entre 1922 e 1927, os protestantes sofreram todos os tipos de ameaças e perseguições. Tiveram seu templo incendiado e o colégio presbiteriano Gonçalves Dias, fundado em 1927, teve seus móveis destruídos pelos católicos incitados pelos padres locais. (GADELHA, 2008: 55).

No interior cearense, também foram travadas polêmicas em jornais, que envolviam protestantes e católicos. Eis alguns trechos de uma queixa publicada no periódico “Gazeta de Notícias⁶²” de 1934, com o seguinte noticiário:

⁶¹ Livro de tombo da Paróquia de N. S. do Rosário, Russas-CE, escrito por Padre Pedro de Alcântara em 1955.

⁶² Na época um dos jornais mais importantes da capital cearense.

Em atenção a insistência de pessoas amigas, quis desobrigar-me de reiterados convites para visitar a tradicional cidade de Aracati e em reuniões evangélicas pregar o evangelho tal qual se acha nas santas escrituras. Cheguei ali no dia 17 e neste mesmo dia às 20 horas, depois de cânticos de hinos fiz ligeira exposição de nossas crenças, mostrando a mais de trezentas pessoas, que cremos em Deus, em Cristo, no Espírito Santo, na Virgem Maria e nos santos. Apenas havendo uma diferença: que enquanto os protestantes crêem em santos que merecem o céu, que são pessoas regeneradas como o ladrão na cruz, os que nos perseguem, violando a doutrina de Cristo que manda amar o nosso próximo indistintamente, crêem em santos fabricados por mãos criminosas e acalejadas de pecados em franco desrespeito ao 2º mandamento de Deus⁶³.

Através do noticiário, ponderamos que os cultos protestantes na cidade de Aracati eram realizados nas residências das pessoas que aderiam à conversão a “*nova fé*” e que já aglomeravam cerca de trezentas pessoas conversas. Também é interessante observarmos que o referido Pastor não chamava as reuniões de protestantes, mas de evangélicas, pois existem Igrejas que não aceitam a denominação protestante, na verdade, atualmente, só há referência a Igrejas evangélicas.

Seguindo o pensamento de Antônio Mendonça (2005), o termo protestante remete ao indivíduo que professa uma religião individual, de consciência, que se inspira na interpretação direta e pessoal da Bíblia, pauta suas ações na ética racional do trabalho e na moral burguesa vitoriana. Sua racionalidade procura manter a distância, a interferência do extraordinário no cotidiano, assim como sua individualidade o situa nos limites mínimos do poder sacerdotal ou eclesiástico. É uma religião quase secularizada e se aproxima, mesmo quando institucionalizada, de uma religião civil. As igrejas são comunidades de fé e aprendizado religioso mútuo. A disciplina, que se prende mais a questões de ética, principalmente de moral, tende a se tornar elástica na medida em que, no gradiente seita-igreja, a comunidade se aproxima mais desta. (MENDONÇA, 2005: 52).

Vale ressaltar que os missionários protestantes, no momento de sua inserção no Brasil e Ceará, por volta do final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, eram vistos pela instituição católica como elementos estranhos na sociedade brasileira, uma seita, que deveria ser repelida, assim como o organismo se defendia de intrusos. Por fim, como vimos, o século XIX foi promissor para as missões protestantes no Brasil. No caso do Ceará não foi diferente. A partir da abertura dos portos, cada vez mais estiveram presentes indivíduos protestantes, seja para fins proselitistas ou não.

⁶³ Jornal Gazeta de Notícias, 25 de Agosto de 1934.

2.2. Crenças Protestantes sobre o Morrer

O século XVI foi cenário de um intenso e extenso movimento que propôs novos pensamentos sobre a religião cristã, denominado de Reforma Protestante. Esta eclodiu em uma Europa em ebulição. Conjuntura na qual as críticas à poderosa Igreja Católica Romana atingiram seu ápice, tornando-se mais duras, diretas e eficazes. Coube ao monge agostiniano Martinho Lutero ser o precursor deste movimento. Indignado diante da mercantilização da fé, santificada pelo Papa Leão X, através do comércio de indulgências, Lutero, em 31 de outubro de 1517 publica suas “95 teses” dando início à impressionante fragmentação eclesiástica e doutrinária do cristianismo ocidental. Calvino tinha oito anos de idade.

Em poucos anos, milhares de pessoas, de diferentes condições sociais e em diversos locais da Europa, passaram a viver uma religiosidade completamente diferente daquela que era ensinada pelo hegemônico clero romano e que fora vivida pelos seus antepassados. Rejeitando a supremacia papal, o culto aos santos e à virgem, os ensinamentos baseados na tradição e a cooperação das obras na justificação dos pecados. Passaram a confessar com alarido que somente a graça de Deus concedia ao coração do homem a fé em Jesus Cristo, capaz de justificá-lo de seus pecados. Estes ensinamentos fundamentados no registro das Sagradas Escrituras, foram sintetizados nas belicosas bases da Reforma Protestante: *Sola scriptura, sola gratia, sola fide, solo Christi e soli Deo gloria*.

Vale lembrar que as mudanças relacionadas às atitudes do homem com a morte são lentas, construídas em uma temporalidade de longa duração. Deste modo, ao nos reportarmos sobre as crenças protestantes concernentes à morte, como ressalta Reis (1991), as relações entre vivos e falecidos não são distintas de processos históricos mais amplos. Dessa forma, permanecem como um elemento de identificação de cada “*região cultural*”. Clare Gittings mostrou que na Inglaterra a reforma protestante apressou, a partir do século XVI, o declínio dos funerais mais elaborados, do cuidado ritual com o cadáver, das preces e missas de encomendação da alma, enfim formas de bem morrer herdadas da tradição católica. (REIS, 1991: 78).

Assim sendo, as mudanças e continuidades assumem as bases da História da morte e do corpo morto, nos espaços e tempos recortados no ofício do historiador. Desse modo, as discussões sobre tais atitudes em Russas são relevantes. De acordo com João José

Reis (1991), foi decisiva a doutrina reformista da predestinação, pois, a partir desta crença, Deus decidia sozinho quem eram seus eleitos e a conseqüente abolição do purgatório como estágio temporário da alma, que podia ser abreviado por preces, missas e intercessão de santos. Muito antes dos franceses, os ingleses definiram um modo privado de morrer, coerente com a voga individualista estabelecida pelo protestantismo.

Essas novas ideias foram abraçadas com especial radicalismo pelos chamados puritanos, adeptos do calvinismo. Calvino criticou duramente a doutrina do purgatório, criação medieval que segundo ele só servia para engordar os padres. Recomendava-se a seus seguidores um enterro decente, livremente escolhido pelo morto ou seus familiares, mas livre também do que considerava superstições papistas. Segundo Calvino, a extrema-unção católica, por exemplo, era uma dessas superstições, que em nada beneficiava a alma, com a abolição do purgatório, tornavam-se também inúteis as preces dos vivos em favor das almas que ali penassem. Os anglicanos e especialmente os puritanos, por sua crença na predestinação, não viam como a multiplicação de gestos rituais na hora da morte pudesse modificar o destino já traçado dos indivíduos. *“Por decreto de Deus, para a manifestação de sua glória, alguns homens e anjos são predestinados à vida eterna e outros são predestinados à morte eterna”*, rezava um documento protestante do século XVII. Daí optarem por enterros simbolicamente econômicos, por funerais minimalistas, à exceção dos suntuosos funerais da aristocracia inglesa, por exemplo, verdadeiras cerimônias de Estado. (REIS, 1991: 79).

A crítica protestante influenciou dissidentes no mundo católico, inclusive entre o povo comum, como o moleiro italiano Menocchio, que, inspirado na literatura reformista, contestava o purgatório e apontava a inutilidade da missa pela alma dos mortos. Também para ele, os funerais católicos eram fonte de usura de padres e frades: *“não querem defunto receber, sem antes ter na mão todo o dinheiro”*, diziam versos certamente lidos com aprovação pelo moleiro. Ele preferia pensar diretamente no paraíso, que imaginava ser *“uma festa que não acabava mais”*. Mas Menocchio era um personagem excepcional no mundo católico, alguém que, embora refletisse vários aspectos de uma cultura camponesa secular, pensava o mundo de modo particular. Nas regiões dominadas pelo catolicismo, as visões e atitudes em relação à morte, os ritos fúnebres tradicionais persistiram e até se fizeram mais elaborados, no rastro da Contra Reforma Católica. (GINZBURG, 1987: 101).

Mesmo no mundo protestante, o tradicionalismo funerário desafiou os reformadores da fé. Na Inglaterra, as autoridades anglicanas e os pastores calvinistas por

muito tempo foram obrigados a enfrentar resistência do povo à simplificação ritual dos funerais, ao desprezo do corpo morto, à desvalorização do local de enterro. Por exemplo, os cadáveres geralmente deixaram de ser enterrados no interior das igrejas, mas permaneceram ocupando seus adros, *churchyards*, sinal de resistência ao distanciamento entre vivos e mortos. Essa regra era para a maioria, porque a aristocracia continuava a ser enterrada nas igrejas, e não nos referimos apenas aos membros da família real e aos cortesãos que repousam suntuosamente na abadia de Westminster ou na catedral de Saint Paul, ambas em Londres. (REIS, 1991: 79).

Com relação às crenças protestantes relacionadas ao morrer em Russas-CE, percebemos que entre protestantes e católicos havia claramente concepções diferentes sobre a morte, salvação e ritos fúnebres. Essas diferenças contribuíram para acirrar os debates em torno da atuação da igreja católica nos espaços destinados aos mortos, ou seja, no cemitério público da urbe em estudo. A concepção protestante sobre salvação era bastante diferente da católica, permeada de ritos. Segundo os protestantes a salvação é dom de Deus, portanto, para obtê-la, era necessário crer em Deus e em Jesus Cristo como salvador do mundo.

Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu filho único, para todos aqueles que nele crêem não pereçam, mas tenham a vida eterna⁶⁴. Dessa forma, para os evangélicos, a fé e o arrependimento de seus pecados são o suficiente para assegurar a salvação, não precisando assim, de nenhum recurso, como os ritos do catolicismo, por exemplo, para garantir a salvação e a vida eterna.

Ao narrar, Dona Ogarita Marta, expôs sua opinião sobre a salvação:

Porque a pessoa está morta ali, não está sentindo mais nada, morreu, então acabou, a gente tem que confessar, porque a bíblia diz que cada um tem que fazer a sua parte, a salvação cada um tem que se converter, ninguém pode fazer pelo outro, cada um fará de si mesmo a Deus, pelos atos que você fez, pelas ações se são boas ou se são mau⁶⁵.

As reflexões suscitadas pela depoente ajudam-nos a compreender que a salvação de um cristão seria conquistada de acordo com as obras realizadas ainda em vida, deixando

⁶⁴ João, capítulo 3. Versículo 16. São Paulo: Paulus. 2002.

⁶⁵ Ogarita Marta da Silva, 60 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 de abril de 2012.

claro que a salvação é individual, independente de cor, raça e religião. Para o protestante, o corpo morto não tem nenhum significado relevante, depois da morte é esperar o julgamento.

Quando morre um protestante, dificilmente se afirma morreu. Afirma-se: *passou para o Senhor!*, em uma mensagem direta, terra-céu, sem passar pelo purgatório⁶⁶, pois quem passava para Deus teria uma nova vida, uma vez que acreditava nas promessas de Jesus Cristo. Assim, pode até haver sofrimentos e provações na terra, mas eles têm a certeza de que as tribulações são passageiras e que o futuro é seguro, mesmo depois da morte, porque Jesus disse: *“Eu sou a ressurreição e a vida, quem crê em mim, ainda que morra, viverá; e quem vive e crê em mim nunca morrerá. Você crê nisso?”*⁶⁷.

Segundo Érica da Silva (2005), na concepção protestante de salvação não são precisos ritos, extrema-unção, rezar o terço, missas, sufrágios pela alma, para ajudar na salvação, pois o homem justificado, arrependido, crê que Jesus é o caminho para a salvação, por meio da fé.

Justificação, penhor de salvação, tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem tivemos acesso, pela fé, a esta graça, na qual estamos firmes e nos gloriamos na esperança da glória de Deus. E não é só. Nós nos gloriamos também das tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança, a perseverança, a virtude comprovada, a virtude comprovada a esperança. E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado. Foi com efeito, quando ainda éramos fracos, que Cristo, no tempo marcado, morreu pelos ímpios⁶⁸.

Assim, a morte de Cristo redimiu os homens de todos os pecados, sendo desnecessários outros recursos para garantir a salvação. Era essa a mensagem de salvação, diretamente ligada à pessoa de Jesus Cristo como remidor dos pecados, desta forma, nega-se qualquer outro recurso ou pessoa para se obter a vida eterna.

Segundo a bíblia sagrada, a salvação significa que recebemos vida eterna se tivermos uma relação pessoal com Deus. *E a vida eterna é esta que te conheçam a te, como o único Deus verdadeiro e a Jesus Cristo, aquele que tu enviastes*⁶⁹. Observemos a apreciação

⁶⁶ Para o catolicismo é um lugar de purificação para aqueles que morreram em pecado e que podem ser perdoados mediante sofrimento, ou seja, os que morrem sem salvação podem tentar a purificação de seus pecados e assim conseguir a vida eterna.

⁶⁷ João, capítulo 11. Versículos 25-26. São Paulo: Paulus. 2002.

⁶⁸ Romanos, capítulo 5. Versículos 1-6. São Paulo: Paulus. 2002.

⁶⁹ João capítulo 17. Versículo 3. São Paulo: Paulus. 2002.

que o pastor da igreja Assembleia de Deus, Antenor Bezerra Dias, expôs sobre sua compreensão de morte:

A morte entre nós é uma coisa comum, dificilmente o crente ele tem medo de morrer, isso porque ele previamente tem que estar preparado para o momento, porque o medo que nós temos da morte, chama-se a conservação do instinto, porque nós não fomos chamados para morrer, nós fomos chamados para viver, fomos criados para viver. A morte veio até nós por causa da desobediência do homem já no Éden, então, quer dizer que a morte é um oposto, mas o instinto da conservação, ela faz com que você se defenda da morte, isso só o instinto. Agora quando a pessoa está longe da morte, ele tem medo dela, quando está longe, mas quando ele entende e fez tudo para que sobrevivesse e nada deu certo, ele se acomoda e em muitos casos a morte é bem vinda, agora a morte natural, aquela morte acidental, alguém que morre acidentalmente não chegou ao fim da vida, a vida foi ceifada, isso porque no sentido comparativo o homem é como uma árvore dessa, a bíblia chama o homem uma árvore, o homem que digo é o ser humano⁷⁰.

O depoente salienta que a morte natural é sempre bem vinda e é a certeza de que o cristão cumpriu paulatinamente sua missão no mundo terrestre, através da realização de boas obras, já quando a vida de um ser é interrompida bruscamente, significa que sua existência foi ceifada, que o indivíduo não chegou ao fim da vida.

Em outro momento, Ariosvando Moreira, diácono da igreja Assembleia de Deus em Russas, narrou sua concepção sobre a salvação,

Se eu morrer hoje, agora eu tenho uma certeza do lugar que eu vou, porque eu estou sendo cumpridor da palavra, mas se eu saio da igreja e eu volto lá pro mundo novamente, fazer o que eu tava fazendo, já é considerado como morto, porque morto espiritualmente, porque nós procuramos reservar a parte espiritual, porque é essa que conta do outro lado, tá entendendo, a nossa vida aqui é importante, mas o acesso, o caminho, a gente tem que preparar aqui, antes de morrer, porque depois que morre, depois que a carne morre, aí já vem a sentença, nós vamos ser sentenciados por Deus, nós vamos comparecer no dia do juízo a ele⁷¹.

Quando o entrevistado citou a expressão “*eu volto lá pro mundo novamente*”, significou que o indivíduo não estando enquadrado nos moldes da doutrina protestante, estava suscetível a provar dos pecados que a vida terrena oferece. Através de sua fala, apontamos para o fato de que o evangélico valorizava a vida espiritual e não a carnal, uma vez que,

⁷⁰ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da igreja assembleia de Deus. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

⁷¹ José Ariosvando Moreira, 40 anos, agricultor. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 20 de setembro de 2011.

depois da morte, o corpo já não tem nenhum valor material. O que era realmente significativo, para os protestantes, seria a vida eterna.

Érica Silva (2005), em sua dissertação, abordou as concepções de morte e salvação para os protestantes em meados do século XIX, na cidade de Belém. A autora divulgou em sua pesquisa um artigo intitulado “*in articulo mortis*”, cuja autoria é de um pastor metodista chamado Justus Nelson, onde ele faz uma alusão ao seu entendimento a respeito da morte e da salvação:

In articulo mortis

(...)

O facto que a morte poderá vir a qualquer momento é igualmente certo.

Vivemos in articulo mortis. Estamos cercados dos elementos que se podem desencadear em destruição repentina e medonha, em qualquer momento. E não só estamos cercados dos elementos da destruição. Estamos cheios dos mesmos. A água para nos afogar, o fogo para nos queimar, os gazes para nos explosir, os contágios para nos fazer adoecer, os micróbios de que o ar está povoado e que formigam nas nossas veias; todas estas causas nos anunciam que não pode demorar muito o dia da nossa retirada scena terrestre. (sic)

Apesar da incerteza da hora exacta da morte e da certeza que ella chega breve, muitos vão deixando correr á revelia os negócios mais importantes da vida⁷². (sic).

Assim, Érica Silva (2005) ressaltou que nesse artigo existiam algumas semelhanças entre católicos e protestantes sobre a incerteza da hora da morte, já que as ameaças estavam em todo lugar. Contudo, as diferenças com relação à salvação logo se evidenciavam:

Vive-se amaziado por anos, e casa-se no último momento. Caçoam dos padres, das igrejas, da religião por toda a vida, e na última hera mandam chamar o homem de quem caçoavam por toda a vida para ajudai os a morrer, para “salvar a alma”⁷³. (sic).

Melhor tarde do que nunca, diz o adagio; porém, tarde é nunca muitas vezes. E quem confia no padre, na hóstia na extrema-uncção para salvar a alma, fica eternamente enganado⁷⁴. (sic).

Segundo Érica Silva (2005), o pastor Justus Nelson fez insinuações de que alguns católicos viviam de forma contrária às determinações da igreja durante boa parte da vida e na hora de morrer recorriam ao padre e aos ritos católicos na tentativa de garantir a salvação da alma. O que, segundo ele, era engano, pois “*Há só um meio de salvar a alma, o*

⁷² Belém, Apologista Christão Brasileiro 05 de julho de 1890, p.7. Apud, SILVA, 2005.

⁷³ Belém, Apologista Christão Brasileiro 05 de julho de 1890, p.7. Apud, SILVA, 2005.

⁷⁴ Belém, Apologista Christão Brasileiro 05 de julho de 1890, p.7. Apud, SILVA, 2005.

arrependimento em fé em Jesus Cristo como único salvador. Quem confia, nos sofrimento, ou nas cerimonia, regeita o salvador Jesus e com ele toda a salvação”⁷⁵.

Dessa forma, a felicidade no pós-morte dependia da fé em Cristo, algo que não pode ser conseguindo por meio da absolvição do padre ou de ritos. Segundo o pastor metodista Justus Nelson,

Mas o que é salvação? É uma causa que se pode comer com a hóstia? Ou pode se coloca-la como sello adesivo para pagar o porte da alma para o céu? (sic).

A salvação é a isenção da culpa e do amor do pecado. É a limpeza dos desejos dos motivos e dos pensamentos. É o amor de Deus e dos seus mandamentos e o ódio de todo o pecado. A confissão e a absolvição do padre não pode fazer o homem puro. Antes o homem confiado nas ceremonhas dos padre, deixa de recorrer ao único salvador Jesus. O sacerdote tapa lhe a vista colocando-se entre a alma ansiosa e o salvador⁷⁶. (sic).

Outro aspecto que merece ser evidenciado na concepção de salvação defendida pelo pastor metodista Justus Nelson refere-se ao tempo oportuno para se procurar a remissão dos pecados,

O tempo para procurar a salvação a pureza de caracter que é o único para porte do ceo é no viço da vida enquanto a saúde. (sic)

Breve vem o tempo quando se dirá: “quem é injusto seja injusto ainda, e quem é sujo, seja sujo ainda, e quem é justo, seja justificado ainda, e quem é santo seja santificado ainda”. (sic).

Quando as mãos vão ficando roxas, e o suor frio está na frente, e o juízo já esta abalado e prestes a cair, quem viveu no pecado por toda a vida, achará tarde, muito tarde os preparativos para os alicerces de um caracter que possa entrar no céu. (sic).

E mil vezes melhor principiar a vida eterna agora. (sic).

J.H.N⁷⁷.

Nas palavras da autora Érica Silva (2005), o tempo conveniente para o pastor metodista seria uma exuberância durante a vida e não apenas na hora em que a mente já está comprometida com a angústia da possível chegada da morte. O tempo representava uma diferença significativa no campo da salvação entre católicos e protestantes, pois para o catolicismo a hora da morte, a forma como se esperava o fim da vida, era de suma importância juntamente com os ritos, como as rezas para os santos de devoção, que muito ajudavam para garantir vida eterna no além-túmulo. (SILVA, 2005: 174).

⁷⁵ Belém, Apologista Christão Brasileiro 05 de julho de 1890, p.7. Apud, SILVA, 2005.

⁷⁶ Belém, Apologista Christão Brasileiro 05 de julho de 1890, p.7. Apud, SILVA, 2005.

⁷⁷ Belém, Apologista Christão Brasileiro 05 de julho de 1890, p.7. Apud, SILVA, 2005.

Já para o pastor metodista Justus Nelson, a procura pela vida eterna deveria anteceder o momento da morte, ou seja, vivendo de acordo com os princípios bíblicos de fé, perseverança, esperança em um mundo de paz, de forma que a salvação de última hora era possível, mas por meio do arrependimento e aceitação de Jesus Cristo como único salvador, sem interferência de padre ou santo.

O arrependimento e louvor eram os elementos presentes no momento da morte protestante. Segundo Antônio Mendonça (1995) em pesquisa sobre a inserção do protestantismo no Brasil, classificou alguns hinos, que evidenciavam o pensamento protestante sobre o além-túmulo.

Tenho lido da bela cidade
Situada no reino de Deus,
A murada de um jaspe luzente,
Juncada de áureos troféus,
No meio da praça do rio
Da vida que nasce da cruz,
Mas metade da glória celeste
Jamais se contou ao mortal. (1°)

Tenho lido dos belos palácios
Que Jesus foi no céu preparar
Que os crentes fiéis, para sempre
Felizes irão habitar;
Tristeza, nem dor, nem velhice
Atinge a mansão divinal,
Mas metade do gozo futuro
Jamais se contou ao mortal. (2°)
Oh! Vem me encontrar à fonte,
Da Jerusalém do céu!
A esta cristalina fonte,
Que Jesus aos crentes deu!
Lá vou encontrar amigos,
Que me amavam como irmão,
Lá teremos belos hinos;
Vem de todo o coração. (MENDONÇA, 1995: 238/239).

Assim, o além-túmulo era visto como um lugar bonito e cheio de paz. Nos versos é possível perceber também a inversão da morte e da vida. A posição terra/céu sempre presente na expressão hinológica mostra outra posição fundamental: vida/morte, no sentido de uma inversão básica em que vida significa morte (negação da vida presente) e morte significa vida (afirmação da vida futura). (MENDONÇA, 1995: 239). Desta maneira, claro está que, para os protestantes, assim como para os católicos, a morte não é o fim, mas o começo de uma nova vida. Contudo há entre eles maneiras diferentes de se garantir a salvação.

Outra questão que deve ser problematizada refere-se aos sentidos atribuídos pelos protestantes à ideia de morte. Suscitadas tais reflexões, o autor Agileu Gadelha (2008), tratou sobre a questão da morte para os presbiterianos, ressaltando que,

No universo racional dos seres humanos, pode-se afirmar que a única certeza da vida é a morte. A sua subjetividade representa a inaceitabilidade do fato, a sua incompreensão, no entanto, a grande maioria dos homens a temem e se pudessem adiar-na convictos. A irreversibilidade da morte, a sua concretude e a sua aceitação representou para os evangélicos, um desígnio de Deus. (GADELHA, 2008: 92).

Com base na citação acima, podemos perceber o confronto com a morte, ficando evidente a importância da religião, como deixa transparecer a fala do Pastor da igreja presbiteriana, Elias Magalhães:

A religião pode amenizar a dor da perda, porque dependendo da teologia da religião, essa teologia pode te ajudar a compreender os mistérios de Deus. A morte é tratada como o salário do pecado é algo que Deus não tinha inicialmente no projeto para o ser humano, Deus não criou o homem para morrer, a morte é consequência da desobediência do homem, por isso que a morte é algo estranho é algo que as vezes assustador, porque não há algo que foi criado para o homem, a morte foi criada para mostrar ao homem que ele quebrou a lei, que ele quebrou os princípios da palavra de Deus, então morrer é difícil porque a morte não é algo comum, algo que traz pavor, a morte ela traz medo, elas trazem uma série de coisas que abala o ser humano, o viver é bom, viver é uma experiência que nós temos e sabemos o que é viver, mas morrer só quando chegar a hora⁷⁸.

O depoente salientou que a religião ajuda a amenizar a dor da perda de alguém querido, tal conformação seria alicerçada na leitura da bíblia sagrada. Tal análise ajuda-nos a compreender que, para os evangélicos, a leitura das escrituras sagradas oferece esperança e conforto para quem se entristece por amigos e parentes que morreram. Tanto os que partiram, como os que ainda vivem na vida terrena, estão rodeados e protegidos pela presença de Cristo.

O autor Rubem Alves (2008) discutiu a premissa proposta pelo racionalismo do século XIX, segundo a qual a religião nada mais é que uma reminiscência que o homem guarda de um período primitivo de seu desenvolvimento. Acreditava-se que, com o progresso

⁷⁸ Elias Magalhães, 49 anos, comerciante e pastor da Igreja Presbiteriana em Russas. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 11 de setembro de 2011.

da história e a emergência de novas formas científicas de pensar, o homem iria aos poucos se educando para a realidade e, conseqüentemente, abandonaria suas ilusões religiosas. No entanto, a realidade nos mostra que, com a modernização da sociedade, a religião, ao invés de extinguir-se, fortificou-se.

O pastor presbiteriano Elias Magalhães em sua fala esclareceu que a morte é uma consequência da desobediência do homem, por isso a morte é algo apavorante e que traz medo, uma vez que o homem quebrou os princípios da palavra de Deus. Nesse sentido, podemos perceber que a morte também está atribuída ao pecado cometido pelo homem.

Segundo Martinho Lutero, a morte era uma despedida deste mundo, sendo mais um fato na vida, que conduziria o homem através de uma porta muito estreita, apertada e que poucos a encontram (LUTERO, 2000: 9). O argumento luterano seria a tentativa de mostrar que a morte liberta do medo de encontrar esse caminho para a vida eterna, que, mesmo sendo estreito, é imenso. Segundo o evangelista Marcos, a conquista desse lugar é *“possível para aqueles que creem”*⁷⁹.

Ao considerarmos as entrevistas realizadas com os protestantes de Russas, um traço sensível presente em suas falas é o fato de que, embora coesas, há diferentes exegeses, ou seja, variadas formas de interpretar os textos religiosos. No entanto, naquilo que diz respeito à morte e ao sepultamento há um pensamento comum, já que os protestantes, de modo geral, creem que a morte era apenas uma passagem para uma outra vida: a eterna.

Desta forma, no leito de morte, estes já não faziam provisões para o repouso de suas almas através das *“boas obras”*, das indulgências, da prestação de promessas, das esmolas para os pobres ou de qualquer outro tipo de sufrágio. Os protestantes aceitavam como norma de fé os termos incondicionais contidos no Antigo e no Novo Testamento, diante de uma visão de reino, de um renascimento.

Em meio a tais discussões, sobre as crenças protestantes alusivas ao morrer, podemos observar que, de modo geral, eles não evocavam indulgências em detrimento da alma do morto. Notemos a narrativa da Senhora Ogarita Marta Silva, ao rememorar como aconteciam os velórios protestantes em Russas:

⁷⁹ Marcos, capítulo 9. Versículo 23. São Paulo: Paulus. 2002.

Iam para as casas, os protestantes, os católicos não vinham para cantar músicas, porque sabia que os evangélicos não aceitava reza, os evangélicos mesmos ficavam ali, cantava, faziam aquelas orações, não para a pessoa que morreu, mais para quem estava ali, porque quem já morreu já está na outra vida, diz em eclesiástico, já está no esquecimento. Se você não fez nada por vida, quando você morrer não tem mais o que fazer, as vezes a pessoa num morre e outra fica rezando, as ejaculatórias!! Diz o livro que não tem purgatório, a bíblia não fala em purgatório, fala das pessoas que estão vivas e que ainda tem uma chance, quem já morreu não tem mais chance⁸⁰.

A partir destas considerações, percebemos que se para os católicos a busca de salvação de suas almas dava-se através da intercessão e pelas indulgências, com a indispensável intercessão dos santos e a crença em um purgo. Os protestantes, contrários a rituais performativos, lembravam seus falecidos e cuidavam de suas almas através do que realizaram em vida. Por essa identidade os evangélicos buscavam em sua fé, e pela fé, a graça para uma vida eterna.

No bojo destas discussões, entendemos que para os protestantes o julgamento das pessoas ocorreria em vida. O profeta Isaias, usando o verbo consolai no plural, diz que o Divino determina-se ao encorajamento dos arautos: “*Consolai, consolai o meu povo*”. Qual seja o elo, há aliança perpétua, como conclui o profeta: “*Buscai, (...) enquanto se pode achar*”, *possivelmente por essas razões o evangélico não aceita a reencarnação*⁸¹.

O livro de Gênesis definiu a morte da seguinte maneira: “*Quando Deus disse a Adão que não comesse da árvore do conhecimento do bem e do mal, ele revelou que a consequência da desobediência seria a morte no mesmo dia do pecado*”⁸². Com certeza, Deus cumpriu sua promessa sobre a consequência do pecado, porque ele sempre fala a verdade e nunca quebra uma promessa. Por causa do pecado do casal original, Deus expulsou-os do Jardim do Éden⁸³.

Portanto, a principal diferença entre católicos e protestantes na questão salvação é que para os seguidores da igreja romana a salvação pode ser conseguida por intermédio da ajuda de santos e ritos que antecedem a hora da morte, já para os protestantes só há um meio de se conseguir a salvação da alma: a fé em Jesus Cristo, “*(...) visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos (...)*” e quando este ser mortal

⁸⁰ Ogarita Marta Costa e Silva, 60 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas no dia 12 de abril de 2012.

⁸¹ Isaias, capítulo 40. Versículo 1. São Paulo: Paulus. 2002.

⁸² Gênesis, capítulo 2. Versículo 17. São Paulo: Paulus. 2002.

⁸³ Gênesis, capítulo 3. Versículos 23-24. São Paulo: Paulus. 2002.

tiver revestido a imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da escritura a morte foi absolvida na vitória.

2.3. “Não fazia nem encomendação de corpo nem missa”

Quando alguém estava doente eles iam e oravam se chegasse a falecer ele visitava a família, ele não fazia encomendação de corpo nem missa, ele fazia aquele culto como se fosse a despedida da pessoa e aquela mensagem vai servir para quem está vivo, pra quem já morreu já está entregue ao esquecimento, aquela mensagem pelo que a pessoa fez, se era uma pessoa boa, orava porque todo mundo tem coisas boas e coisas ruins, porque nunca ninguém tem todo errado⁸⁴.

A depoente descreveu particularidades dos ritos fúnebres protestantes, salientando que a presença do pastor era requisitada naquele momento, pois realizava-se orações com a intenção de auxiliar a família enlutada, mas não rezava pela alma do morto. Destarte, constatamos que os protestantes não acendiam velas e não frequentavam os túmulos com o objetivo de interferir na condição transcendental daquele que partiu. Ao contrário disso, a performance ritual funerária protestante era marcada pela ideia “*formal*” de que a morte não deve ser vivida como momento de tristeza e sim como concretização do ideal da salvação. Assim, analisamos os principais pontos concernentes aos ritos fúnebres protestantes das igrejas Assembleia de Deus, Batista e Presbiteriana.

Percebemos, então, que havia uma sensível diferença entre a ritualística fúnebre evangélica e católica, que pregava a necessidade do cumprimento de vários ritos, dos quais o mais conhecido era o sacramento da extrema unção, mas podemos citar as orações e missas em prol dos mortos, as marchas fúnebres e até datas do calendário anual que celebram e relembram os mortos.

O antropólogo Roberto DaMatta (1997), analisou as relações desenvolvidas em torno da morte na sociedade brasileira. Segundo ele, no Brasil, como em outras sociedades relacionais, se falava muito mais dos mortos do que da morte. Ao tentar elucidar algumas das características dos sistemas explicativos que trabalhavam as relações entre vivos e mortos, o

⁸⁴ Ogarita Marta da Silva, 60 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 de abril de 2012.

autor nos fornece algumas referências para analisarmos o universo ritual fúnebre protestante. De acordo com DaMatta (1997), para os evangélicos, o mundo era entendido como espaço uno e coeso, ou seja, não existem passagens e trânsitos, bem como interferências entre mundos. Essa característica dual da cosmologia protestante dificultaria as relações dos evangélicos com os mortos.

No bojo destas discussões, ao suscitarmos reflexões sobre os ritos fúnebres protestantes durante o período de 1930 a 1962 em Russas, podemos voltar um pouco mais no tempo, em finais do século XIX, especificamente em Fortaleza, onde a missionária protestante e norte-americana Mary Hoge Wardlaw publicou um artigo na Revista *The Missionary*, em Novembro de 1890. A evangelizadora descreveu como em algumas cidades do Brasil as pessoas se comportavam ante o moribundo nos seus últimos momentos de vida. Para a ela, os familiares e amigos do enfermo enchiam o quarto onde este se encontrava e iniciavam uma sessão de gemidos, gritos e lamentações. (OLIVEIRA, 2011: 101).

Conforme a missionária, uma jovem moça chamada Firmina, convertida ao protestantismo através do trabalho missionário presbiteriano estava prestes a morrer, quando em seu leito de morte, a avó da moribunda passou a chorar e berrar ante ela. Sem saber ao certo o que estava acontecendo e temendo que tal atitude pudesse vir a ser incomodo à moça, Mary voltou-se para a avó da mesma alertando que o barulho poderia ser prejudicial, ao que prontamente a mulher respondeu: *“O que há com você? Ela bradou, “Eu preciso ajudar minha criança a morrer”, e ela explicou os seus gritos de desabafo. “minha criança está indo”, ela berrou (literalmente, que era o fim). “Oh, horrível morte!!”.* (OLIVEIRA, 2011: 101).

Descrevendo os últimos suspiros da jovem Firmina, a evangelizadora Mary H. Wardlaw centrou suas atenções nas atitudes daqueles que a velavam. A missionária buscou demonstrar como a formação moral-religiosa dentro da doutrina católica conduziu a atitudes supersticiosas e negativas, levando a ações que se contrapõem à natureza humana.

De certa forma, o que Mary Wardlaw presenciou no falecimento de Firmina era o modo segundo o qual os familiares da garota acreditavam manter a morte sob o controle dos vivos, na medida em que a avó da menina tentava ajudar a neta a morrer no momento certo. Depois de algum tempo, a moça faleceu e todos os vizinhos foram convidados para ver o defunto. Uma das convidadas assustou a missionária, que ainda estava presente no recinto,

pois a mulher começou a olhar fixamente para o cadáver ordenando que Firmina fechasse os olhos. Percebendo que Mary encontrava-se chocada com tudo aquilo, uma senhora idosa explicou que o morto obedeceria às ordens se o chamassem pelo nome. Com isso, Mary conclui o caso relatando nunca haver escutado algo tão “*antinatural*”.

Segundo Robério Souza (2008), o estranhamento e a preocupação da senhora Mary Wardlaw diante da atitude de desespero da avó com o falecimento da neta afirmou-se na negação, característica da ascese protestante presbiteriana, do suplicio como um compensador da dor. Tal preceito tornou-se evidente quando, ao buscar em sua memória lembranças de uma maneira mais positiva e natural de vivenciar a morte, opôs o pranto da avó de Firmina à atitude pacata, de controle e de resignação dos fieis evangélicos. Nesse momento, a missionária ressaltou outra importante característica da doutrina protestante estadunidense, especialmente em sua formação presbiteriana: a ênfase na moral em oposição à espiritualidade. (SOUZA, 2008: 57).

Para a Mary Wardlaw, era importante ressaltar para os seus leitores que, de maneira contrastante ao que se via no Brasil no século XIX, os gritos, gemidos, falácias com os mortos eram considerados “*sombrios costumes e obscuras superstições*”. Ela ainda alertava para a necessidade de mortes mais tranquilas, sem alvoroço ante o moribundo. Tal morte, concebida de maneira tão natural, e quiçá racionalizada, poderia ser percebida em sua terra natal, aparecendo no discurso da missionária como superior àquela em que a ritualística funerária era espetacularizada.

De acordo com Sérgio Oliveira (2011), relato semelhante também foi o apresentado pelo viajante protestante Koster, no século XIX, sobre um ritual fúnebre durante sua estadia na vila de Pilar, na Capitania de Pernambuco. Um sacristão mulato da igreja desta vila chamara a atenção de Koster devido a algumas de suas atitudes, uma das quais durante os últimos momentos de um moribundo. Esse camarada, um dia, punha a vela na mão de um agonizante, repetindo a palavra “*Jesus*”, como era o costume e estando o paciente inquieto e aflito, Gonçalo continuou sossegadamente o lúgubre ofício, ajuntando, com perfeita indiferença: Morra, e deixe de bobagens. (OLIVEIRA, 2011: 102).

Até que essas reflexões foram interrompidas pelo grito de “*Jesus!*”, repetido incessantemente, cada minuto, por uma voz sombria. Chamei o guia, supondo que partisse de alguém em perigo. Ele despertou e lhe disse o que se passava. Respondeu-me que alguém

ajudava outrem a bem morrer, como depois soube ser tradicional, que qualquer agonizante deve ter junto de si um amigo repetindo a palavra “*Jesus*”, até que deixe de responder, para que esse nome de salvação não fique esquecido, seja para afugentar o Diabo. (KOSTER, Apud, OLIVEIRA, 2011: 108/109).

Este “*auxílio*” na hora da morte prestado por parte de familiares ou amigos do defunto no momento do falecimento foi motivo de outro espanto para Henry Koster durante sua viagem entre Pernambuco e Natal. Em um dos dias da jornada, Koster e seu guia tiveram que dormir ao relento, do lado de uma fogueira. O inglês passou, então, a refletir acerca dos hábitos deste país (Brasil) estrangeiro e da mudança de costumes a que ele foi submetido durante a viagem.

Para Sérgio Oliveira (2011), esta repetição constante da palavra “*Jesus*” correspondia justamente ao que se aconselhava nos manuais e recomendações sobre o auxílio aos que estavam prestes a morrer. Isto se dava pela crença, entre os católicos romanos, de que acontecia uma árdua luta entre anjos e demônios, no leito de morte, pela possessão da alma, partindo daí a necessidade de repetição constante, pelo moribundo e por aqueles que o rodeavam, de palavras que o fizessem resistir, pois haveria a possibilidade de “*o inimigo o tentar na hora da morte. Dessa maneira, instruíam-se que a repetição era necessária “conforme der lugar o tempo, e a enfermidade; e promulgavam-se os santíssimos nomes de Jesus e Maria”*”.

Com relação à estrutura geral dos enterros protestantes, a antropóloga Andréia Silva (2011) destacou que todos possuem o mesmo formato de muitas outras cerimônias funerárias. Há velório, procissão e enterro. Contudo, os conteúdos inerentes às fases são distintos, se compararmos ao que acontece nas cerimônias de outros grupos religiosos. As diferenças levam em consideração, sobretudo, as proibições das intercessões e contatos diretos entre vivos e mortos, bem como a oposição ao catolicismo dominante. (SILVA, 2011: 144).

De modo geral, a realização do culto fúnebre, era a parte mais formal dos ritos protestantes da Assembleia de Deus, Batista e Presbiteriana. Nas palavras de Andréia Silva (2011), o culto funerário era a parte mais formal do rito de enterro protestante. Durante o cerimonial, os pilares cosmológicos e doutrinários que sustentavam seu entendimento da vida e da morte eram enfatizados. Ao longo da cerimônia existe a explicitação dos padrões ideais e

a tentativa de convencimento do grupo da aplicabilidade dessas ideias. Valorizar a vida do morto e negativizar o corpo e a morte eram formas de enquadramento da situação de aflição no conjunto doutrinário formal mais amplo. (SILVA, 2011: 165).

A autora Andréia Silva (2011) nos aponta para o fato de que a estrutura mínima nos cultos fúnebres envolvia muitos cânticos, orações e palavra do dirigente ou pastor. Contudo, a forma como essa sequência era estabelecida dependia muito do contexto da morte e da possibilidade de encontrar aplicabilidade dos padrões de moralidade do grupo na trajetória daquele que morreu. Na verdade, a forma do culto poderia ser flexibilizada a cada nova situação. A disposição da família e dos participantes em relação aos padrões morais e ao morto também era fator prioritário para a decisão, além do grau de proximidade e do relacionamento entre o pastor ou dirigente e os envolvidos.

Lembramos que o cerimonial fúnebre protestante da Igreja Assembleia de Deus, localizada em Russas, era realizado a partir da utilização de múltiplas expressões: canto, palavra, abraço, toque, riso e choro. Notemos a narrativa de Antenor Bezerra, protestante e pastor da igreja Assembleia de Deus:

Sempre temos a última palavra, exatamente consola ou alguém chora, alguém se consola, mas alguém chora mais diante da palavra, tudo depende do sentimento pessoal da pessoa, mas é muito bonito. A minha esposa que faleceu aqui foi uma das grandes festas da Assembleia de Deus nesse dia, foi o sepultamento da minha esposa, porque todo mundo quis comparecer, só eu não me atrevi a comparecer; quando chegou na hora da cerimônia eu pedi para vir para minha casa, porque o velório estava acontecendo na igreja, pedi pra vir para casa porque achei que era muito pesado pra mim e ia dar tanta preocupação ademais pessoas e eu para evitar alguma coisa, então deixei lá tudo nas mãos de quem devia e vim embora pra casa; depois fui visitá-la no cemitério, os pastores que vieram⁸⁵.

O depoente narrou um acontecimento particular, o falecimento de sua esposa, com quem conviveu durante vários anos. Apesar de sua conformação, para ele não foi nada fácil superar a perda de alguém tão especial, uma companheira com quem constituiu família e lar. Através de sua fala, algo peculiar nos chamou a atenção, foi a pompa fúnebre presente no rito de sua mulher, algo não muito comum nos enterros protestantes. Segundo o entrevistado foi uma das maiores celebrações fúnebres realizadas pela Congregação Assembleia de Deus em

⁸⁵ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da igreja assembleia de Deus. Entrevista realizada em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

Russas, tal funeral movimentou a vinda de pastores de outras cidades para se despedir e prestigiar o último adeus a sua esposa.

Ao observarmos como acontecia o enterro de um protestante da Assembleia de Deus, percebemos que, antes do sepultamento, era comum o pastor que presidia a cerimônia, recontar fatos acontecidos durante a vida do falecido, apresentando-os como prova de fidelidade e de salvação. O entrevistado Antenor Bezerra Dias, da Assembleia de Deus, descreveu como acontecia o culto fúnebre da referida igreja em Russas:

O culto fúnebre era dentro dos textos da bíblia, que se deve a vida de quem viveu e agora está dormindo e tem as promessas de no dia da vinda do senhor Jesus temos que fazer e conhecer tudo isso, no dia da vinda do senhor Jesus quem está dormindo no sepulcro vai ressuscitar, tudo isso aqui faz parte do culto fúnebre. Então se lê na bíblia, essa parte que vai ressuscitar no dia da vinda do senhor Jesus, chama-se os que tiveram parte na primeira ressurreição, esses ressuscitam no dia da vinda do senhor Jesus para arrebatá-lo o seu povo que está dentro de um caldeirão de sofrimento na terra; então, para fazer o arrebatamento, os que morrerão antes ressuscitarão primeiro e os que tiverem vivos são arrebatados, vivos como estão são arrebatados, ao encontro do senhor nos ares que diz que ele descerá do céu com vivo e clamor, dor e medo e será como um ímã, esses que ressuscitarem no dia da vinda do senhor, (tudo isso aqui faz parte do culto fúnebre)⁸⁶.

Ao longo do culto fúnebre da Assembleia de Deus, cada pastor ou presbítero era livre para cantar, falar e orar, quantas vezes quisesse. Não havia uma formalidade rigidamente estabelecida, já que os presentes poderiam participar do culto pedindo alguns hinos ou mesmo orando. Característica também presente nos velórios dos evangélicos Batistas e Presbiterianos.

Neste mesmo prisma, o depoente Antenor Bezerra Dias, da Assembleia de Deus, mencionou os textos bíblicos que eram recorrentes nos velórios da igreja em Russas:

A gente sempre gosta de ler, texto muito adequado a primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses, capítulo 4; 13 em diante que fala do arrebatamento, fala da vinda. Fala da ressurreição e fala dos que estão vivos e que vão subir ou então o capítulo 14 do evangelho de João, onde ele diz; na casa de meu pai há muitas moradas, então aí a gente da uma palestra, uma liturgia em cima desses textos, para consolar a própria família e os que estão ali vê alguma coisa nova⁸⁷.

⁸⁶ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da igreja assembleia de Deus. Entrevista realizada em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

⁸⁷ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da igreja assembleia de Deus. Entrevista realizada em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

A partir destes fragmentos, compreendemos que as mensagens bíblicas que eram explanadas nas sentinelas, em boa parte, tratavam sobre o arrebatamento, a ressurreição e a vinda de Jesus Cristo. Estas passagens bíblicas tinham a função de consolar a família, parentes e amigos enlutados.

Durante os cultos fúnebres dos protestantes presbiterianos, batistas e assembleianos, era comum a desvalorização do corpo morto, classificando-o como pó, matéria sem vida, valorizando o espírito, que segundo esses crentes era o que permanecia na eternidade. No caso dos ritos de enterros protestantes, essa estratégia também desqualificava qualquer tentativa de aproximação do corpo do morto para comunicação direta. Essa reversão auxiliava no desenrolar do culto fúnebre.

Tais apreciações levam-nos a pensar que há uma homogeneidade dentre os ritos fúnebres protestantes das igrejas Assembleia de Deus, Batista e Presbiteriana. Em todos os velórios também aconteciam demonstrações emocionais coletivas. Eram momentos onde os enlutados estabeleciam forte foco de atenção, que os fazia adotar posturas sincronizadas. Esses instantes envolviam grande carga emocional. Esses mecanismos auxiliavam tanto no enfrentamento dos obstáculos quanto na construção de uma identidade de grupo.

De modo geral, outro elemento importante nos ritos fúnebres protestantes era recontar histórias da vida do morto, como ato de lembrar e reconstruir sua participação social. O cérebro humano funcionava ativando imagens, sons e cheiros identificados com os personagens dessas experiências. Ao contar e recontar fatos, os parentes e amigos focavam as atenções para o que era reelaborado diversas vezes durante a execução do rito. Essa sintonia do encontro se afinava ainda mais com as histórias que tinham como protagonistas os enlutados e o *“morto em vida”*.

Deste modo, nos velórios e sepultamentos dos protestantes presbiterianos e batistas que aconteciam em Russas no período em estudo, a partir das entrevistas que realizamos, constatamos a inexistência de tantos detalhes e acessórios como destacava João José Reis (1991) na Bahia do século XIX. Contudo, existia um adorno que era fundamental nos velórios, a colocação de flores que cercavam o cadáver. Mesmo nas famílias mais carentes, verificamos que era fácil encontrar tais elementos. Geralmente as flores eram recolhidas dos quintais das casas, pois naquela época não existiam funerárias em Russas.

Segundo João José Reis (1991), em velórios de famílias pobres, por exemplo, a quantidade de flores pode ser reduzida para diminuir os custos (REIS, 1991: 149). No entanto, mesmo que houvesse redução da quantidade de ornamentos dos mortos pertencentes às classes sociais menos abastadas, isso não diminuía a riqueza do seu simbolismo e o cuidado na sua preparação. Por exemplo, os tecidos que envolviam os defuntos durante boa parte do século XIX tinham cores e tecidos pré-determinados. A decoração dos caixões guardava detalhes que eram próprios da irmandade a que pertencia e havia uma série de padrões a serem seguidos que evidenciavam o respeito com o morto e com a morte.

Uma das características que nos chamou atenção, na ritualística fúnebre dos protestantes presbiterianos, foi a vestimenta, como vemos na narrativa do pastor presbiteriano Elias Magalhães:

Geralmente se usava, quando é um oficial da igreja, um pastor ou um presbítero, diácono aí nós usamos de praxe o blazer, o paletó chamado, porque aquela pessoa como uma farda da igreja, fez uma posição episcopal na igreja, mas se a família optar por uma roupa social. Porque é mais uma visão teológica, a utilização das mortalhas, mas isso está acabando, mas o ato fúnebre, por exemplo, quando eu morrer, estarei de paletó e está lá no caixão bem vestido. Só que na ressurreição eu não vou ressuscitar de paletó, porque a bíblia diz que as vestes espirituais são outras, basicamente a roupa não tem nenhuma simbologia. O paletó é apenas para aquela pessoa que, o morto fiel da igreja somente isso, mas se achar melhor optar pode ser uma roupa social, normal, básica, pode ser uma roupa jeans, pode ser uma blusa, manga curta, manga longa, não vai alterar em muita coisa não⁸⁸.

A questão das indumentárias fúnebres seria mais uma visão teológica. Os pastores e presbíteros em seu ato fúnebre utilizavam paletós, indicando a posição episcopal do morto perante a igreja.

No detalhamento dos ritos lúgubres protestantes da Igreja Batista, podemos perceber a ausência de velas acesas durante o momento do velório. Dona Ogarita Marta, da Igreja Batista, descreveu-nos desta maneira:

Ninguém botava vela, porque a luz é Deus, a Jesus só ele ilumina, nem colocar vela, porque as vezes a pessoa está morrendo aí diz: chega José fulano tá morrendo

⁸⁸ Elias Magalhães, 49 anos, comerciante e pastor da Igreja Presbiteriana em Russas. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 11 de setembro de 2011.

coloca a vela na mão, sei lá uma coisa agoniada. Antigamente, quando morria era em casa ou no hospital⁸⁹.

A partir desta narrativa, apontamos que nos ritos de morte dos irmãos batistas, rezar pelo morto e acender velas eram vetados e a luz divina era a única que iria guiar os mortos para a vida eterna. Deste modo, a necessidade de indulgências para a alma do falecido era algo que, para os protestantes, não merecia ênfase.

Nos ritos fúnebres católicos verificamos que as velas e as ladainhas estavam ligadas a uma concepção de intercessão pela alma do morto que precisava de cuidados. Essa ação feria a noção individualista de salvação protestante, que previa que o morto já estava “*julgado*” no instante da sua morte.

O pastor presbiteriano Elias Magalhães, em sua narrativa, traz sinais de como era realizada a liturgia fúnebre da igreja presbiteriana em Russas-CE:

Então um ato fúnebre evangélico ele é todo voltado para consolar os parentes, os que estão vivos e nunca dirigido ao morto, então a palavra ela é dirigida para os vivos, para os parentes e os amigos, então basicamente é isso. No culto fúnebre o pastor da igreja já tem o livro de liturgia, que tem todos os atos; batismo, casamentos, abissínios, datas de aniversários, datas especiais; então nós chamamos a casa a ordem, aí tem os louvores, são louvores devidamente apropriados, que vai falar, e aí interessante que o louvor no ato fúnebre, vai falar de alegria e não de tristeza; então os louvores de um ato fúnebre fala de alegria, de coisa boa e não da morte em si, quando o louvor fala em morte, fala numa perspectiva da ressurreição e da vida eterna⁹⁰.

Com base na narrativa é possível apontarmos dois elementos que nortearam às práticas fúnebres protestantes dos presbiterianos entre as distinções que analisamos. O primeiro, refere-se ao fato de que todo culto fúnebre era direcionado para consolar a família e os amigos, pois, segundo os ensinamentos protestantes, não se rezava para quem já morreu, uma vez que depois da partida para a vida eterna aquele corpo já não tinha valor no mundo terreno. Além disso, eram desnecessárias as orações realizadas pelos vivos para os mortos, característica que concernia à ritualística fúnebre católica.

⁸⁹ Ogarita Marta da Silva, 60 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 de abril de 2012.

⁹⁰ Elias Magalhães, 49 anos, comerciante e pastor da Igreja Presbiteriana em Russas. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 11 de setembro de 2011.

Outro aspecto tratado pelo entrevistado, diz respeito à liturgia fúnebre dos presbiterianos. Assim, quem presidia o cerimonial funerário era o pastor da igreja, o mesmo se atinha especificamente ao livro litúrgico, manual onde estavam todos os atos e ensinamentos bíblicos referentes a batismos, casamentos, aniversários e morte. É possível notarmos no relato, que além do ato litúrgico, os louvores também eram elementos significativos para o cerimonial e geralmente os cânticos referiam-se a mensagens bíblicas que falavam de alegria, prosperidade e quando os louvores abordavam sobre a morte era em uma perspectiva da ressurreição, vida pós-morte.

O depoimento de Antenor Bezerra Dias, pastor da igreja Assembléia de Deus, nos traz vestígios sobre os hinos que eram cantados nos momentos dos velórios dos irmãos assembleianos em Russas-CE:

Temos os hinos apropriados, tem hino de alegria de consolação que nos fala da ida, nos fala da vinda, não é hino de tristeza, é hino que alegra, que a família fica enlutada, mas uma coisa ele fica sabendo que aquele que esta ali, dormindo, onde Jesus disse ao homem da cruz, hoje mesmo estarás comigo no paraíso. Quando o homem da cruz disse: lembra-te de mim quando entrar em teu reino, ele disse: hoje mesmo estarás comigo no paraíso, então é necessário que a família se conforte sabendo onde está o seu membro querido⁹¹.

É perceptível na fala de Antenor Bezerra, o uso da expressão os “*hinos apropriados*”. Tais termos condizem com as considerações propostas pelo Pastor Elias Magalhães, quando o mesmo foi indagado sobre os hinos selecionados para os cultos fúnebres. Em sua fala, o Senhor Antenor deixou transparecer que as letras musicais dos hinários eram compostas por mensagens bíblicas que tratavam sobre alegria, consolação e que também diziam respeito sobre a vinda de Jesus Cristo, ou seja, o arrebatamento para aqueles que serão levados por Cristo para a vida eterna.

De acordo com o depoente, os cânticos geralmente não abordavam tristeza e nem melancolia, seriam um mecanismo utilizado pelos irmãos protestantes para trazer conforto à família enlutada, algo que se diferiu, e muito, das excelências e orações promulgadas pelos cristãos católicos na realização dos ritos fúnebres.

⁹¹Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da igreja assembleia de Deus. Entrevista realizada em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

O reformador protestante Martinho Lutero enfatizava que a boa música poderia fixar as verdades teológicas anunciadas. É nesse contexto que se deve entender sua concessão. Para Lutero, teologia e música relacionavam-se estreitamente, pois a música era veículo apropriado para anunciar a palavra de Deus, fazendo-o de forma especial, fácil de memorizar, por meio de sons organizados em ritmos, melodias e harmonias. (LUTHER, 1944: 372).

Martinho Lutero entendia que a própria música era *donum divinum excellentissimum*, uma dádiva divina e maravilhosa. Era presente de Deus dado exclusivamente aos homens. No caso da música vocal, as notas musicais intensificavam a força da palavra. Mais ainda, na tradição musical luterana, a música revelava o texto, assim, a música litúrgica deveria ser a explicação do texto. Em carta a George Espalatino, em 1523, Lutero afirmou que a música deveria ser uma espécie de exegese, uma explanação interpretativa do texto, um sermão em sons. (LUTHER, 1944: 372).

Desta forma, João Calvino, quando defendeu que a música do culto deveria estar sempre associada a palavras da sagrada escritura, entendeu que nada seria mais digno de ser cantado do que a palavra que Deus legara aos homens, já que, segundo ele, “*os salmos nos incitam a louvar a Deus, orar a ele, meditar nas suas obras a fim de que o amemos, temamos, honremos e o glorifiquemos*”.

O pastor da igreja presbiteriana Elias Magalhães, discorreu sobre as diferenciações entre os atos litúrgicos fúnebres dos presbiterianos adultos e crianças:

Basicamente não há diferença de atos litúrgicos, leituras, na verdade o velório em si é a mesma coisa, é a mesma estrutura. Não, porque quando é uma criança os textos é em cima de enterros de crianças que faleceram na vida, de ressurreições, porque há ressurreições na vida, Jesus ressuscitou os mortos. Então a diferença basicamente é só a estrutura dos textos, mas o velório em si é a mesma coisa, o mesmo clima, o ambiente é o mesmo, não altera nada. Dos adultos, são mais textos que falam mais de ressurreição de adultos, como o caso de Lázaro e muitos casos na bíblia. Como o antigo testamento, a ressurreição do profeta, só alguns textos mudam um pouco, mais o funeral é o mesmo, independente do falecido. O sentimento é o mesmo, a dor é a mesma, a esperança é a mesma⁹².

Nesta citação é visível que há distinções nos atos litúrgicos dos funerais adultos e infantis, sendo diferentes as mensagens que eram extraídas das Escrituras Sagradas. Quando estes fragmentos eram direcionados para as crianças abordavam especificamente os enterros

⁹² Elias Magalhães, 49 anos, comerciante e pastor da Igreja Presbiteriana em Russas. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 11 de setembro de 2011.

infantis, além disso, tais conteúdos tratavam sobre a ressuscitação dos mortos. O narrador Elias Magalhães afirmou que a liturgia que era destinada para os enterros dos adultos tomavam outro formato, utilizando, por exemplo, a narrativa sobre a ressurreição de Lázaro, uma das temáticas mais recorrentes no cerimonial fúnebre protestante dos presbiterianos.

Segundo o livro de João, Jesus Cristo clamou: “*Lázaro, vem para fora*”, à vista de todos os presentes, Lázaro saiu do túmulo. Ele tinha o rosto coberto e os pés e mãos ligados com faixas, “*ordenou então Jesus: desligai-o e deixai-o ir*” e a palavra diz que muitos creram em Jesus a partir desse milagre, o evangelho da ressurreição de Lázaro⁹³.

Uma das narradoras deixou visível a preocupação com o respeito aos desígnios divinos, ou seja, frisou que não devemos discutir aquilo que Deus faz. A melhor opção nesses casos era aceitar a ordem da divindade e se resignar diante dela. Notemos o depoimento da protestante pertencente Ogarita Marta:

A bíblia diz que ninguém pode viver para sempre, porque a bíblia diz que se Deus deu o dia, pois tem que chegar esse dia, quando morre alguém, tem gente que fica rolando no chão, eu penso assim que é uma coisa sem necessidade tem que se conformar com a vontade de Deus se for pra ficar sofrendo como um homem que ficou todo ferido e quando morre de acidente, fulano faz aquele espetáculo tem que se conformar com a vontade de Deus, porque Deus permite, nada acontece sem a vontade dele, Deus dá o poder da conformação, era o dia dele, lá em Jô diz que, nossos dias já estão contados só que ninguém sabe quando vai ser, isso é muito bom ninguém saber o dia em que vai morrer, tem gente que fica desesperado, com aquele desespero tudo é permitido por ele, nada acontece sem a vontade dele⁹⁴.

Nesta fala a entrevistada afirmou que devemos aceitar com conformação os desígnios de Deus, em especial quando um indivíduo morre tragicamente como, por exemplo, em acidentes automobilísticos, onde a morte é instantânea, de forma inesperada, e sempre causa grandes impactos em familiares e amigos, que no momento do velório demonstram grande desespero perante aquele ente querido. Segundo os ensinamentos evangélicos, Deus dá o poder do conforto.

Tais sensibilidades perante a morte trágica, embora tenham refletido comportamentos emocionais recorrentes de dor e luto, era extremamente revelador se analisado dentro do contexto dos estudos de grupos evangélicos. Isto porque algumas

⁹³ João capítulo 11, versículos de 1-45. São Paulo: Paulus. 2002.

⁹⁴ Ogarita Marta da Silva, 60 anos, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 de abril de 2012.

reflexões sobre o processo de luto evangélico tendem a associá-lo ao individualismo, racionalidade, privacidade. (CHARMAZ; MILLIGAN, 2007: 534/537).

No tocante à questão do luto, o Pastor Antenor Bezerra Dias, explica qual é a sua concepção sobre este conceito:

O luto é a tristeza, não é vestir preto, porque vestir preto é somente um símbolo onde houve morte, alguém usa uma roupa preta, usa um sinal preto na roupa demonstrando simbologia de morte; mas a palavra luto é tristeza, sentimento. Há pessoas que está de luto sem está de preto, mais está de luto⁹⁵.

Com base em seu depoimento, o narrador deixou nítido que, o termo “*luto*”, expressava tristeza, sentimento por alguém que morreu. O entrevistado Antenor Bezerra também enfatizou que era muito comum os cristãos utilizarem a cor preta, indicando sinal de luto por morte. Nesta perspectiva, lembramos que tal característica, estava muito arraigada aos costumes fúnebres do catolicismo, mas era uma prática também recorrente no meio protestante.

Segundo Juliana Schmitt (2008), cores são conceitos, concepções ordenadas e interpretadas no momento da recepção. Dessa maneira, branco não é somente luz, mas conceito de luz; preto não é a falta da luz, mas o conceito de escuridão. Por sua definição científica, o preto representaria somente a ausência da luz; metaforicamente concebe uma ideia de obscuridade e negação, porque anula as outras cores, impondo-se. Não excitava a retina, não estimulava os sentidos, mantinha os olhos em estado de repouso: melancólica e cômoda. (SCHMITT, 2008: 53).

Dentro desse contexto, o luto seria uma forma de interiorização do defunto, e o ritual funerário, nesse processo, apenas uma maneira de demonstrar visualmente essa interiorização: esse fenômeno cria uma comunidade de vida com o espírito dos ancestrais e está presente em várias culturas. Na verdade, o fundamento dessa ação está em minorar a ausência por excelência, que é representada pela morte, fazendo que o desaparecimento do ente querido não seja absoluto.

⁹⁵ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da igreja assembleia de Deus. Entrevista realizada em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

Durante o período medieval, a cor preta passava a ser a aparência da dor, conotação de sofrimento. Também no período posterior ao funeral, quando era apropriado demonstrar certo tipo de comportamento semelhante ao religioso, a cor escura transmitia explicitamente a contenção dos sentimentos de euforia, o recato e o resguardo sexual pelos quais passava o sujeito enlutado. (SCHMITT, 2008: 53).

Conforme aponta Andréia Silva (2011), os ritos de morte dos protestantes são baseados numa modalidade ritualística que intensifica mais as redes de relações em torno do morto que os protocolos socialmente rígidos em relação ao seu corpo. Por isto mesmo, é tão importante considerar o que é informal em cada uma destas ritualizações. Afinal, essa solução se desenvolveu a partir da sua cosmologia e de padrões sociais que ajuda-nos a entender certas características de sua cultura. (SILVA, 2011: 157).

Por fim, a partir das entrevistas realizadas em Russas, observamos que os ritos fúnebres protestantes das Igrejas Assembleia de Deus, Batista e Presbiteriana, apresentavam características semelhantes, como, por exemplo, a realização dos cultos fúnebres, a entonação dos cânticos, as vestes fúnebres. Estes ritos fúnebres, para os protestantes, eram extremamente reveladores das instabilidades e incertezas presentes no momento da perda de um ente querido.

3. ***“HOUE TEMPO EM QUE OS PADRES NÃO DEIXAVAM SEPULTAR OS CADÁVERES DOS PROTESTANTES”.***

Este terceiro capítulo tem por propósito observar como se estabeleciam nas práticas fúnebres as tensões entre católicos e protestantes no tocante aos usos do cemitério público Bom Jesus dos Aflitos, localizado no município de Russas, entre os anos de 1930 e 1962. Esta pesquisa também utilizou como fonte os relatos de pessoas idosas que participaram dos enterros de católicos e protestantes que aconteciam na cidade. Alguns moradores russanos afirmaram que as rejeições eram bastante nítidas, advindas do clero católico local, com relação aos sepultamentos de protestantes no cemitério público de Russas.

Elisiana Castro (2013) aponta que, para os imigrantes protestantes chegados às primeiras décadas do século XIX ao Brasil, professar uma fé contrária à católica tornou-se um obstáculo para eles e, da mesma forma, para os mortos. Afora os problemas com o registro civil, na hora de morrer não conseguiam uma porção de terra nos campos santos, que estavam sob a administração da igreja, mas precisamente nos interiores de capelas e templos. No Brasil, por protestantes ou acatólicos eram chamados os fiéis de igrejas cristãs e doutrinas que surgiram a partir da Reforma da igreja cristã ocidental (católica) que teve como maior nome, o monge Martinho Lutero.

Concorrendo para a vinda de imigrantes, independente de seu credo, para o trabalho e povoamento, o governo imperial brasileiro não pareceu preocupado, com o fato de a igreja ter controle sobre as diferentes etapas da vida e da morte e com os conflitos advindos deste fato. Estabeleceu normas religiosas para os não católicos, mas não garantiu, de forma efetiva, um de seus direitos básicos: o de sepultar os mortos e professar os seus ritos fúnebres. Parecendo querer evitar maiores conflitos com a igreja católica, o Governo imperial tomou providências para não ofender os praticantes da religião oficial, sem tomar conhecimento das necessidades de culto das outras religiões que chegavam pelas mãos dos imigrantes. (CASTRO, 2013: 160).

Segundo João José Reis (1991), até a metade do século XIX, praticamente as inumações de católicos ocorriam nos assoalhos e paredes de igrejas, onde vivos e mortos dividiam o mesmo abrigo com rezas, batizados, casamentos e outros eventos. Muitos

cadáveres eram abandonados à porta da igreja ou eram sepultados clandestinamente dentro da mesma, pois não havia espaço físico e também social, para todos.

Conforme Georges Duby (1997), a proximidade cotidiana entre mortos e vivos tem origens antigas:

Desde o século VII, senão antes, deixava-se repousar os mortos nos lugares de prece antes de os enterrar, e costumava-se sepultá-los o mais perto possível do espaço sagrado. Assim se pusera em marcha o lento movimento que transportou os cemitérios até então afastados da morada dos vivos, para a vizinhança imediata das igrejas paroquiais. Esse mesmo movimento fez aglutinarem-se os túmulos na proximidade das grandes basílicas (...) que agonizante não desejava ser levado, para ali esperar o Juízo Final, até o seio desses edifícios suntuosamente ornados onde se percebia, desde que se lhes transpunha a soleira. (DUBY, 1997: 48).

Assim, podemos perceber que os locais de sepultamento variaram conforme as concepções culturais de cada época, mesmo no ocidente cristão. Desde a Idade Média permanecia o costume de sepultar os mortos nos espaços sagrados, com a continuidade da hierarquia que em vida as pessoas dispunham, pois a divisão dos espaços no interior dos templos era feita de acordo com a classe social a qual o morto pertencia.

Para Philippe Ariès (2003), referindo-se ao caso da França, “o acúmulo local dos mortos nas igrejas, ou nos pátios das mesmas, tornou-se repentinamente intolerável, ao menos para os espíritos “*esclarecidos*” da década de 1760”. A partir de então, “os mortos não mais deviam envenenar os vivos”. (ARIÈS, 2003: 47).

3.1. “Era costume arraigado enterrar-se os mortos dentro das igrejas ou em seus átrios e arredores”.

No Brasil, desde a colônia, foi instituído o sepultamento eclesiástico, que se manteve em vigor até meados do século XIX, como a forma de sepultar a maioria da população. Esse costume testemunhava uma familiaridade entre vivos e mortos, convívio próximo, no espaço que, durante muito tempo, foi característico do modo como a morte e os mortos eram percebidos em muitas sociedades ocidentais. Eles permaneciam entre os vivos, no espaço sagrado da igreja, que tinha especial valor. Quando os vivos caminhavam sobre o solo sagrado da igreja para direcionar aos céus suas preces, era sobre seus mortos que

pisavam; eles estavam ali, próximos, ainda terrenos, mas já no alto, pertencendo aos dois planos da existência humana.

Em seus estudos sobre a história da morte no ocidente, Philippe Ariès (2003) afirma que os santos e mártires foram enterrados em cemitérios fora das cidades e, por causa disso, igrejas eram construídas para receberem aqueles que vinham em peregrinação. Em segundo momento, os mortos foram enterrados no interior dos templos, próximos à sepultura dos santos. A igreja tornou-se “*une nécropole dans une nécropole*”. (ARIÈS, 2003: 21).

A necessidade de tornar os cemitérios territórios sagrados foi definida desde a lei de 1º de Outubro de 1828, que, ao dar nova ordem às atribuições das câmaras municipais, determinava, no parágrafo 2º do artigo 66, que o estabelecimento dos cemitérios fora do espaço dos templos fosse feito “*com a principal autoridade eclesiástica do lugar*”. Daí que os novos locais de sepultamento eram comumente chamados de “*campos santos*”. Além disso, mesmo sendo públicos, os novos cemitérios eram destinados exclusivamente aos católicos. Portanto, para a igreja, os novos locais de enterramento, mesmo distantes dos templos religiosos, deveriam manter-se como sagrados. Entretanto, por mais que um novo discurso surja, os indivíduos não abandonam, de imediato, ideias consideradas antigas, havendo, em alguns momentos, uma confluência entre o discurso médico e religioso. (RODRIGUES, 1997: 252/253).

Foram as nascentes questões higienistas, no início do século XIX, resultado de um saber médico cada vez mais valorizado e difundido no país, que trouxeram a preocupação, inteiramente nova, com a possível insalubridade provocada pela proximidade física desses mortos, agora vistos como perigosos e possíveis causadores de doenças. Toda uma sensibilidade em relação ao cheiro dos corpos sepultados nas igrejas surgiu nesse momento e passou a representar o cheiro da morte. Era preciso, pois, afastar esse perigo, que nada tinha de sobrenatural. (RODRIGUES, 1997: 59/66).

Segundo Alcineia Santos (2008), o saber médico não buscava exatamente a elaboração de uma teoria para a limpeza do mundo urbano, mas fornecia elementos suficientes para se pensar uma nova forma de vida saudável. A partir deles surgiram discussões que, reforçadas pelos urbanistas, iriam mudar a configuração da cidade. Não restam dúvidas que o pensamento social desse período foi influenciado pelos ideais sanitaristas. Essas novas concepções, fortemente propaladas pelos europeus, tiveram grande aceitação no Brasil. Nesse momento, tornou-se necessário diagnosticar os males da cidade e

encontrar melhores soluções para a vida social, construindo espaços belos e livres da insalubridade tão temida pelos médicos.

No entanto, essa discussão foi longa, pois os costumes fúnebres, tão antigos e enraizados em um modo particular de ver a morte e os mortos, não poderiam desaparecer de uma hora para outra. Foi preciso aguardar até a metade daquele século para que, no Rio de Janeiro, com as graves consequências da febre amarela, os cadáveres fossem definitivamente expulsos da igreja e mesmo da cidade, para irem ocupar os recém-criados cemitérios públicos⁹⁶. Não era apenas dentro das igrejas que os mortos eram enterrados até então, mas também em terrenos próximos a elas e às irmandades religiosas. Para escravos africanos, indígenas e indigentes, em geral, havia os cemitérios contíguos a hospitais públicos e cemitérios de escravos, dentro da cidade, em áreas residenciais.

Foi essa proximidade que causou os primeiros protestos contra o que antes era apenas um fato natural e corriqueiro. Desde a segunda década do século XIX, com a difusão das novas noções médicas sobre higiene, surgiu a figura do cadáver como objeto poluente, e difundiu-se a noção de miasma, espécie de eflúvio que emanaria dos corpos e poderia contaminar os vivos e, assim, adoecê-los. A partir daí, passou a ser comum evitar os mortos e os espaços físicos ocupados por eles, sobretudo nas camadas mais educadas e medicadas, mas não apenas nelas, já que tais noções se difundiam rapidamente pela sociedade, com todas as possíveis distorções e exageros. Conforme apontou Cláudia Rodrigues (1997),

Requerimentos e abaixo-assinados de moradores de algumas freguesias urbanas da Corte às autoridades municipais e imperiais foram feitos no sentido de solicitar a interdição de alguns cemitérios considerados insalubres, o embargo das obras de construção de outros e o impedimento à edificação de cemitérios próximos às moradias. Nestes documentos, aparecem sedimentados alguns pontos das teses médicas. Em todos os casos, alegava-se o prejuízo que a proximidade com os referidos cemitérios causaria à salubridade das casas. (RODRIGUES, 1997: 68).

Nessa passagem, a autora referiu-se aos protestos dos habitantes do Rio de Janeiro durante a primeira metade do século XIX, mas tais situações se repetiram em outros estados e países, como parte de uma mudança, em maior escala, na maneira como os vivos pensavam e viviam sua relação com os mortos, que se manifestava, sobretudo, nos costumes fúnebres.

⁹⁶ Decreto nº 583 de 1850, estabelecendo que cabia ao Governo a determinação do número e localização dos cemitérios, desde que nos subúrbios do Rio de Janeiro, bem como a estipulação dos preços de todos os produtos e serviços envolvidos no sepultamento e, ainda, a definição de uma irmandade, corporação civil ou religiosa, ou empresários, encarregados de administrá-los, segundo suas normas, obrigados a prestar-lhe contas anualmente.

Impedidos de sepultar seus mortos próximos aos santos de devoção ou à pia batismal, as atitudes diante da finitude tiveram que adaptar-se ao campo aberto, tendo o céu por testemunha.

A ideia de que se precisava acabar com os enterramentos nas igrejas e transferi-los para fora das áreas urbanas vinha desde o século XVIII. Todavia, isso não significou qualquer tomada de providências imediatas, com exceção de algumas mudanças de atitude relativamente isoladas e movimentos sociais de protestos esparsos, que foram se multiplicando à medida que o século seguinte avançava.

No Rio de Janeiro do século XIX, estudado por Cláudia Rodrigues (1997), o clero repetiu a postura já identificada por Philippe Ariès (2003), de apoio à criação dos cemitérios públicos ou, pelo menos, de preferência pelo enterramento fora das igrejas, no terreno contíguo a elas. Os enterros em seu interior chegaram a ser proibidos, com exceção do sepultamento de religiosos e alguns raros leigos aos quais era concedido esse privilégio.

Um dos principais alvos das críticas dos membros da saúde era o enterramento no interior dos templos cristãos católicos. Nesse sentido, podemos concluir que o corpo começou em um estado de decomposição e tornou-se motivo de interdição. A criação de cemitérios extramuros das cidades entrara na ordem do dia.

O historiador Iranilson Buriti de Oliveira (2003) concluiu que, ao longo do tempo, o corpo começa a ser visto de formas diferentes. O autor observou que a forma como o compreendemos está intimamente ligada a um conjunto de vivências cotidianas, sejam familiares, religiosas ou sociais. São inúmeras as representações que se têm sobre o indivíduo, dadas não só pelas experiências domésticas, mas, e principalmente, por instituições públicas como o Estado e a Medicina.

Conforme apontou Buriti de Oliveira (2003), *“o corpo participava da elaboração dessa subjetividade, ao ser espetáculo e alvo ao mesmo tempo do discurso médico-sanitarista, intensificando-se na década de 1920 com a emergência das práticas modernizadoras e modernistas”*. (OLIVEIRA, 2003: 03). Assim, percebemos que o discurso médico põe o corpo na pauta dos debates, sendo necessária certa urgência na participação de toda a sociedade na divisão das responsabilidades que visavam higienizar a família e construir um espaço saudável e salubre. (SANTOS, 2008: 03).

Seguindo o exemplo de várias cidades europeias, no Brasil instaura-se um movimento médico-higienista que buscou transformar alguns antigos costumes. Um dos principais e, que causava grande desconforto aos administradores provinciais, era o enterramento no interior dos templos católicos, como prática alusiva à salvação da alma do homem. Aliados aos médicos, esses profissionais também tiveram a preocupação de concordar que a igreja não era o local ideal para as inumações.

De todo modo, ao longo do século XVIII, em quase toda a Europa Ocidental, os ritos fúnebres foram aos poucos se transformando. O discurso médico-higienista, que não era favorável à prática de enterramento *ad sanctos*, vem mostrar que a vizinhança com os mortos se tornara arriscada, já que eles representavam ausência de salubridade. No que diz respeito a todo esse conjunto de práticas e de condições favoráveis a uma boa saúde pública, Michel Foucault (1991) observou que a salubridade “*não é a mesma coisa que saúde e sim o estado das coisas, do meio e seus elementos constitutivos, que permitem a melhor saúde possível. Salubridade é a base material e social capaz de assegurar a melhor saúde possível aos indivíduos*”. (FOUCAULT, 1991: 93).

Junto ao ideal de construção de um corpo/homem/corpo higienizado estava à inquietação com a conservação da saúde pública. Com o pretexto de salvar os indivíduos do caos em que se achava a higienização pública, profissionais da saúde e autoridades, começavam a propagar que esse costume de enterrar os mortos dentro das igrejas ocasionava sérios problemas. Não há como negar essa evidência. Os saberes médicos ganhavam cada vez mais respaldo junto à população. Os médicos alertavam para os perigos decorrentes do ar pútrido e dos vapores produzidos pelos cadáveres em decomposição. Não demorou muito, a sociedade médica do século XVIII começou a debater sobre a necessidade de implementar medidas proibitivas e sanitárias em relação aos costumes fúnebres. (SANTOS, 2008: 04).

Para os médicos oitocentistas, a combinação matéria orgânica em decomposição, água parada e ausência de ar eram muito propícias à formação de miasmas. Os sanitaristas que defendiam a teoria higienista desejavam simplificar os ritos usados para a inumação dos corpos, evitando o contato com as pessoas, e assim, diminuindo as possíveis formas de contágio. Por seu intermédio, os indivíduos aprenderiam a adquirir a cultura do bem-estar, deixando, assim, os conflitos higiênicos dos antigos costumes, o que significava retirar a morte da coletividade, circunscrevendo-a ao plano familiar.

Dessa forma, o corpo médico-sanitarista ganhava cada vez mais prestígio, por deter o conhecimento dos meios para extinguir os micróbios que estavam acometendo os indivíduos de moléstias. Como método disciplinar, a medicina social instaurava práticas e modos higiênicos em nome da saúde urbana, social e pessoal.

Apoiando essa política sanitária, as pessoas começaram a protestar contra o enterramento dentro das igrejas e a defender a edificação de campos-santos fora das cidades, pois o *“espírito das pessoas da época a infecção causada pelo cemitério⁹⁷ era tão forte, segundo elas, por causa da proximidade dos mortos”*. (SANTOS, 2008: 03).

A teoria desenvolvida sobre os miasmas⁹⁸ veio confirmar a mudança dos enterramentos das igrejas para os cemitérios fora das cidades, pois os cadáveres humanos estavam entre as principais causas da formação de miasmas mefíticos, e afetavam, com particular virulência, a saúde dos vivos, devido ao fato de serem depositados em igrejas e cemitérios paroquiais nos centros urbanos. A tendência à assepsia tornou-se uma característica fundamental.

Conforme Carla Silvino Oliveira (2007), o ar limpo, livre e refrescante do campo tem propriedade de restabelecer a saúde do indivíduo, enquanto a inalação do ar deletério corrompe o organismo e leva à morte. Desta forma, o ar das cidades passa a ser propício para o desenvolvimento de moléstias, pois é associado a:

Um caldo pavoroso no qual se misturam as fumaças, os enxofres, os vapores aquosos, voláteis, oleosos e salinos que exalam da terra, e, se for o caso, as matérias fulminantes que ela vomita, a morrinha que sai dos pantanais, os insetos minúsculos e seus ovos, animálculos espermáticos, e, muito pior ainda, os miasmas contagiosos que se elevam dos corpos em decomposição. (CORBIN, 1987: 21).

Entre os elementos da cidade, dá-se ênfase aos miasmas, tidos como os piores na escala dos males citadinos, pois tais emanações infectam o ar e desencadeiam moléstias. O enxofre e os vapores provocam asfíxia, os sais ácidos metálicos coagulam o sangue: conclusões principiadas por Hipócrates e seus discípulos, da escola de Cós, sustentadas pela medicina neo-hipocrática. (OLIVEIRA, 2007: 58).

⁹⁷ No interior dos templos.

⁹⁸ O ar pútrido exalado pelos corpos mortos.

Reconhece-se primeiro, que o ar interfere no equilíbrio do corpo, segundo a definição das novas preocupações em identificar e classificar os pontos de infecção, associados aos odores. É o que o autor Alan Cobin (1987) chama de vigilância olfativa, que tinha por objetivo detectar os gases e principalmente os “*ares*” irrespiráveis, discernir e descrever os vírus, os miasmas, os venenos até então inapreendidos. (CORBIN, 1987: 24).

Mas a vigilância não é simples, pois só o olfato identifica os miasmas, por não ser possível vê-los ou tocá-los. São emanções nocivas e de difícil definição. Sabe-se que são de origem vegetal ou animal, que corrompem o ar e, uma vez inalados, atacam o corpo humano. Para os médicos, os miasmas estariam em toda parte, em doses nocivas ou não, variavam de acordo com o clima e o grau de putrefação da matéria orgânica da biosfera. Os miasmas desenvolviam-se, em menor quantidade, em clima frio e seco. Pois, no clima quente e úmido, as partículas atmosféricas se propagavam com maior facilidade. (OLIVEIRA, 2007: 59).

No Brasil os médicos tiveram uma grande preocupação em retirar os enterramentos do ciclo urbano, principalmente de dentro das igrejas, lugar de grande socialização. A problemática foi objeto de campanha nas grandes cidades do Império, conquistando médicos e legisladores. A partir de 1835, as assembleias provinciais estimulavam as irmandades a abandonarem o costume de enterrar seus mortos nos templos. (SANTOS, 2008: 05).

Além disso, as pestes presenciadas a partir de 1850 motivaram a criação de cemitérios. Durante toda a extensão do século XIX, o Brasil foi acometido por diversas epidemias, as quais se constituíram em grande problema, tanto para a população como para as autoridades provinciais. Se grandes eram as pestes, maiores ainda eram as dificuldades devido à falta de higiene e de uma medicina propícia, o que causava intensa mortalidade.

E a Província do Ceará, como outras, também viveu estas mudanças. A ausência de condições para assegurar uma boa saúde tornou-se, via de regra, um grave problema também no Ceará, por vezes obrigando os presidentes a pedirem ajuda às demais províncias para conterem os surtos.

Na primeira metade do século XIX, a cidade de Fortaleza contava com três igrejas: da Matriz, da Prainha e do Rosário. A última, por boa parte do século XIX, foi a matriz, pois a igreja principal passava por obras. Assim, concentraram-se, na pequenina igreja, as atividades cabíveis: cultos públicos, festas religiosas, aulas, eleições, reuniões e

enterramentos. Desta forma, os sepultamentos são questionados pelos médicos, pois a escassez do espaço da Igreja do Rosário causava transtornos, pelo odor dos corpos em putrefação e pela exposição dos restos mortais, levando algumas pessoas a classificarem o ar da igreja como pestilento, prejudicado pelos odores dos mortos, associados às doenças. (OLIVEIRA, 2007: 72).

No drama em torno da morte existiam outros atos e a cerimônia do enterro era um dos mais importantes. A igreja era, até 1848, em Fortaleza, o cenário principal tanto para as exéquias quanto para as inumações.

O autor Henrique Batista (2003) considerou que as questões relacionadas à saúde pública teriam sido as responsáveis pela proibição das inumações no interior e vizinhanças das igrejas. Acreditava-se que os gases produzidos pela decomposição dos cadáveres ocasionariam doenças. O saber médico de então ensinava que deveriam ser construídos cemitérios em áreas afastadas dos centros das cidades. Embora os enterros dentro das igrejas fossem práticas arraigadas, o discurso começava a romper com o domínio religioso. A decisão do local onde se ergueria o cemitério, em Fortaleza, ficaria sob a responsabilidade de médicos: ao médico da pobreza, e do cirurgião mor da província, e cirurgião ajudante do corpo fixo de caçadores. Essa comissão decidiu que a área vizinha ao morro do Croatá reunia todas as condições higiênicas necessárias para o empreendimento, posto ficar a sotavento da cidade e as exalações prejudiciais aos cidadãos seriam dispersas pelos ventos. (BATISTA, 2003: 35/36).

A bíblica luta entre trevas e luz ganhava um novo personagem também vindo do mundo natural: o vento, que não só balançava as palhas dos coqueiros, mas afastava os gases de corpos em putrefação. Desta forma, aparentemente, o familiar odor exalado dos mortos tornou-se tão apavorante quanto a própria morte. Na reflexão médica a problemática dos enterramentos era enfatizada e tinha como resultado o início da construção do cemitério São Casimiro.

De acordo com Carla Silvino Oliveira (2007), em meados do século XIX, o médico fortalezense Castro Carreira descreveu a precariedade dos sepultamentos e os males que causavam à saúde dos frequentadores do templo:

Na Matris [igreja do rosário] onde 08 e 10 corpos são sepultados em uma mal cavada cova, estando quase na superfície da terra os últimos cadáveres que se

enterrão, sendo tão mal cobertos, que quando entrão em putrefação não se pode passar para aquelle lugar⁹⁹.

A efetiva preocupação com a construção de uma necrópole já existia. Então, o médico Castro Carreira sugere a criação de cemitério extramuros, fora do centro urbano. Logo a edificação fica pronta, em 1848: cemitério de São Casimiro, que além de ser transformação do espaço geográfico urbano, modificou os costumes fúnebres dos habitantes fortalezenses.

3.2. “É inteiramente proibido”

No Rio de Janeiro, mesmo antes da proclamação da república no Brasil, ocorriam discussões referentes à secularização dos cemitérios. Em 16 de fevereiro de 1879, o deputado geral Joaquim Saldanha Marinho apresentou um projeto de lei transferindo a administração dos cemitérios públicos para a exclusiva competência das câmaras municipais, sem que ocorresse, a partir da nova lei, a intervenção nos cemitérios de qualquer autoridade eclesiástica. (RODRIGUES, 2005: 286).

Desta forma, em finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, as administrações municipais passaram a ter maior autonomia no gerenciamento e normatização das cidades. O objetivo da federação era viabilizar o estabelecimento de uma nova política que modernizasse o espaço e seus habitantes. Nesse sentido, os códigos de postura, documento normatizador, conhecido e adotado por várias cidades brasileiras desde o período imperial, buscava reger as relações sociais, tanto no âmbito coletivo quanto individual. A ideia era criar regras de conduta para um novo “homem”, o cidadão, inserido em um novo “espaço”, urbano, em um novo “tempo” o republicano (ROLNIK, 1999: 20).

O autor João José Reis (1991), em seu trabalho sobre os ritos fúnebres na Bahia, nos fala sobre a influência francesa nos costumes fúnebres no Brasil, onde o médico foi ator principal, “*um herói civilizador dos trópicos, onde só o saber especializado do médico levantaria o Brasil à altura da civilizada Europa*”. Assim, com a França como modelo de civilização, as teses miasmáticas predominaram por um bom tempo, seja por meio de jornais

⁹⁹ A este respeito consultar:

OLIVEIRA, Carla Silvino. **Cidade (in) salubre**: ideias e práticas médicas em Fortaleza (1838- 1853). Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2007.

ou relatórios, tornando-se motivo de discussão nacional. Desta forma, Reis (1991) descreve os nossos médicos:

Nossos médicos eram dedicados caça-miasmas. Não era uma ocupação fácil. Os miasmas eram invisíveis, imprevisíveis e donos de muitos disfarces. Na tentativa de compreendê-los e combatê-los, os médicos discutiam e divulgavam os debates sobre o assunto, traduziam e publicavam autores europeus nos periódicos (REIS, 1991: 252).

Ainda segundo Reis (1991), os médicos brasileiros, fortemente influenciados pela medicina francesa, “pretendiam ver aqui repetidas às soluções europeias para o problema dos enterros” e numa verdadeira “*revolução cultural*” criaram o “*homem higiênico*”. Para que isso fosse alcançado, foi exigido por eles o fim do funeral-espetáculo e o ocultamento do morto, que seu corpo fosse envolvido em panos assépticos, encerrando-o em caixões fechados e segregando-o em cemitérios distantes. (REIS, 1991: 248).

É possível verificar através do Código de Posturas de Russas, publicado em julho de 1937, a influencia das teorias miasmáticas nas práticas adotadas pelos médicos, pelas quais os cemitérios e os sepultamentos tinham que seguir algumas regras. Tais posturas não fogem aos ideais, republicano e utópico, de espaço higiênico físico e moral, onde fosse garantido o “*bem-estar*” social da população.

Entre os documentos pesquisados na Câmara Municipal de Russas, pudemos encontrar uma proposta de posturas elaborada para Russas, datada de 23 de novembro de 1936. A proposta é composta por 268 artigos organizados em 11 capítulos. O código de postura de Russas, elaborado e aprovado durante meados do século XX, foi para este trabalho o ponto de partida para pensarmos a gama de ideias que circulavam durante o período do Estado Novo no Brasil.

O Código de Leis de Russas, assim como os demais códigos dos municípios brasileiros, preocupava-se, dentre outros vários aspectos, em educar a população no sentido de que era necessário mudar comportamentos, com o intuito de se adaptar aos novos costumes impostos pelas relações sociais, em decorrência do progresso da região. Ou seja, ele garantia um comportamento adequado da coletividade, capaz de imprimir civilidade ao espaço urbano.

Como ficou posto no item anterior, podemos falar, embora que de forma tímida, da presença dos ideais higienistas em Russas, seja nas leis ou ainda na organização do seu

espaço urbano que ainda se encontrava em formação. Partindo desse pressuposto, nos questionamos sobre a reação da população Russana, em meados do século XX, mediante as leis que ditavam esses novos comportamentos.

De acordo com o memorialista Limério da Rocha (1977), até em finais do século XIX, o cemitério de São Bernardo das Russas¹⁰⁰ pertencia ao patrimônio da Câmara Municipal e, a 15 de dezembro de 1893, foi registrada no livro da Câmara a circular nº 1.463, de 15 de dezembro do mesmo ano, passando ao vigário da Freguesia, João Vicente Ferreira Lima, o cemitério público e dando-lhe todos os direitos que tinha esta Câmara sob o referido cemitério. (ROCHA, 1976: 135).

Em seus 11 capítulos e 268 artigos, a lei procurava regulamentar, além das normas de convivência e conduta, padrões de higiene, limpeza e conservação dos espaços públicos e aspectos relacionados aos ritos fúnebres, uma vez que:

A organização da vida urbana, dentro de uma visão jurídica, pressupõe a formalização de padrões de comportamento que propiciem o convívio pacífico e ordenado dos homens. Para este sistema organizacional funcionar seria preciso estabelecer as formas, as regras e os limites das ações humanas (SILVA, 1997, p. 142).

Logo a questão higiênica das cidades era uma das ferramentas para prevenir o aparecimento de doenças ou até mesmo epidemias: *“a questão da higiene pressupõe a questão disciplinar. E para que essa fosse exercitada foi necessária a ação do Estado e da sociedade, (...) a disciplina promoveria a profilaxia do comportamento”*. (SILVA, 1997: 143).

O Código de Posturas, como parte do processo de urbanização e de higienização de Russas, em meados do século XX, teve por premissa o enquadramento da cidade em um projeto *“civilizador”*. Norbert Elias (1990) nos aponta que as mudanças nos comportamentos humanos em direção à *“civildade”* resultam do aprendizado social dos indivíduos, da reorganização dos relacionamentos humanos, do controle dos impulsos, autodomínio e auto-observação. Como exemplo, o autor informa que até mesmo a simples *“lavagem regular com*

¹⁰⁰O nome Russas foi adotado em 20 de Dezembro de 1938, anteriormente a cidade chamava-se de São Bernardo das Russas.

sabão e água é outro desses “*atos compulsivos*” cultivados em nossa sociedade pela natureza de nosso condicionamento e consolidados em nossa consciência por explicação de higiene, racionais” (ELIAS, 1990: 267).

Sendo assim, o Código de Posturas procurou regulamentar as normas de saúde pública, no capítulo 3º, onde são tratadas a limpeza, a higienização da vila e a saúde da população. Neles se estabeleceram critérios para a criação de porcos, para a existência de cocheiras, para a limpeza e conservação dos imóveis como nos orienta o artigo 5º. A parte do Código de Posturas de 1936, do município de Russas, que abordou aspectos relacionados aos rituais fúnebres, está disposta no capítulo XI, que trata sobre o cemitério.

Neste Código todas as atividades realizadas na cidade eram reguladas, e o não cumprimento delas se tornava passível de multas e aplicação de penas. Os tópicos sobre cemitérios e sepultamentos estão contidos ao longo de onze artigos. A disciplinarização dos habitantes também visava à convivência entre vivos e mortos. No Capítulo XI, havia a informação de que a administração do cemitério passava a ser municipalizada e os enterros deveriam seguir as seguintes orientações:

Artigo 257º. É proibido, nos cemitérios do município, sepultar cadáveres antes das seis horas e depois das dezoito, sepultar cadáveres em covas que não tenham a profundidade de sete palmos, fazer inumação antes de decorrido vinte e quatro horas depois da morte, salvo nos casos de moléstia infecto - contagiosas, ou com atestado médico, abrir sepultura sem que tenha decorrido trez horas, contadas do último¹⁰¹.

As disposições acima são preocupações resultantes da medicalização da morte. Resultaram numa série de medidas baseadas na sensibilidade olfativa e visual que estava surgindo com mais intensidade nesses momentos de secularização da vida e da morte.

Uma nova sensibilidade olfativa e a reação contra o “*horroroso suplício dos odores fétidos*” são a demonstração dessa mudança para a qual concorreram as preocupações higienistas do final do século XVIII, decorrentes do progresso em áreas como a medicina e a química. Daí porque o desenvolvimento da *privacy* consiste em se proteger do lixo e dos odores dos outros. “*No espaço público do século XIX, desenvolve-se uma irritabilidade contra as ofensas territoriais*”. (CORBIN, 1987: 13).

¹⁰¹ Proposta de posturas elaborada pela Câmara de São Bernardo das Russas em 23 de Novembro de 1936.

O regulamento ainda define aspectos referentes à organização espacial do cemitério, no que se refere a dimensões, alinhamentos e horários para a realização dos sepultamentos, que não poderiam ultrapassar as dezoito horas da noite. Deste modo, no artigo 257º são definidas as dimensões das covas: sete palmos de profundidade. Estas ainda deverão ter largura e comprimento suficiente, devendo ficar entre uma e outra o intervalo de três palmos pelos lados e quatro na cabeça e nos pés. O artigo 258º fixa claramente alguns dispositivos sobre o cemitério:

Art.268º. São consideradas invioláveis as sepulturas das pessoas que tenham falecido em consequência de lepra, peste ou varíola, com multa de 20000 réis. As sepulturas de que trata este artigo, só poderão ser abertas, com ordem especial do Delegado de Higiene¹⁰².

Com relação às penas cobradas, o regulamento atribui multa de 20.000 réis para quem violar sepulturas de pessoas que tiveram falecimento de doenças como lepra e varíola, entre outras, bem como para quem exumar cadáveres sem ordem da autoridade, tirar roupas, mortalhas ou outros objetos que acompanhem o cadáver. Em se tratando de organização interna do cemitério, o regulamento proíbe entrar montado, pisar sobre as sepulturas, riscar ou escrever nos túmulos e paredes, escalar nos muros.

As práticas fúnebres e todos os encargos relativos à morte, em Russas, eram disposições ligadas às irmandades religiosas, em especial a Igreja Católica, e organizadas por leigos. Ao institucionalizar o cemitério como propriedade municipal buscava-se regulamentar:

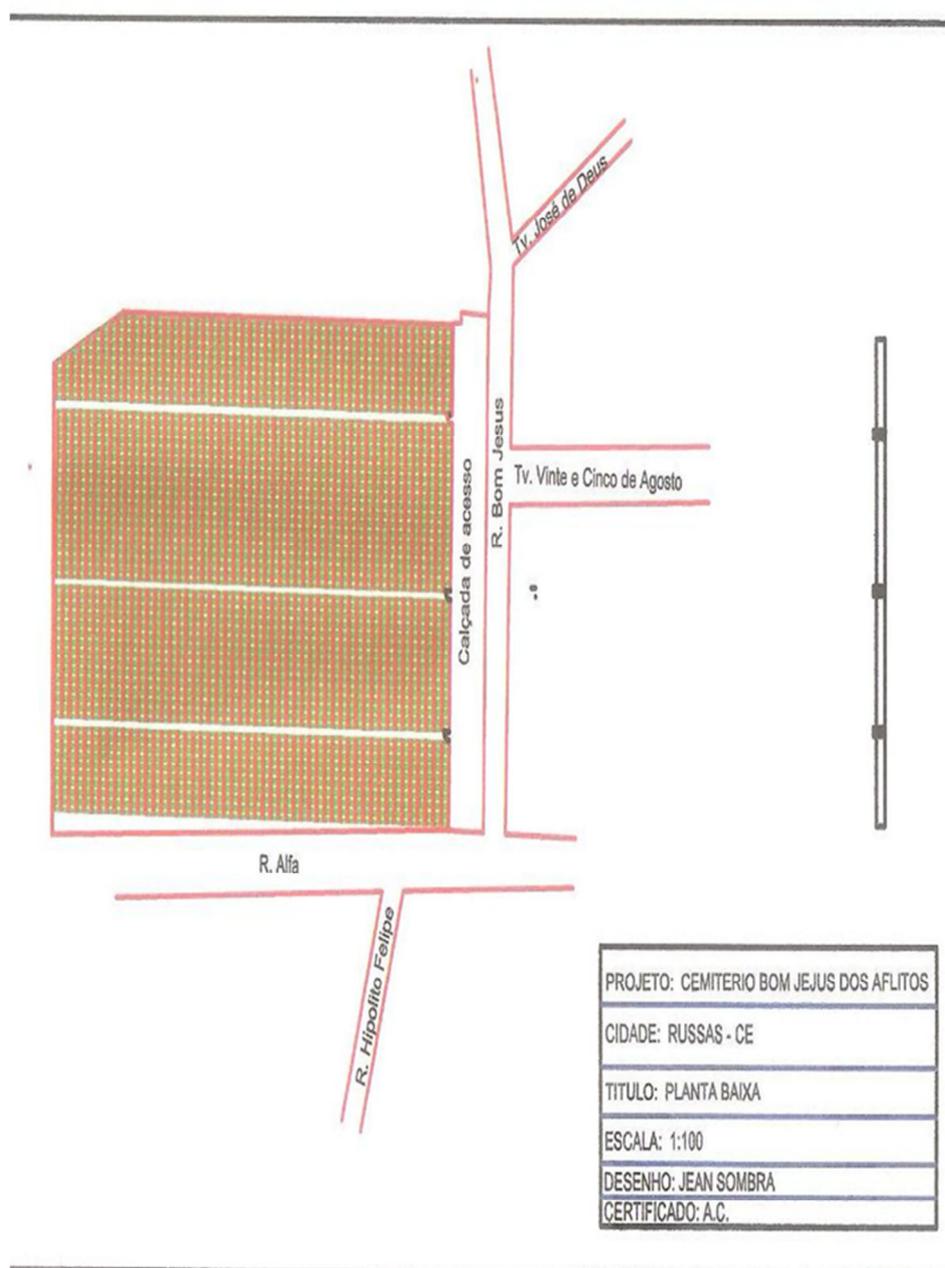
A morada dos mortos, à imagem do mundo dos vivos. A igreja foi para os habitantes do Brasil durante muito tempo, o local sagrado para essa morada. Esse contexto começa a ser mudado no início do século XIX através das campanhas higienistas, novidade vinda da Europa. “Os governos municipais seguiram a opinião dos médicos, procurando reordenar o espaço ocupado pelos mortos, estabelecendo uma nova geografia urbana na relação entre vivos e mortos”. (MORENO 2009: 03).

Assim, o Código de Posturas, orientado pelos discursos médicos no tocante aos mortos e seu sepultamento, não com uma mentalidade religiosa, mas com a visão higienista, buscava *“uma organização civilizada do espaço urbano, requeria que a morte fosse*

¹⁰² Proposta de posturas elaborada pela Câmara de São Bernardo das Russas em 23 de Novembro de 1936.

higienizada, e, sobretudo, que os mortos fossem expulsos do local os vivos, sendo segregados em cemitérios extramuros” (REIS, 1991: 142).

As políticas de higienização e de individualização da morte, verificadas no código de posturas de Russas, não faziam apenas parte de normas elitistas, mas buscavam tornar a cidade mais limpa e salubre para os vivos. Para atingir esta condição de salubridade criavam-se nas cidades os matadouros municipais, os mercados municipais e os cemitérios públicos.



Fotografia 11. Planta baixa do Cemitério Bom Jesus dos Aflitos - Russas.

No que se refere à Russas, podemos perceber, analisando a planta do cemitério público da cidade em estudo, desenhada pelo engenheiro Jean Sombra, em 2013, que a intervenção do saber médico na organização espacial e no cotidiano do povoado deu-se, por exemplo, na escolha do local onde foi construído o cemitério público, no ano de 1859.

O cemitério foi construído em uma área fora dos limites do povoado, a sotavento¹⁰³, de forma a impedir que a população respirasse o ar advindo do respectivo espaço, pois se acreditava que o mesmo, contaminado por emanações miasmáticas, contribuiria para a proliferação das doenças.

O esquadramento dos espaços públicos era uma determinação do governo, pois se acreditava ser, tal medida, indispensável no combate à proliferação das doenças epidêmicas. Como podemos compreender, a arquitetura urbana, de modo especial, encontrava-se intrinsecamente relacionada com os saberes médicos, traduzidos, por exemplo, nas teorias dos miasmas e do contágio.

Ambas as teorias são aplicadas no Brasil, a partir do século XIX, quando muitos médicos brasileiros, influenciados por teorias europeias, passam a diagnosticar os surtos epidêmicos ocorridos em todo o país, vendo no contágio a propagação das moléstias.

Ainda no tocante à promoção de um ambiente sociável, profilático e salubre, visto que os indivíduos desrespeitando estas normas e regulamentos poluíam o ambiente urbano, o Código de Posturas buscou regulamentar a salubridade pública em dois artigos, 123º e 124º, do capítulo 5º, em que estabelece:

É proibida lançar a água suja, fezes, urina, lixo, animais mortos e outras qualquer imundícies. É obrigatório a remoção do lixo das habitações, hotéis, collegios, hospitais, casas comerciais, ou quaisquer estabelecimentos públicos ou particulares¹⁰⁴.

Os preceitos normativos que eram condizentes com os anseios de higienização por parte da Câmara de Russas, procuravam esquadrihar todos os elementos formadores do pequeno núcleo do município e povoações, desde a localização até a edificação das casas e

¹⁰³ De acordo com o dicionário Aurélio, entende-se por sotavento o lado oposto ao lado do qual sopra o vento.

¹⁰⁴ Proposta de posturas elaborada pela Câmara de São Bernardo das Russas em 23 de Novembro de 1936.

prédios públicos. Segundo o Código de Posturas de 1936, as edificações construídas na cidade deveriam estar de acordo com as seguintes determinações da Câmara:

Art. 26° - As ruas e travessas, terão a direção e largura indicada pela planta da cidade, observando rigorosamente ao alinhamento, nivelamento e mais determinações nella contidas.

Art. 27° - Não é permitida construção de palha ou taipa, dentro do perímetro urbano, assim como, cercas de madeira, ou construções análogas.

§ 1° - É considerado perímetro urbano, a arca compreendida entre os prédios de Manoel Francisco do Nascimento ao norte e o matadouro público em construção ao sul, rio Araibú ao nascente¹⁰⁵.

Tais determinações apontavam para a adequação dos artigos à realidade do município. As orientações deveriam ser seguidas até que se viesse dispor da sua planta urbana. Caso contrário, advertia o referido código de posturas, *“todo aquelle que inicia construção, sem estar munido do competente alvará e contra as determinações deste código, estará sujeito à multa de 100.000, além do embargo a obra e posterior demolição por conta do proprietário”*¹⁰⁶.

A breve descrição dos artigos de postura elaborados pela Câmara de Russas em julho de 1936, nos evidenciou a preocupação, por parte das elites políticas, em ajustar alguns hábitos da população Russana, na medida em que deliberou a respeito não apenas do corpo social, mas, também, dos espaços públicos e privados.

Os artigos 126°, 127° relatam as normas para a criação de animais, ao mesmo tempo em que impedem a circulação deles nas ruas do município. Já os artigos 97° e 98°, estabelecem a matança de animais e a venda das carnes dos mesmos. Nestes artigos, fica evidente a preocupação com a higienização, desde a matança dos animais destinados a alimentação da população até a sua exposição para a venda.

O artigo 192° institui que não poderá funcionar neste município estabelecimento comercial ou industrial, de qualquer espécie ou natureza, sempre prévia licença da prefeitura, solicitada por escrito, declarando a natureza do negócio, e a situação do estabelecimento. O artigo 218° adverte que fica *“proibido abrir os estabelecimentos comerciais em geral, assim*

¹⁰⁵ Proposta de posturas elaborada pela Câmara de São Bernardo das Russas em 23 de Novembro de 1936.

¹⁰⁶ Proposta de posturas elaborada pela Câmara de São Bernardo das Russas em 23 de Novembro de 1936.

como, vender mesmo que seja com as portas cerradas, aos domingos, feriados e dias santos, adiante discriminadas, respeitadas, entretanto, as disposições do parágrafo 2º do presente, artigo¹⁰⁷”.

Os artigos 138º, 139º, 240º, 241º e 243º estabelecem normas para a criação de gados e a utilização do matadouro, açougue e mercado público. O capítulo 4º, intitulado “*Dos preceitos a bem da segurança, comodidade, tranquilidade, ordem moral e pública*”, estabelece normas de comportamento para a população em locais públicos.

Os artigos que compõem o capítulo 3º tratam da regularidade e conservação das ruas, estradas, casas e muros da cidade. Os artigos 50º e 51º referem-se à higienização das aguadas públicas e diz respeito à conservação das estradas e ladeiras públicas.

O capítulo 7º refere-se ao trânsito de veículos nas vias do município de Russas. Os artigos 156º, 157º, 158º e 159º tratavam das licenças para a circulação de carros e carroças. O capítulo 8º define as normas para o funcionamento dos estabelecimentos comerciais em Russas, destacando que o direito de usar armas de fogo se restringe aos militares e funcionários públicos. Os demais deverão utilizar armas que se constituem como instrumentos de seu trabalho, é o caso dos caçadores, agricultores, etc.

Desta forma, conclui-se que o saber médico, embora de maneira tímida, se fez presente no cotidiano da provinciana cidade de Russas, sobretudo através da implantação do Código de Posturas, que visava prevenir doenças e, também, normatizar hábitos da população que perturbavam a ordem pública. A cidade de Russas, embora estivesse localizada distante dos centros urbanos, não ficou de fora dessas ideias progressistas, reapropriadas e utilizadas muitas vezes pelo discurso higienista, praticado por fiscais em nome da ordem e da saúde pública.

Entendemos que as leis de higiene não visavam apenas a prevenção da doença, quando exigia a salubridade dos espaços públicos e privados, mas, também, a manutenção de uma determinada ordem de comportamento social. Segundo Edneide Márcia Silva (2008), os códigos de posturas das câmaras municipais brasileiras serviram também como instrumento de poder de uma classe dominante, pelo qual se expandiram suas ideias, em forma de lei, por todo o país (SILVA, 2008: 58).

¹⁰⁷ Proposta de posturas elaborada pela Câmara de São Bernardo das Russas em 23 de Novembro de 1936.

Portanto, é clara a intenção da Câmara Municipal de normatizar hábitos e costumes da população, os quais, segundo os vereadores, perturbavam a ordem pública. Todavia, não podemos afirmar se estas leis foram ou não cumpridas por parte da população Russana. Portanto, a falta de documentos sobre o cotidiano rural da cidade de Russas não nos permite afirmar em que medida estas leis se tornaram prática social e influenciaram, como era desejo da medicina higienista e dos poderes públicos, a regeneração física e moral dos indivíduos, bem como a estruturação dos espaços públicos a partir de novas práticas culturais.

3.3. “Quem era Protestante tinha o terreno que não era abençoado”

Observemos este fragmento extraído da Revista do Instituto do Ceará de 1941, que aborda especificamente sobre os cemitérios e a realização dos cultos religiosos no Brasil,

A Constituição Federal de 1934 dispôs no Art. 117, nº17: os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, sendo livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos, em relação aos seus crentes. As associações religiosas poderão manter cemitérios particulares, sujeitos, porém, à fiscalização das autoridades competentes. É-lhes proibida a recusa de sepultura onde não houver cemitério secular¹⁰⁸.

Neste contexto, houve certa tolerância para com os sepultamentos de protestantes em cemitérios públicos, mas, nas regiões onde não existiam cemitérios exclusivos, inaugurou-se uma prática de rejeição para o sepultamento daqueles que fossem considerados pecadores, a exemplo dos protestantes. Em Russas, a situação dos enterramentos dos protestantes não se difere das demais cidades do interior cearense.

No século XIX, além das dificuldades encontradas na vinda para o Brasil, muitos dos imigrantes protestantes que aqui chegaram sofreram limitações para o enterro de seus mortos. Essas sanções ocorriam pelo fato de professarem uma fé diferente da religião oficial do Estado, a católica. Antes dos cemitérios públicos, as inumações ocorriam dentro das

¹⁰⁸ Revista Trimestral do Instituto do Ceará. 1941, p.132.

igrejas, o que dificultava ainda mais o acesso dos acatólicos, perdurando-se mesmo após o surgimento dos primeiros cemitérios a céu aberto.

Segundo Cláudia Rodrigues (2005), no século XIX, por volta do ano de 1869, surge uma polêmica que se desenvolveu em torno da natureza dos cemitérios públicos no Império brasileiro, devido a dois acontecimentos inusitados que alcançaram grande publicidade na época, com desdobramentos, inclusive, no Conselho de Estado e no Parlamento. Inesperadamente, dois cadáveres foram proibidos de ser inumados no cemitério público da localidade na qual moravam quando vivos, por ordem das respectivas autoridades eclesiásticas.

O primeiro caso ocorreu no mês de março, em uma importante capital de Província, Recife, e se tratou da interdição do sepultamento do conhecido General José Inácio de Abreu e Lima, por ordem do bispo D. Francisco Cardoso Aires. Sete meses depois, outro caso de interdição de sepultamento em cemitério público envolveu o cadáver de David Sampson, um indivíduo pouco conhecido no Império, em comparação ao general, por determinação do pároco de Sapucaia, na Província do Rio de Janeiro, com o aval do Vigário Geral do Bispado. Ambas as medidas foram tomadas com base em argumentos parecidos. (RODRIGUES, 2009: 121).

Para D. Cardoso Aires, o general Abreu e Lima não havia praticado nos últimos instantes de sua vida qualquer ato que lhe desse direito a ter sepultura eclesiástica: não se arrependera dos erros em matéria religiosa que lhe foram atribuídos, não reconhecera o mistério da Santíssima Trindade, além de ter repellido a confissão auricular. Tais atitudes o levaram a não considerar o general *“um verdadeiro filho da santa igreja católica romana nos seus últimos instante de vida”*, negando-lhe, portanto, a sepultura em sagrado, em conformidade com o artigo 88 do Regulamento do Cemitério Público de Recife. Muito embora concordasse que o bispo tinha exercido *“um direito”* reconhecido pelo próprio regulamento do cemitério, o presidente da Província, conde de Baependy, tentou evitar que o cadáver ficasse insepulto. Para isso, propôs que o sepultamento se fizesse no terreno extramuros do cemitério, que não fosse bento. Entretanto, os amigos e parentes do finado deram preferência ao cemitério protestante da cidade, sendo a cerimônia religiosa feita pelo respectivo pastor (RODRIGUES, 2009: 121/122).

De acordo com Cláudia Rodrigues (2009), em relação ao caso de David Sampson, a argumentação do pároco de Sapucaia para a proibição do seu sepultamento no cemitério

público foi que se tratava de um suicida, além de protestante. Decisão que foi confirmada pela autoridade eclesiástica a quem estava submetido, o Monsenhor Felix Maria de Freitas e Albuquerque, sob a alegação de que as leis da Igreja católica proibiam o enterramento em sagrado dos suicidas que não tivessem se arrependido antes da morte, além dos protestantes.

Não era simplesmente a sepultura eclesiástica que estava em jogo, portanto, mas as garantias de se viabilizar o projeto imigrantista frente ao iminente fim da escravidão; sem contar, é claro, a questão racial que também estava por trás deste projeto. Como resultado, o governo baixou a Resolução de 20 de Abril de 1870 determinando que os bispos providenciassem as “*solenidades da Igreja*” necessárias para que, nos cemitérios existentes, houvesse espaço para sepultar aqueles a quem ela não concedesse sepultura em sagrado e que, nos cemitérios doravante construídos, fosse reservado espaço para o sepultamento dos não católicos.

Esta situação, no entanto, se colocaria como problemática, a partir do momento em que a imigração europeia e, especificamente, a proveniente de regiões de matriz protestante entrou na ordem do dia no Império, na segunda metade do século XIX, como forma de substituição da mão-de-obra escrava. Provenientes de várias regiões em que predominava o protestantismo, os imigrantes que chegaram ao Brasil pertenciam a uma variada gama das chamadas “*seitas*” protestantes, como o luteranismo, o anglicanismo, o metodismo e o presbiterianismo.

Os autores Lincoln Júnior e Marcelo Lopes (2009) elaboraram um estudo sobre o cemitério dos ingleses na cidade de Santos, São Paulo. De acordo com eles, em virtude do domínio do catolicismo no país e do fato de a igreja católica ser a religião oficial do Estado, os protestantes enfrentaram várias dificuldades ao longo do século XIX. Entre elas, a falta de cemitérios seculares, fora dos adros das igrejas, para sepultamento de protestantes. Deste fato surgiu a necessidade de construir cemitérios particulares próprios para os colonos protestantes residentes no Brasil.

Sem direito garantido na hora da morte, os acatólicos construíram os primeiros cemitérios a céu aberto no Brasil. Eles surgiram por uma distinção entre católicos e protestantes feita pela religião oficial e sustentada pelo Estado, que por muitos anos não tomou maiores providências com relação aos direitos dos últimos.

Conforme apontou Henrique Batista (2003), ao inglês Henrique Ellery foi negada sepultura no cemitério São Casimiro em Fortaleza, quando de sua morte em 12 de Agosto de 1856. Embora o finado tivesse manifestado, em anos anteriores, seu desejo de professar o catolicismo, suas práticas religiosas não correspondiam ao esperado de um convertido. O vigário Carlos Augusto Peixoto Alencar elogiou, em um artigo, a decisão denegatória do provisor do bispado para o pedido de sepultura eclesiástica para o britânico, pois ele “*desgraçadamente deu provas de que sua conversão não tinha sido sincera*”. (BATISTA, 2003: 34).

Apesar de terem sido proibidas as inumações nas igrejas, os padres ainda exerciam seu domínio sobre tal matéria. Tornava-se necessário, portanto, que o cemitério fosse bento para se iniciarem os enterros. O presidente da província, Casimiro José de Moraes Sarmiento, responsável pela construção do cemitério, erguido no morro do Croatá, requer ao cônego visitador da província, reverendo Antônio Pinto de Mendonça, “*por bem da religião, e da saúde pública desta capital de remeter-se a indispensável licença*”. (BATISTA, 2003: 34).

Conforme apontou Henrique Batista (2003), passados mais de trinta anos da proibição da sepultura em campo santo do inglês Henrique Ellery, o controle da igreja sobre os enterramentos no cemitério ainda era reafirmado. Na catedral de Fortaleza, realiza-se, em 1888, o “*Primeiro Synodo Diocesano Fortalexense*” que determina que seja reservada uma área do cemitério para serem enterrados os párvulos e “*a todos aquellos, a quem se nega a sepultura eclesiástica*”. Entretanto, não se fazia necessário que tal área fosse separada por muros ou cercas. (BATISTA, 2003: 34).

Segundo Henrique Batista (2003), ao final da década de 1880 do século XIX, a Igreja Católica encontrava-se enfraquecida, principalmente por causa da chamada “questão religiosa”, como também pela incipiente presença de práticas não-católicas. As determinações do sínodo buscavam dar continuidade ao processo de romanização ultramontano do clero, iniciado com o funcionamento do Seminário da Prainha, em 1864, para, disciplinado e coeso, recuperar seu poder de controle sobre questões terrenas e celestes. E o domínio da morte acontecia em um espaço fronteiro entre esses dois mundos. Aos párocos, além da responsabilidade pelos cultos, a “*verdadeira e grave obrigação de guardar os cemitérios catholicos religiose et decenter*”. Essa vigilância atingiria até os jazidos que não poderiam exhibir inscrições ou formas contrárias aos preceitos cristãos. (BATISTA, 2003: 35).

Ao adentrarem em suas lembranças sobre os enterros no cemitério público Bom Jesus dos Aflitos, localizado no município de Russas, muitas foram as histórias que vieram à tona através dos entrevistados. Alguns silenciaram ao falar de determinados assuntos, outros abriram as páginas de suas memórias com esmero. Dona Lucila Leão, de 76 anos, católica, em uma conversa rápida, porém esclarecedora, na sala de visitas de sua casa, narrou sobre os sepultamentos dos protestantes em Russas,

Agora assim, quem era protestante tinha o terreno que não era abençoado, era um pedaço tirado dos protestantes e dos enforcados, para os católicos era o cemitério todo, agora os protestantes e os que se matavam era separado. Eu ainda peguei, porque eu lembro, uma vez eu cheguei na calçada lá da matriz em uma cheia e tinha o marido e a mulher na calçada e porque não coloca o corpo para dentro, porque matou a mulher e, acabar, se matou, por causa da cheia que acabou tudo que ele tinha, aí quando ele viu se acabar tudo que tinha, e se desesperou, porque é suicídio e não pode entrar na igreja, aí ele não dava a benção¹⁰⁹.

Nesta fala, a entrevistada diz que havia uma ala do terreno localizado no cemitério público que era destinado exclusivamente para os sepultamentos dos protestantes e outra parte que era para aqueles indivíduos que apresentaram mortes por suicídios. Os espaços do cemitério, em sua grande maioria, eram para as cerimônias fúnebres dos católicos. Desta forma, o vigário da cidade, Padre Pedro de Alcântara, não realizava a benção do terreno.

Dona Ogarita Marta, protestante da Igreja Batista, com muita simpatia, revelando fatos importante para nosso estudo, relatou:

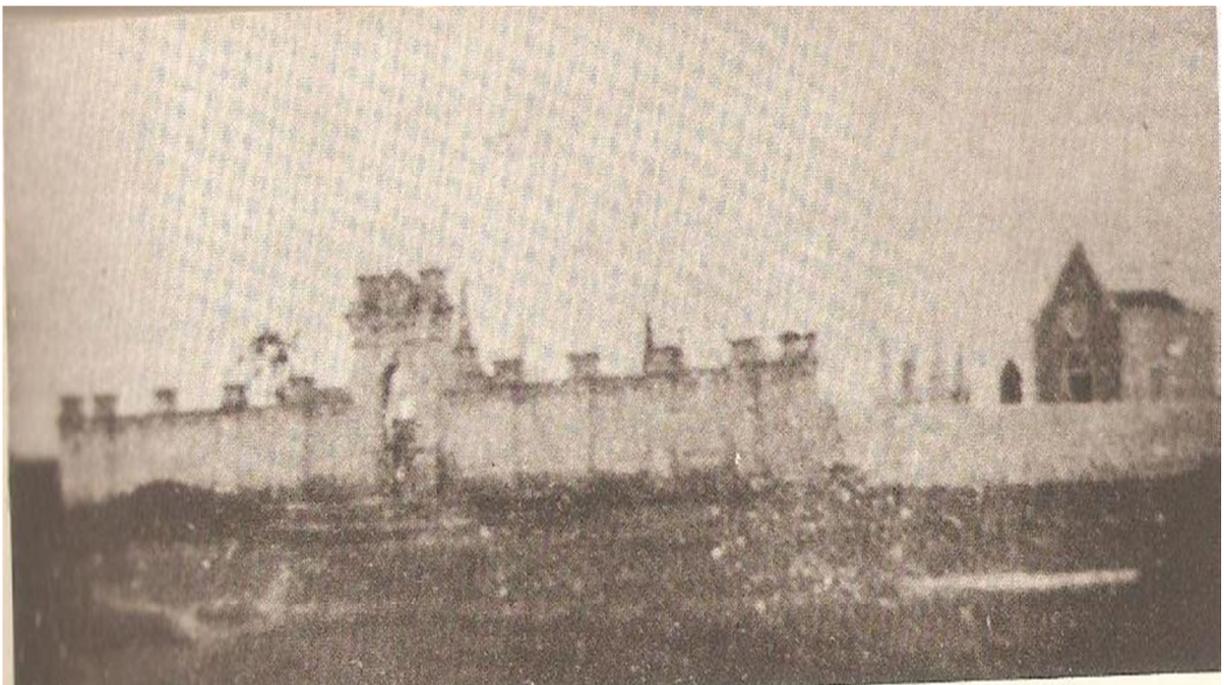
Os protestantes ficavam enterrados mais pra cá, separados, que tem uma parte que é mais nova, mas antes da parte mais nova, tinha que ficar os católicos e os católicos ficavam mais prá frente, depois daquela capela, num tem a capela? Pois era depois da capela, os católicos se enterravam na parte da frente e os evangélicos mais lá pra trás, eram separados. Era o Padre Pedro, ele ficou muito tempo aqui, mais era separado¹¹⁰.

¹⁰⁹ Lucila Leão Vidal, 76 anos, cabelereira aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 30 de janeiro de 2013.

¹¹⁰ Ogarita Marta da Silva, professora aposentada. Entrevista realizada pela autora deste trabalho, em Russas, no dia 12 de abril de 2012.

A riqueza dos detalhes narrados pela entrevistada nos confirma a dimensão e as possibilidades que podemos ter através da oralidade. Mesmo sem um foco linear, as particularidades trazidas pela memória nos remetem ao cotidiano do passado.

As descrições de Dona Ogarita Marta se coadunaram com a narrativa da Dona Lucila, quando cita que havia um determinado local no cemitério público de Russas para os enterramentos dos protestantes. Em seu depoimento, ficou evidente que os espaços reservados no campo santo para os sepultamentos dos cristãos católicos eram consideravelmente amplos, quando comparado com aqueles destinados aos protestantes. Elas apontam que o terreno localizado no primeiro plano do cemitério era para os enterramentos dos católicos e no final do cemitério é que ficavam enterrados os cristãos protestantes.



Fotografia 12. Fachada do Cemitério Público de Russas, Bom Jesus dos Aflitos em 1920¹¹¹.

Com as descrições feitas pelas narradoras, pudemos notar que havia um esquadrinhamento com a localização dos sepultamentos de católicos, em especial dos protestantes, que eram enterrados no final do cemitério. Casos semelhantes aos narrados por

¹¹¹ A este respeito consultar:
ROCHA, Limério Moreira. **Russas, sua origem, sua gente, sua História.** 1976, p.191.

Dona Lucila Leão Vidal e Ogarita Marta, sobre os sepultamentos de protestantes em Russas, também foram verificados na cidade de Fortaleza durante o século XIX.

De acordo com Henrique Batista (2003), na cidade de Fortaleza no século XIX, especificamente no ano de 1868, a Santa Casa da Misericórdia pedia ao presidente da Província e às autoridades de Saúde Pública e comissão de socorros públicos a proibição dos sepultamentos no cemitério dos ingleses (dos protestantes), ao lado do São Casimiro, alegando que o local era muito próximo da cidade e tinha diversas pessoas acometidas da cólera e febre amarela, podendo desencadear outras epidemias. O presidente da Província indeferiu a requisição alegando que, como se tratava de um cemitério particular, a presidência não poderia determinar a proibição.

Nesse sentido, percebemos que duas instituições poderosas estavam em conflito: a Santa Casa da Misericórdia e a firma inglesa *Singlehurst & C^o*, proprietária do cemitério. A exportação de algodão era o principal responsável pela riqueza da Província, nos anos 1860, que tinha na Inglaterra seu maior comprador. Mesmo no final da década de 1880, os navios a vapor ingleses foram os principais importadores da produção cearense e tal supremacia chegava ao patamar de praticamente dominar o comércio do algodão.

O autor Henrique Batista (2003) acrescentou que a presença do capital britânico não se limitava ao intercâmbio de mercadorias, mas estendia-se ao serviço de abastecimento de água – Ceará Water Work C^o. Ltd, à iluminação, tanto pública quanto privada – Ceará Gás Co. Ltd, em sociedade com Joaquim da Cunha Freire. A firma *Singlehurst & Co.* foi a primeira casa comercial inglesa a instalar-se na Província e, durante todo o século XIX, seria a principal distribuidora das mercadorias vindas da Inglaterra, além de compradora dos produtos cearenses para o mercado europeu. (BATISTA, 2003: 52).

O embate de interesses entre representantes da elite fortalezense de um lado, pois a Santa Casa da Misericórdia era administrada por comerciantes, e de outro as empresas estrangeiras, já que a *Singlehurst* era proprietária do cemitério, indicava o nível de internacionalização da economia. Parece significativo que a expansão de tal conflito entre firmas estrangeiras e cearenses atingiu os domínios da morte.

A questão do fechamento da necrópole só foi definitiva quando, em 1882, outra fonte de poder, a estrada de ferro de Baturité, começou a construir no local um de seus armazéns. A proibição dos sepultamentos e a necessidade de remoção já haviam sido

determinadas pela Câmara Municipal, dois anos antes, com justificativa de estar zelando pelo bem-estar dos habitantes do município. Após duradouro conflito, a Santa Casa da Misericórdia consegue seu intento. (BATISTA, 2003: 54).

Segundo Barão de Studart (2001), o muro que dividia¹¹² o cemitério protestante do cemitério São João Batista não mais existia. Já para Henrique Batista (2003), os vestígios da fronteira que separava os jazidos de ingleses sepultados foram apagados pelo tempo, após o fechamento do cemitério. Aproximadamente a 15 metros do lado posterior da capela, à esquerda da alameda central, foram encontrados alguns túmulos de ingleses. Exibindo praticamente o mesmo formato, uma cruz sem ornatos, lisa fincada em uma pequena base próxima ao solo. Foram erguidos nas primeiras décadas do século XIX. Ao contrário dos túmulos ingleses que se encontravam espalhados por vários pontos do cemitério, existia, ao final do cemitério, um núcleo cuja totalidade é de sepultura de judeus. Infelizmente, o abandono dos mesmos impossibilitava uma investigação futura.

Elisiana Castro (2013), ao problematizar sobre os sepultamentos de protestantes em Santa Catarina, salientou que, no rol dos malditos, ou dos sem cova, estavam os não católicos, suicidas, usurários, escravos, condenados, natimortos sem batismo, maçônicos, dentre outros. A eles a sepultura, em muitos casos, era negada pela Igreja. Aos mortos protestantes caberia um enterramento destinado aos pecadores, geralmente, no entorno das capelas e igrejas, o que criou situações, no mínimo, constrangedoras e curiosas.

Como já acontecia no século XIX na cidade do Rio de Janeiro, os mortos estrangeiros necessitavam de um local próprio para seu sepultamento, conforme comenta Reis (1991):

Nem todo mundo era sepultado nas igrejas. Os protestantes europeus e norte-americanos, por exemplo, tinham seus próprios cemitérios, em geral fora do perímetro urbano, no estilo dos cemitérios rurais norte-americanos, modelo que sucedeu aos graveyards dos templos protestantes. (REIS, 1991: 129).

O Cemitério dos Estrangeiros da cidade de Santos, São Paulo, criado em 1844, devido a divergências políticas e religiosas locais, foi um dos primeiros cemitérios brasileiros a ser construído nos padrões da Lei de 28 de outubro de 1828, período de grande preocupação com a higiene e a saúde pública. Este cemitério, também foi um dos primeiros a contemplar a

¹¹² Segundo Barão de Studart (2001), o cemitério dos protestantes ficava por trás do São João Batista, mas com uma entrada comum.

população protestante que se firmava em território santista, e que serviu de base para a construção do Cemitério do Paquetá. (JÚNIOR; LOPES, 2009: 13).

Dessa maneira foi criado o primeiro cemitério para protestantes¹¹³ da Província de São Paulo, como ressaltou Francisco Martins dos Santos:

(...) fundava a colônia inglesa de Santos o chamado cemitério dos Protestantes nascido de uma divergência religiosa local, em torno do sepultamento de um membro da mesma colônia, autorização dada pela Câmara com a condição de ser criado fora dos limites urbanos; daí a sua localização junto aos lados do rio do Soldado, extremos do Paquetá, Mercado atual. (SANTOS, 1986: 06).

Com a Proclamação da República, em 1889, houve a separação entre Igreja e Estado e a plena secularização dos cemitérios. A partir de então a administração deles passaria a ser de caráter laico, de responsabilidade do município. Nesse contexto, a manutenção de um cemitério próprio para os protestantes perdeu a finalidade, pois protestantes e católicos passaram a utilizar o mesmo espaço físico.

Logo após a Proclamação da República, o governo provisório do Marechal Deodoro da Fonseca assinou o decreto de separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao sistema do Real Padroado, reconhecendo o caráter leigo do Estado e garantindo a liberdade religiosa em todo o território nacional. A promulgação da primeira Constituição Republicana do Brasil, em 24 de fevereiro de 1891, deu a legalidade necessária aos atos do novo governo.

Assim, a Constituição, no parágrafo 5º do art. 72, assegurava aos brasileiros e estrangeiros residentes no País o direito de liberdade religiosa, e reafirmava a secularização dos cemitérios brasileiros, possibilitando a união entre católicos e protestantes após a morte:

Art. 72 – A Constituição assegura a brasileiros e estrangeiros residentes do país a inviolabilidade dos direitos à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: § 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis¹¹⁴.

¹¹³ Criado para enterrar os mortos de origem protestante, recebeu o nome de Cemitério dos Protestantes, Cemitério dos Estrangeiros ou ainda Cemitério dos Ingleses.

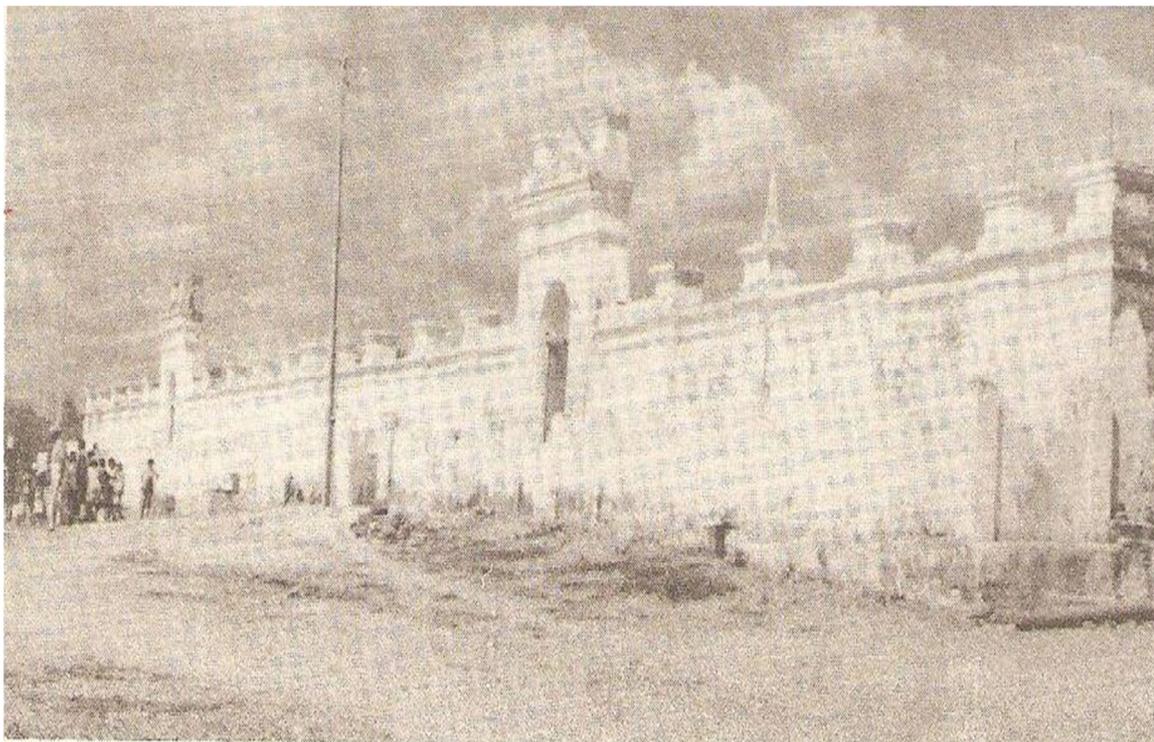
¹¹⁴ Revista Trimestral do Instituto do Ceará. 1941, p.134.

Conforme Cláudia Rodrigues (2007), apesar de afastados do interior e das proximidades das igrejas, os cemitérios públicos construídos em várias cidades do Império, em meados do século XIX, a exemplo dos do Rio de Janeiro, São Paulo, São João Del Rei, Recife e Fortaleza, precisavam ser bentos pela autoridade eclesiástica da localidade para que entrassem em funcionamento. Situação que assegurava a jurisdição eclesiástica sobre as necrópoles, partindo-se do pressuposto de que a consagração tornava os cemitérios extensão do terreno sagrado dos templos. Assim, não obstante serem públicos, os cemitérios eram destinados exclusivamente ao público católico, tendo em vista que essa era religião oficial do Estado.

Poucos foram os locais nos quais houve uma preocupação com o sepultamento dos não católicos. No Rio de Janeiro, em que pese o funcionamento do cemitério público de São Francisco Xavier ter se iniciado em 1851, somente em 1855 seria construído um espaço destinado aos protestantes não ingleses. Até lá, existia apenas o Cemitério da Gamboa, destinado aos britânicos. Criado por ocasião dos Tratados de 1810, pareceu, contudo, ter recebido cadáveres dos protestantes de outras nacionalidades.

De acordo com Cláudia Rodrigues (2007), a ambiguidade que se verificou no posicionamento do Estado em relação a esta questão, incentivando a imigração protestante, embora se tratasse de um estado confessional, pode ser constatada na própria Constituição de 1824. Ao mesmo tempo em que mantinha a religião católica romana como religião do Estado, permitia a existência das demais, desde que sob o culto doméstico ou particular; afirmava que eram cidadãos brasileiros os estrangeiros naturalizados, independente da religião; e determinava que ninguém podia ser perseguido por motivo de religião, desde que respeitasse a do Estado e não ofendesse a moral pública. (RODRIGUES, 2007: 2).

Assim, no ano de 1879, entrou em discussão na Câmara dos Deputados o projeto de Secularização dos Cemitérios, proposto pelo deputado maçom Saldanha Marinho e defendido por Joaquim Nabuco, dentre outros, em prol da liberdade religiosa e da causa protestante. O projeto propunha a jurisdição civil dos cemitérios municipais. Entretanto, mesmo aprovado com muitas dificuldades e intenso debate na Câmara e no Senado, em 1887, foi engavetado por pressão eclesiástica. Somente com a República os cemitérios deixariam de ter a jurisdição da Igreja e de ser bentos, com o Decreto nº 510, de 1890, que finalmente secularizava os cemitérios brasileiros.



Fotografia 13. Cemitério Público de Russas, Bom Jesus dos Aflitos em 1960¹¹⁵.

A autora Iana Pinheiro (2011), ao estudar a história do município de Milhã¹¹⁶, através da oralidade dos velhos e dos registros de tombo, traz reflexões sobre a religiosidade católica dos devotos do município, dentre eles destacando aqueles referentes aos sepultamentos de protestantes. Notemos este livro de tombo escrito pelo padre Elmas Moreira¹¹⁷, em 1957, analisado por Iana Pinheiro (2011),

Após a missa paroquial das 9.30 o povo se dirigiu para o cemitério para a bênção solene do mesmo... Segundo as determinações do Sínodo Arquidiocesano - um área de vinte palmos em quadro não recebem a bênção- ficando reservada esta área para aqueles que não merecerem a sepultura eclesiástica¹¹⁸.

Ao se referir aos que não mereciam a sepultura eclesiástica, provavelmente o padre se referia aos não católicos, e aos não atentos à moral e aos bons costumes como

¹¹⁵ A este respeito consultar:

ROCHA, Limério Moreira. **Russas, sua origem, sua gente, sua História**. 1976, p.191.

¹¹⁶ Cidade do interior cearense, localizada na região do Sertão Central.

¹¹⁷ Pároco da cidade de Milhã. - Livro de Tombo escrito em Setembro de 1957.

¹¹⁸ Padre Elmas Moreira - Livro de Tombo escrito em Setembro de 1957.

mandava a “*Santa Igreja*”. A bênção de um sacerdote eclesiástico era fundamental para o funcionamento do órgão público, bem como suas autorizações para as sepulturas somente daqueles merecedores do lugar sagrado.

De acordo com Iana Pinheiro (2011), o pároco Elmas Moreira seguiu uma resolução de 1870, quando o governo determinou que nos cemitérios houvesse espaço para sepultar aqueles aos quais a igreja não concedesse sepultura sagrada. Destacamos que o controle dos cemitérios foi fontes de muitas discussões, mesmo antes da secularização dos destes espaços, no final do século XIX, uma vez que se tratava de uma extensão de terra antagonicamente “*sagrada*” e “*comercializada*”.

Partindo dessas reflexões, percebemos que com o controle religioso nas mãos eclesiásticas, a igreja católica não se restringia somente aos rituais católicos ou reformas internas, esse objetivo se ampliava. Assim também, a localidade de Russas passou a ser regrada segundo os preceitos do catolicismo. A partir daí, os olhos do vigário seriam a lei, amparada pelo direito e o dever sagrado. A atuação do Padre conduzia seus fiéis para além do religioso, também interferindo nos setores econômico, familiar, educacional, político, e na moral e bons costumes da comunidade.

Através dos diálogos com o narrador e pastor da igreja Assembleia de Deus, Antenor Bezerra Dias, é possível rememorarmos os sepultamentos de protestantes em cemitério católico:

Não tem cemitério evangélico, o nosso cemitério é o mesmo, houve tempo em que os padres não deixava sepultar os cadáveres dos evangélicos no cemitério, houve tempo, mas na Constituinte de 1937, um dos seus artigos é esse: Todo individuo e confissão religiosa pode exercer pública e livremente seu culto, porque a igreja católica mandava parar, mandava acabar os cultos, pagava gente para acabar lá com os cultos, aí na Constituição de 1937 dada por Getúlio Vargas vem; todo individuo e confissão religiosa pode exercer pública e livremente seu culto, os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal¹¹⁹.

Através da fala do depoente, percebemos que, por volta da década de 1930, os clérigos católicos tinham rejeição em autorizar o sepultamento de cadáveres de protestantes nos cemitérios públicos de algumas cidades, pelo fato de que esses espaços sagrados eram administrados pelas igrejas católicas locais. Em Russas a situação não diferia muito. De acordo com Antenor Bezerra Dias, com a promulgação da Constituinte de 1937, o quadro

¹¹⁹ Antenor Bezerra Dias, 83 anos, comerciante e pastor da igreja assembleia de Deus. Entrevista realizada em Russas, no dia 18 de setembro de 2011.

melhorou para os protestantes, no que tange à realização dos cultos religiosos e seus sepultamentos.

Vejamos este artigo que pertence ao código de posturas de Russas, de 1936, que chama a atenção no tocante à administração dos cemitérios do município,

Artigo 261. Tendo da parochia todos os cemitérios do município, as demais medidas de segurança, higiene, preço, empregadas, ficam a cargo do vigário da freguesia. Pagamento de multa 20.000 réis¹²⁰.

Através deste trecho, podemos perceber que todos os cemitérios de Russas, eram administrados pelo vigário da igreja católica local, sendo de sua total responsabilidade a administração dos campos santos deste município. Era passível de multas o não cumprimento das normas estabelecidas no referido código de posturas. Isso nos faz refletir sobre os sepultamentos de protestantes, já que os padres rejeitavam os enterramentos dos acatólicos na aludida cidade.

A partir de dados da Revista do Instituto do Ceará, com o golpe de Estado de 1937, havia uma nova estrutura constitucional no país. A Carta Política de 10 de novembro, no Art.122, nº5, considerou que os cemitérios teriam caráter secular e seriam administrados pela autoridade municipal. Este dispositivo não tinha ainda regulamentação, por lei federal, nem a seu respeito se pronunciava a legislação posterior do Estado, ou dos municípios¹²¹.

Desta forma, pelo interesse geral que representava a guarda dos despojos humanos, os poderes públicos cercaram os cemitérios de garantias, incluindo-os na órbita dos serviços do município. Não só por motivo de ordem moral e religiosa, mas também por medida de política sanitária, justificou-se essa tutela oficial. Tratou-se, portanto, incontestavelmente, de um serviço público, desde que tinha como finalidade satisfazer as necessidades de um interesse geral, que obedecia a uma continuidade vigente. Notemos este trecho da Revista do Instituto do Ceará de 1941:

A violação de sepulcro, a profanação de cadáver e o ataque à memória dos mortos são modalidades dessa ofensa à integridade física do túmulo e à paz dos que já não

¹²⁰ Proposta de posturas elaborada pela Câmara de São Bernardo das Russas em 23 de novembro de 1936.

¹²¹ Revista Trimestral do Instituto do Ceará. 1941, p.132.

são agentes de direito. Embora, o novo código penal, de 7 de Dezembro de 1940, tenha omitido a parte relativa às contravenções, erigiu em crime os atos referentes à ofensa aos mortos. Arts. 209 a 2012. Reconhecem assim maior interesse social na reversão dessas delicadas violações penais, que tanto tocam o sentimento humano em sua alta expressão de espiritualidade¹²².

Seguindo a máxima de Alan Corbin (1987), ao afirmar que “*não há outro meio de conhecer os homens do passado a não ser tomando emprestado os seus olhares*”, utilizamos o Código de Posturas¹²³ do município de Russas do ano de 1936, cujo objetivo era conhecer um pouco do cotidiano dessa pequena cidade, durante o período pesquisado, bem como interpretar as reações de sua população às normas estabelecidas nos seus códigos, principalmente dos artigos que tratam do cemitério.

Apesar do caso singular do cemitério de Russas, de sua exceção, o contexto aqui apresentado indica que é possível atribuir como característica da maioria dos cemitérios protestantes criados no século XIX, o fato de serem frutos de conflitos no campo religioso. Os dois cemitérios são testemunhos de um período em que professar uma fé, contrária à religião católica, significava encontrar impeditivos em diferentes fases da vida, dentre elas, o momento da morte.

Portanto, fruto destes impedimentos, os cemitérios a céu aberto surgiram antes da proibição dos sepultamentos no interior dos templos, que só aconteceria a partir da segunda metade do século XIX, com as discussões sobre o melhor modo de sepultar os mortos. Hoje, em muitos cemitérios, são feitos sepultamentos de diferentes grupos religiosos, algo que não ocorria até, praticamente, a segunda metade do século XX em nosso país. E, se todo morto tem direito a sua cova, aos protestantes coube conquistar e afirmar este direito, no país que acolhia os seus vivos, mas que não fazia o mesmo com seus mortos.

¹²² Revista Trimestral do Instituto do Ceará. 1941, p.133.

¹²³ Códigos de posturas municipais originariamente eram documentos que reuniam o conjunto das normas municipais, em todas as áreas de atuação do poder público. Com o passar do tempo, a maior parte das atribuições do poder local passou a ser regida por legislação específica (lei de zoneamento, lei de parcelamento, código de obras, código tributário etc.). O Código de Posturas ficou restrito às demais questões de interesse local, notadamente aquelas referentes ao uso dos espaços públicos, ao funcionamento de estabelecimentos, à higiene e ao sossego público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nada é mais importante para o homem do que suas ideias, seus sentimentos e anseios. E a imagem da morte talvez seja uma dessas representações que nos acompanha por toda a vida. Nascermos, crescemos e vivemos construindo ou executando nossos planos mais sensíveis e lutamos para distanciar, ou melhor, afastar a ideia desse acontecimento. As reflexões contidas nas páginas precedentes representam somente partes, fragmentos importantes, das tensões que se formaram no interior da sociedade russana da segunda metade do século XX. Neste sentido, não tivemos a pretensão de estabelecer uma interpretação total das representações que se formaram no recorte cronológico em análise (1930-1962), no transcurso das reflexões surgiu a necessidade de se estabelecer outros recortes para que a investigação obtivesse sucesso.

Pretendemos com este trabalho estabelecer níveis de compreensão acerca das atitudes e representações que giraram entorno da morte para cristãos católicos e protestantes no município de Russas entre os anos de 1930 a 1962, através da análise de fontes de tipologias variadas.

No primeiro capítulo desta dissertação, “*Os ritos fúnebres que salvam a alma*”: o ato de velar em Russas, buscamos compreender as atitudes perante a morte expressas por meio dos rituais da encomendação da alma, dos pedidos de sufrágios, da escolha de hábito mortuário, dos sacramentos recebidos momentos antes da morte, práticas inerentes ao pensamento cristão católico dos Russanos. Apresentando características fortemente religiosas, como a devoção aos santos padroeiros, em Russas, desde os seus primórdios, a população cultivou uma vida social comunitária na qual as pessoas constroem relações particulares. Essas características são próprias das sociedades que Roberto DaMatta (1997) chamou de *relacionais*, com costumes e crenças bastante visíveis.

A ideia de morte cultivada pelos cristãos católicos de Russas não era a de um momento individual, pois, ao se aproximar o fim, o moribundo não se isolava num quarto de hospital. Os estudos de João José Reis (1991) nos mostram que o isolamento nos hospitais causou a perda do controle da morte por parte da Igreja, passando a estar submetida aos saberes médicos, o que Phillipe Ariès (2003) chamou de morte interdita. Pelo contrário, a população católica de Russas, da segunda metade do século XX, esperava seu fim em casa, no

quarto em que dormia, rodeado de parentes e amigos em virtude, também, da própria falta de uma rede de assistência hospitalar.

O referencial teórico que utilizamos compreende autores que discutem histórica e metodologicamente o tema dentro de uma abordagem dada pela Nova História Cultural, que propõe uma nova forma trabalhar a cultura pela história. Nesse sentido, não buscamos fazer uma história tradicional ou intelectual, enfatizando os grandes nomes, mas sim trazer uma percepção de cultura como um conjunto de significados partilhados e constantemente construídos, observando esse conjunto de características humanas como uma forma de expressão e tradução da realidade, mediante sua instituição simbólica. Diante das discussões que se apresentam, podemos considerar que as atitudes perante a morte em Russas nos revelam a grande preocupação que os católicos tinham com a salvação da alma, clamando aos céus para que Deus as aceitasse na glória. Não restam dúvidas de que as atitudes e representações em torno da boa morte que encontramos em Russas são concepções de uma sociedade particular com costumes que se coletivizaram.

Em seguida, no segundo capítulo, intitulado “*Atitudes diante da morte*”: o crer e o morrer, entre os protestantes, ocorreu-nos a preocupação de abordar determinados aspectos concernentes à chegada dos missionários protestantes estrangeiros ao Brasil durante o século XIX, tendo como aporte teórico a historiografia da religiosidade brasileira. Além disso, tendo como problemática central analisar as crenças protestantes relacionadas ao morrer, neste recorte, destacando a missionária Mary Hoge Wardlaw e sua experiência com a morte no Ceará. Ao realçar seu estranhamento perante determinados ritos fúnebres presenciados por ela no Brasil da década de 1880, a esposa do reverendo Wardlaw escreveu aos seus compatriotas acerca do embate pelo qual a “*zona de contato*” lhe propiciara refletir sobre seus conceitos relativos à vida, à morte, e até mesmo sobre o sagrado.

Ainda no referido capítulo, percebemos que o protestantismo, era visto com estranheza, como uma religião nova em oposição à religião tradicional (catolicismo) da população cearense. Dessa forma, a violência foi um recurso constantemente utilizado para repelir o intruso: apedrejamentos, invasões de cultos ao ar livre etc. Apesar de tudo, o protestantismo, aos poucos, foi conquistando alguns adeptos entre a população Russana, principalmente, por causa de sua identificação com o intelectualismo.

No que diz respeito às possíveis respostas que encontramos para as questões de pesquisa, é importante refletir sobre o dinamismo que a própria história carrega, não

permitindo a seus pesquisadores uma conclusão para as questões propostas nas pesquisas. Desse modo, a cada nova interpretação e a cada novo rumo dado, inclusive pela análise das narrativas orais, fotografias e Livros de Tombo, surgiram novos aspectos, incorporados ou deixados de lado, em função da centralidade do tema.

Discutimos, então, no terceiro capítulo, nomeado “*Houve tempo em que os padres não deixavam sepultar os cadáveres dos protestantes*”; sobre os sepultamentos eclesiásticos no interior das igrejas, no Brasil oitocentista, com o desenvolvimento de argumentos higiênicos e a normatização da morte no século XIX. Analisamos como a população brasileira e cearense acompanhou as mudanças de hábitos, principalmente em se tratando das discussões envolvendo o ideário sanitarista, que culminou em transformações na cultura fúnebre. Desse modo, tornou-se necessário enfatizarmos como se davam as tensões no tocante aos sepultamentos de protestantes e católicos no cemitério público do município de Russas, até meados do século XX. Ressaltamos que, pela análise das entrevistas e dos Livros de Tombo da Paróquia Nossa Senhora do Rosário, o cemitério Bom Jesus dos Aflitos era administrado pelo vigário da igreja católica local. Assim, buscamos analisar, através das normas de posturas, como se estruturavam os artigos que tratavam dos ritos fúnebres e dos cemitérios do referido município.

Finalmente, esboçamos algumas considerações com o intuito de problematizar o tema que nos propusemos a estudar, buscando abrir caminhos e deixar algumas indicações que possam ser seguidas por novos pesquisadores. Por se tratar de um tema largamente estudado na historiografia brasileira, compreendemos que as abordagens feitas por esta investigação não se pretendem definitivas. A experiência em discorrer sobre a temática deve ser compreendida como uma pista para novas investigações. Assim, com o nosso trabalho pretendemos oferecer uma contribuição à historiografia de nossa sociedade, notadamente no campo de estudo do imaginário e das práticas culturais.

FONTES

- Narrativas Orais

Ana Felícia de Araújo Chaves. Entrevista realizada em outubro de 2009, aos 83 anos.

Maria Gerardina Maia Araújo. Entrevista realizada em outubro de 2009, aos 81 anos.

Maria do Carmo de Araújo. Entrevista realizada em agosto de 2009, aos 65 anos.

Maria Tereza Ribeiro. Entrevista realizada em agosto de 2009, aos 56 anos.

Lucila Leão Vidal. Entrevista realizada em julho de 2011, aos 75 anos.

Lucila Leão Vidal. Entrevista realizada em janeiro de 2013, aos 76 anos.

Eridan Costa Lima. Entrevista realizada em agosto de 2011, aos 75 anos.

Ogarita de Sousa. Entrevista realizada em agosto de 2011, aos 85 anos.

Ogarita de Sousa. Entrevista realizada em janeiro de 2013, aos 87 anos.

Ogarita Marta da Silva. Entrevista realizada em abril de 2012, aos 60 anos.

Antenor Bezerra Dias. Entrevista realizada em setembro de 2011, aos 83 anos.

Elias Magalhães. Entrevista realizada em setembro de 2011, aos 49 anos.

Jeremias Xavier Lima. Entrevista realizada em outubro de 2011, aos 70 anos.

José Ariosvando Moreira. Entrevista realizada em setembro de 2011, aos 40 anos.

- Fontes Escritas:

Jornal Gazeta de Notícias, 25 de Ago. de 1934. Disponível na Biblioteca Pública Meneses Pimentel em Fortaleza, Ceará.

Histórico da Igreja Presbiteriana de Russas, fornecido pelo Secretário Estélio Sales, em Russas, Ceará.

Códigos de Posturas, de São Bernardo das Russas, datado do ano de 1936.

Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulus. 2002.

- Manuscritos

Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora do Rosário, Russas, n°. 05. (1904-1947). Russas, Ceará.

Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora do Rosário, Russas, n°. (1955-1961). Russas, Ceará.

- Registros de Folcloristas

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. 5ªed. São Paulo: Global, 2002. Contos tradicionais do Brasil.

GALENO, Cândida. **Ritos Fúnebres no Interior do Ceará**. Fortaleza: Ed. Henriqueta, 1977.

GALENO, Juvenal. **Lendas e canções populares**. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1978, p.221-222.

- Fontes Impressas

BARROSO, Gustavo. **Memórias**. Coração de menino. 3. ed. Fortaleza: Casa de José de Alencar - UFC, 2000.

NOGUEIRA, João. Enterros no tempo antigo. In: **Revista do Instituto do Ceará**, 1934.

NOGUEIRA, João. **Fortaleza velha**: crônicas. 2. ed. Fortaleza: Ed. UFC; Prefeitura Municipal de Fortaleza, 1992.

VASCONCELOS, Abner C.L. de. Os Cemitérios e o “Jus Sepulchri”. In: **Revista do Instituto do Ceará**, 1941.

- Acervos Fotográficos Consultados

Os acervos fotográficos consultados nesta pesquisa se encontram em posse dos colecionadores Eridan Costa Lima, Lucila Leão Vidal, Ana Nunes e Lairton Araújo, residentes no município de Russas-CE.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTINE, Verena. **História Oral a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. Coleção Primeiros passos. 2008.
- AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2001.
- ANDRADE, Maria Lucélia de. **“Filhas de Eva como anjos sobre a terra”**: A Pia União das Filhas de Maria em Limoeiro – CE (1915-1945). (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2008.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: da Idade Média até os nossos dias. Tradução de Priscilla Vianna Siqueira. São Paulo: Francisco Alves, 1977.
- **História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 2003.
- ARRUDA SILVA, Gláucia C. **O tremor dos Sertões: Experiências da epidemia de malária no Baixo Jaguaribe – CE (1937-1940)**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2007.
- ASSIS, Machado de. **Memorial de Aires**. São Paulo: Ática, 1976.
- BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. **Assim na morte como na vida**: arte e sociedade no cemitério São João Batista (1866-1915). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2003.
- BARROS, José D’Assunção. **O campo da história**: especialidades e abordagens. Petrópolis, Vozes, 2004.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: Ensaios sobre literatura e história da cultura; tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- BORGES, Maria Elisa Linhares. **História e Fotografia**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2003 (coleção história e reflexões).
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembranças dos Velhos. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1994.
- BRANCO, Felipe Oliveira Castelo de. **A melancolia freudiana em Benjamin**: Um estudo barroco sobre a modernidade. Revista Aproximação, nº01, 2008.
- BURKE, Peter. **Cultural popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

CANDAU, Jöel. **O jogo social da memória e da identidade (2):** fundar, construir. In: Memória e identidade. São Paulo: Contexto, 2011. p. 137-179.

CARTROGA, Fernando. **O céu da memória.** Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal, 1756-1911. Coimbra: Minerva, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion e MAUAD, Ana Maria. História e Imagem: **Os exemplos da fotografia e do cinema.** In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org). Domínios da História (Ensaio de teoria e metodologia da história). Rio de Janeiro: Ed. Campus 1997.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Redes de Dormir.** Uma pesquisa etnográfica. Global, 2003.

————— **Superstição no Brasil.** 5ªed. São Paulo: Global, 2002.

CASTRO, Elisiana Trilha. **Para cada morto, a sua cova:** algumas restrições para o sepultamento de protestantes no Brasil, século XIX. Revista inter-legere. 2013. pág. 157-172.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:**1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** entre práticas e representações. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

—————. A história entre narrativa e conhecimento. In: **À beira da falésia:** a história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002. p. 81-100.

CHARMAZ, Kathy; MILLIGAN. **Luto.** New York: Springer, 2007.

CHAVES, Elisgardênia Oliveira de. **Viver e Morrer:** Uma análise sobre a configuração sócio-familiar na freguesia de Limoeiro – CE (1870 a 1880). (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2009.

CHAVES, José Olivenor Souza. **Atravessando sertões:** Memórias de velhas e velhos camponeses do Baixo Jaguaribe-CE. (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2002.

CORBIN, Alain. **Saberes e odores:** O olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX; tradução: Ligia Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

COUTO, Edilece Souza. **Devoções, Festas e Ritos.** In: Revista Brasileira da História das Religiões I, nº1, UFBA, 2001.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEL, Mary Priore. História do cotidiano e da vida privada. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org). **Domínios da História** (Ensaio de teoria e metodologia da história). Rio de Janeiro: Ed. Campus 1997.

_____. Ritos da Vida Privada. In: NOVAIS, Fernando A. e Souza, MELLO, Laura (org). **História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1997.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral, narrativas, tempo, identidades.** In: História oral: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada;** tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Nascimento e afirmação da Reforma.** São Paulo. Pioneira. 1989.

DOSSE, François. **História e ciências sociais.** Tradução Fernanda Abreu. Bauro: EDUSC, 2004.

DUBY, Georges. **Damas do século XII.** A lembrança das ancestrais. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Vol. 1. 1990.

_____. Introdução. In: **Sobre o Tempo.** Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998. p. 07-32.

_____. **A Solidão dos Moribundos, seguido de envelhecer e morrer.** Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.

FENTRESS, James & WICKHAM, Chris. Recordar. In: **Memória Social: novas perspectivas sobre o passado.** Lisboa: Teorema, 1992. p. 13-58.

FERREIRA, Luciana de Moura. **Memória social, imaginário e representação no álbum centenário de Sobral 1941.** Dissertação (Mestrado em História e Culturas) - Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2010.

FILHO, Glauco Barreiras Magalhães. **O Imaginário Protestante e o Estado de Direito.** Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder:** Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FREITAS, Sônia Maria de. **História Oral: Possibilidades e Procedimentos.** São Paulo Humanitas/FFLCH/USP: Ed. Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GADELHA, Francisco Agileu Lima de. **O Ceará na trilha da nova fé: O presbiterianismo no Ceará (1883-1930).** Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2005.

_____. **A fé moldando comportamentos: história cultural dos presbiterianos de Fortaleza.** Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Pernambuco. Recife, 2008.

GALENO, Cândida. **Ritos Fúnebres no Interior do Ceará.** Fortaleza: Ed. Henriqueta, 1977.

GALENO, Juvenal. **Lendas e canções populares**. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1978, p.221-222.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Mitos, emblemas, sinais**. Morfologia e história. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. São Paulo: Vértice Editora, Revista dos Tribunais, 1990.

HILL, Christopher. **A Bíblia Inglesa e as Revoluções do século XVII**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1997.

HOROCHOVSKI, Marisete Teresinha Hoffmann. **Memórias de morte e outras memórias: Lembranças de velhos**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

JOHN, Owen. **A Morte da Morte na Morte de Cristo**. Edição da Banner of Truth Trust, 1959.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. **A oralidade dos velhos na polifonia urbana**. Fortaleza: Imprensa universitária, 2011.

_____. (Org). **Memórias entrecruzadas: experiências de pesquisa**. Fortaleza: EdUECE, Fortaleza, 2009.

JÚNIOR, Lincoln Etchebéhère; LOPES; Marcelo Tette. **O Cemitério dos Ingleses da cidade de Santos – São Paulo**. Pesquisa em Debate, edição especial, 2009. ISSN 1808-978.

LE GOFF, Jacques. Documento-Monumento. In: **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Prefácio de Jacques Revel, tradução Cintia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Sobre a micro-história. In: Burke, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p.133-161. (tradução brasileira).

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri, SP, 2005.

LOUREIRO, A. M. L. **A consciência da morte e a alienação sobre o morrer.** In A. M. L. Loureiro. *A velhice, o tempo e a morte.* Brasília, DF: EdUnB, 2000.

LOWENTHAL, David. “Como conhecemos o passado”. In. **Projeto História:** Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP nº17. São Paulo, SP, 1998.

LUTERO, Martinho. **Vida em Comunidade:** Comunidade, ministério, culto, sacramentos, visitação, catecismo, hinos. Obras Seleccionadas, vol 7. São Leopoldo: Comissão Inter luterana de Literatura, 2000.

LUTHER, Martin. **Encomion musices.** In: Martin Luther Werke, vol.50. Weimar, 1944.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Fotografia como objeto de memória: Produto técnico e suporte ideológico na conformação do homem ocidental. In: **Domínios da Imagem.** Londrina, ano I, nº2, maio de 2008.

_____. Você fotografa seus mortos? Fotografia e morte no Brasil Urbano. In: **Imagem e memória:** Ensaios em antropologia bisual. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

MATOS, Maria Izilda Santos de. Sobreviver e conviver. In: **Cotidiano e cultura:** história, cidade e trabalho. Bauru, SP: Edusc, 2002, p. 169-188.

MARANHÃO, Luiz de Sousa. **O que é a morte.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

MEGALE, Nilza B. **Folclore Brasileiro.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

MELLO, Maria Thereza Negrão de. História cultural como espaço de trabalho (Introdução). In: KUYUMIJIAN, Márcia de Melo Martins & MELLO, Maria Thereza Negrão de. (orgs.) **Os espaços da história cultural.** Brasília: Paralelo 15, 2008. p. 15-26.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. Fontes Visuais, cultura visual. In: **Revista Brasileira de História.** São Paulo, vol.23, nº45, Junho, 2003.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir:** a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

_____. **O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas.** Revista USP, São Paulo, nº67, p.48-67. Setembro/Novembro de 2005.

MONTEIRO, Charles. Imagens Sedutoras da modernidade urbana: Reflexões sobre a construção de um novo padrão de visualidade urbana nas revistas ilustradas na década de 1950. In: **Revista Brasileira de História.** Vol. 27, nº53. São Paulo: Jan/June, 2007 (Site Scielo).

MONTENEGRO, Antônio Torres. História Oral e Memória. In: **A cultura popular revisada.** São Paulo: Ed. Contexto, 1992.

_____. **História, Metodologia, Memória.** São Paulo, Contexto, 2010.

MORAES, Douglas Batista. **Bem Nascer, Bem Viver, Bem Morrer.** Administração dos Sacramentos da Igreja em Pernambuco 1650 à 1790. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2001.

MORAIS, Isabela Andrade Lima de. **Pela hora da morte e do morrer:** uma etnografia no grupo parque das Flores, em Alagoas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pernambuco. Recife, 2009.

MORENO, Tânia Maria. **O sagrado e o profano:** o cemitério na cidade de São Paulo. Cordis: NEHSC-PUC/SP, n. 1, 2009.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte.** 2ª. Edição. Portugal: Publicações Europa-América, LDA, 1976.

NASCIMENTO, Diana Maria. **De Tabuleiro dos Negros à Planalto da Bela Vista:** História e Memória. Monografia (Graduação em História) – FAFIDAM/UECE, Limoeiro do Norte, 2002.

NASCIMENTO, Gênio. **Encomendação das almas:** Resistência em São Roque de Minas. Santos, 2007.

NOGUEIRA, Carlos Eduardo Vasconcelos. **Tempo, progresso, memória:** um olhar para o passado na Fortaleza dos anos trinta. (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Ceará, 2006.

OLIVEIRA, Carla Silvino. **Cidade (in) salubre:** ideias e práticas médicas em Fortaleza (1838- 1853). Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2007.

OLIVEIRA, Sérgio Willian de Castro Filho. **“Estranho em terra estranha”:** Práticas e olhares estrangeiro-protestantes no Ceará oitocentista. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2011.

OLIVEIRA, Iranilson Buriti de. **Fora da higiene não há salvação:** a disciplinarização do corpo pelo discurso médico no Brasil Republicano. Revista MNEME, volume 4, número 7, fevereiro/março, 2003.

PEREIRA, José dos Reis da Silva. **História dos Batistas no Brasil.** 3º edição. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

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

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Esta história que chamam micro. In: **Questões de teoria e metodologia da história.** Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2000.

_____. **O imaginário da cidade:** visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. 2. Ed. – Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. **História Cultural:** experiências de pesquisa. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

_____. **História e história cultural.** Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2005 (coleção história e reflexões).

_____. **Sensibilidade na história:** memórias singulares e identidades sociais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

_____. História cultural: caminhos de um desafio contemporâneo. In: **Narrativas, imagens e práticas sociais:** percursos em história cultural. Sandra Jatahy Pesavento, Nádia Maria Weber dos Santos, Miriam de Souza Rossini; Porto Alegre, RS: Asterisco, 2008, p.11-18.

PESSOA, Fernando. **Obra Poética.** Volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983.

PINHEIRO, Francisco José. “O Processo de Romanização no Ceará”. In: Souza, Simone de (Org.) **História do Ceará.** 2ª ed. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.

PINHEIRO, Iana Vlândia. **Memória, Cultura e Fé:** Histórias de Milhã na oralidade dos velhos (1957 a 1965). Monografia (Graduação em História) – FECLESC/UECE, Quixadá, 2011.

PIMENTA, Hercules dos Santos. **Católicos e Protestantes:** Escolas Confessionais fundadas por missionários estrangeiros, Belo Horizonte – MG (1900-1950). Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PONTES, Annie Larissa Garcia Neves. **Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos: Festas e funerais na Natal oitocentista.** Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2008.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: **Ética e História Oral.** Projeto História, Revista do Programa de Estudos pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo, vol. 15, 1997.

_____. “O que faz a história oral diferente”. In: **Projeto História,** nº. 14, São Paulo: PUC, Fev. 1997.

_____. Sempre existe uma barreira: a arte multivocal da história oral. In: **Ensaio da história oral.** São Paulo: Letra e Voz, 2010. p. 19-35.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. “Juazeiro e caldeirão: espaços de sagrado e profano”. In. **Uma nova história do Ceará**. Organização. Simone de Souza, Adelaide Gonçalves. 3º Ed. atual. Fortaleza Edições Demócrito Rocha, 2004.

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

———. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luís Felipe de e NOVAIS, Fernando A. (org.). **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Ana Cláudia Anibal. “**Jesus, Maria e José minha alma vossa é!**”! Velórios e Enterros na Comunidade Jardim São José - Russas - CE (1970 - 1990). Monografia (Graduação em História) - FAFIDAM/UECE, Limoeiro do Norte, 2010.

RICOEUR, Paul. Memória pessoal e memória coletiva. In: **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; Belo horizonte: UFMG, 2007, p. 105-142.

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

ROCHA, Maria Aparecida de Borges Barros. **As Transformações nas Práticas de Enterramentos na cidade de Cuiabá (1850 a 1889)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2001.

ROCHA, Limério Moreira da. **Russas sua origem, sua gente, sua história**. Recife. Ed: Recife Gráfica, 1976.

RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. “**No tempo das Irmandades**”: Cultura, identidade, e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1864-1900). Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005.

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 Geral de Documentação e Informação Cultural. Divisão de Editoração, 1997.

———. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

———. **Cidadania e morte no Oitocentos: as disputas pelo direito de sepultura aos não-católicos na crise do Império (1869-1891)**. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História. Rio Grande do Sul, 2007.

———. **Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889)**. Revista de História Regional 13(1): 23-38: Verão, 2008.

_____. **A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista.** Varia Historia. Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: p.255-272, Jan./Jun. 2008.

_____. **Os Cemitérios Públicos como alvo das disputas entre Igreja e Estado na Crise do Império (1869-1891).** Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 13, n. 1 p. 119-142, 2009.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte.** Rio de Janeiro: Achiemé, 1983.

ROLNIK, Raquel. **Regulação urbanística e a exclusão territorial.** Revista Pólis. Estudos, formação e assessoria em políticas sociais, n. 32. São Paulo, Instituto Pólis. 1999.

SANTOS, Alcineia Rodrigues dos. **Onde a alma chora e a saudade canta o discurso médico-sanitarista e a implementação dos cemitérios no Seridó (século XIX).** Rio Grande do Norte, 2008.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral.** Dissertação (Mestrado em História e Culturas) - Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2009.

SANTOS, Francisco Martins dos. **História de Santos: Poliantéia Santista:** São Vicente, SP: Caudex, 1986; vol. 1, 2 e 3.

SCHMITT, Juliana Luiza de Melo. **Mortes Vitorianas: Corpos e Luto no século XIX.** Dissertação (Mestrado em Moda, Cultura e Arte). Santo André, São Paulo. 2008.

SILVA, Andréia Vicente da. **Ritualizando o enterro e o luto evangélico: Compartilhamento e incomunicabilidade na experiência da finitude humana.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011.

SILVA, Cristiano Parpinelli da. **A morte de Jesus: perspectiva bíblico-sistemática.** Revista Eletrônica Theologia. Faculdade Palotina – FAPAS. Theologia, volume 2, nº. 1. Ano 2009.

SILVA, Edneide Márcia. **A Vila do Desejo: Limoeiro e a Implantação dos Códigos de Postura de 1873 e 1879.** Monografia (Graduação em História) – FAFIDAM/UECE, Limoeiro do Norte, 2008.

SILVA, Érica Amorim da. **O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850-1891).** Dissertação (Mestrado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005.

SILVA, Mozart Linhares da. **Do império da lei às grades da cidade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, Graciele Martins de. **Tempo e Espaço: A Iconografia da Morte em Turvânia.** Monografia (Graduação em História) - Faculdade de Educação e Ciências Humanas em Anicuns. Goiás, 2005.

SOUZA, Robério Américo. **“Fortaleza e a nova fé”**: A inserção do protestantismo na capital cearense (1883 – 1915). Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001.

_____. “Evangélicos numa cidade católica”: a ação de missionários protestantes em Fortaleza (1882-1915). In. **Trajetos**. Revista do Programa de Pós Graduação em História Social e do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará. Vol.4. n°8, Dezembro 2006. Fortaleza: Departamento de História da UFC, 2002.

_____. **“Vaqueiros de Deus”**: A expansão do protestantismo pelo sertão cearense, nas primeiras décadas do século XX. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008.

_____. Diversidade e Confronto: Católicos, protestantes e a construção de uma nova religiosidade na fortaleza do século XIX. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n. 9, Jan/2011. ISSN 1983-2859.

STUDART, Guilherme Barão de. **Datas e fatos para a história do Ceará**. Tomo. 2 Ed. Facsim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. **A morte e o culto aos mortos nas tradições populares de Rondônia**. Porto Velho, 2009.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**: estudos sobre cultura popular tradicional. São Paulo. Cia das Letras. 1998.

TRABUCO, Zózimo Antônio Passos. **O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade Batista em Feira de Santana (1960-1990)**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. Salvador, 2009.

TRUBILIANO, Carlos Alexandre Barros. **As Posturas do sertão**: ideias de urbanização e higienização em Campo Grande (1905). Artigo publicado pelo Programa de Pós Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho – UNESP. São Paulo, 2013.

VAILATE, Luiz Lima. Os funerais de “anjinhos” na literatura de viagem. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol.22, n°44, 2002, p.356-392.

_____. **A morte menina**: Práticas e representações da morte infantil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

_____. **A morte menina**: Infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da história.** São Paulo: Campus, 2002.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. **As Boas Novas pela palavra impressa:** impressos e imprensa protestante no Brasil (1837-1930). Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

VERAS, Rogério de Carvalho. **Entre bodes e embatinados:** representações de um conflito religioso no Maranhão. Monografia (Graduação em História) - Universidade Estadual do Maranhão, 2005.