

UNIVERSIDADE DE SANTO AMARO
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Juliana Maria Martins

**MEMÓRIA E CULTURA MATERIAL: CEMITÉRIO CAMPO DA
SAUDADE, MUNICÍPIO DE COUTO DE MAGALHÃES (TO)**

São Paulo
2019

JULIANA MARIA MARTINS

**MEMÓRIA E CULTURA MATERIAL: CEMITÉRIO CAMPO DA
SAUDADE, MUNICÍPIO DE COUTO DE MAGALHÃES (TO)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Santo Amaro – UNISA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Auxiliadora Fontana Baseio.

São Paulo

2019

JULIANA MARIA MARTINS

**MEMÓRIA E CULTURA MATERIAL: CEMITÉRIO CAMPO DA
SAUDADE, MUNICÍPIO DE COUTO DE MAGALHÃES (TO)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Santo Amaro – UNISA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas. Orientadora: Profa. Dra. Maria Auxiliadora Fontana Baseio.

São Paulo, 30 de janeiro de 2019

Banca Examinadora

Profa. Dra. Maria Auxiliadora Fontana Baseio – UNISA

Prof. Dr. Marcos Júlio Serg – UNISA

Prof. Dr. Vagner Cavalheiro Porto – USP

Conceito Final: _____

*Aos meus queridos irmãos Joeldes e Henrique.
Aos meus avós Guiomar e José, e aos meus pais Kátia e
Edmilson.*

AGRADECIMENTOS

Durante o último ano da minha pesquisa, sempre pensei em como escreveria os meus agradecimentos, devido ao fato de ser grata a pessoas que admiro, amigos que sempre estiveram presentes em todas as etapas do desenvolvimento da minha pesquisa. No primeiro ano, em 2017, conheci a Profa. Maria Auxiliadora na disciplina de “Produção do Texto Científico”, mas foi no curso de “Estudos Comparados e Interdisciplinaridades de Língua e Literatura”, que tive a sensibilidade de perceber o quanto o pensamento literário estava contribuindo para o meu conhecimento linguístico, proporcionando experiências que, de certa maneira, certamente me moldam como leitora.

Nesse momento, compreendi que a Literatura fazia com que os meus horizontes fossem ampliados, possibilitando novas perspectivas, e isso facilitou muito o processo de desenvolvimento do tema que eu já havia proposto. No entanto, não posso deixar de fora todas as demais disciplinas cujos professores foram de suma importância para o meu desenvolvimento.

Aqui se destaca, então, meu primeiro agradecimento, à minha orientadora, Profa. Dra. Maria Auxiliadora Fontana Baseio, não apenas pela firme, competente e exigente orientação desta dissertação, mas também por todos os ensinamentos que recebi desde o dia em que tive contato com as suas aulas. Sou grata pela paciência, por ter aceitado o tema da minha pesquisa, pela confiança e experiências no grupo de pesquisa *Arte, Cultura e Imaginário*.

Por ocasião de defesa da dissertação, a banca foi composta por mais professores, o Dr. Marcos Júlio Serg (UNISA) e o Dr. Vagner Cavalheiro Porto (USP). A cada um os meus agradecimentos por terem aceitado o convite. Da mesma maneira, agradeço imensamente à Profa. Dra. Marília Gomes Ghizzi Godoy por ter colaborado com textos, pelas aulas de memória e patrimônio e pelos incentivos quanto ao tema da minha pesquisa.

À Profa. Me. Rita de Cassia Caparroz, que me ajudou com a revisão dos textos e apontamentos sobre o tema proposto, meus sinceros e profundos agradecimentos por ter acompanhado o desenvolvimento desta pesquisa. Em relação ao apoio e incentivos iniciais ao desenvolvimento do projeto desta pesquisa,

realizado no final do ano de 2016, agradeço ao arqueólogo Fernando José Cantele, que me ajudou com as leituras textuais e a programação dos trabalhos realizados em campo, no distrito de Porto Franco do Araguaia (TO).

Não poderia deixar de agradecer ao meu amigo Eliodorio Oliveira dos Santos, estudante de psicologia do Centro Universitário Luterano de Palmas – CEULP/ULBRA, por ter aceitado se deslocar do Paraíso do Tocantins (TO) até Porto Franco, para participar de todas as etapas de campo. Sem a sua ajuda, não conseguiríamos finalizar os trabalhos no prazo determinado.

Agradeço aos familiares, que sempre me apoiaram e confiaram e mim, incentivando-me e me encorajando nos momentos mais difíceis desses dois anos. Ademais, deixo os meus sinceros agradecimentos a todos os meus colegas de trabalho, que me incentivaram na reta final das minhas pesquisas.

O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreendemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração continuada do absolutamente novo. (BERGSON, 2005, p 12).

RESUMO

A presente dissertação analisa os possíveis fenômenos sociais e mentais que contribuíram para a formação das variações tumulares, padrões e formas específicas de ocupação espacial presentes no contexto do cemitério Campo da Saudade, em Porto Franco do Araguaia, distrito do município de Couto de Magalhães (TO). O estudo foi desenvolvido de maneira interdisciplinar, cujas fronteiras disciplinares percorreram o âmbito da filosofia, história e antropologia. Os resultados obtidos a partir das análises de cunho qualitativo e quantitativo, demonstram que o contexto do cemitério não poderia seguir em análise apenas pelo viés das representações sociais em coletividade. Foi considerado que as variações tumulares seriam a materialização das representações do espírito (inconsciente), proporcionando uma espécie de coexistência entre passado e presente, o novo. Os padrões de demarcação dos enterramentos, ou maneiras específicas de organização dos corpos inseridos no espaço do cemitério, foram associadas às ações imediatas do consciente em relação ao espaço, o espaço vazio e homogêneo no qual a inteligência humana se realiza. É nele que conseguimos nos organizar de maneira lógica, ou seja, organizar as coisas externas a nós. A extensão dos corpos em relação ao espaço possibilitou compreender que uma das condições do ser-no-mundo é o ser-no-espaço, representações mútuas do inconsciente e consciente.

Palavras-chaves: Memória. Percepção. Fenomenologia. Cultura Material. Cemitério Campo da Saudade (TO).

ABSTRACT

This dissertation analyzes the possible social and mental phenomena that have contributed to the formation of burial spaces variations, patterns and specific forms of space occupation present in the context of Campo da Saudade Cemetery, located in Porto Franco do Araguaia, district of the municipality of Couto de Magalhães (TO). The study was developed in an interdisciplinary way, whose disciplinary boundaries crossed the scope of philosophy, history and anthropology. The results obtained from the qualitative and quantitative analyzes show that the Cemetery's context could not be analyzed solely by the bias of social representations in collectivity. It was considered that the burial spaces variations represent the materialization of the (unconscious) spirit representations, providing some type of coexistence between past and present, "the new". Burials demarcation patterns, or specific ways of organizing the bodies inside the grave, were associated with the immediate actions of the conscious in relation to the space, empty and homogeneous, in which human intelligence is realized. This space is where we can organize our world in a logical way, that is, organize things external to us. Comprehending the concept of bodies in relation to space has enabled understanding that one of the conditions of the being-in-the-world is "the being-in-the-space", mutual representations of the unconscious and conscious.

Keywords: Memory. Perception. Phenomenology. Material Culture. Campo da Saudade Cemetery (TO).

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Cerca alta.....	103
Foto 2: Cerca alta de ferro.....	103
Foto 3: Enchente no povoado de Filadélfia (TO), 1980.....	143
Foto 4: Evidências de casas em pau-a-pique	144
Foto 5: Vestígios de estruturas em adobe.....	144
Foto 6: Paróquia São Sebastião.....	145
Foto 7: Sepultamento demarcado por montículos de pedra.....	152
Foto 8: Sepultamento do Tipo 2	153
Foto 9: Sepultamento do Tipo 2	153
Foto 10: Sepultamento do Tipo 2	153
Foto 11: Sepultamento do Tipo 2	153
Foto 12: Sepultamento de alvenaria.....	154
Foto 13: Sepultamento familiar.....	154
Foto 14: Alvenaria revestida com argamassa	154
Foto 15: Oratório com a imagem de São Francisco de Assis.....	154
Foto 16: Sepultura revestida com.....	154
Foto 17: Datação (1875-1948)	154
Foto 18: Demarcação circular	155
Foto 19: Padrões de ocupação	155
Foto 20: Tipo de demarcação única	156
Foto 21: Sepultamento do Tipo 3	157
Foto 22: Sepultamento do Tipo 3	157

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – A MEMÓRIA E O UNIVERSO MATERIAL	19
1.1 Da história e memória ao lugar de memória	25
1.2 O impossível resgate da memória	44
1.3 O “ser” do tempo na filosofia de Bergson, uma concepção de duração	47
1.4 Memória e universo material na teoria bergsoniana	54
CAPÍTULO 2 – A MORTE E OS MORTOS NO BRASIL	66
2.1 O imaginário do além cristão	69
2.2 As regras eclesásticas quanto ao destino do corpo.....	77
2.3 A campanha sanitária, o fim dos sepultamentos nas igrejas e o surgimento dos cemitérios públicos.....	85
2.4 A relação entre os vivos e os mortos em um sistema relacional	107
CAPÍTULO 3 – O CEMITÉRIO CAMPO DA SAUDADE E A SUA COMPREENSÃO NO TEMPO-ESPAÇO	118
3.1 A formação do município de Couto de Magalhães (TO).....	120
3.2 Cemitério Campo da Saudade, variações de enterramentos, padrões e formas específicas de ocupação espacial	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS	169
ANEXOS	183
Anexo 1 – Distribuição dos Sítios Arqueológicos no Estado do Tocantins (TO)	1845
Anexo 2 – Localização Geográfica do Povoado de Porto Franco do Araguaia, e o Núcleo Urbano de Couto de Magalhães (TO)	1867
Anexo 3 – Distribuição Espacial dos Sepultamentos no Cemitério Campo da Saudade	1889
Anexo 4 – Quadros Descritivos com o Contexto dos Sepultamentos	190
Anexo 5 – Croqui Detalhando a Área de Ocupação Espacial de Sepultamentos Familiares	200

INTRODUÇÃO

O cemitério Campo da Saudade foi o primeiro ambiente fúnebre a ser construído em Porto Franco do Araguaia, distrito do município de Couto de Magalhães (TO). O fato de ainda estar em uso transforma-o em um ambiente de suma significação para os habitantes da região. Ao que consta, esse espaço faz parte da história do município de Couto de Magalhães, região que, primeiramente, foi ocupada pelos representantes da Coroa Portuguesa, em virtude do Aviso de 5 de setembro de 1811, incorporado por Fernando Delgado de Castilho, governador da província de Goiás. Em seu contexto, existem diversos tipos de sepultamentos, variações tumulares e elementos religiosos que, em sua maioria, representam traços culturais dos enterramentos que permeiam a cosmovisão do Catolicismo.

Toda a memória relacionada com o espaço é construída acerca da sua representatividade, da dimensão concreta das relações sociais, é um segmento físico de que o homem se apropria como suporte para as suas produções e reproduções em meio à vida cotidiana. São vetores que conduzem as relações sociais e a sua organização, é um canalizador que exprime determinado valor simbólico e, ao mesmo tempo, exerce o papel funcional em meio à coletividade.

As características do universo funerário remetem esse ambiente a um tempo onírico e mítico de lembranças indelévels e inesgotáveis. O cemitério é um espaço onírico porque, de certa forma, projeta-se nele um discurso mítico que cria a realidade, é um lugar de crenças míticas, uma forma de apreender a realidade que cerca as sociedades de maneiras distintas.

São lugares como esses que reúnem seres animados e inanimados que ali se encontram em um conjunto palpável. Também congregam experiências, histórias, pensamentos, afetividades e objetos pessoais dos mortos. À vista disso, o cemitério se contempla como espaço de relevância cultural, evocando lembranças de um passado que, mesmo aparentando ser remoto, é capaz de produzir sentimentos e sensações que parecem fazer reviver momentos e fatos ali ocorridos. Esse quadro de expressões do universo fúnebre tende a reproduzir-se em meio à dinâmica da memória, de natureza igual aos mecanismos de adaptação que geram mudanças de interpretações sobre o mundo que nos cerca. Esse registro não alcança somente a memória pessoal, aquela que o espírito conserva em si.

Desde sua concepção, este trabalho situa-se, portanto, naquela fronteira em que se cruzam os modos de ser dos indivíduos em relação aos seus hábitos culturais, tema que pode ser associado aos estudos da construção do consciente e inconsciente. Quando se trata de compreender a memória em relação ao contexto do referido cemitério, o Campo da Saudade buscou-se, a princípio, resolver o problema das variações tumulares e padrões de ocupação espacial dos enterramentos.

Pensando na filosofia de Henri Bergson, sabe-se que a duração ou passagem do tempo é um lugar ao qual a memória sempre retoma, porque consiste em continuidade. O filósofo ensina que cada indivíduo percebe diferentemente a dimensão temporal e é no tempo que ocorre uma espécie de prolongamento do passado no presente, mas de maneira atualizadora. As mudanças que ocorrem no presente em relação aos nossos costumes culturais do passado, necessitam de maior aprofundamento no que diz respeito à compreensão fenomenológica da incorporação dos indivíduos sobre as experiências internas e externas, em relação ao mundo que os cerca.

Deste modo, a pesquisa analisa as experiências do sujeito no âmbito da ação e representação do mundo material que o rodeia, partindo de dois aspectos trazidos pela filosofia bergsoniana: memória e percepção dos indivíduos sobre o universo material, com a finalidade de elucidar os fenômenos que ocorrem na construção da memória e, por fim, a temática do espaço vazio e homogêneo como uma maneira de compreender a manifestação da inteligência humana em relação ao mundo material.

O objetivo de trabalhar com o esboço fenomenológico da memória trazido por Bergson foi por termos percebido que as representações coletivas, ou ideias que determinadas sociedades compartilham, não podem perder o vínculo com a “psique”, ou com o “espírito” humano.

Dessa maneira, a pesquisa sugere a hipótese de que as representações compartilhadas pela coletividade, por si só não bastam para compreender o processo das variações de sepultamentos ou padrões específicos de ocupação espacial dos enterramentos, pois eles implicam fenômenos mútuos que se cruzam. A intenção desta pesquisa não é negar a importância do espaço funerário como um ambiente de relações sociais dos seres humanos em coletividade, como demonstra

Halbwachs; é sabido que a memória dos indivíduos, para “sobreviver”, de maneira coletiva, depende de um grupo com o qual se identifica ou se relaciona.

Todavia, é de suma importância compreender as ações e representações da mente humana como fenômenos que se desenvolvem de maneira única nos indivíduos, para o entendimento do contexto cemiteral como um ambiente propício a agregar contextos constituídos de maneira individual.

Quando se trata de pessoas, não podemos deixar de lado a natureza da memória e as suas funções múltiplas; os debates sobre a duração do tempo, memória e espaço ajudam a repensar os limites que unem lembranças passadas e a consciência das coisas no presente. É necessário acrescentar a relação entre o corpo, espírito e o espaço; este último, o espaço, está para a multiplicidade numérica, a lógica. É a partir desses dois domínios qualitativos e quantitativos que fica inteligível que uma das condições do ser-no-mundo é o ser-no-espaço.

A produção do conhecimento desta pesquisa implica o diálogo de teorias e metodologias de cunho qualitativo e quantitativo, cuja interdisciplinaridade envolve o âmbito da Filosofia, História e Antropologia. Este é o caminho que procura atender à natureza múltipla da complexidade dos fenômenos sociais. Seguindo o pensamento de Hilton Japiassu sobre o método da interdisciplinaridade, este estudo busca ser interdisciplinar, pois os caminhos percorridos foram formados por mais de uma disciplina, unificando-se pelos mesmos objetivos.

Os contatos integrativos entre as ciências exercem vantagens, pois o conhecimento sobre o objeto desta pesquisa exige complementos de outras áreas. Esse processo de entroncamento ocorre no instante da comparação dos resultados obtidos entre as várias disciplinas, ademais, pelo confronto e perspectivas de entendimentos quanto aos enfoques diferentes.

O capítulo I aborda, em termos teóricos, como o universo material apresenta-se para nós, ou seja, como se dá a relação do indivíduo com o exterior, mais precisamente, com a matéria. As indagações que se apresentam sintetizam como a consciência, que dura tanto, distingue-se do mundo externo, e como este se relaciona com o que nos cerca. A partir desses questionamentos, faz-se necessária

a elaboração teórica das representações, que ocorrem por meio do momento em que o sujeito necessita apreender a matéria.

Buscamos compreender o método de Bergson, que possui como base inicial, não apenas o campo dos estudos fenomenológicos das imagens, mas como se realiza a possibilidade da consciência humana sobre as coisas. Isso implica compreender os fenômenos da aparição, o reconhecimento das imagens, a memória e o cérebro. A sobrevivência das imagens na memória é essencial para atender ao processo de evocação e releitura das coisas.

Este tema foi desenvolvido para compreender a formação da memória do universo material e a importância do tempo-espaço. No decorrer do texto, retoma-se com mais aprofundamento a noção de “Memória Hábito” e “Memória Pura”, compreendendo também que a memória, ligada ao corpo, permite que o passado dos indivíduos coexista no presente. São recordações de eventos que ocorreram no passado, mas que não se repetem no presente; entretanto, modificam-se constantemente. O esboço fenomenológico do tempo e do espaço é essencial, porque, antes de desenvolver os estudos fenomenológicos da memória, o estudo do tempo deve ser desenvolvido, para que, no último capítulo desta pesquisa, ele possa ser melhor compreendido.

O corpo teórico dispõe também da obra *Matéria e memória*, Ensaio Sobre a Relação do Corpo com o Espírito, do filósofo Henri Bergson, que discute a relação entre o corpo, espírito e o mundo material envoltório, por meio dos estudos da memória. É possível notar que, no decorrer deste capítulo, a referida obra ajuda-nos a compreender que as nossas lembranças passadas se armazenam no cérebro e estas, por serem imagens, são, por conseguinte, materiais. Compreende-se que a memória é oriunda do espírito e, o corpo é interpretado como o centro das ações humanas.

O *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, publicado por Henri Bergson, desenvolve os conceitos do tempo heterogêneo e do espaço homogêneo. Esta obra possibilita compreender melhor o tema proposto nos ensaios de *Matéria e Memória*, é essencial porque diz respeito à consciência humana.

Embora não seja a intenção fazer uma análise detalhada da obra, pretendemos apontar que o espaço significa uma realidade que não apresenta qualidades; o espaço é homogêneo, é nele que a matéria se desdobra e pertence ao domínio do universo quantitativo. O espaço é perceptível pela inteligência humana, ele possibilita distinguir formas, contar e abstrair os objetos que nos cercam. Isso justificaria a importância do espaço para o “ser”, ele é essencial para compreender o domínio do homem em relação às coisas que estão inseridas nele.

O capítulo II foi desenvolvido a partir das observações sobre a memória e a percepção em relação ao universo material desenvolvidas por Henri Bergson. Como aponta Ecléa Bosi, as ideias de Bergson são restritas, não disponibilizam um entendimento sobre as sociedades em relação aos objetos que são pensados, no nosso caso, o espaço funerário. Para isso, foi desenvolvido um diálogo sobre as ideias, funções e representações inerentes à morte, aos mortos e aos espaços fúnebres no Brasil. Esta etapa da pesquisa é composta por caminhos interpretativos que nos levam a considerar que o além-cristão foi desenvolvido como plano simbólico-espacial.

A noção de espaço é essencial para compreender como as sociedades organizam-se em diferentes espaços no mundo físico, acredita-se que existe uma relação mútua na maneira como as sociedades procuram se organizar no mundo terreno e no espaço do “outro mundo”. Para as sociedades que seguem as concepções do Catolicismo no Brasil, por exemplo, existem elos morais que as unem à sociedade dos mortos. Essas questões podem ser observadas a partir de determinados fatores históricos oriundos da Idade Média.

Para esse tema, a pesquisa traz estudos sobre a concepção da morte e dos mortos nas sociedades tradicionais brasileiras. O foco inicial é a construção dos elementos religiosos que ainda permanecem no imaginário das sociedades, incluindo os fatores que levaram ao surgimento dos cemitérios públicos e, conseqüentemente, aponta para a importância deste espaço como propulsor de experiências internas e externas para as sociedades.

A fundamentação teórica sobre a compreensão do universo simbólico da morte e a sua relação com as práticas funerárias, é obtida a partir das abordagens de Van Gennep no livro *Os ritos de passagem*. Para o autor, as sociedades

tradicionais que concebem a morte como uma “passagem” podem ser analisadas em três fases distintas: a primeira são os ritos de separação do morto, momento que ele é privado da vida terrena; a segunda observação enfatiza os ritos de margem, que correspondem aos valores e crenças referentes ao novo *status* dos indivíduos e, por último, o processo de agregação dos mortos no outro mundo. O trabalho do antropólogo Van Gennep corroborou com fatores múltiplos direcionados para o entendimento do complexo da morte e de como a consciência dos indivíduos em determinados sistemas sociais tradicionais comporta-se diante deste fenômeno.

Os estudos sobre *O nascimento do purgatório e A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*, traçados por Jacques Le Goff, também apresentam as bases da formação do sistema do além-cristão católico, destacando-se, com maior profundidade, o tema do purgatório. Esse é um elemento complexo porque, desde muito cedo, o purgatório foi desenvolvido como espaço-tempo. A contribuição deixada aponta para algo essencial às sociedades, isto é, para a noção de um plano simbólico-espacial constituído sobre o “outro mundo”.

Quem se destacou nos estudos historiográficos sobre o processo de implantação dos cemitérios no Brasil, enfatizando, também, o universo simbólico da morte e os costumes funerários até meados do século XIX, foi o historiador João José Reis, com a obra *A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*, analisando os motivos pelos quais ocorreu a revolta da população soteropolitana diante da implantação do Cemitério Campo Santo, na Bahia. A cemiterada foi um dos eventos mais importantes no que diz respeito à reação da população diante da obrigatoriedade do uso dos cemitérios. Observa-se que a necessidade da utilização dos cemitérios públicos modificou, tradicionalmente, as práticas fúnebres em Salvador e, posteriormente, em todas as cidades brasileiras.

A abordagem de Claudia Rodrigues na obra *Lugares dos mortos nas cidades dos vivos: tradições e transformações fúnebres na corte* contribuiu para compreender as atitudes dos cariocas diante da morte e os desdobramentos da proibição do uso de sepultura eclesiástica, em função da ocorrência de graves epidemias na capital do Império. Muitas províncias passaram pelo mesmo desencadeamento de secularização da morte, até a segunda metade do século XIX.

Tanto João Reis quanto Claudia Rodrigues indagam sobre determinados fatores históricos que contribuíram para a proibição dos enterramentos nas igrejas e, principalmente, os motivos pelos quais surgiram os cemitérios públicos no Brasil.

Autores como Philippe Ariès permitiram analisar como se deu todo o processo de mudança gradual na percepção sobre a morte, a partir dos livros *O homem diante da morte* e *A História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. As obras referem-se à Europa, embora algumas das conclusões a respeito das mudanças culturais, em relação à morte, podem ser encontradas em outros países, mesmo naqueles em que o Catolicismo tenha grande influência, como o Brasil. Todos os autores já citados são excepcionalmente necessários para delinear as formas do “bem morrer” para os católicos, sobre os hábitos impostos pelos representantes da igreja.

Por fim, o referido capítulo trata de trazer reflexões sobre os estudos do antropólogo Roberto da Matta, inerentes à obra *A casa & a rua, espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, que desenvolve o capítulo “A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro”, cujas indagações apontam para os elos entre os vivos e os mortos. Todas as atitudes são atribuídas aos parâmetros das sociedades relacionais, um sistema social que acredita mais nos elos morais do que nos próprios indivíduos. Aqui, são os elos morais que se sobrepõem às nossas vontades, induzindo-nos a fazer coisas, não porque realmente queremos, mas porque existe uma demanda relacional, algo que constantemente é introduzido de fora para dentro.

Toda essa abordagem teórica é de suma importância, visto que os caminhos percorridos para a compreensão do contexto do cemitério Campo da Saudade necessitam de um pensamento analítico sobre o que o lugar representa, simbolicamente, para os indivíduos, e como esses fatos são construídos e reconstruídos pelas sociedades.

O capítulo III, inicialmente, é composto pelo contexto histórico do município de Couto de Magalhães, a fim de explicar o processo de ocupação local e as influências europeias no que diz respeito à religiosidade daquela região. Os estudos foram realizados a partir de fontes primárias e secundárias, visto que poucos são os registros que falam sobre a formação dos habitantes desta região.

Os *Anais da Província de Goiás*, livro do autor José de Alencastre, foi utilizado como uma forma de compreender os motivos pelos quais a região do município de Couto de Magalhães foi ocupada por representantes da guarnição da Coroa Portuguesa, em consequência do Aviso de 5 de setembro de 1811, incorporado por Fernando Delgado de Castilho. No decorrer deste capítulo, é possível notar que as análises de campo foram elaboradas e discutidas de acordo com o aporte teórico visto nos capítulos anteriores.

As discussões finais deste capítulo retomam os diálogos sobre as variações tumulares, seus padrões e formas de ocupação espacial no cemitério Campo da Saudade, com a finalidade de compreender como todo esse processo sofre interferências de fenômenos múltiplos sociais, que envolvem a memória e a percepção. Por isso, houve a necessidade de retomar alguns conceitos desenvolvidos no livro *Matéria e Memória*. Os esclarecimentos desta obra continuarão tendo o apoio teórico do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, cujas abordagens fortalecem a compreensão sobre consciência do espírito.

Em *A Evolução Criadora*, Bergson analisa mais a fundo o desenvolvimento da consciência, principalmente, quando se trata de compreender a ação real; no entanto, esta concepção do filósofo foi inserida como forma de compreender as distinções entre o ato de agir e de representar as coisas.

Quando todas essas ideias foram postas em análise no referido cemitério, foi possível associar as ações do consciente ao fenômeno que atua nas atividades de organização das estruturas internas do cemitério. Quanto às variações tumulares, foi possível associá-las a uma ação do inconsciente, visto que estas variações têm a ver com o processo de releitura do passado que os habitantes de Porto Franco do Araguaia fazem sobre o espaço que ocupa socialmente ao longo do tempo.

CAPÍTULO 1 – A MEMÓRIA E O UNIVERSO MATERIAL

Como é o lugar
quando ninguém passa por ele?
Existem as coisas
Sem ser vistas?

Existe, existe o mundo
apenas pelo olhar
Que o cria e lhe confere
espacialidade?

Concretude das coisas: falácia
de olho enganador, ouvido falso,
mão que brinca de pegar o não
e pegando-o concede-lhe
a ilusão de forma
e, ilusão maior, a de sentido? (ANDRADE, 2014, p. 12-13).

Quando foi proposto compreender, contextualmente, os fenômenos que resultam nas variações dos enterramentos, padrões ou formas específicas de ocupação espacial dos sepultamentos presentes no cemitério Campo da Saudade, buscou-se adelgaçar uma problemática que necessitaria ser analisada a partir dos processos construtivos da memória e a sua relação com o universo material inserido no espaço. Estas são propostas que necessitam ser analisadas de maneira qualitativa (heterogênea) e quantitativa (homogênea).

Por esta ótica de entendimento, a pesquisa busca dialogar sob dois aspectos essenciais trazidos pelos estudos filosóficos de Henri-Louis Bergson, cujo pensamento encontra-se nas obras intituladas *Matéria e Memória, Ensaio Sobre a Relação do Corpo com o Espírito*, publicada no ano de 1896 e *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, do ano de 1889.

O primeiro aspecto discutido neste capítulo é o desenvolvimento perceptivo dos indivíduos em relação ao tempo e ao espaço, inclusive, os fenômenos que ocorrem no processo de releitura do passado no presente. Estes são acontecimentos que podem esclarecer o quanto as variações tumultuárias têm a ver com os processos fenomenológicos de cunho heterogêneo da construção da memória humana sobre a realidade dos eventos passados.

O segundo ponto de entroncamento deste pensamento é edificado a partir da compreensão do “espaço vazio e homogêneo” constituído por Henri Bergson. Este último, o espaço vazio e homogêneo, trata de explorar as manifestações da

inteligência humana, o que nos ajuda a compreender as formas específicas de ocupação espacial dos enterramentos no cemitério Campo da Saudade.

A compreensão de ambos os fenômenos contribuiu para o desenvolvimento final desta pesquisa, haja vista os processos fenomenológicos que envolvem os estudos das sociedades sofrerem interferências, tanto do espírito humano (subjetividade pura), quanto da matéria que pode ser compreendida como um processo de “pura exterioridade”.

Quando se trata de memória e cultura material, as reflexões do filósofo Henri-Louis Bergson são imprescindíveis. Em seu trabalho *Matéria e Memória*, postula que esta não poderia ser compreendida, se reduzida apenas às funções cerebrais.

Compreender como os eventos ocorridos no passado interagem no presente corresponde ao “tempo uno” (qualitativo) de cada ser. Esta reflexão compromete-se com o entendimento do “tempo interiorizado” pelos indivíduos, “livre” e impossível de ser calculado pela lógica da Física.

Há um momento, porém, em que vamos dispor dos discursos de Henri-Louis Bergson em referência a diferenciação entre tempo e espaço, ressaltando o quanto o filósofo enfatizou e atribuiu posições distintas para o tempo e o espaço dos seres humanos, o que nos ajuda a observar com um olhar mais crítico a problemática do tempo.

Myrian Santos (2012, p. 90), em sua obra *Memória coletiva e Teoria Social*, com o tema “Memória e História”, aponta que as pesquisas em torno da memória individual ou coletiva não se abstêm de uma compreensão da dimensão de temporariedade em suas indagações.

De certa forma, saber como o tempo é percebido é essencial. Podemos dizer que o tempo é uma das questões que nos interessa na teoria bergsoniana e é o que o autor trata de esclarecer partindo de uma análise da “[...] fenomenologia da lembrança que ele persegue em sua obra, bem como uma série de distinções de caráter analítico [...]” (BOSI, 1994, p. 43). Ecléa Bosi, em *Memória e Sociedade, Lembranças de Velhos*, com o tema denominado “Bergson, ou a conservação do passado”, define que

[...] *Matière et mémoire*, pela originalidade tantas vezes polêmicas das suas proposições, constitui o centro dos debates sobre o tempo e memória, provocando reações que ajudaram a psicologia social a representar os liames sutis que unem à lembrança atual e, por extensão, a lembrança ao corpo de ideias e representações que se chama, hoje corretamente, “ideologia.” (BOSI, 1994, p. 44).

É importante frisar que o pensamento de Bergson (1999) determina que o tempo permanece presente no nosso desenvolvimento como “ser” pensante, isso reflete na percepção sobre o universo material que nos cerca; então, é preciso indagar sobre o tempo e o espaço para compreender os indivíduos mediante as suas próprias ações. O tempo infere em mudanças e, por este motivo, o universo e as nossas ações permanecem em constante transformação.

Quanto ao espaço, além de atuar na inteligência humana, está ligado às nossas experiências vividas, sem elas o espaço não representaria nada na condição do “ser”, como podemos observar em *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, no qual Bergson (s.d., p. 71) postula a importância do espaço homogêneo. Nota-se que, para o autor, existem duas realidades que não podemos deixar de considerar na condição dos indivíduos em relação ao mundo.

O que se torna necessário é afirmar que conhecemos duas realidades de ordem diferente, uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é o espaço. Esta última, claramente concebida pela inteligência humana, permite-nos até efetuar distinções nítidas, contar, abstrair, e talvez também falar. (BERGSON, s.d., p. 71).

Compreende-se que os fenômenos relativos aos indivíduos e o mundo material devem ser observados, com maior ênfase, em função temporal. O tempo é o foco, entretanto, não podemos deixar de notar que o espaço é notoriamente destacado como responsável por despertar a inteligência humana, ele não pode ser compreendido como algo que apenas comporta os objetos ou lugares socialmente apropriados.

No tocante à memória, Bergson afirma que as lembranças podem ser compreendidas como uma espécie de “sobrevivência do passado”. “O passado, conservando-se no espírito de cada humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembranças.” (BOSI, 1994, p. 53). Essa é uma concepção de memória em sua forma “pura”, a imagem. Esta última, a imagem, estaria “[...] presente nos

sonhos e nos devaneios. Assim pensava Bergson que, como vimos, se esforçou por dar à memória um estudo espiritual diverso da percepção.” (BOSI, 1994, p. 53).

Ecléa Bosi levanta questões importantes quanto à formação do pensamento de Bergson, ao apontar que, posteriormente, o pensamento bergsoniano seria “[...] relativizado pela teoria psicossocial de Maurice Halbwachs, o principal estudioso das relações entre memória e história pública, às quais dedicou duas obras de fôlego, *Les cadres sociaux de la mémoire* e *La mémoire collective*.” (BOSI, 1994, p. 53).

Para situar a importância de Maurice Halbwachs, no que tange aos estudos da memória, o primeiro texto deste capítulo, intitulado “Da história e memória ao lugar de memória”, trata de retomar o momento em que as pesquisas relacionadas à memórias se estabilizaram na historiografia. Antes de tudo, é necessário ter em mente que o sociólogo Maurice Halbwachs possui fortes vínculos com os estudos da sociologia francesa, justamente pelo fato de ter prolongado “[...] os estudos de Émile Durkheim, que levaram à pesquisa de campo as hipóteses de Auguste Comte sobre a precedência do “fato social” e do “sistema social” sobre fenômenos de ordem psicológica [...]” (BOSI, 1994, p. 53).

Com Durkheim, o eixo das investigações sobre a “psique” e o “espírito” se desloca para as funções que as representações e ideias dos homens exercem no interior do seu grupo e da sociedade em geral. Essa preexistência e esse predomínio do social sobre o indivíduo deveriam, por força, alterar substancialmente o enfoque dos fenômenos ditos psicológicos como *percepção*, a *consciência*, e a *memória*. (BOSI, 1994, p. 53).

As concepções de Émile Durkheim são contrárias ao que Bergson propõe, como base inicial do entendimento fenomenológico da memória, que seria indagar, justamente, sobre o método introspectivo, aqueles que conduzem “[...] a uma reflexão sobre a memória em si mesma, como subjetividade livre e conservação espiritual do passado [...]”. (BOSI, 1994, p. 53-54). Nos estudos da filosofia bergsoniana, “[...] defrontam-se, portanto, a subjetividade pura (o espírito) e a pura exterioridade (a matéria).” (BOSI, 1994, p. 54).

Maurice Halbwachs, discípulo de Émile Durkheim, buscou compreender a formação da memória a partir dos quadros sociais que a constituem. Na sua teoria, a noção de tempo fica mais evidente quando passa a propor reflexões sobre as diferenças entre memória e história. No pensamento de Myrian Santos (2012), “[...]”

ao propor uma distinção entre história e memória, Halbwachs acabou oferecendo aos historiadores uma nova abordagem historiográfica.” (SANTOS, 2012, p 94).

No livro *A Memória Coletiva*, Maurice Halbwachs aponta que “[...] a memória coletiva não se confunde com a história, e que a expressão da “memória histórica” não foi escolhida com muita felicidade [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 80), por este motivo, o autor exterioriza que

A história, sem dúvida, é a complicação dos fatos que ocuparam o maior espaço na memória dos homens. Mas lidos em livros, ensinados e aprendidos nas escolas. Os acontecimentos passados são escolhidos, aproximados e classificados conforme as necessidades ou regras que não se impunham aos círculos de homens que deles guardam por muito tempo a lembrança viva. É porque geralmente a história começa somente no ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. (HALBWACHS, 1990, p. 80).

Este pensamento ampliaria as discussões sobre a memória, inserindo a história numa posição arbitrária dos referenciais do passado, diferente da memória que, na concepção do o sociólogo francês Halbwachs (1990), se adequa a caminhos pouco pontuais pela sua característica subjetiva. A memória individual, por exemplo, estaria atrelada à memória constituída coletivamente. Esta é uma concepção que vai trabalhar os quadros sociais da memória para compreender como as lembranças são construídas no interior de cada grupo em específico. “Halbwachs, tal como Bergson, rejeitou abordagens que associavam as sobrevivências do passado fossem ao tempo físico, fossem à percepção subjetiva do tempo.” (SANTOS, 2012, p. 91).

Essa oposição ao tempo físico tem a ver com o tempo passível de ser calculado para a lógica quantitativa, porque, para ambos os autores, o tempo não pode ser compreendido pelo viés da lógica dos cálculos, o tempo deve ser observado a partir das nossas percepções sobre ele, a lógica não daria conta de medir o tempo qualitativo.

Myrian Santos (2012) aponta que Bergson exerceu forte influência sobre Halbwachs, apesar de essas questões não serem tão enfatizadas. Ambos possuem congruências intelectuais e essas foram percebidas quando “[...] criticaram a tentativa de a psicologia explicar a memória a partir de experimentos físicos e

científicos com o corpo humano. O sociólogo, tal como Bergson, rejeitou a ideia de que a memória fosse uma atividade meramente física [...]” (SANTOS, 2012, p. 53).

Essas questões são criticadas pelos autores, por acreditarem que a memória não pode ser reduzida a pesquisas laboratoriais. Com relação a Halbwachs, Myrian Santos realça que

A sua tarefa, entretanto, foi a de defender a ideia de que as imagens não estavam relacionadas ao espírito humano ou uma consciência interna pura, como suponha o filósofo, mas a representações coletivas estabelecidas por grupos sociais. Ambos trabalham com a noção de que a linguagem e a razão eram capazes de nomear os estados de consciência. (SANTOS, 2012, p.53).

Entre concordâncias e discordâncias, é possível notar que ambos os autores, com as suas especificidades, contribuíram para a compreensão dos fenômenos mnemônicos. Trazer, inicialmente, a temática da “da história e memória ao lugar de memória” serve como base contextual da história, que corresponde ao momento em que os estudos da memória, influenciados por Maurice Halbwachs, consolidam-se entre os séculos XX e XXI, tanto na Europa, quanto no Brasil.

Este tema é significativo, porque explana o que de fato estabilizou-se como temática da memória nos referidos períodos, até mesmo como os estudos da memória foram atrelados à epistemologia do Patrimônio Cultural.

1.1 Da história e memória ao lugar de memória

Entre os séculos XX e XXI, tanto na Europa, quanto no Brasil, o tema memória esteve em voga e entrou no debate historiográfico por caminhos diversos, destacando-se nas pesquisas brasileiras, principalmente pelos estudos da história oral. Na historiografia, o discurso em prol desta temática manifestou-se como uma maneira alternativa de “resgatar a memória” daqueles que, historicamente, eram vistos como indivíduos à margem da história.

Todos os movimentos surgidos ao longo das décadas e que remetem à preservação do patrimônio cultural, ou mesmo de outros meios de memória, nos tempos atuais, já dispõem do reconhecimento público. Ulpianno Meneses (1992, p. 9) compreende que, se “[...] o antiquariato, a moda retrô, os *revivals* mergulham na

sociedade de consumo, a memória também tem fornecido munição para confrontos e reivindicações de toda espécie.”.

Também compreende que essas reivindicações são iniciativas positivas, tendo em vista que as propostas instigam a consciência política, inclusive, afirma que tudo isso reúne “[...] indicadores empíricos preciosos para o conhecimento de fenômenos relevantes e merecedores de análise e apreensão histórica.” (MENESES, 1992, p. 10). Ainda assim, Ulpiano Meneses aponta que o campo dos estudos relacionados à memória necessita de análises mais aprofundadas, uma vez que existe uma série de características que lhe foram atribuídas, podendo, assim, comprometer a sua natureza como fenômeno social.

Em relação a essa perspectiva, para compreender a emergência dos “lugares de memórias”, primeiramente, busca-se analisar os motivos pelos quais os historiadores se apropriam da memória como fonte de produção. O contexto histórico aponta que a sociologia francesa já havia transformado a memória em tema, no momento em que Maurice Halbwachs (1990) constituiu alguns estudos que traçavam os caminhos por um viés sociológico, no ano de 1925.

O salto epistemológico ocorreu no momento em que Halbwachs (1990) considerou que os caminhos percorridos pela construção da memória estavam marcados pelo processo dinâmico em meio à coletividade, ademais não deixou de refletir sob as questões atribuídas à memória individual. Tudo isso culminou na publicação póstuma de sua obra de referência – *A memória coletiva*, publicada pela primeira vez em 1950.

Antes de tudo, não devemos esquecer que, no decorrer das décadas, o interesse pela obra de Maurice Halbwachs cresceu constantemente em relação aos estudos que buscavam compreender a memória e o seu processo construtivo no meio social. Para Eduardo Oliveira (2010, p. 132), é “[...] senso corrente entre historiadores que as discussões sobre memória têm como um ponto de partida os trabalhos de Halbwachs – *Lês cadres sociaux de la mémoire*, 1925 e *La mémoire collective*, 1950”.

Como já foi citado anteriormente, o sociólogo francês foi discípulo de David Émile Durkheim e teve grande parte das suas pesquisas publicadas entre as

décadas de 1920 e 1940, com ênfase maior nos aspectos dinâmicos dos fenômenos sociais. Houve uma espécie de valorização dos pensamentos de Durkheim em seus trabalhos, e isso ficou evidente quando enfatiza as “[...] relações dinâmicas entre as classificações sociais e as mentais. Halbwachs faz o caminho inverso ao de muitos discípulos de Durkheim que interpretaram essas relações de maneira mecânica.” (SCHMIDT, 1993, p. 285-286).

Myriam Santos (2012) acredita que Halbwachs constituiu a teoria da memória social em termos especificamente sociológicos, além disto, enfatiza que os caminhos percorridos sobre o tema se tornaram fundamentais para o desenvolvimento de qualquer teoria da memória. Esses argumentos são válidos, se pensarmos que, ao agregar elementos da sociologia nos estudos da memória, acabam por seguir um viés interdisciplinar, mesmo não incorporando reflexões de cunho “[...] filosófico sobre tempo e espaço, há algumas questões que poderão ser úteis à compreensão da perspectiva defendida pelo sociológico.” (SANTOS, 2012, p. 51).

Definitivamente, a obra intitulada *A memória coletiva* contribuiu para o entendimento dos quadros sociais que compõem a memória, acreditando que, particularmente, ela se remete a um grupo em sua (coletividade), pois os indivíduos carregam em si lembranças incorporadas às atividades em grupo. Com isso, compreende-se que, a partir desses contextos, é que se constituem as lembranças; mas também se acredita no processo de rememorar individualmente, porém este momento articula-se a partir das memórias construídas com os mais diferentes grupos sociais com que nos relacionamos ao longo do tempo.

Maria Schmidt (1993, p. 288) salienta que podemos assimilar tudo isso, com maior facilidade, a partir do momento em que entendemos o significado dos grupos em relação ao processo da construção da memória. O que deve ser destacado em meio a esse pensamento é que,

Segundo Halbwachs, uma semente de rememoração pode permanecer um dado abstrato, pode, ainda, formar-se em imagem e como tal permanecer ou, finalmente, pode tornar-se lembrança viva. Estes destinos dependem da ausência ou presença de outros que se constituem como grupos de referência. (SCHMIDT, 1993, p. 288).

O grupo é aquele em que os indivíduos estão inseridos, cuja comunidade de pensamento já foi estabelecida. As pessoas não precisam estar presentes fisicamente no grupo para fazer parte dele, pois ele ainda permanece nos indivíduos se houve a capacidade de “resgatar” os pensamentos e as práticas comuns do grupo em questão. As lembranças são importantes, porque possuem o papel de manter o vínculo com o grupo, elas emergem do processo coletivo e estão inseridas em um determinado contexto social. (SCHMIDT, 1993, p. 288).

Assim, constrói-se a ideia dos vínculos dos indivíduos para com os grupos, como algo que está sempre interligado e que ultrapassa as gerações, logo, considera-se que as vivências de uma determinada época também podem ser transmitidas para as futuras gerações. Para Halbwachs, a cada passo, algo se estende diante de nós.

[...] As maneiras de ser e de pensar de outrora que se fixam assim dentro de sua memória. Lamenta-se, às vezes, não se ter aproveitado esta ocasião única que tivemos para entrar em contato direto com períodos que não conhecemos agora a não ser de fora, através da história, pelos quadros, pela literatura. Em todo caso, geralmente é na medida em que a presença de um parente idoso está de algum modo impressa em tudo aquilo que nos revelou de um período e de uma sociedade antiga, que ela se destaca em nossa memória não como uma aparência física um pouco apagada, mas com o relevo e a cor de um personagem que está no centro de todo um quadro que o resume e o condena. (HALBWACHS, 1990, p. 66).

A concepção de memória coletiva constituída por Halbwachs (1990) foi integrada às memórias de todos aqueles que nos cercam, mesmo que não estejamos na presença de todos que fazem parte do nosso convívio social. A construção da memória atua no exercício de lembrar e de perceber as coisas que estão ao nosso redor. Este é o momento em que a memória se constrói e entrelaça-se sobre um emaranhado de experiências.

Essas lembranças são “alimentadas” pela diversidade de memórias atribuídas pelos grupos, e este fenômeno é denominado “comunidade afetiva”. Maria Schmidt (1993, p. 288) observa que a comunidade afetiva nos “[...] permite atualizar uma identificação com a mentalidade do grupo no passado e retomar o hábito e o poder de pensar e lembrar como membro do grupo.”

Difícilmente carregáramos alguma lembrança, se por qualquer outro motivo perdêssemos os vínculos afetivos com o grupo. Halbwachs (1990) interpreta essa possibilidade como o processo do desapego, afirmando que esse momento está vinculado ao esquecimento daqueles com que, de certa forma, também mantínhamos uma relação próxima. O esquecimento de um determinado período da nossa vida corresponde, nas palavras do autor, a

[...] perder contato com aqueles que então nos rodeavam. Esquecer uma língua estrangeira é não estar mais em condições de compreender aqueles que se dirigiam a nós nessa língua, ainda que fossem pessoas vivas e presentes, ou autores cujas obras líamos. Quando nos dirigimos a eles, adotávamos uma atitude definida, da mesma forma que em presença de qualquer conjunto humano. Não depende mais de nós adotar essa atitude e nos voltar para esse grupo. (HALBWACHS, 1990, p. 32-33).

No referido exemplo, o autor demonstra que, quando o indivíduo perde o contato com qualquer coisa que seja, não há mais o reconhecimento e tampouco a existência das lembranças. Difícilmente nos lembraríamos de algo fora do quadro de referências das atividades coletivas de um grupo ou comunidade. Isso também serve para o processo constitutivo da memória, como, por exemplo, a rememoração, pois, no entendimento de Halbwachs (1990), os outros possuem um papel fundamental no que diz respeito a essa parte da instituição humana.

Não são apenas essas questões que o autor trabalha em seu texto; é possível notar certa dedicação quanto à distinção entre o que seria a memória e história. De um lado, a história é compreendida como um processo pontual e objetivo de “seleção dos fatos”. Por outro lado, a memória é associada à construção do pensamento contínuo e subjetivo, como um produto constante da dinâmica social. Anos depois, todas essas concepções levariam os historiadores do “tempo presente” aos estudos dos testemunhos orais e, segundo Francisco Júnior (2015, p. 248), “[...] aproximada pela metodologia da história oral, a historiografia teve que organizar a memória como fonte histórica.”

O historiador francês Henry Rousso (2010) apud Francisco Junior (2012, p. 248) apresenta três momentos específicos em que a historiografia constituiu a história da memória. Primeiramente, os historiadores retomam as perspectivas de Halbwachs, que, por consequência, abrangeria os métodos da história oral,

considerando ser de suma importância os testemunhos por meio de memórias, incluindo os diários pessoais e procedimentos de entrevistas.

Considera-se que esta corrente teórica exerceu forte influência em relação aos estudos sobre os soldados rasos e os excluídos numa investigação do passado, favorecendo os testemunhos dos indivíduos no presente. Os impactos abrangem a historiografia das mulheres, de gênero e as minorias que foram postas à margem da história, uma vertente de natureza sociológica e antropológica.

A segunda vertente refere-se à maneira como as sociedades indagam o seu próprio passado no presente, cujos estudos circundaram sobre a problemática dos “Lugares de Memória”, conceito que ganharia força nos anos de 1980, com os estudos do historiador francês Pierre Nora. O pesquisador observaria o momento em que a historiografia francesa procurava constituir a identidade nacional, partindo dos lugares de memórias, e esses eram representados por arquivos, monumentos e outros meios de memórias. A terceira e última corrente teórica não será enfatizada neste texto, mas vale lembrar que os seus estudos estão vinculados aos acontecimentos e processos mnemônicos, tendo como modelo a memória das vítimas do holocausto.

Fernando Catroga (2001), em sua obra *Memória, História e Historiografia*, notou que, desde as primeiras gerações da escola dos *Annales*, a historiografia francesa apresentava, em seu conteúdo, distinções entre memória e história. Le Goff (1990), na obra *História e Memória*, afirma que os historiadores do século XX já haviam discutido de forma exaustiva as diferenças entre história e memória que, por sua vez, são constituídas por características bem diferentes. Por este motivo, é compreensível que tais indagações estivessem sendo direcionadas à diferenciação dos conceitos. Como podemos observar,

Autores como Halbwachs distinguiram-nas: a *memória histórica* é um produto artificial, com uma linguagem prosaica e ensinável, destinado ao desempenho de papéis sociais úteis; ao contrário, a *memória coletiva* tem uma origem anônima e espontânea, uma transmissão predominantemente oral e repetitiva, e um cariz normativo. Também para autores como Lucien Febre (1953), Marrou (1954) ou Nora (1984), a memória sacraliza as recordações, enquanto que o discurso historiográfico constitui uma operação intelectual crítica, que desmistifica e laiciza as interpretações, objetivando-as através de narrações que ordenam, sequencial e sucessivamente, causas e efeitos, de modo a convencer que a sua

re-presentação do passado é verdadeira [...]. (CATROGA, 2001, p. 39).

De acordo com a interpretação de Fernando Catroga (2001), os autores reivindicavam a distinção entre história e memória, porque a historiografia enfatizava uma posição de exatidão e concebiam a memória como “limitada”, além de que não eram levados em conta outros fenômenos ali presentes; mais precisamente, os que se relacionavam com a emoção, as paixões e o afeto. Os critérios de provas passavam mais pelo discurso da crença na “boa fé” do colaborador (entrevistado), do que pela conduta de argumentação racional, característica que sempre foi sustentada pela historiografia em seu discurso.

Embora haja um esforço por parte da historiografia, compreende-se que a “[...] recordação julga, enquanto aquelas pretendem explicar/compreender, declarando-se, para isso, filhas do divórcio entre sujeito e o objeto.” (CATROGA, 2001, p. 39). Ainda em sua reflexão, Fernando Catroga (2001, p. 39-40) afirma que a memória tende a sacralizar, secularizar e atualizar o passado que, conseqüentemente, atrela-se ao presente, de maneira subjetiva.

Sobre este assunto, Halbwachs (1990) observa as condições necessárias para considerar que ainda exista a memória, porque, se esta se configura acerca das lembranças dos indivíduos inseridos em um grupo, contendo um sentimento de busca das suas lembranças num movimento contínuo, então, em nenhuma circunstância a história assimilar-se-ia à memória.

Essas críticas reafirmam que, havendo uma solução de continuidade das sociedades que as lê, podemos considerar que seria impossível essa compatibilidade, haja vista a história trabalhar com as rupturas do passado, já a memória, com a continuidade, construção e a reconstrução desse passado.

Nas publicações do volume VIII da *Encyclopedia Einaudi*, do ano de 1979, Jacques Le Goff aponta para os estudos dos diversos fenômenos mnemônicos, esclarecendo que esses processos não compatibilizam com “[...] o ato de historiá-las, uma vez que este último as transformaria em objeto e não o contrário. Em suma, o texto de Le Goff distinguia a história como disciplina e a memória como objeto de estudo.” (JÚNIOR, 2015, p. 250).

Nesse sentido, a memória funcionaria como um processo que conversa com determinadas informações e que nos reenvia um conjunto de funções psíquicas atualizadas pelo homem. Esses mecanismos são os mesmos que reconhecem essas informações como representações do passado. Quer dizer então que o conceito de memória traçado pelo autor, remete-nos a um fenômeno individual e psicológico que possibilita ao homem atualizar, constantemente, as informações do passado. (LE GOFF, 1990, p. 366).

As distinções entre memória e história continuam no livro *História e Memória* de Le Goff (1990, p. 462), no capítulo intitulado “Documento/ Monumento”, no qual procura abordar os materiais produzidos pela memória coletiva e a produção da história. Ao estabelecer o que é “científico” entre memória e história, Le Goff afirma que ambas podem ser consideradas um produto de uma construção, e o que as mobilizam são os documentos e os monumentos. Sobre o passado, considera-se que

[...] o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores. (LE GOFF, 1990, p. 462).

Ainda afirma que esses “materiais da memória” podem ser representados em duas formas – por meio dos monumentos deixados pelas civilizações passadas, ou os documentos escolhidos pelos historiadores. No decorrer do texto, as reflexões sobre os “materiais da memória” percorrem pelo processo etimológico dos dois termos, a fim de examinar o que foi eleito como testemunho. O monumento é projetado como um sinal do passado, cuja função é refletir o próprio passado, perpetuando as recordações. (LE GOFF, 1990, p. 462).

O ponto de vista de Le Goff sobre o monumento, posiciona-se no texto acerca de dois exemplos. Como podemos observar,

[...] desde a antiguidade romana o *monumento* tende a especializar-se em dois sentidos: 1) uma obra comemorativa de arquitetura ou esculturas: arco de triunfo, coluna, troféu, pórtico, etc.; 2) um monumento funerário destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa o domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte. (LE GOFF, 1990, p. 462).

Com relação aos documentos escritos como fonte de “legitimidade”, Le Goff (1990) trata de expor em seu texto que esse tipo de documento foi tomado pela escola positivista dos séculos XIX até o início do século XX, como um “[...] fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica.” (LE GOFF, 1990, p. 463).

Verificamos, assim, que no século XX a noção de documento toma maior proporção e passa a estar ligada aos testemunhos da ação humana e que não são apenas os documentos escritos que prevalecem. Os monumentos eram vistos como um legado oriundo da memória coletiva, um objeto permanente que tende a representar o passado. Para Eduardo Oliveira (2010, p. 133), Le Goff buscou compreender que os monumentos se tornariam privilegiados na história, porque são retidos pela memória coletiva, assim, podem ser analisados por meio de uma visão mais crítica e científica. A transmissão de significados atribuídos aos dois tipos de documentos aparenta ser, assim, uma bipartição entre testemunho “parcial” e o “imparcial”.

Estes argumentos, entretanto, não se sustentam quando Le Goff desconstrói essa dicotomia, afirmando que todo “documento é monumento”, pois o processo documental não está isento de intencionalidades, não é imparcial porque é influenciado por escolhas e intenção por parte de quem produz. Isso deixa claro que “[...] o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder.” (LE GOFF, 1990, p. 470).

O autor vai mais adiante com os seus apontamentos, quando determina que a “[...] análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa.” (LE GOFF, 1990, p. 470). A leitura de Le Goff sobre a construção do documento é parcial, uma vez que estabelece que a elaboração documental corresponde igualmente a

[...] uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo

silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. (LE GOFF, 1990, p. 472).

Além de enaltecer a sua reflexão sobre o documento, monumento e memória coletiva, ainda descreve a importância de todo o material histórico como documento, independente do registro escrito. Com isso, considera-se a importância dos vestígios oriundos da cultura material produzida pelas sociedades (documentos arqueológicos), tipos habitacionais, paisagens, os fósseis e os vestígios ósseos de homens e animais. (LE GOFF, 1990, p. 476).

Esse é o tipo de documento que vai além dos textos, trazendo múltiplos modos de abordagens. É notória a perspectiva defendida por Le Goff, principalmente quando manifesta que a construção da memória coletiva sobre os monumentos não difere muito da produção documental constituída pelos historiadores. Ainda sobre a construção da memória coletiva, aponta que

[...] uma memória coletiva encontra neles seus fundamentos: sua periodização é alterada conforme se alteram sua forma; conforme o modo como é armazenado e manejado; quando a memória é valorizada através de obras ou edificações, instituídas como patrimônio cultural. A memória aparece, em Le Goff, como intrinsecamente vinculada à matéria do documento; enquanto a história encontra nele seu sentido de ser. Daí a dualidade memória/história apresenta-se como uma condicionante produtiva. (OLIVEIRA, 2010, p. 133).

Ao longo de todo o processo dos estudos sobre a memória como objeto, fonte ou fenômeno, é possível perceber que a historiografia francesa sempre buscou, de certa maneira, ressaltar as incoerências quanto à aproximação entre os dois termos (memória e história).

Podemos considerar que os estudos de Pierre Nora, entre os anos de 1984 e 1993, com a publicação *Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux*, deu início ao surgimento do conceito de “lugar de memória” (*Les Lieux de Mémoire*). Tudo isso “[...] constituiu o empreendimento editorial mais importante que Nora dirigiu em sua carreira, na qual se soma, também, *Faire del’Histoire* (organizado em parceria com Jacques Le Goff, em 1974) [...]” (BOEIRA, 2012, p. 441).

Luciana Boeira (2012, p. 441-442) destaca que a coleção *Bibliothèque des Histoires*, constituída por três volumes, teve a participação de muitos historiadores de origem francesa discorrendo sobre a nova história difundida no ano de 1970. Os eixos de estudos da *Les Lieux de Mémoire* contemplam os temas (presente, nação e memória). Esse é o momento em que a historiografia passa a analisar os seus momentos, inseridos no século XX, contemplando, em específico, o surgimento dos *Annales* entre 1970 e 1980, com a difusão dos estudos sobre a memória.

Pierre Nora havia percebido que os temas mnemônicos atingiram não somente a França, mas todo o ocidente, todos já estavam “tomados” pelo domínio desenfreado da patrimonialização.

Em fins da década de 1970 e no início dos anos 1980, os ‘lugares de memória’ de Nora constatavam o desaparecimento rápido da memória nacional francesa, e, naquele momento, inventariar os lugares em que ela efetivamente havia se encarnado e que ainda restavam como brilhantes símbolos (festas, emblemas, monumentos, comemorações, elogios fúnebres, dicionários e museus) era uma forma de destrinchar, de dissecar a memória nacional, a nação e suas relações. (BOEIRA, 2012, p. 442).

A partir desse momento, Pierre Nora viria a ponderar que o discurso da memória nacional francesa havia estabelecido conexões diretas com os lugares. Seu artigo “Entre memória e história: a problemática dos lugares” (1993) traria grandes contribuições no que diz respeito ao processo histórico, à importância dada à memória e, como consequência, aos seus suportes como alternativa para o “resgate” da memória nacional francesa.

Nessas circunstâncias, a análise de Pierre Nora (1993) revelou que a França passava pelo processo de “aceleração” da história, e o “esfalecimento da memória”. Essa afirmação foi o maior foco da sua análise, tendo em vista que, na sua concepção, a necessidade da história apenas confirmava a própria crise da memória. É em meio a esse cenário que surgem os estudos sobre os lugares da memória, como uma espécie de suporte.

Para Pierre Nora, a necessidade de preservação dos monumentos, arquivos, data comemorativas e outros como lugares de memórias, justificar-se-ia pensar que os lugares de memória só existiriam, porque havíamos perdido os meios de memória, práticas oriundas das sociedades-memória que asseguravam a passagem

regular do passado para o futuro. Diferentemente de Le Goff (1990), que acredita que o patrimônio é suscetível a interpretações contínuas, em meio à memória coletiva. Pierre Nora (1993, p. 7) postula a ideia de que esses lugares simbolizam a ruptura com o passado, lugares onde as memórias se “cristalizam”, uma memória vivenciada do passado e que cumpre o papel ilusório de continuidade.

As investigações levantadas por Pierre Nora apontam para um momento único e específico que estariam iniciando-se na sua década, momento em que a memória é vista como algo que foi reconstituído a partir dos vetores referenciais da história, algo imposto de fora para dentro, sem espontaneidade.

Pierre Nora vê os monumentos, os arquivos e as demais datas comemorativas como resultado da “[...] aceleração da história.” (NORA, 1993, p. 7).

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade residual aos locais. (NORA, 1993, p. 7).

Cabe enfatizar que o historiador francês enxerga que essa “aceleração” acontece como algo que, definitivamente, interferiu no processo construtivo da memória “verdadeira”, aquela oriunda das sociedades ditas “primitivas”, que apresentavam um sistema de comunicação único, um modelo que as sociedades atuais já não têm, e por este motivo estariam condenadas ao esquecimento, um problema acarretado pelas mudanças do seu próprio tempo.

Seguindo a referida teoria, a memória vivida nos tempos atuais não passaria de algo pré-determinado e ditatorial, uma memória que não possui um passado, por isso, constantemente, nos “[...] reconduz eternamente à herança, conduzindo o antigamente aos ancestrais ao tempo indiferente dos heróis, das origens e do mito – e a nossa, que só é história, vestígios e trilhas.” (NORA, 1993, p. 8).

A construção desse pensamento nos conduz a constatar que esse processo só foi possível, porque o homem aceitou o momento de distanciamento das práticas tradicionais, para viver um estágio de mudanças proporcionadas pelos tempos modernos. A diferenciação entre memória e história, no texto de Nora (1993, p. 9),

tomaria um alcance proporcional à importância do seu texto, quando conceitua que a memória é construída apenas pelos grupos ainda em vida e, por esse motivo, ela estaria passando por constantes transformações. Já a história, não poderia ser comparada à memória, pelo fato de as suas narrativas ocorrerem pelo viés da reconstrução fragmentada do que já deixou de existir.

A memória “alimenta-se” do presente, a história, apenas tenta representar os fatos do passado. A memória é constituída de lembranças, da dinâmica da coletividade e também se articula de maneira simbólica. Em concordância com a teoria de Halbwachs, Pierre Nora (1993) reflete que a memória é construída por meio da existência de um grupo, por isso é coletiva, individual, plural, ao contrário da história que é universal, objetiva, e atribuída a todos, mas na realidade não nos pertence.

É evidente que Pierre Nora (1993, p. 8) sofreu forte influência de Halbwachs. Isso fica claro quando realiza diferenciações constantes que envolvem a memória e a sua busca pela continuidade. No entanto, não são apenas essas as indagações recorrentes no texto, Pierre Nora também atribui o esfacelamento da memória às transformações das sociedades industriais. Esse tema foi trabalhado por Eric Hobsbawm (1993) em *A era dos extremos, o breve século XX (1914-1991)*, no qual considera que os anos de 1970 e 1980 foram as décadas de crises que motivaram o surgimento de novos meios de “fortalecimento” da nação, um deles seria o estímulo das identidades sociais.

Nesse momento, a história é posta como um agente desestabilizador da memória. Pierre Nora descreveu que, desde que houvesse rastro, distância e mediação, não estaríamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história. Tomando como exemplo a França, Nora ressalta que

[...] um dos sinais mais tangíveis desse arrancar da história da memória é, talvez, o início de uma história da história, o despertar recente, na França, de uma consciência historiográfica. A história e, mais precisamente, aquela do desenvolvimento nacional, constituiu a mais forte de nossas tradições coletivas; nosso meio de memória, por excelência. Dos cronistas da Idade média aos historiadores contemporâneos da história “total”, toda a tradição histórica desenvolveu-se como exercício regulado da memória e seu aprofundamento espontâneo, a reconstrução de um passado sem lacuna e sem falha. (NORA, 1993, p. 10).

Em suma, para Nora, a história do século XX era uma história-memória baseada no discurso da comunidade nacional. O autor considerou que o pontapé inicial para a consolidação dos lugares de memória foi a criação dos arquivos, assim como os monumentos, os espaços fúnebres e as datas comemorativas. A falta de memória espontânea, naquele momento, levaria as sociedades a desenvolver meios alternativos de elaboração de arquivos. Para justificar as suas concepções, o historiador procurou enfatizar que, se a memória não estivesse sob ameaça, não haveria a necessidade desses meios de suporte. (NORA, 1993, p. 12-13).

Quanto ao surgimento dos lugares de memória, Pierre Nora atribui isso a uma problemática, porque o que chamavam de memória, naquele momento, seria apenas a “[...] finalização de seu desaparecimento [...]” (NORA, 1993, p.14). São apenas reflexos da memória que são constantemente transformados em história, é um “[...] movimento que começou com a escrita e termina na alta fidelidade e na fita magnética.” (NORA, 1993, p.14). Essa é uma ideia de memória pouco vivida no interior, tendo como suporte referências tangíveis de uma existência.

Nota-se que os seus questionamentos implicam apontar que a passagem da história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história. O dever de memória faz de cada um o historiador de si mesmo, corroborando com a multiplicação dos meios de memória. Com isso, é possível notar que a “[...] historiografia inevitavelmente ingressa em sua era epistemológica, fecha definitivamente a era da identidade, a memória inelutavelmente tragada pela história.” (NORA, 1993, p. 21).

Em face do exposto, Nora pontua que um lugar só pode ser considerado como “lugar de memória” se contemplar três instâncias, nos “[...] três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional [...]” (NORA, 1993, p.21). Na definição do historiador,

é material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante, ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vividos por um pequeno número uma maioria de deles não participou. (NORA, 1993, p. 22).

Sobre essa concepção, os lugares de memórias só garantiriam um processo de continuidade, se a sua ligação com as sociedades proporcionasse experiências, principalmente, por meios dos significados que o próprio lugar ou objetos carregam consigo. Assim, as sociedades conseguiriam identificar os suportes essenciais para a construção e reconstrução identitária.

Portanto, entende-se que este lugar de memória, ao exercer a função estabilizadora de “memória da nação”, não seria um lugar propriamente visto como digno de lembranças. Não existe uma interação própria da memória, ou uma ação interna de construção da memória oriunda dos indivíduos, cujo lugar de memória teria a função de despertar em meio às sociedades. Com isso, julga-se que não seriam propriamente lugares de memória, mas lugares próprios da história. (NORA, 1993, p. 22).

O que se constrói é um jogo da memória e da história, uma interação dos dois fatores que leva a sua sobredeterminação recíproca. Inicialmente, é preciso ter vontade de memória. Se o princípio dessa propriedade fosse abandonado, rapidamente derivar-se-ia de uma definição estreita, a mais rica em potencialidades, para uma definição possível, mais maleável, susceptível de admitir na categoria todo objeto digno de uma lembrança. Um pouco como as boas regras da crítica histórica de antigamente, que distinguiam as “fontes diretas”, isto é, aquelas que uma sociedade voluntariamente produziu para serem reproduzidas como tal – uma lei, uma obra de arte, por exemplo – e a massa indefinida de “fontes indiretas”, isto é todos os testemunhos deixados por uma época sem dúvida de sua utilização futura pelos historiadores. Na falta dessa intenção de memória os lugares de memória serão lugares de história. (NORA, 1993, p. 22).

A perspectiva dos “lugares de memória”, de Pierre Nora, foi importante, tendo em vista que buscou compreender o quanto a historiografia foi responsável pelo processo de produção dos estudos inerentes à memória social que, por sua vez, consolidar-se-iam na França nos anos de 1980, por influência das concepções de memória social constituída por Maurice Halbwachs.

Entre os séculos XX e o início do século XXI, houve um processo de apropriação do conceito de Pierre Nora em meio aos estudos do Patrimônio Cultural, coincidindo com a “[...] época do lançamento dos últimos tomos da coleção dos *Lieux de mémoire*, em 1992, como o próprio Pierre Nora chama atenção, a França vivia um momento patrimonial.” (JÚNIOR, 2015, p. 256).

No ano anterior, Françoise Choay (2001) publicou o livro intitulado *A Alegoria do Patrimônio* que refletia sobre o universo da campanha de preservação patrimonial. O objetivo foi demonstrar como se deu a construção conceitual do monumento ao longo da história do ocidente, e como conceito de patrimônio foi associado ao imaginário e à memória das sociedades. O autor se preocupou em compreender os motivos pelos quais as sociedades interagem com o patrimônio, além de trazer uma discussão sobre a atuação do poder público em relação aos monumentos.

Quando Françoise Choay (2001) discorre sobre o tema “O espelho do patrimônio: um comportamento narcisista”, no livro *A Alegoria do Patrimônio*, enfatiza que, no final do século XX, o patrimônio era concebido como uma espécie de reflexo da nossa própria imagem e, “[...] a observação e o tratamento seletivo dos bens patrimoniais já não contribuem para fundar uma identidade cultural assumida de forma dinâmica.” (CHOAY, 2001, p. 240).

O autor ponderou que o patrimônio não passaria de uma identidade genérica, ressaltando que ele “[...] teria assim perdido sua função construtiva, substituída por uma função defensiva, que garantiria a recuperação de uma identidade ameaçada.” (CHOAY, 2001, p. 241).

Pode-se, com efeito, interpretar essa profunda necessidade de uma autoimagem forte e consistente como uma maneira, encontrada pelas sociedades contemporâneas, de lidar com transformações de que elas não dominam nem a profundidade nem o ritmo acelerado, e que parecem questionar sua própria identidade. (CHOAY, 2001, p. 241).

Nos anos posteriores, Francisco Júnior (2015, p. 256) aponta que os especialistas na “[...] cultura histórica ou memória social francesa, tais como François Hartog e Paul Ricoeur, chegavam a reflexões semelhantes, apontando-se uma “febre do patrimônio””. Vale pôr em evidência a influência que a emergência dos lugares de memória teve sobre a epistemologia do patrimônio, assim como também são válidas as reflexões sobre a maneira como se deu o “deslocamento” do conceito constituído por Pierre Nora.

Se analisarmos com mais atenção, não seria apropriado inserir, de maneira impensada, o conceito de “lugar de memória” à epistemologia do patrimônio, visto

que a crítica do autor é justamente à maneira como foram elaborados esses lugares de memória. No momento da sua análise, uma de suas maiores críticas é o fato de esses lugares não se configurarem como lugares de memória, porque, naquele momento, considera-se que os meios de memória eram uma construção fragmentada e ditatorial da historiografia, que buscava, de qualquer forma, “resgatar a memória” a sua maneira, confundindo-a com os seus próprios referenciais objetivos.

Ainda sobre as concepções de Pierre Nora, vale salientar a existência de algumas críticas, quanto ao modelo interpretativo apresentado pelo autor, inclusive, no ponto de vista de Ulpiano Meneses (1992), o conceito de lugar de memória, exprime características de uma visão “[...] cética e limitada [...]” (MENESES, 1992, p. 21) porque, de maneira constante, Nora afirmou que as sociedades tendem a “forjar” os lugares de memórias, em virtude de que já não existia, uma memória ou meios convencionais para que pudessem ser vivenciadas pelas sociedades.

Em contraposição, Ulpiano Meneses (1992) desacredita dessa possibilidade, justificando que, enquanto a memória for passiva à dinâmica social, ela anula a ideia de constituir-se apenas com o referencial objetivo e “cristalizador” da história. A memória constrói-se no presente e para responder às indagações do próprio presente.

Ao fazer os seus apontamentos sobre “a gestão da memória”, o autor leva em consideração o elevado número de estudos que não respeita o caráter dinâmico e social da memória e, por esse motivo, persiste a “[...] tendência vulgar de reduzi-la objetivamente a seus produtos, vetores ou referenciais. Por isso é que as coleções arquivísticas são tomadas por “*memórias da indústria no país*” [...]” (MENESES, 1992, p. 19).

Os estudos da memória foram realocados à epistemologia do patrimônio, na intenção de ampliar as dimensões do “direito à memória”. Ulpiano Meneses (1992) pontua que o engajamento da inserção do patrimônio na esfera pública, por meio do discurso das reivindicações culturais e identitárias, atrelam-se a uma força social.

Esta é uma proposta que surge vinculada à “história pública”. Gerald Zahavi (2011, p. 53) solidifica essa possibilidade, quando publica “Ensinando História

Pública no século XXI”, tema do livro *Introdução à história pública*. O texto manifesta o interesse em observar que algumas áreas de concentração, nas quais operam os historiadores da história pública, trabalham de forma difusa e sofisticada em exposições museológicas, performances teatrais e mídias audiovisuais.

Para o referido autor, tal uso ocorre com o desenvolvimento de diferentes profissionais como “[...] museólogos, arquivistas, curadores, cineastas, documentaristas, criadores de *web sites*, historiadores de políticas públicas e uma variedade de outros profissionais [...]” (ZAHAVI, 2011, p. 53). Todos com o propósito de pesquisar, interpretar e analisar os diversos campos da história da vida pública. Esta temática teria atraído os estudiosos por três razões bastante pontuais, que são “[...] para reverenciar (a história comemorativa), para esclarecer (a história educacional), para empoderar (a história engajada ou ativista).” (ZAHAVI, 2011, p. 54).

Notou-se que o quadro de especialistas destas áreas estava determinado a inovar-se, cada vez mais, quanto à busca por caminhos que o levasse a ultrapassar as “[...] fronteiras tradicionais paroquiais” (ZAHAVI, 2011, p. 54). Gerald Zahavi não é contra a prática, no entanto, não deixa de apontar algumas críticas pertinentes às áreas de formação da história pública e assegura que

[...] deve-se oferecer aos estudantes amplas oportunidades para examinar e explorar narrativas populares, cultura material, livros didáticos de escolas públicas, mídia audiovisual, exposições *on-line*, locais históricos e museus, memoriais, políticas públicas e histórica legal, várias outras formas da história pública. Os programas excessivamente limitados são muitas vezes embasados em definições igualmente limitadas do campo, às vezes simplesmente treinando seus alunos para carreiras em museologia, gerenciamento de patrimônios históricos, preservação histórica ou cultura material. (ZAHAVI, 2011, p. 55-56).

No ponto de vista de Zahavi (2011), os pesquisadores deveriam ser orientados a observar a história pública de diversos ângulos, principalmente, no que se referem as suas controvérsias, porque, em muitos casos, as sociedades tendem a ter uma leitura diferenciada de um determinado fato ocorrido.

As reações a respeito de acontecimentos específicos podem ser observadas, de certa forma, quando ocorrem episódios como discussões “[...] entre narrativas

nacionalistas, históricas raciais e étnicas, bem como significância ou insignificância de lugares históricos controversos específicos, caracterizam disputas da história pública [...]” (ZAHAVI, 2011, p. 54), pois esses são episódios que surgem no mundo todo, são fatores corriqueiros.

As observações de Jill Liddington (2011) sobre “O que é história pública”, publicada no livro *Introdução à História Pública*, oferecem-nos outros meios de percepção, quanto ao fenômeno da produção da história pública no século XXI, em razão de ter procurado discutir as formas como se adquiria o senso do passado e o que interligava os estudos da memória ao patrimônio.

A autora Izabela Tamaso (2012), por outro lado, em seu artigo “Por uma distinção dos patrimônios em relação à história, à memória e à identidade”, trata de abordar o patrimônio, analisando os conceitos de memória, identidade e patrimônio sob a ótica da história, da antropologia e da sociologia. As análises de Izabela Tamaso (2012, p. 13) em referência à “onda” do patrimônio, no início dos anos de 1990, apontam que existem os seus benefícios e malefícios em meio a essa afeição pelo patrimônio.

Os laços sociais existentes nesses lugares tornam-se valores irrelevantes se comparados ao poder econômico e político que entra em cena, quando os lugares se transformam em patrimônios. Além disso, muito embora constituam “patrimônios” nacionais ou mundiais, e isso remeta à propriedade cultural coletiva e global, o patrimônio é quase sempre acionado pelas elites, que frequentemente inclina-o para fins específicos e nem sempre democráticos. (TAMASO, 2012, p. 14).

Acredita-se que as instituições devam ater-se aos valores que são, constantemente, atribuídos pelos grupos, porque existe uma pluralidade de valores e significados concedidos ao patrimônio. (TAMASO, 2012, p. 15). Dada a maneira como os estudos da memória consolidam-se na historiografia, entre os séculos XX e XXI, faz-se necessário compreender como se dá a construção da memória em relação às suas funções mais subjetivas e mutáveis. Considerando que a memória passa por um processo de “evocação” e cumpre o papel das mais diversas funções em meio a um grupo, é coerente lembrar que as suas características “mutáveis” eliminam a sua necessidade de ser “resgatada”.

1.2 O impossível resgate da memória

Discorrer sobre o “impossível resgate da memória” busca esclarecer que a memória aparenta estar sempre no passado - são habituais essas associações - no entanto, já vimos anteriormente que a memória não pode ser confundida com referenciais objetivos da história, uma vez que aquela exerce uma função dinâmica e atualizadora do que percebemos do passado. Dessa forma, não seria justo associá-la a uma continuação “cristalizada” e objetiva do passado, principalmente enquanto estiver subordinada ao trabalho de reconhecimento e reconstrução.

Pensando por essa perspectiva, cabe aqui focalizar que a memória é um objeto de estudo que deve ser observado a partir do presente, com a finalidade de identificar seu processo de manifestação. Essa proposta objetiva analisar como a memória corresponderia às próprias solicitações do presente. Ulpiano Meneses (1992) compartilha deste pensamento, quando realça que é “[...] do presente, sim, que a rememoração recebe incentivo, tanto quanto as condições para se efetivar.” (MENESES, 1992, p. 11).

Para explicar a percepção da memória sobre as coisas inseridas no tempo presente, Ulpiano Meneses (1992, p. 11) traz reflexões que apontam para “[...] a constituição, em nossa sociedade, da categoria do objeto antigo, objeto histórico [...]”. Do ponto de Vista de Ulpiano Meneses (1992), em seu artigo “A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais”, quando um objeto histórico passa por um processo de releitura na contemporaneidade, o seu significado anterior é deixado de lado pelos indivíduos, pois estes reconheceriam que os objetos carregam determinadas funções, mas estas funções são atribuídas de acordo com o contexto em que estão inseridos.

Nesse sentido, o autor constata que a funcionalidade, representatividade, concepções utilitárias ou simbólicas dos objetos materiais podem mudar, convertendo-se em outros valores que atendem às necessidades contemporâneas. Partindo da compreensão de que a memória assume um papel reconstrutivo na interpretação do passado, considera-se que:

O objeto antigo, obviamente, foi fabricado e manipulado em tempo anterior ao nosso, atendendo às contingências sociais, econômicas, tecnológicas, culturais, etc. etc. desse tempo. Nessa medida, deveria

ter vários usos e funções, utilitários ou simbólicos. No entanto, imerso na nossa contemporaneidade, decorando ambientes, integrando coleções ou institucionalizado no museu, o objeto antigo tem todos os seus significados, usos e funções anteriores drenados e se recicla, aqui e agora, essencialmente, como objeto-portador-de-sentido. Assim, por exemplo, todo eventual valor e uso subsistente converte-se em valor cognitivo o que, por sua vez, pode alimentar outros valores que o passado acentua ou legitima. Longe, pois, de representar a sobrevivência, ainda que fragmentada, de uma ordem tradicional, é do presente que ele tira sua existência. E é do presente que deriva sua ambiguidade. (MENESES, 1992, p. 12).

Essa abordagem refere-se também ao sentido atribuído às coisas e como ele muda conforme o passar do tempo, inclusive, a sua funcionalidade no presente. Ulpiano Meneses julga que o presente pode inverter os valores de origem das coisas. Dessa forma, considera-se que o passado não se perpetua no presente em razão dos seus referenciais mutáveis e subjetivos.

Para Ulpiano Meneses, muitos ainda confundem as características da memória, em razão disso ela “[...] parece, então com algo concreto, definido, cuja produção e acabamento se realizam no passado e que cumpre transportar para o presente” (MENESES, 1992, p. 10). Esse processo de “transporte” da memória passada para o tempo presente nada tem a ver com a sua coexistência atualizadora.

Essas seriam interpretações “desajustadas” dos processos mnemônicos, nas quais a memória é concebida como “vítima” do seu próprio “desgaste”, tal como um objeto frágil e quebradiço que precisa de “reparos” contra a ação do tempo. Este é um caminho que discute o processo da sua “recuperação” e, por estar associada ao esquecimento, necessita ser “resgatada”, com a finalidade de aproximá-la da sua origem mais “pura”. (MENESES, 1992, p. 10).

Ecléa Bosi (1994) é referência quando se trata de enfatizar o papel dinâmico da memória. Um dos seus estudos mais conhecidos encontra-se no livro *Memória e sociedade*, que analisa a função social dos indivíduos mais velhos, apontando que, mesmo não sendo propulsores da vida no presente, em meio ao seu referido grupo social de origem, ainda exercem um papel crucial quanto à função de lembrar o passado e transmiti-lo às gerações futuras.

Para a autora, o processo de construção da memória dos velhos consegue trabalhar por meio do “[...] conhecimento do passado que se organiza, ordena o

tempo [...]” (BOSI, 1994, p. 89), impedindo que haja uma confusão contextual entre presente e passado.

Jack Goody e Ian Watt (1963) buscam compreender que os elementos culturais das sociedades são transmitidos a partir das tradições orais por meio de conversas que se constituem em um conjunto de coisas que, de certa maneira, carregam relações entre si e que foram passadas pelos membros de um grupo. Entretanto, esse processo de comunicação pode ocorrer de várias maneiras, seja por intermédio das “[...] pinturas rupestres ou machados de mão, eles são armazenados apenas na memória humana.” (GOODY; WATT, 1963, p. 306).

Jack Goody e Ian Watt (1963 apud MENESES, 1992, p. 10-11) vão ampliar os meios de comunicação das sociedades tradicionais, afirmando que não existem informações científicas de que os mecanismos convencionais da oralidade (modelos de comunicação) possam “consolidar-se”, de maneira uniforme numa determinada sociedade.

Ulpiano Meneses (1992) acredita que seria impossível pensar na possibilidade de “cristalização” da memória e desconsidera a hipótese de que o processo de comunicação social possa ser definido apenas pela palavra, visto que os mecanismos utilizados se dão de maneiras variáveis. No caso das sociedades de tradição oral, é importante destacar que “[...] nelas, o processo de registro e conservação de informação coincide inteiramente com o processo de sua comunicação, socialização.” (MENESES, 1992, p. 11).

[...] os próprios praticantes da História Oral e outras disciplinas que optam pelas histórias de vida, estão atentos para o fato que uma autobiografia nunca é estática, nem se desenvolvem pela simples adição de elementos novos, na sequência do tempo, mas comporta contínuas reestruturações de eventos passados. E, ainda que se mantenham os núcleos fundamentais, os fios condutores, as contingências do presente se integram a todas as dimensões da narrativa. De forma semelhante, a memória de grupos e coletividades se organiza, reorganiza, adquire estrutura e se refaz, num processo constante, de feições adaptativas. (KOHLLI, 1981, apud MENESES, 1992, p.11).

As disciplinas que privilegiam a história de vida observam, por exemplo, que não existe uma construção estática por parte do entrevistado. José Carlos Sebe Bom Meihy (1994) avalia que a história oral vai mais adiante do que muitos

imaginam, porque é mais do que uma entrevista. Com relação à memória, enfatiza que nunca haverá seu esgotamento no processo da entrevista ou mesmo no desenvolvimento da transcrição.

Também compreende que a memória não deveria ser vista como um local de “armazenamento ou arquivamento” das lembranças, a “[...] memória é mais do que isto e a relação entre memória e visão de mundo leva os indivíduos a projetarem mais lembranças quando narram.” (MEIHY, 1994, p. 57). Em suma, a heterogeneidade presente na construção da memória tornaria inviável o seu “resgate”. Esta reflexão é mais que compreensível, uma vez que a memória é concebida como uma construção resultante das subjetividades, agregando visões distintas que cada indivíduo carrega, inclusive, sobre o tempo e o espaço em que se encontram inseridos.

O tempo na filosofia de Bergson e a concepção de duração tratam de explanar, de maneira fenomenológica e sistemática, como o tempo (duração) uno é concebido. A intersecção metodológica mostra que a problemática da duração do tempo possibilita analisar a importância dos fenômenos da consciência, que devem ser estudados em si mesmos. Aliás, demonstra que tempo e espaço são distintos. Trazer o problema do tempo é de suma importância para entender que ele não pode ser mensurado no espaço, visto que o tempo é de natureza qualitativa e o espaço está para a lógica quantitativa.

1.3 O “ser” do tempo na filosofia de Bergson, uma concepção de duração

As pesquisas de Henri-Louis Bergson entraram para a história do pensamento filosófico sob dois principais conceitos; um deles foi o “*élan vital*” (BOSI, 1994, p. 43), que corresponde a uma espécie de “impulso criativo” da evolução. O segundo conceito é o de “duração”, que foi associado ao “tempo vivido” pelos indivíduos. Indagar como a essência do tempo e espaço entrecruzam-se é importante, porque favorece o desenvolvimento do pensamento crítico com relação ao espírito (subjetividade pura) e a matéria (pura exterioridade), na percepção edificadora da realidade humana.

O conceito de duração sofreu uma releitura significativa na filosofia bergsoniana, principalmente, quando o autor busca confrontar o conceito de tempo

elaborado pela lógica da física. Na concepção do filósofo, o ideal seria propor um afastamento dos conceitos fundamentados na lógica das coisas, para focalizar nas experiências vividas pelos indivíduos.

É verdade que contamos os movimentos sucessivos da duração e que, pelas suas relações com o número, o tempo nos sugere, em primeiro lugar, como uma grandeza mensurável, completamente análogo ao espaço, mas impõe-se então uma importante distinção. (BERGSON, s.d, p. 75).

No que diz respeito à ciência, é esperado que os conceitos se sobreponham à experiência; tomemos como exemplo a matéria, um modelo a partir do qual a inteligência humana se realiza. Há um momento, porém, em que o discurso da lógica se torna arbitrário, quando o objetivo é a busca pelo conhecimento da essência das coisas.

Quando falamos em tempo e espaço, é comum que as sociedades enxerguem ambos de maneira unificada. Ao contrário de como a teoria da relatividade de Albert Einstein nos apresenta, Henri Bergson vai elaborar concepções distintas entre tempo e espaço. O autor reprova a concepção de tempo de Einstein, enfatizando que o físico confunde os dois tipos de multiplicidade, fomentando uma grande confusão entre o tempo e o espaço. (DELEUZE, 1999, p. 67).

Em alguns momentos, percebemos que Bergson afirma que o tempo não pode ser compreendido ou “medido”, por ser tratar de um evento qualitativo, um tempo percebido à nossa maneira. O tempo intercala-se entre passado, presente e futuro, simultaneamente e parece não existir; entretanto, podemos percebê-lo, apesar de essa percepção não ser igual para todos. Explicitamente, pode-se dizer que o tempo não pode ser “medido” pela lógica da física quantitativa, em razão de o tempo ser um processo sucessivo de continuidade e mudanças de cunho qualitativo.

A filosofia bergsoniana busca respostas sobre a compreensão da duração de tempo, desconsiderando que haja qualquer duração no espaço. Os estudos relacionados ao tempo foram elaborados a partir das críticas constantes às concepções do tempo físico e lógico postulado pelos físicos. Para Bergson, a concepção da passagem do tempo é considerada como um referencial, para o qual

sempre partimos, quando os estudos propostos envolvem a filosofia. Frederic Worms observa isso quando propõe que

É toda a sua filosofia, com efeito, que Bergson apresenta como decorrência, não da “questão” do tempo, mas da simples constatação da passagem do tempo, do simples fato de que o tempo passa. A radicalidade desse encontro proíbe-nos portanto de pressupor o que quer que seja no que concerne à história desse problema ou à interpretação dessa doutrina, e nos lega uma tarefa muito mais difícil: compreender como uma filosofia inteira pode fundar-se sobre esse simples fato, testar em contrapartida tal filosofia em sua capacidade de esclarecer a integralidade dessa experiência, colocada como irreduzível. (WORMS, 2004, p. 129-130).

Frederic Worms (2004) explica que o tempo bergsoniano consiste em uma duração prolongada. O autor busca enfatizar que a obra de Henri Bergson, intitulada *Matéria e Memória, Ensaio sobre a Relação entre Corpo e Espírito*, propõe refletir sobre os fenômenos da imagem. O autor demonstra que a compreensão que temos do mundo que nos cerca é elaborada a partir das nossas ações e representações, isto é, das nossas percepções sobre ele.

[...] Ao mesmo tempo que nossa percepção atual e, por assim dizer, instantânea efetua essa divisão da matéria em objetos independentes, nossa memória solidifica em qualidades sensíveis o escoamento contínuo das coisas. Ela prolonga o passado no presente, porque nossa ação irá dispor do futuro na medida exata em que nossa percepção, aumentada pela memória, tiver condensado o passado. Responder a uma ação sofrida por uma reação imediata que se ajusta ao seu ritmo e se prolonga na mesma duração, estar no presente, e num presente que recomeça a todo instante, eis a lei fundamental da matéria: nisso consiste a necessidade. (BERGSON, 1999, p. 247).

Em vista disto, a assimilação do tempo às grandezas de ordem numéricas é de representação simbólica e as suas medições são práticas e úteis para “organizar” a vida cotidiana das sociedades. Bergson também concorda com essas considerações, quando afirma que “[...] o tempo entra nas fórmulas da mecânica, nos cálculos do astrônomo e até do físico, sob a forma de quantidade. Mede-se a velocidade de um movimento, o que implica também o tempo de uma grandeza” (BERGSON, s.d., p. 77). Essa ideia de tempo que se transforma em quantidades numéricas, em cálculos, torna-se conflituoso no âmbito da esfera da nossa consciência.

O tempo uno é definido como continuidade, mudanças, memória e recriação. Por esta razão, Bergson reservou o seu tempo para dizer que a concepção temporal da memória é indivisível e não pode ser mensurável. Em síntese, esta representação “artificial” do tempo “livre” de intervenções psicológicas não representaria a nossa realidade. A duração do tempo implica, ativamente, um ato da consciência desenvolvida pelos seres humanos.

Esta consciência não pode ser compreendida pelo simples fato do tempo como sendo passageiro, mas como parte da condição da sua própria passagem. Frederic Worms também percebeu isso quando afirmou que

[...] a duração não existe, portanto senão “para” uma consciência, não é no sentido de que ela apareceria “a” uma consciência que seria a sua espectadora, mas na medida em que existiria, ela própria, como consciência, esta última sendo mesmo, por seu ato ou atividade própria, sua condição efetiva de possibilidade. De fato, ao longo de toda a obra de Bergson, consciência e memória permanecerão coextensivas. (WORMS, 2004, p. 133).

É rica de consequências plausíveis esta perspectiva da duração, tal qual compreende Bergson, no sentido de que consiste em simultaneidade do tempo passado no presente, um tipo de prolongamento atualizador do antes na contemporaneidade de cada indivíduo. Essas são sensações proporcionadas pelo que percebemos sobre o tempo; são de instantes, um após o outro, continuamente.

Quando o autor afirma a inexistência de qualidades no espaço, pressupõe-se que este necessitaria ser preenchido. Neste caso, o espaço demanda ser ocupado pelo universo material, quer dizer, o espaço é um meio no qual os objetos se justapõem. Quanto ao espaço, é necessário nos ater ao fato de que ele se realiza sem a intervenção direta dos indivíduos. Por exemplo, nós sabemos que a abelha produz o mel, mas se não conseguimos prová-lo ou sentir o seu gosto, ou se por um acaso um indivíduo tenha sofrido uma alteração no seu paladar ou sentido de gosto, isso não significa que o sabor do mel não exista. Para Débora Morato, Bergson localiza a forma de inteligência no espaço, porque é nele que desenvolvemos os processos intelectuais inerentes à lógica.

O que significa dizer que a forma da inteligência é o espaço, e quais as consequências dessa afirmação? Em primeiro lugar, ela envolve a descrição dos processos intelectuais como prolongamentos cada vez

mais sofisticados e eficientes da percepção – movimento essencial à exteriorização da consciência no percurso vital: a consciência humana, à medida que se exterioriza pelo contato com a matéria, cria um meio homogêneo em que se impõem a separação e o distanciamento progressivo entre o sujeito e o objeto, entre o ser que vê e o objeto que é visto, percebido e localizado em tal meio. Se existe uma dimensão da experiência que é construída e determinada, ela exige o que Bergson denomina espacialização – a delimitação dos objetos determinados num meio de localização, o espaço. (MARATO, 2005, p. 60-61).

O espaço se compõe como forma do conhecimento, porque é dele que emana a sensibilidade do mundo em que habitamos. As observações do filósofo Immanuel Kant (2001), em *Crítica da Razão Pura*, reiteram que o espaço está ligado à sua realidade empírica, isso significa que “[...] as coisas apenas se podem dar como extensas (realidade empírica do espaço). No entanto, se abstrairmos das condições da experiência, o espaço já não é nada” (KANT, 2001, p. 13).

Isso significa que o espaço proporciona a realidade das experiências externas, um conhecimento que a sociedade adquire ao longo do tempo. São as sensações experimentais que o espaço proporciona.

O espaço, enquanto forma do conhecimento, compõe com as qualidades sensíveis um objeto do conhecimento, atribuído a esse objeto a sua dimensão corpórea: nessa medida, o espaço não pode ser identificado simplesmente ao meio ou lugar que abriga os corpos, mas é também “componente” daquilo que os define, a extensão. (PINTO, 1998, p. 135).

Assim, o que nos interessa, a princípio, é observar que a concepção do “tempo espacializado” ou daquele medido pelos aparelhos eletrônicos foi desconsiderada por Bergson, visto que a natureza das funções da memória ou mesmo do espaço são duas realidades totalmente distintas. Desse modo, o tempo que nos foi atribuído é mais difundido e arbitrário. Esse é um problema que a filosofia de Bergson busca examinar por meio do tempo uno.

O tempo uno configura-se como um tempo qualitativo que possui características sucessivas e contínuas. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, publicado por Henri Bergson, é possível notar que a “duração pura” estabelece relações diretas com a “[...] forma que toma a sucessão de nossos

estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores.” (BERGSON, s.d, p. 72).

As representações são basicamente a forma como a nossa realidade se apresenta para a nossa consciência espacial. Este é o momento em que nós conseguimos elaborar distinções das coisas que nos cercam, de maneira mais lógica e homogênea. Já a duração, a cada passo, funciona como uma forma de “[...] duração real, cujos momentos heterogêneos se interpretam, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo [...]” (BERGSON, s.d, p. 78).

No entanto, esse fenômeno procura separar determinados momentos pelo simples efeito dessa proximidade entre a duração (heterogênea) e a homogeneidade do espaço. “A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço.” (BERGSON, s.d, p. 78).

A posição introspectiva presente na teoria de Bergson, em face ao seu tema, leva-nos a indagar pela autoanálise voltada para as experiências vividas. Para tanto, considerou-se que o seu discurso apresenta duas esferas distintas, a primeira delas é o discurso científico sobre o tempo e o outro o filosófico. O primeiro foi compreendido como a “órbita” da fabricação. No livro *A Evolução Criadora*, Bergson já apontava que

[...] a extraordinária desproporção entre as consequências de uma invenção e a própria invenção. Dizíamos que a inteligência é modelada com base na matéria e visa sobretudo a fabricação. Mas fabrica por fabricar ou persegue, involuntariamente e mesmo inconscientemente, algo inteiramente diferente? Fabricar consiste em informar a matéria, em torna-la mais maleável e em dobrá-la, em convertê-la em instrumentos a fim de dela se assenhorar. E esse domínio que beneficia a humanidade, bem mais ainda do que o resultado material da própria invenção. (BERGSON, 2005, p. 198).

A referida citação propõe expor a forma da inteligência pelo viés de cunho múltiplo que a ciência trabalha. A multiplicidade da matéria se resume à quantidade, então, esta é de ordem quantitativa. Já a duração filosófica sugere “[...] interpretarmos no sentido de uma mudança de grandeza, porque gostamos das

coisas simples, e porque a nossa linguagem está mal feita para traduzir as sutilezas da análise psicológica.” (BERGSON, s.d., p. 18-19). Este seria o fluxo dos estudos da multiplicidade quantitativa que tanto foi enfatizado neste texto.

A duração emana da natureza humana, jamais pode ser confundida com as grandezas numéricas. “O que equivale a dizer que o tempo real, considerando como um fluxo ou em outros termos, como a própria mobilidade do ser, está aqui fora do alcance do conhecimento científico.” (BERGSON, 2005, p. 363).

Outra observação que não pode passar despercebida é o fato de que a duração foi adotada para a concepção de tempo, o que implica consciência humana e esta, por sua vez, consiste em memória. É sabido que não existe memória imbricada nas coisas, então, como poderíamos atribuir um processo de duração para as coisas? Convenhamos, é o mesmo que pensar na existência do universo sem traços mnemônicos, visto que o espaço não acumula traços temporais.

Para Bergson, as coisas existem em si, elas não dependem de ser percebidas para obter a sua própria existência. No entanto, sabemos que, sem consciência, as coisas não durariam, por este motivo, Bergson não poderia desenvolver um pensamento de simultaneidade atribuído às coisas em si mesmas. A simultaneidade perdura graças à atuação da nossa consciência. Ora, se Bergson propõe que o tempo está atrelado ao psicológico das pessoas, então não seria prudente desenvolver uma temporalidade filosófica ao tempo lógico postulado pela ciência da Física?

Entre defender uma unidade ou multiplicidade temporal, Bergson chama atenção ao fluxo mutável da vida, sujeito a constantes alterações. Todavia, ainda que haja distinções entre tempo e espaço, no livro *Bergsonismo*, publicado por Gilles Deleuze, observa-se que “[...] dois fluxos jamais poderiam ser ditos coexistentes ou simultâneos se não estivessem contidos em um mesmo e terceiro fluxo.” (DELEUZE, 1999, p. 64). Nesse sentido, Gilles Deleuze exemplifica, afirmando que

O voo do pássaro e minha própria duração são simultâneos somente porque minha própria duração se desdobra e se reflete em uma outra que a contém, ao mesmo tempo que ela mesma contém o voo do pássaro: há, portanto, uma triplicidade fundamental dos fluxos. É nesse sentido que minha duração tem essencialmente o poder de revelar outras durações, de englobar as outras e de englobar-se a si mesma ao infinito. Todavia, vê-se que esse infinito da reflexão ou da

atenção restitui à duração suas verdadeiras características, que é preciso lembrar constantemente: ela não é simplesmente o indivisível, mas aquilo que tem um estilo muito particular de divisão; ela não é simplesmente sucessão, mas coexistência muito particular, simultaneidade de fluxos. (DELEUZE, 1999, p. 64).

De acordo com os exemplos que foram exteriorizados por Gille Deleuze (1999), as considerações filosóficas apontam que não haveria simultaneidade no espaço, porque é a nossa duração que atribui o fluxo das coisas à nossa volta. O tempo uno (real) não agrega instantes como propõe o “tempo virtualizado”, que se sustenta sob uma base de simultaneidade fictícia. Pode-se dizer que se houvesse apenas o tempo múltiplo, esse imposto pela ciência da lógica, muitos fenômenos escapariam da percepção humana.

O estudo da noção de tempo e espaço na filosofia de Bergson contribuiu para a compreensão das manifestações sociais (internas e externas). Em suma, o tempo qualitativo apresenta-se em várias durações, não se identifica com o espaço. O espaço assemelha-se a repetições homogêneas, objetivas e acabadas, o tempo rejeita as repetições e agrega as subjetividades. São processos distintos: um é próprio da inteligência científica e o outro posiciona-se como atualizador porque estimula a criatividade humana e a leitura temporal, próprias da intuição humana.

Podemos considerar que nossas representações do passado são resultados da ação da consciência que se realiza sobre o universo das imagens. É justamente essa proximidade entre memória e matéria que vamos analisar com mais propriedade no próximo subcapítulo, o que inclui as ações e representações que contornam esses fenômenos.

1.4 Memória e universo material na teoria bergsoniana

O cemitério pode ser compreendido como um espaço que estimula o exercício da memória, porque carrega consigo atividades de cunho cultural que se prolongam em muitos contextos. A autenticidade e a força com as quais os indivíduos interagem nesse ambiente revelam-se de acordo como eles concebem esse lugar de maneira temporal e espacial. Ao mesmo tempo em que os cemitérios falam sobre as sociedades que os utilizam, por meio de uma metáfora incorporada,

ele também guarda *in situ* a sua própria história. É um ambiente que reflete as diversas leituras sobre o universo da morte.

As lembranças evocadas acerca do espaço fúnebre proporcionam um intercâmbio entre passado e presente, uma espécie de coexistência, porque a memória, atualizadora por natureza, nunca cessa. Foi o que afirmou Ecléa Bosi, quando se referiu à teoria de Bergson, em “O Cone da Memória”, em seu livro *Memória e Sociedade, Lembranças de Velhos*, ao falar que as representações das nossas lembranças na “[...] memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo atual das representações.” (BOSI, 1994, p.46).

Os espaços cemiteriais são estruturas palpáveis inseridas no espaço (homogêneo). É incontestável que a existência física dos lugares possa ser apontada como uma das bases para a percepção dos indivíduos com relação ao mundo envoltório. Dentre muitas sociedades, o cemitério simboliza o espaço sagrado cujos entes queridos são sepultados; é um lugar de proteção para os restos mortais e, ao mesmo tempo, é “evocador” da memória e identidade.

Deste modo, podemos supor que é impossível desconectar as práticas de sepultamentos da identidade pessoal dos indivíduos e do próprio contexto temporal e espacial, o que demonstra o quanto o além-túmulo foi desenvolvido como espaço-tempo. As sociedades tendem a conceber a noção de espaço como algo essencial em suas vidas, mesmo que tenhamos de expressá-lo como um espaço imaginário.

A cada passo, este texto buscar respostas sobre como podemos compreender os fenômenos das variações tumulares presentes no cemitério Campo da Saudade e o quanto isso pode estar relacionado com o processo de construção da memória proposto por Henri Bergson, que procura validar a coexistência entre passado e presente acerca dos estudos fenomenológicos da imagem. *A priori*, seria necessário compreender a relação entre memória e matéria e como ambas atuam no tempo-espaço, visto que a construção da memória também é marcada pela inserção física em relação ao universo material.

Existem fenômenos em relação à matéria que necessitam ser indagados, com a finalidade de compreender os indivíduos e as suas peculiaridades perceptivas

quanto ao tempo e ao espaço. No âmbito dos estudos filosóficos, o conceito de fenômeno é muito utilizado e interpretado de maneiras distintas. É a partir das diferentes interpretações desse conceito que surgem os problemas. Para Immanuel Kant, o fenômeno deriva do significado de “aparição”, ou pode ser considerado como uma “[...] coisa não conhecida, pois só se conhece na medida em que nos aparece, mas pensada.” (KANT, 2001, p. 13).

Para a filosofia, o fenômeno da aparição ocorre quando um “ser”, que é uma espécie de manifestação, apresenta-se para alguém de alguma forma. Henri Bergson (1999), em *Matéria e Memória*, vai substituir a palavra fenômeno por imagem, enfatizando que imagem é o mesmo que uma aparição.

Por essas razões, a imagem pode ser compreendida como uma aparição e está fadada a apresentar-se de alguma forma para determinado indivíduo. Ademais, o grande problema é compreender o fenômeno por trás da aparição, pois se o processo da aparição emana de algo para alguém, teríamos um problema a ser resolvido, neste caso, a origem da imagem. Fala-se aqui sobre o próprio processo de formação desta imagem na memória, o intercâmbio entre a memória e o mundo material, um dos caminhos que nos leva a compreender os fenômenos sobre o objeto desta pesquisa.

Seguindo a proposta deste trabalho, debruçamo-nos, neste momento, sobre as concepções de Bergson em relação ao fenômeno da aparição. O filósofo (1999) trata o fenômeno da “aparição” como um meio termo entre “idealismo e realismo”, contrapõe-se à possibilidade de a imagem ser uma construção da nossa consciência. Ele vai trazer o “em si” da própria imagem, desconsiderando que este fenômeno seja um acidente da matéria.

No primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson apresenta uma reflexão entre imagem e cérebro, definindo que matéria é um conjunto de imagens e chama de “[...] percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo.” (BERGSON, 1999, p. 17).

Quer dizer que as imagens existem em “si” mesmas, isso significa que não seriam uma construção da consciência humana. Para compreender que a imagem existe em si, é necessário saber que o filósofo propõe pensar a matéria como

imagem, ou seja, o “ser” material como uma imagem. Também postula que o cérebro é que pertence ao “[...] mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro.” (BERGSON, 1999, p. 13).

O corpo é o mediador das imagens interiorizadas, tudo ocorre acerca de um conjunto de imagens que Bergson chama de universo e o novo surge por intermédio de determinadas imagens fornecidas pelo nosso corpo. A esse respeito se lê que

Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe. (BERGSON, 1999, p. 17).

Para os antigos filósofos, por trás das imagens que se apresentam, não existiria uma essência ou uma consistência material, ao contrário de Bergson, que propõe unir imagem e matéria. No primeiro momento, é possível identificar que a matéria é imagem, mas esse “em si” da imagem propõe que é a própria matéria, mas a sua existência só é concebida se houver “movimento”.

À medida que ocorre este tipo de fenômeno, Bergson revela que o movimento se atrela à imagem, não existe imagem sem movimento; matéria é movimento acompanhado de um conjunto de impressões.

Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. Há, por outro lado, as mesmas imagens, mas relacionadas cada uma a si mesma, umas certamente influenciando sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa: é o que chamo de universo. (BERGSON, 1999, p. 20).

No momento em que o filósofo analisa o fenômeno imagem-movimento, podemos compreender que a imagem, como algo que se apresenta para os indivíduos, sofre uma espécie de percepção individualizada, característica da memória individual, da memória “pura”, e é isso que caracteriza a nossa leitura em relação às imagens. Isso não significa, no entanto, que este evento proporciona uma leitura completa das imagens. “Perceber todas as influências de todos os pontos, de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material. Perceber

conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático." (BERGSON, 1999, p. 49).

No pensamento bergsoniano, os objetos externos são estímulos aos centros nervosos, palco de movimentos moleculares que podem ser muito variados, dependendo da posição como o objeto se apresenta para nós. Quando se modifica a posição do objeto, altera-se a percepção. Em meio a este universo, as imagens e as percepções contidas no nosso corpo são seletivas, são escolhas do próprio indivíduo, algo impossível de ser explicado, assim como o tempo. "O que você tem a explicar, portanto, não é como a percepção nasce, mas como ela se limita, já que ela seria, de direito, a imagem do todo, e ela se reduz, de fato, àquilo que interessa a você." (BERGSON, 1999, p. 38-39).

Considera-se que as percepções se assemelham "[...] aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem." (BERGSON, 1999, p. 35).

[...] há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre ser e ser conscientemente percebidas. A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções. Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência - no caso da percepção exterior - consiste precisamente nessa escolha. Mas, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento. (BERGSON, 1999, p. 35-36).

O pensamento de Bergson (1999), sobre vários aspectos, assinala que tudo o que nós construímos sobre as imagens sofrem, automaticamente, uma subtração a partir do que nós percebemos sobre ela. O filósofo enxerga as qualidades na subtração e não na adição. Pensando por este viés, tudo o que a consciência capta acerca das percepções é apenas a luz eminente da matéria e, além disso, menos é mais, porque a consciência não trabalha ao adicionar.

Essa subtração não é a luz da nossa consciência, não existe luz na consciência, pois ela funciona como uma espécie de espelho da natureza, um reflexo eminente da matéria.

Tudo se passará então, para nós, como se refletíssemos nas superfícies a luz que emana delas, luz que, propagando-se sempre, jamais teria sido revelada. As imagens que nos cercam parecerão voltar-se em direção a nosso corpo, mas desta vez iluminada a face que o interessa; elas destacarão de sua substância o que tivermos retido de passagem, o que somos capazes de influenciar. (1999, p. 34).

Conclui-se, então, que a nossa consciência funciona como um espelho que reflete uma luz oriunda da matéria. Lemos em Bergson que

Eles devolvem, portanto, a meu corpo, como faria um espelho, sua influência eventual; ordenam-se conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo. Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles. (BERGSON, 1999, p. 15-16).

Como se pode verificar, considera-se que a consciência não adiciona imagens, e que a subtração faz parte do “molde” da imagem na consciência. Em outros termos, as concepções do autor nos levam a crer que matéria é o mesmo que movimento, que é igual à imagem; no entanto, também é igual à luz, pois esta última emerge da matéria. Todas essas questões não estão isentas da nossa percepção sobre o tempo-espaço. Passado e presente podem interagir, mesmo sabendo que a vivência implica períodos completamente diferentes.

Até o momento, compreendemos o modo peculiar como ocorre o fenômeno da aparição da imagem. Vejamos, mais de perto, como foram desenvolvidos os dois tipos de memórias na teoria de Bergson. Como já foi explanado no item anterior, o passado é compreendido como algo que se conserva, atuando no presente, mas não se perpetua de maneira homogênea.

De um lado, o corpo guarda esquemas de comportamentos de que se vale muitas vezes automaticamente na sua ação sobre as coisas: trata-se da *memória-hábito*, memória dos mecanismos motores. De outro lado, ocorrem lembranças independentes de quaisquer hábitos: lembranças isoladas, singulares, que constituíram autênticas ressurreições do passado. (BOSI, 1994, p. 48).

A autora Myrian Santos (2012) afirma que o filósofo busca trabalhar a memória-hábito como fruto do processo de aprendizagem, mecanismos adquiridos pelos indivíduos ao longo do tempo. Este processo de aprendizagem dependeria das atividades habituais cotidianas realizadas em grupo. Já a memória “pura” ou memória-lembrança “[...] se vincula ao ato de recordar, isto é, à recuperação de imagens do passado que é feita em momento preciso do presente a partir da vontade de lembrar.” (SANTOS, 2012, p. 88-89, apud BERGSON, 1985).

Nos dois casos, uma experiência anterior é pressuposta. Bergson procurou perceber como acontecia a união entre esses dois planos de experiência; creditou à memória a capacidade de nos permitir uma consciência que une diversas formas de vivências ocorridas no espaço e no tempo. (SANTOS, 2012, p. 89).

Para Bergson (1999, p. 176), os dois tipos de memória interligam-se às atividades passadas. Uma atrela-se aos hábitos praticados em meio à vida cotidiana, mas esta não evoca a sua imagem. A outra, a memória “pura” “[...] coextensiva à consciência, ela retém e alinha uns após outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem [...]” (BERGSON, 1999, p. 177).

Evidentemente, a memória lembrança “[...] recupera imagens à semelhança do passado.” (SANTOS, 2012, p. 90). A memória hábito faz parte das nossas aprendizagens culturais, ela “[...] habita o presente, mas para animá-lo, diz Bergson, não para obsedá-lo, ou seja, atormentá-lo.” (RICOEUR, 2007, p. 70).

No outro extremo, a lembrança pura, quando se atualiza na *imagem-lembrança*, traz à tona da consciência um momento único, singular, não repetido, irreversível, da vida. Daí, também, o caráter não mecânico, mas evocativo, do seu aparecimento por via da memória. Sonho e poesia são, tantas vezes, feitos dessa matéria que estaria latente nas zonas profundas do psiquismo, a que Bergson não hesitaria em dar nome de “inconsciente”. A imagem-lembrança tem data certa: refere-se a uma situação definida, individualizada, ao passo que a memória-hábito já se incorpora às práticas do dia-a-dia. A memória hábito parece fazer um só todo com a percepção do presente. (BOSI, 1994, p. 49).

A memória hábito faz parte do tempo presente, traduzindo-se por “[...] formas de aprendizado que só podem ser identificadas a partir das nossas performances” (SANTOS, 2012, p. 90). Um dos argumentos observados sobre esse tipo de memória é que

como o hábito, ela é adquirida pela repetição de um mesmo esforço. Como o hábito, ela exigiu inicialmente a decomposição, e depois a recomposição da ação total. Como todo exercício habitual do corpo, enfim, ela armazenou-se num mecanismo que estimula por inteiro um impulso inicial, num sistema fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo. (BERGSON, 1999, p. 86).

A memória-lembrança registra o passado em forma de lembranças constituídas acerca das imagens; são memórias que recordam eventos passados e são postas no tempo-espaço; não se repetem, mas se modificam constantemente.

Neste caso, uma pessoa poderia lembrar-se de uma imagem que correspondesse a diferentes leituras de uma mesma lição; ela seria capaz de associar uma experiência a uma ocasião específica, localizando-a em determinado lugar e época. Estas leituras são passíveis de serem localizadas no tempo e no espaço, seriam experiências fortemente marcadas pela singularidade. (SANTOS, 2012, p. 90).

Em termos gerais, compreende-se que a memória-hábito é marcada por traços vividos, fáceis de serem localizados, porque ocorrem na ação do presente, ao contrário da memória-lembrança, que diz respeito a um momento único ocorrido ao longo da vida e/ou a situações que não se repetem, por isso necessitam de ser “evocadas”.

No entendimento de Henri Bergson, a construção da memória passa pelo fenômeno que atua na reelaboração do passado no presente, com isso, haveria um prolongamento do próprio passado no presente. Em outras palavras, “[...] é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida.” (BERGSON, 1999, p. 179).

Justifica-se que o ato de lembrar as coisas corresponde “[...] a representação de um objeto ausente.” (BERGSON, 1999, p. 80). A memória, então, atrela-se à percepção que cada indivíduo tem sobre o passado no contexto do presente. Bergson (1999) estabelece que é apenas dessa forma que se intercalam passado e presente. O que podemos perceber é que existe a ocorrência desses fenômenos “[...] numa intuição única, momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela.” (BERGSON, 1999, p. 77).

Dessa maneira, acredita-se que a memória “[...] tem por função primeira evocar todas as percepções passadas análogas a uma percepção presente, recordar-nos o que precedeu e o que seguiu, sugerindo-nos, assim, a decisão mais útil.” (BERGSON, 1999, p. 266). O filósofo também postula que matéria e memória representam uma fonte primária acerca da realidade, visto que

Em suma, a memória sob estas duas formas, enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e também enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas [...]. (BERGSON, 1999, p. 31).

Vale destacar que o autor aponta, como tema central, a realidade do espírito e matéria, buscando “[...] determinar a relação entre eles sobre um exemplo preciso, o da memória. Portanto é claramente dualista.” (BERGSON, BERGSON, 1999, p.1). Ao definir que a matéria representa um conjunto de imagens, julga que esta imagem é

[...] uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa - uma existência situada a meio caminho entre a "coisa" e a "representação". Essa concepção da matéria é pura e simplesmente a do senso comum. Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe disséssemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito, ou mesmo, de uma forma mais geral, só existe para um espírito, como o queria Berkeley. (BERGSON, 1999, p. 1-2).

Diante do citado há pouco, é possível notar que o autor busca constituir o dualismo sobre o exemplo do conhecimento do senso comum, a partir do que ele considera por objetos e coisas. Também acredita que os fenômenos mentais não se limitam aos fenômenos cerebrais, e explica que a memória possui um papel fundamental, principalmente no que corresponde à sua teoria dualista.

Ao falar sobre o papel primordial da memória, o autor busca exemplificar que, quando precisamos resolver algo, sempre recorreremos à memória (BERGSON, 1999, p. 4-5). “Isso era de esperar, pois a lembrança – conforme procuraremos mostrar na presente obra – representa precisamente o ponto de interseção entre o espírito e a matéria” (BERGSON, 1999, p. 5). É oportuno destacar que a obra de Bergson (1999, p. 77) considera que percepção e memória andam juntas, e ambas intercalam

passado e presente. Por mais que a percepção consiga incorporar a imagem, ela necessita da interação da memória para incorporar o conhecimento.

Uma vez que a percepção pura nos dá o todo ou ao menos o essencial da matéria, uma vez que o restante vem da memória e se acrescenta à matéria, é preciso que a memória seja, em princípio, um poder absolutamente independente da matéria se, portanto, o espírito é uma realidade, é aqui, no fenômeno da memória, que devemos abordá-lo experimentalmente. (BERGSON, 1999, p. 77).

A memória seria a prova de que a função do cérebro é posta como secundária, “[...] o estado psicológico nos parece, na maioria dos casos, ultrapassar enormemente o estado cerebral. Isso quer dizer que o estado cerebral indica apenas uma pequena parte dele [...]” (BERGSON, 1999, p. 6). O cérebro recebe um papel basicamente espacial durante a formação do processo do pensamento.

Esse pensamento é acompanhado da representação de imagens, pelo menos nascentes. E estas próprias imagens só são representadas à consciência depois que se desenhem, na forma de esboço ou de tendência, os movimentos pelos quais elas mesmas se desempenhariam no espaço – quero dizer, imprimiriam ao corpo estas ou aquelas atitudes, liberariam tudo o que contém implicitamente de movimento espacial. Pois bem, é este pensamento complexo que se desdobra que, em nossa opinião, o estado cerebral indica a todo instante. (BERGSON, 1999, p. 6-7).

De fato, não existe a possibilidade de suprir as funções psicológicas às neurofisiológicas, mas vale sublinhar o quanto Bergson afirma que é o cérebro que se integra ao mundo material e não o contrário. “Fazer do cérebro a condição da imagem total é verdadeiramente contradizer a si mesmo, já que o cérebro, por hipótese, é uma parte dessa imagem.” (BERGSON, 1999, p. 14).

Nem os nervos nem os centros nervosos podem, portanto, condicionar a imagem do universo. Detenhamo-nos sobre esse último ponto. Eis as imagens exteriores, meu corpo, e finalmente as modificações causadas por meu corpo às imagens que o cercam. Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. Meu corpo é, portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe. Mas de que modo meu corpo em geral, meu sistema nervoso em particular engendrariam toda a minha representação do universo ou parte dela? [...] Se é matéria, ele faz parte do mundo material, e o mundo material,

consequentemente, existe em torno dele e fora dele. Se é imagem, essa imagem só poderá oferecer o que se tiver posto nela, e já que ela é, por hipótese, a imagem de meu corpo apenas, seria absurdo querer extrair daí a imagem de todo o universo. (BERGSON, 1999, p.14).

Esses argumentos podem ser interpretados da seguinte forma, quando o autor fala sobre o cérebro, corpo, impulsos cerebrais ou nervos, quer dizer que tudo isso envolve um objeto de percepção fundamental que é a própria imagem. Diante desses argumentos, podemos considerar que o autor vê o cérebro, o corpo, os nervos e os impulsos cerebrais como imagens. Também questiona o fato de os fenômenos mentais serem simplesmente explicados a partir dos eventos neurais.

Podemos situar que, para o autor, não seria possível reduzir a compressão dos fenômenos mentais aos eventos neurais, tendo em vista que a nossa realidade não pode ser objetivada. O universo material não é um produto do nosso cérebro, seria um equívoco extrair dos eventos neurais a matéria de todo o universo. Como já foi citado, não é a matéria que faz parte do cérebro, é este que faz parte da matéria, tudo se torna um conjunto de imagens.

Ainda afirma que a memória pode fazer a substituição da percepção presente, considerando-se “[...] que a memória está sempre presente; mas essa memória, que sua elasticidade permite dilatar indefinidamente, reflete sobre o objeto um número crescente de coisas sugeridas - ora os detalhes do próprio objeto [...]” (BERGSON, 1999, p. 119). Ainda ressalta que seria “[...] preciso levar em conta que perceber acaba não sendo mais do que uma ocasião de lembrar [...]” (BERGSON, 1999, p. 67), por isso, percepção e lembranças andam juntas.

Bergson chega a sistematizar quase todas as suas argumentações no final do livro *Matéria e Memória*, quando afirma que

Em outras palavras, para facilitar o estudo tratamos inicialmente o corpo vivo como um ponto matemático no espaço e a percepção consciente como um instante matemático no tempo. Era preciso restituir ao corpo sua extensão e à percepção sua duração. Por isso reintegramos na consciência seus dois elementos subjetivos, a afetividade e a memória. (BERGSON, 1999, p. 272).

Aparentemente, a concepção de tempo e espaço parece entranhar-se no conceito de memória apresentado por Bergson. É relevante ter a noção de como

essas questões são tratadas pelo filósofo, quando se refere à imagem, percepção e memória, para que possamos compreender com mais profundidade o funcionamento da memória hábito e memória “pura”. No entanto, não podemos deixar de nos ater ao fato de que não há, no pensamento de Bergson, “[...] uma tematização dos sujeitos-que-lembram, nem das relações entre sujeitos e as coisas lembradas [...]” (BOSI, 1994, p. 54).

Para “suprir” este tipo de estudo, que relaciona o sujeito pensante ao objeto pensado, propõe-se como teórico Hilton Japiassu (1976), cujos estudos convidam-nos a desenvolver a pesquisa pelo viés interdisciplinar, que busca integrar o conhecimento de outras disciplinas, exigindo uma reflexão conscientizadora de seus próprios limites, ao demonstrar como cada uma delas pode contribuir para o desenvolvimento teórico e metodológico da pesquisa.

A linguagem interdisciplinar nas Ciências Humanas não parte do marco zero quanto aos conceitos empregados. Pelo contrário, respeita os quadros teóricos provenientes de disciplinas específicas, cruzando-os na medida e nos limites demandados pelo problema de investigação. Quando se trata da interdisciplinaridade ocorrente nos polos meramente técnicos, o assunto é de fácil solução: associam-se em geral duas disciplinas, que se propõem a cooperar para o aprimoramento de suas ferramentas de trabalho ou para assuntos que exijam alta especialização, em suas áreas específicas. (CAMPOS, 2005, p. 26).

Para Alzira Campos (2005), a etapa da interdisciplinaridade é “[...] considerada como trocas entre disciplinas, à luz do conceito de rede, permite apreender as relações entre as disciplinas como um processo dinâmico, cuja hierarquia é dada pela problemática a ser solucionada.” (CAMPOS, 2005, p. 23). Por este motivo, o segundo capítulo declara a possibilidade de explicar a construção da memória dos indivíduos sobre a cosmovisão da morte, inclusive, os laços que proporcionam seus vínculos com os mortos e o espaço cemiterial. Essa análise, de viés interdisciplinar, agrega erudições de fatores historiográficos e antropológicos do comportamento das sociedades diante do universo da morte.

CAPÍTULO 2 – A MORTE E OS MORTOS NO BRASIL

Muito antes de termos consciência de que a morte significa o não-ser e o nada, creio que a maioria dos brasileiros toma consciência dos mortos de sua família, casa, vizinhança, comunidade, nação e século. Essas “pessoas” que na forma de espíritos, almas, espectros heróis e fantasmas aparecem aos seus conhecidos, colegas, compatriotas e confrades para pedir alguma reza, missa, favor ou homenagem. (MATTA, 1997, p. 141).

Para as sociedades tradicionais, a vida está cercada de inúmeros ritos e cerimoniais específicos, como os funerais, que também são considerados ritos de passagem, por representarem uma etapa que agrega os mortos ao “outro mundo”. O rito do funeral é um dos mais importantes, pelo fato de demonstrar como as sociedades expressam-se e comportam-se, não só diante da morte, mas como determinada atitude no rito varia, quando se trata da idade do morto, do sexo e *status* social dos indivíduos.

Van Gennep, na obra *Os ritos de passagem*, oferece uma compreensão das estruturas ritualísticas que envolvem as práticas fúnebres, distribuídas em três fases distintas. A primeira delas constitui-se pela forma como os mortos se separam da vida terrena; a segunda é a *liminaridade* e a terceira e última está ligada à incorporação dos mortos “no outro mundo” (GENNEP, 2011, p.128-131). A separação representa, de maneira coletiva

[...] um afastamento entre o indivíduo e a convivência humana. Todavia, esta separação tem um caráter temporário e pretende fazer com que o morto passe da sociedade palpável dos vivos à sociedade invisível dos ancestrais. Como fenômeno social, a morte e os ritos a ela associados consistem na realização do penoso trabalho de desagregar o morto de um domínio e introduzi-lo em outro. Tal trabalho exige todo esforço de desestruturação e reorganização das categorias mentais e dos padrões de relacionamento social. O enterro, bem como as outras maneiras de lidar com o corpo morto, é um meio de a comunidade assegurar a seus membros que o indivíduo falecido caminha na direção de seu lugar determinado, devido sob controle. (RODRIGUES, 2006, p. 42).

São essas as práticas que algumas sociedades agregam como forma de dar um destino aos seus mortos. Dentre essas etapas se encontra a que Van Gennep (2011) chama de *liminaridade* que corresponde à viagem do morto, “[...] sem ainda ter deixado o mundo terreno e sem ter passado ainda a pertencer ao outro mundo.” (RODRIGUES, 1997, p. 173). Nem sempre podemos observar essas etapas

separadamente, esse é o processo mais complicado, porque o grau de complexidade pode elevar-se se houver concepções distintas sobre o além dentro de uma mesma sociedade. (GENNEP, 2011, p. 123).

Em determinadas ocasiões, pode haver uma junção das etapas que, de certa forma, dificulta o processo de separação entre elas. Como exemplo, as práticas de sepultar os mortos podem adquirir um caráter duplo, tendo em vista que a separação significa a saída da vida terrena, ao mesmo tempo em que há o processo de inclusão no além. (RODRIGUES, 1997, p. 174).

Em concordância com Van Gennep (2011), João Reis (1991) busca relacionar tais práticas a alguns costumes no Brasil oitocentista.

São exemplos de ritos de separação, a lavagem e o transporte do cadáver, a queima de objetos pessoais do morto, cerimônia de purificação, de sepultamento, rituais periódicos de expulsão dos espíritos do morto da casa, da vila, enfim, do meio dos vivos, o luto e tabus em geral. Ritos de incorporação seriam aqueles dirigidos a propiciar a reunião do morto com aqueles que seguiram antes, como, por exemplo, a comida servida para a sua viagem, a extrema-unção, o próprio enterro do cadáver. Os ritos de separação e incorporação frequentemente se superpõem e até se confundem. (REIS, 1991, p. 89).

Quando as pessoas morrem, elas não alcançam uma passagem instantânea no além; então, é necessário que haja um sincronismo social, quanto às organizações desses ritos funerários. Se tomarmos como exemplo o Catolicismo, veremos que uma de suas apregoações mais importantes a esse respeito era a de que os vivos se preocupassem com o processo dos funerais, assim como se preocupavam com todos os sufrágios dedicados aos mortos (LE GOFF, 1995, p. 381).

A vida passou a ser concebida como sucessivas passagens, na concepção de Mircea Eliade (1992), no momento em que as sociedades interpretam a existência do corpo como uma forma de “cosmo” que está destinado a passar de um estágio a outro, como no instante em que o “[...] homem passa da pré-vida à vida e finalmente à morte, tal como um antepassado mítico passou da preexistência à existência e o sol das trevas à luz.” (ELIADE, 1992, p. 87). Nota-se que a concepção de passagem é muito mais complexa, porque se articula com outras questões, como quando

[...] examinamos ao falar da Lua como arquétipo do devir cósmico, da vegetação como símbolo da renovação universal, e sobretudo das múltiplas maneiras de repetir ritualmente a cosmogonia, quer dizer, a passagem exemplar do virtual ao formal. Convém precisar que todos os rituais e simbolismos da “passagem” exprimem uma concepção específica da existência humana: uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer uma segunda vez, espiritualmente; torna-se homem completo passando de um estado imperfeito, embrionário, a um estado perfeito, de adulto. (ELIADE, 1992, p. 87).

Quer dizer, então, que a plenitude humana chega ao seu ápice no decorrer de inúmeros ritos de passagem. São situações como essas que explicam os motivos pelos quais o simbolismo de passagem está presente em diversos momentos do cotidiano social (ELIADE, 1992, p. 87). Muitas sociedades que possuem uma crença religiosa, certamente, buscam integrar seus mortos no além, após as cerimônias funerárias, para que sejam devidamente aceitos no outro mundo.

Entre homens que acreditam na morte como um processo de continuidade da vida, conforme expõe Van Gennep (2011, p. 128), existe uma demanda de celebrações ou ritos funerários considerados essenciais, para que os mortos consigam completar a sua passagem. Em algumas religiões, quando um membro da sociedade morre, ele passa a ter um novo modo de vida, a morte não é vista como o fim, mas sim como o começo de uma nova vida.

Esta é uma prática de inserção dos mortos no outro mundo e de reafirmação da expressão simbólica que mantém característica própria da concepção religiosa de cada sociedade. Há tempos que os funerais remetem a momentos que trazem muita dor para quem perde o convívio com o seu ente querido; mas, até meados do século XIX, ao mesmo tempo em que os funerais causavam dor aos vivos, também os distraíam com os cortejos que chegavam a reunir muitas pessoas para acompanhar a partida do morto, como forma de solidariedade coletiva e de validação da continuidade da vida num outro mundo (REIS, 1991, p. 138).

Para Cláudia Rodrigues (1997), João Reis (1991) e Le Goff (1995), as sociedades tradicionais do Catolicismo organizaram-se acerca desses princípios. No Brasil, a constituição simbólica do universo da morte ou da “morada dos mortos” (cemitérios), até as primeiras décadas do século XIX, foram pautadas, relativamente, nessas concepções. No momento em que todas elas são analisadas, acredita-se

que se trata de um comportamento típico dos sistemas relacionais, que dão mais valor aos elos morais do que aos próprios indivíduos que nele estão inseridos.

2.1 O imaginário do além cristão

A herança cristã fez com o que o homem acreditasse numa opção de vida no pós-morte, o que é um aspecto comum nas sociedades em que a morte é concebida como uma espécie de passagem para o outro mundo. Se retomarmos alguns costumes adquiridos até meados do século XIX, é possível notar que, no Brasil, a morte era muito mais temida; e o pensamento de que os indivíduos tinham o dever de “andar na linha”, para que tivessem a certeza de que se salvariam no pós-morte, de fato, foi a ideologia mais difundida pelos representantes da igreja na época.

No entendimento de Cláudia Rodrigues (1997, p. 150), todo o processo de além-túmulo se constituiu em uma natureza dramática devido ao medo do homem de morrer e não conseguir a vida eterna no paraíso. Saber que todos seriam julgados no juízo final torna a vida das sociedades um processo de manipulação do medo e de crenças espirituais.

José Rodrigues (2006, p. 115) aponta que, entre os séculos XIII e XIV, quase todas as práticas funerárias já estavam sofrendo mudanças; muitas passaram a ser realizadas de maneira religiosa, até atingir o ápice de transformação, integralmente, no século XVII. A partir desse momento, a igreja toma o controle sobre todo esse processo, impondo determinados hábitos, inclusive, as constantes rezas e os cuidados com a salvação da alma e com os seus mortos.

Historicamente, os registros do primeiro milênio demonstram que a morte era apenas um descanso, uma espécie de sono profundo. As mudanças apenas ocorreram a partir do século XII, quando surge a ideia da separação da alma do corpo. Cada homem passa a ter responsabilidade pessoal para com a sua vida, o homem passa a se preocupar com os laços parentescos e com a salvação da alma, pois tudo isso passa a ser compreendido de forma coletiva e não individual (RODRIGUES, 2006, p. 115-116).

Até o século XV, acreditava-se que o inferno e a decomposição cadavérica eram os terrores dessa época. João Rodrigues (2006) reflete que nessa época

o fantasma da danação individual era brandido por todos os lados e em todos os tons, através de imagem de morte e decomposição que traziam consigo o perigo do desaparecimento da identidade pessoal. O devir dos corpos se transforma no grande exemplo de pedagogia religiosa oficial, no grande tema dos sermões dos sacerdotes: o corpo que se decompõe nas sepulturas, o corpo suplicado de Cristo, o corpo que suporta as dores produzidas pelas chamas do inferno. (RODRIGUES, 2006, p. 116).

Essas questões surgem para manter a sociedade sob controle absoluto da igreja católica. O inferno foi constituído para castigar aqueles que, por algum motivo, não seguiram seus preceitos, os indivíduos que não tiveram êxito na vida terrena. A princípio, na Alta Idade Média, era ainda mais complicado cumprir o papel de “homem bom”, considerando-se que eram muitos os pecados impostos pelos representantes do clero. Podemos tomar como exemplo, as profissões; muitas delas eram marginalizadas, consideradas até como tendenciosas aos pecados.

Tais ideologias são interpretadas por Le Goff (2004, p. 45) como atitudes que remetiam a determinados tabus de cunho primitivo que as sociedades ainda carregavam. As profissões tidas como tendenciosas que aparecem com maior frequência são os serviços atribuídos aos

[...] estalajadeiros, açougueiros, jograis, histriões, mágicos, alquimistas, médicos, cirurgiões, soldados, rufiões, prostitutas, notários, mercadores, em primeiro lugar; mas também pisoeiros, tecelões, seleiros, tintureiros, pasteleiros, sapateiros, jardineiros, pintores, pescadores, barbeiros, bailios, guardas rurais, aduaneiros, cambistas, alfaiates, perfumistas, tripeiros, moleiros, etc. [...] Tabu do sangue, que atua sobre os açougueiros, os médicos e, evidentemente, os soldados. [...] Tabu da impureza, da sujeira que incrimina os pisoeiros, os tintureiros, os cozinheiros, as lavadeiras e, para São Tomás de Aquino, os lavadores de louça! Tabu do dinheiro, que exclui os mercenários, os campeadores, as prostitutas, mas também os mercadores, e entre eles os cambistas e, evidentemente, nossos usurários. (LE GOFF, 2004, p. 44).

Aparentemente, os critérios adotados para se referir a alguns pecados, eram de cunho preconceituoso e, as sociedades mais prejudicadas eram as de classes menos desprovidas de recursos. São setores que, possivelmente, a alta sociedade da época não os ocuparia. Algumas profissões eram consideradas como atividades miseráveis por serem de baixa renda, como os trabalhos dos estaleiros, taberneiros, donos de saunas, taberneiros, jograis e as operárias do setor têxtil, que

possivelmente contribuíam para o alto índice de prostituição local (LE GOFF, 2004, p. 45).

Boa parte dessas profissões foi repudiada porque, simbolicamente, as sociedades as viam como pecaminosas; constantemente eram associadas à luxúria, à avareza, à gula e à preguiça, que por sua vez eram atribuídas aos moradores de rua. Levando em consideração a elevada demanda de cuidados que os indivíduos deveriam adotar ainda em vida, para conseguirem estar devidamente “preparados” para o além, a morte acidental, antes da hora, estava fora de questão.

Somente era considerada uma “boa morte”, quando os indivíduos haviam tomado todas as precauções com antecedência. Um imprevisto desses impediria que o morto “[...] prestasse contas aos que ficavam e também os instruisse sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos” (REIS, 1991, p. 92). Toda essa ideologia foi acrescentada à concepção do além cristão e, entre os séculos XII-XIII, essa cosmovisão já intermediava entre o inferno e o paraíso.

Le Goff (1995, p. 163) destaca que, nos primeiros momentos do século XII, as atitudes exercidas para com os mortos já separavam dois tipos de homens, e eles seriam designados para lugares opostos após o julgamento final. Um deles, obviamente, seria designado para o céu e o outro ao inferno, como já foi dito. Todos já tinham o conhecimento de que a “[...] sua sorte será essencialmente determinada pela sua conduta em vida: a fé e as boas obras decidirão a salvação, a impiedade e os pecados criminais conduzirão ao Inferno” (LE GOFF, 1995, p. 163).

Entretanto, Le Goff aponta para a falta de definição quanto à morte e à ressurreição, porque ainda não existia uma ideia sólida sobre essa determinada doutrina.

Segundo alguns, depois da morte os defuntos esperam nos túmulos ou numa região sombria e neutra parecida com o túmulo como o shéu do Antigo Testamento, o Julgamento que decidirá da sua sorte definitiva. Para outros, mais numerosos, as almas serão recebidas em diversos receptáculos. Entre estes receptáculos há um que se distingue: é o seio de Abraão que recolhe as almas dos justos as quais, enquanto esperam pelo Paraíso propriamente dito, vão para um lugar de refrigério e de paz. (LE GOFF, 1994, p. 163).

Até o momento, Le Goff (1995, p. 163) certifica que são apresentadas duas categorias de homem. A primeira categoria gozaria da vida eterna no paraíso ao lado de Deus, pelo fato de ter conduzido a sua vida numa conduta impecável. No entanto, aqueles que não cumprissem com as suas obrigações terrenas seriam conduzidos diretamente ao inferno. Outras questões, no entanto, foram colocadas em pauta quando surge outra categoria de homem, aquele que se encontra descrito nos textos de Santo Agostinho, o homem visto como um ser que não é totalmente bom, mas que não é definitivamente mau, como podemos observar no **Quadro 1**.

Assim, poderiam ter uma nova oportunidade de ir ao paraíso, mas somente após terem passado por mais um teste; e, caso não obtivessem êxito, seriam definitivamente condenados. Le Goff aponta a possibilidade desse “novo tipo de homem” ter resultado na existência do purgatório. Esse é o lugar para onde as almas seriam direcionadas e aguardariam o seu julgamento (LE GOFF, 1995, p. 163).

Quadro 1: Os três tipos de homens recebidos no purgatório

Defuntos	{	inteiramente bons	– Por eles fazem-se acções de graças.
		inteiramente maus	– Por eles, consolações para os vivos.
		medianos	– Para eles, remissão plena ou condenação mais tolerável.

Fonte: Le Goff (1995, p. 266).

Desde muito cedo, o purgatório foi desenvolvido como espaço e como tempo. Existem muitos estudos que apontam a noção de espaço como algo essencial para as sociedades e, no contexto do além cristão, acredita-se que equivale a um plano simbólico-espacial. A construção de um território físico ou imaginário é um fenômeno que está presente, praticamente, em todas as sociedades. Quem explica este fenômeno é o antropólogo americano Edward T. Hall (1986, p. 133) em *A Dimensão Oculta*, quando demonstra que, assim como os animais, os homens carregam consigo a noção de espaço como forma dinâmica de organização social. Le Goff (2005) acredita na possibilidade de observar a organização desses espaços, geograficamente, de acordo com as condições econômicas, políticas e ideológicas

de um grupo. O alcance geográfico-espacial do além, por exemplo, foi um grande feito das sociedades cristãs.

Aguardar o julgamento no outro mundo não se trata de um acontecimento secundário. De certa forma, essas atitudes estão diretamente relacionadas com a “[...] maneira como essa sociedade organiza o seu espaço aqui em baixo e o espaço no além, pois os dois espaços estão ligados através das relações que unem as sociedades dos mortos e as sociedades dos vivos” (LE GOFF, 1995, p. 18). Essa remodelação cartográfica ajuda a compreender como foi elaborada a ideia do duplo julgamento dos mortos.

O primeiro deles se inicia no momento da morte, e o segundo ocorre no dia do juízo final. Por esse motivo, a lógica do purgatório está na abreviação da aprovação das almas, com a ajuda dos vivos em relação aos sufrágios aos mortos, que são as penitências executadas pelos vivos a favor da salvação dos mortos. A crença no purgatório dá aos indivíduos mais possibilidades de alcançarem a imortalidade e o êxito no processo da ressurreição. (LE GOFF, 1995, p. 18-19).

O tempo escatológico, que remete ao fim do mundo, foi uma das maiores preocupações para as sociedades, porque as almas só poderiam partir para o paraíso, se de fato tivessem cumprido com todas as suas obrigações. Ninguém poderia correr o risco de deixar o mundo dos vivos com pecados; isso também implicaria o tempo em que, obviamente, passaria no purgatório. Quem realmente fosse uma boa alma teria a possibilidade de ir ao paraíso com mais facilidade (LE GOFF, 1995, p. 109-115). O tempo no purgatório servia para acabar com os vestígios de tudo o que o homem fez em vida, para que pudesse obter uma espécie de “passagem” para a vida eterna. É compreensível a existência do processo de

[...] dramatização do período de tempo linear, histórico, que pretendia a morte e se lhe seguia imediatamente. Como a agulha Céu-Inferno-Paraíso, embora preparada durante toda a vida do pecador, se lhe apresentava essencialmente no momento de morrer, pois que a obtenção do Purgatório se devia a um começo de penitência ou, pelo menos, à confissão ou, no mínimo, a uma contrição sincera, o problema da atitude do pecador no momento da sua morte assumia uma importância capital e dramática. (LE GOFF, 1994, p.115).

Até o momento, não foi mencionada a situação das crianças. Para estas que morriam sem o batismo, não existiria o céu ou tampouco o inferno, mas sim o limbo¹, lugar destinado aos que eram privados da presença de Deus. Na interpretação dos teólogos, os motivos pelos quais as crianças deveriam passar pelo batismo estavam ligados com a vontade de Deus, que desejava igualdade para todos, principalmente, no processo de salvação. Por isso, elas não poderiam ser exclusas dos planos divinos. A expressão limbo das crianças surgiu “[...] entre os séculos XII e XIII para designar o “lugar de repouso” destas crianças (o “limite” das regiões inferiores). Os teólogos, todavia, podiam debater tal questão, sem usar o termo “limbo”²”.

As suas doutrinas não deveriam ser confundidas com o uso da palavra “limbo”. O limbo não corresponde ao mesmo plano dos três lugares do além, tendo em vista que são seres humanos que nem sequer cometeram pecados em vida, morreram apenas carregando o pecado original, ao contrário das outras três categorias de homens já citadas, que pairam sobre o purgatório, o inferno e o paraíso (LE GOFF, 1995, p. 263).

É sabido que o mundo no além-túmulo corresponde, igualmente, ao mundo terreno; entretanto, acreditava-se que o “outro mundo” seria melhor, tendo em vista que os mortos teriam a possibilidade de obter a vida eterna ao lado da graça de Deus. É a partir dessa geografia do além que as pessoas se organizam na terra; todos ocupam um lugar nas categorias que lhes são atribuídas.

Como já mencionados anteriormente, os ritos funerários envolvem idade, profissão e posição social. Por este motivo, é compreensível que as crianças não sejam agregadas a essas categorias de sociedades. O batismo é imposto para que as crianças não permaneçam por toda a eternidade num período de margem. Esses requisitos também se apresentavam como exigência para os “semicivilizados”, pessoas que ainda não haviam passado pelo processo do batismo. Muitos que

¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A esperança da salvação para as crianças que morrem sem Batismo, n. 24. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html. Acesso em: 08 jan.2018.

² COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A esperança da salvação para as crianças que morrem sem Batismo, n. 26. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html. Acesso em: 08 jan. 2018.

morriam nesta situação eram considerados “pessoas sem alma”, tendo seus corpos abandonados ou enterrados sem as devidas cerimônias (GENNEP, 2011, p.133).

Não é prioridade deste trabalho debater a natureza do surgimento do purgatório, uma vez que demandaria um empreendimento de largo fôlego. No entanto, julga-se que seja fundamental discorrer sobre alguns pontos que compõem o sistema do além-cristão, particularmente como forma de compreender boa parte do processo de construção da relação entre os vivos e os mortos. Primeiramente, observando todo esse processo, é possível notar que a igreja construiu um plano geográfico sobre uma base sólida de crenças; o purgatório, o inferno, o paraíso e o limbo foram desenvolvidos, segundo Rodrigues (1997, p. 152), como forma para manter o poder sobre os fiéis até mesmo no pós-morte.

Essas condutas teriam se manifestado com maior intensidade, quando os descrentes colocam o poder da igreja “[...] em causa simultaneamente pela contestação branda dos convertidos às doçuras do mundo terreno (os *despreocupados*) e pela contestação dura dos hereges [...]” (LE GOFF, 1995, p. 295). No mesmo período, a igreja pregaria, de maneira universal, a dor e o sofrimento, como uma alternativa de amenizar o pecado dos mortos, e isso pode ser expresso por meio dos choros e orações, expressões impostas de fora para dentro.

É possível notar que os acontecimentos ocorridos no âmbito da igreja, entre os séculos XII e XV, demonstram um processo gradativo da ampliação do sistema desenvolvido sobre o além; o clero mantém, cada vez mais, o poder social, e é graças às indulgências que surgem os lucros e o acúmulo de riquezas. Quando desponta a possibilidade de eliminar as fronteiras entre a vida terrena e a vida no pós-morte, o purgatório se posiciona como o momento de dramatização da morte (LE GOFF, 1994, p. 115), para que, posteriormente, os fiéis se vejam mais atados aos preceitos da igreja, essencialmente, com o surgimento de demandas como: os sacramentos e sufrágios, ambos compreendidos como uma prática de boa ação, ato piedoso oferecido a Deus como forma de redenção das almas que estavam no purgatório (LE GOFF, 1995, p. 309).

Essa fase foi considerada significativa para as sociedades cristãs, porque, de certo modo, a igreja havia encontrado a possibilidade de os mortos partirem com mais segurança, já que as pessoas não tinham a absoluta certeza de que realmente

estavam deixando a vida terrena sem pecados, que pudessem interromper a sua passagem em meio ao paraíso. (RODRIGUES, 1997, p.153). Foram essas as concepções que fizeram com que grande parte das sociedades brasileiras, até o século XIX, demonstrasse arrependimentos em seus testamentos.

Exemplificando, Claudia Rodrigues (1997) cita o testamento de Maria da Conceição, filha de uma crioula forra que, no ano de 1778, solicitou a ajuda da virgem quando estivesse diante do julgamento divino.

Rogo à Virgem Santíssima Nossa Senhora que interceda por mim diante de Seu Unigênito Filho para que me perdoe os meus pecados e me dê a graça final santificante e me salve pelos merecimentos infinitos de sua paixão e morte (...) que também me perdoe toda a falta de respeito e desobediência aos seus avisos e ofendendo-o tantas vezes a Deus na sua presença e que me assista na última hora com as suas poderosas inspirações apartando longe de mim toda sugestão do demônio. (ACMRJ, 1778, apud RODRIGUES, 1997, p. 153).

Em Salvador, houve indícios da elaboração de cartilhas como forma de orientação do “bem viver”. Uma das instruções era, justamente, a necessidade da elaboração dos testamentos, principalmente, se o indivíduo ainda usufruía de saúde. (REIS, 1991, p. 95). Muitos atestavam, mas não existia um padrão específico a ser descrito; entretanto, João Reis observou que todos continham recomendações de cunho religioso no início do texto:

[...] “Em nome de Deus, amém”, era o mais comum –, seguido da recomendação da alma a Deus e do apelo à proteção de santos. Em seguida vinha quase uma espécie de pequena ficha pessoal – o testemunho da passagem do testador no mundo – na qual declarava naturalidade, estado civil, filiação (e se filho natural ou legítimo), os nomes do cônjuge e dos filhos, inclusive ilegítimos. Depois indicavam-se três ou mais pessoas para testamenteiros, ou seja, executores das últimas determinações do testador. (REIS, 1991, p. 92).

Desde o surgimento de um espaço intermediário, as pessoas passaram a dar prioridade aos afazeres que amenizavam todo o processo de julgamento no além. Era comum que, ainda em vida, as pessoas fossem julgadas de forma individual. No período da Idade Média, todos eram definidos segundo as próprias funções que exerciam, e isso incluía a posição econômica, o sexo, a idade, profissão e a ordem que pertenciam. Então, o tempo de purgatório era um tempo à medida de cada um,

segundo a responsabilidade conjunta das pessoas, e das comunidades a quem elas pertenciam (LE GOFF, 1994, p. 121). É por isso que os sufrágios se tornam eficazes, porque é o momento em que as almas pedem ajuda aos familiares e amigos como forma de compensação. Os vínculos entre vivos e mortos são construídos a partir de uma troca de favores.

Em determinadas ocasiões, os mortos retornam e aparecem para os parentes mais próximos, a fim de informá-los sobre as condições no além, e também para pedir que continuem as penitências como “[...] (jejuns, preces, esmolas e, sobretudo, missas) em seu favor. Tudo isso com a promessa de comunicar-lhe, numa próxima aparição, a eficácia (ou ineficácia) dos sufrágios realizados” (LE GOFF, 1995, p. 348).

Em termos gerais, o purgatório é um lugar que dá aos fiéis uma segunda chance de salvar a sua alma, por isso, também corresponde a um castigo merecido, onde se coloca o morto entre o céu e o inferno, a menos que não tenha dívidas a serem pagas para a justiça divina (LE GOFF, 1995, p. 315). O período de desenvolvimento da crença cristã católica, enraizada na Idade Média, traz consigo uma característica universal na sua doutrina, a crença na imortalidade, numa vida após a morte e na existência real e concreta da graça de Deus.

2.2 As regras eclesiásticas quanto ao destino do corpo

A princípio, na Antiguidade, os corpos eram proibidos de serem enterrados nos perímetros urbanos ou *Pomerium*, termo utilizado pelas sociedades greco-romanas para designação simbólica das fronteiras das cidades. Os enterramentos eram dispostos ao longo das estradas longínquas da cidade e, no cristianismo primitivo, seus representantes não reconheciam os sepultamentos no interior das igrejas, estes ocorriam apenas em alguns casos isolados. Entretanto, “[...] o sentimento foi mais forte do que as interdições canônicas e transformou a igreja e suas dependências em uma incrível concentração de cadáveres e ossadas.” (ARIÈS, 2017, p. 188).

Determinadas transformações fortaleceram as proximidades entre vivos e mortos, tendo a igreja como interlocutora. Com todas essas mudanças, começaram a surgir problemas, quando seus representantes começaram a impor regulamentos

inerentes ao uso dos espaços determinados para inumação dos corpos. Seguem os regulamentos:

O concílio de Rouen (1581) classificou em três categorias os fiéis que podiam reivindicar sepultura na igreja:

1° “Os consagrados a Deus, em especial os homens”, a rigor as religiosas “porque o seu corpo é muito especialmente o templo do Cristo e do Espírito Santo”;

2° “os que receberam honras e dignidades da Igreja (os clérigos ordenados) como no século (os grandes) porque eles são os ministros de Deus e os instrumentos do Espírito Santo”;

3° “além disso (as duas primeiras categorias são de direito, esta é uma escolha) aqueles que por nobreza, ações e méritos se distinguiram no serviço de Deus e da coisa pública.”

Todos os demais destinam-se ao cemitério.

O concílio de Reims (1683) distingue também as mesmas categorias, mas as define de acordo com características mais tradicionais:

1° duas categorias de direito, os padres e os patronos das igrejas já reconhecidos na Idade Média;

2° “aqueles que por nobreza, exemplo e méritos, prestaram serviços a Deus e à religião”, estes só são admitidos, conforme costume antigo, com a permissão do bispo. Os demais são enterrados no cemitério que, “outrora os mais ilustres não desprezavam”. A longa sequência desses textos, quando tomados à letra, faria crer que a sepultura nas igrejas não passava de uma exceção mais ou menos rara, mas uma exceção. (ARIÈS, 1981, p. 52).

Muitos enterros realizados nas igrejas foram conduzidos, segundo Philippe Ariès (2017, p. 188), conforme o desejo das pessoas em, especificamente, beneficiarem seus mortos com a proteção direta dos santos, visto que ambos ocupavam o mesmo espaço. No entanto, o clero logo tratou de reinterpretar esta concepção, impondo-o da seguinte maneira:

Os mortos eram enterrados em um lugar ao mesmo tempo de culto e de passagem como a igreja, a fim de que os vivos se lembrassem deles em suas preces e se recordassem que, como eles, tornar-se-iam cinzas. O enterro *ad sanetos* era considerado como um meio pastoral de fazer com que se pensasse na morte e de interceder pelos mortos. (ARIÈS, 2017, p. 188).

Com isso, as igrejas tornaram-se verdadeiras cidades dos mortos, visto que os cemitérios já estavam fisicamente integrados aos templos sagrados. Deste modo, entre os séculos XV e XVIII, todos já tinham o direito de solicitar que os seus corpos fossem sepultados no interior das igrejas ou basílicas. De acordo com Philippe Ariès (2017), determinadas atitudes se tornaram um ato de “[...] devoção mais espiritual,

mais atenta aos signos físicos, convidava, portanto, a negligenciar a destinação terrena do corpo” (ARIÈS, 2017, p. 188).

Tudo isso fez parte do universo religioso das colônias europeias, por esse motivo não poderia ser diferente no Brasil. Os portugueses também implantaram essas práticas de inumação dos corpos, que vieram a se prolongar até a segunda metade século XIX no recinto das igrejas, tema que será tratado mais adiante.

Existem muitos documentos que expõem os interesses das sociedades pela morada dos mortos. A própria igreja, com as *Constituições Primeiras*, regulou a prática dos enterramentos. As *Constituições primeiras* do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, foram aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. No Título LIII, sobre as sepulturas, consta que foi dada a autorização para que os fiéis fossem sepultados nos templos religiosos, nos lugares sagrados que lhes fossem de sua vontade, conforme segue:

TÍTULO LIII

DAS SEPULTURAS. QUE OS CORPOS DOS FIEIS SE ENTERREM EM LUGARES SAGRADOS, E NA SEPULTURA, QUE ESCOLHEREM.

*843 E' costume pio, antigo, e louvavel na Igreja Catholica, enternarem-se os corpos dos fieis Chiristãos defuntos nas Igrejas, e Cemitérios delas: porque como são lugares, a que todos os fieis concorrem para ouvir, e assistir, se lembrarão de encomendar a Deos nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatorios, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória della nas sepulturas. Por tanto ordenamos, e mandamos, que todos os fieis que neste nosso Arcebispado falecerem, sejam enterrados nas Igrejas, ou Cemiterios, e não em lugares não sagrados, ainda que lhe assim o mandem: porque esta sua disposição como torpe, e menos rigorosa se não deve cumprir. (VIDE, 1853, p. 295).

É possível notar que, nessa ocasião de maior proximidade, também se elevam as responsabilidades dos vivos para com os mortos, visando a melhores condições das almas no decorrer de sua estada no purgatório. Essa foi uma forma que o clero havia encontrado de responsabilizar os vivos com os cuidados e o destino de suas próprias almas. A partir de então,

Ter uma cova dentro da igreja era também uma forma de os mortos manterem contato com mais amiúde com os vivos, lembrando-lhes que rezassem pelas almas dos que se foram. E aqui a proximidade de casa era fundamental, uma vez que facilitaria a permanência do morto na memória da comunidade de vizinhos e parentes. Para as autoridades eclesiásticas, havia a vantagem política adicional de lembrar aos vivos que seu dia chegaria, reprimindo-lhes a vontade de pecar, e animando-os na piedade cristã e na obediência à Santa Madre. Assim os mortos vieram a ocupar os mesmos templos que frequentavam em vida, onde haviam recebido o batismo e o matrimônio, e onde agora testemunhariam e influenciariam os negócios corriqueiros da comunidade – pois naquela época as igrejas serviam de recinto eleitoral, sala de aula, auditório para debates políticos e sessões de tribunal. (REIS, 1997, p. 125-126).

Outro detalhe que desperta a atenção nas *Constituições Primeiras*, do Arcebispado da Bahia, são os sepultamentos em lugares inoportunos, em particular, os de escravos. Em uma visita feita por arcebispos, na Bahia, foram encontradas algumas irregularidades. Muitos senhores de escravos, num ato desumano, mandavam enterrar os corpos dos negros como se fossem animais; muitos se encontravam nos campos ou no mato, não existia um cemitério apropriado. Por este motivo, foram deferidas algumas multas aos seus donos, e quem descumprisse a lei era multado num valor de cinquenta cruzados, excomungado ou obrigado a pagar os sufrágios dos corpos que fossem enterrados em condições inapropriadas (VIDE, 1853, p. 295-296).

Essas recomendações demonstram a regularidade de enterramentos em lugares não sagrados, principalmente, esses destinados aos escravos do período. As *Constituições Primeiras* também determinam a livre escolha dos católicos em optarem pelo seu próprio local de enterro, que agrega o espaço interno e externo das igrejas, mosteiros e quaisquer outros lugares sagrados. Caso não houvesse uma escolha predeterminada, que fossem sepultados próximos aos seus parentes. Se não atendessem a nenhuma das opções determinadas pelo clero, era de costume que o morto fosse agraciado com um enterro junto à capela do qual era frequentador. Todas as mulheres casadas, não tendo solicitado a sua própria inumação em solo sagrado, poderiam ser enterradas nas sepulturas dos próprios maridos, se ao acaso fossem casadas por mais de uma vez, que sejam enterradas com o último (VIDE, 1853, p. 296).

Este documento punia os párocos que desrespeitassem as decisões definidas pelos indivíduos, quanto à escolha da localidade do enterro. De acordo com Deuzair Silva (2012), ainda prescrevia que todos os assuntos associados aos sepultamentos e aos corpos que ali fossem enterrados tivessem que passar pela fiscalização do clero. Inicialmente, a igreja não autorizava a venda das sepulturas, mas, com o passar do tempo, foram cedidas as exigências mediante elevadas contribuições financeiras.

Contudo, essa atitude “[...] restringiu as jactâncias dos seus fiéis, proibindo o uso de madeiras ou pedras nos túmulos; nestes poderia ser utilizada somente uma campa de madeira com o letreiro e as armas do defunto, devendo ficar no nível das demais sepulturas” (SILVA, 2012, p. 247).

Em conformidade com as normas prescritas nas *Constituições Primeiras*, foi proibida a utilização das cruzes, imagens de anjos, e tampouco foi concedida a autorização para o uso do nome de Jesus e o da Virgem Maria nas sepulturas, tendo em vista que tal feito era visto como um desacato ou falta de reverência (VIDE, 1853, p. 298). Os regulamentos e normas aplicadas acerca dos solos sagrados exigiam dos padres que levassem as pessoas a refletirem sobre os castigos aplicados sobre aqueles que infringissem as normas, pois corriam o risco de serem excluídos da comunhão no pós-morte e das reuniões com os fiéis. O LVII das *Constituições Primeiras das pessoas, a quem se deve negar à sepultura eclesiástica* determinava a existência de necrópoles distintas para pessoas de nacionalidades e/ou religiões diferentes.

Recusavam-se as sepulturas eclesiásticas aos judeus, hereges sistêmicos e contrários da santa fé da igreja, aos blasfemos, aos assassinos que não se arrependem do feito, aos que faleciam em duelos públicos, aos ladrões de igreja, excomungados, religiosos que adquiriram bens indevidamente, aos que deixaram de confessar-se e comungarem-se, àqueles que eram infiéis, pagãos ou crianças não batizadas, mesmo que seus pais fossem cristãos (VIDE, 1853, p. 300-301).

Quando João Reis (1997) traz referências sobre “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”, capítulo do livro *História da Vida Privada no Brasil*, organizado por Luiz Felipe de Alencastro (1997), menciona que esse tipo de espaço fúnebre estava adaptado “[...] à concepção de uma necrópole longe da cidade, integrado a

um cemitério rural, que estava em moda na Europa e, sobretudo, nos Estados Unidos” (REIS, 1997, p. 130). Como foi citado nas *Constituições Primeiras*:

Ambiente fúnebre tão reconfortante não era o destino derradeiro de outros estrangeiros, que eram pagãos ou recém-cristão – os escravos africanos –, ou mesmo os brasileiros pobres indigentes, na maioria negros e mestiços. Embora muitos escravos recebessem sepultura eclesiástica em suas irmandades, ou mesmo nas igrejas paroquianas e conventuais, a maioria era levada a cemitérios mantidos pelas Santas Casas, ou enterrados à toa nas fazendas do interior. (REIS, 1997, p. 130).

Todos os impedimentos foram constituídos com a finalidade de orientar os indivíduos ao caminho do “bom homem” e da fé divina, conforme João Reis (1991, p.95) já havia dito: todas essas instruções faziam parte do “bem viver”. Para Luiz Mott (1997), todos os cristãos que viviam no período do Brasil colonial sempre procuravam ater-se a coisas que os lembrassem do Reino dos Céus, além do mais, “[...] na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: um quadrinho ou caixilho com gravura do santo anjo da guarda ou do santo onomástico; uma pequena concha com água benta; o rosário dependurado na própria cabeceira da cama.” (MOTT, 1997, p. 164).

Como visto no início deste capítulo, o medo dos castigos ainda em vida ou mesmo no pós-morte “[...] com as chamuscaduras do Purgatório ou a perdição eterna na Geena, levava, com certeza, um grande número de devotos à contrição e à via estreita da virtude.” (MOTT, 1997, p. 176- 177).

Para esse desfecho, as *Constituições Primeiras* incluem as práticas de procissões e orações em prol às almas, nas “[...] Segundas Feiras do ano sobre os defuntos, com Cruz, e água benta, com os responsos, e orações pelas Igrejas ordenadas, nos tempos, em que está em costume, e o Sacerdote, que disser a Missa Conventual [...]” (VIDE, 1853, p. 303), e se “[...] em dita Segunda Feira cair tal Santo, ou festa, que se não possa fazer a dita processão, se fará logo a Terça Feira ou Quarta da mesma semana, e não se dilate mais.” (VIDE, 1853, p. 303). Lembrando que

*865 E nas mais Freguezias do Arcebispado, em que não ha concurso de povo nos dias de semana, o Parocho fará as ditas procissões aos Domingos, antes que entrem á Missa, excepto nos Domingos que cahirem festas da primeira classe, ou houver festa

solemne na dita Igreja. E nossos Visitadores se informarão particularmente nas Visitas, se os Parochos satisfazem a esta obrigação, e achando o contrario, os castigarão gravemente. E exhortamos muito aos Parochos encommendem a seus fregueses assistão nestas procissões, e as acompanhem explicando-lhe a esmola, e suffragio, que fazem às almas dos fieis defuntos, encomendando-as a Deos. (VIDE, 1853, p. 304).

No que concerne a essa cosmovisão, orientada às almas, a morada dos mortos “[...] poderia funcionar como uma excelente ajuda no encaminhamento da alma e perante a Corte Celeste no instante do julgamento final, constituindo uma das maiores inquietações das pessoas” (SILVA, 2012, p. 249). Analisando a conjuntura dos eventos, nota-se que as sociedades não temiam a morte, mas sim morrer sem ao menos dispor de uma sepultura, visto que “[...] morrer sem enterro significava virar alma penada” (REIS, 1991, p. 171).

Em consonância com João Reis (1991, p. 171-172), os enterros nas igrejas tinham muitos significados, um deles era não romper com o mundo dos vivos, para que estes, em seus momentos de orações, não se esquecessem dos que já haviam passado para o outro mundo. Todos estavam inseridos no mesmo lugar que haviam convivido no decorrer da vida, as igrejas eram vistas como espaço de aprendizagem, e de celebração cíclica da vida, tendo como exemplo os batismos, casamentos e a morte, um espaço que simboliza a dinâmica da vida social.

Outro detalhe eminente é o modo como as igrejas compartimentavam as covas no seu interior. Naquele tempo, não havia a existência de bancos como nos dias de hoje, muito pelo contrário, as poucas cadeiras que tinham não atendiam a todos. Muitos documentos confirmam a presença de bancos elevados; entretanto, acredita-se que eram utilizados apenas nos eventos de corpos presentes, que correspondem aos casamentos e batizados. Todos que se propunham a acompanhar as missas ficavam todo o tempo de pé, ajoelhados ou sentados como de costume. Toda a movimentação era feita sobre as sepulturas (REIS, 1991, p. 174), como demonstra a **Figura 1**.

Figura 1: Manhã de Quarta-feira Santa, Rio de Janeiro



Fonte: João Reis (1991, p. 175).

Os mortos eram sepultados cerca de sete a oito palmos de profundidade, segundo João Reis (199, p. 171), no subsolo, protegidos por madeira ou pedras de mármore; todos os corpos eram cuidadosamente inumados, a fim de evitar que fossem abertas as sepulturas por engano. Todos os cadáveres eram cobertos com cal, produto que ajudava no processo de decomposição e, em seguida, era depositado um montante de terra que era prensada por calceteiras. Todos tinham o direito de ser inumados nas igrejas, mas existiam hierarquias no que diz respeito à ocupação do espaço, inclusive, no próprio tipo da sepultura. Aqui, o status social falava mais alto; os corpos dos escravos e das pessoas mais pobres eram enterrados no *adro*, área externa dos templos religiosos; aqueles que detinham de maior poder aquisitivo, enterravam-se no interior.

Eis que o **Quadro 2** aponta uma amostra de enterramentos realizados na matriz da Penha, cujo número de escravos enterrados fora do corpo da igreja demonstra o quanto a região do adro tinha menos prestígio social.

Apenas duas pessoas livres, ambas negras, foram enterradas no adro. Cadáveres de escravos podiam ficar no corpo da igreja, mas 64% deles tiveram covas do lado de fora. Até pelo menos 1819-20, fazia-se exceção para as crianças escravas, sempre enterradas no interior da matriz. Quinze anos depois já não encontramos a mesma atitude: independente da idade, o defunto escravo ia para o adro. (REIS, 1991, p. 176).

Quadro 2: Sepultamentos na igreja da Penha (1834-1836)

<i>Local</i>	<i>Livres</i>	<i>Escravos</i>	<i>Total</i>
Corpo	20	9	29
Adro	2	16	18
Total	22	25	47

Fonte: João Reis (1991, p. 175).

Todos esses costumes foram interrompidos, após a ocorrência de alguns fatores históricos como a campanha sanitária realizada por representantes da medicina social no século XIX. A proposta era combater as enfermidades, principalmente, nos núcleos urbanos e, com o pretexto de trazer a ordem e a higienização pública, os profissionais da saúde postularam que as práticas de sepultamento dos mortos nas igrejas resultariam em sérios problemas, porque contribuiriam com o surgimento de epidemias.

2.3 A campanha sanitária, o fim dos sepultamentos nas igrejas e o surgimento dos cemitérios públicos

Ater-se aos estudos das práticas funerárias, até meados do século XIX, levou-nos a observar, cronologicamente, o processo de modificações fúnebres e, mais do que nunca, a relação evidente entre vivos e mortos no Brasil. Por esta razão, identificar quais circunstâncias fizeram surgir os cemitérios públicos, é o trâmite de análise posto em questão. Não é tão simples compreender todo esse processo, tendo em conta que o surgimento dos cemitérios públicos no Brasil foi atribuído a determinados fatores históricos externos e que, posteriormente, seriam aplicados como um modelo a ser seguido nas províncias brasileiras, objetivando a modernização e o progresso.

Historicamente, com o surgimento do século da luz - metáfora utilizada para importância capital à reflexão no século XVIII - os filósofos e boa parte dos cientistas escreveram as suas ideias sobre os miasmas. João Reis (1992, p. 248) aponta que a tese miasmática acompanharia o discurso médico nos séculos posteriores. São frequentes os registros inerentes à “Era das Luzes”, que assumidamente traria consigo um status representativo nos trópicos. A formação desses representantes foi

constituída sob a influência das características do racionalismo pregado pelo Iluminismo, sempre levando a História como um progresso que, conseqüentemente, se distanciava de tudo que lembrasse um pensamento retrogrado “bárbaro ou supersticioso”, pois isso não representava o progresso, ou seja, o pensamento racional que eles tanto pregavam.

É importante saber que muitos iluministas que ainda mantinham vínculos com a formação católica da época acreditavam no poder transformador da razão e na possibilidade de alcançar esse progresso tão desejado que, segundo Le Goff (1990), buscava atingir o progresso científico e tecnológico, propostas que se desencadearam entre os séculos XIX e XX. "Depois da Revolução Francesa, a ideologia do progresso foi contraposta a um esforço de reação, cuja expressão foi sobretudo política, mas que se baseou numa leitura "reacionária" da história.". (LE GOFF, 1990, p. 9-10).

Sobre esse ponto de vista, a medicina foi concebida como uma forte aliada desses objetivos. Para os pensadores iluministas, o Brasil só atingiria o seu progresso, quando aderisse a tais conceitos. Apenas o saber médico poderia proporcionar maior *status* ao Brasil, tendo a oportunidade de se igualar aos outros países europeus. De toda a Europa, a França foi tomada como um modelo a ser seguido. Eric Hobsbawm (1997, p. 303) em sua obra *A Era das Revoluções, Europa (1778-1848)* cita questões que envolvem o reconhecimento “supremo” da ciência francesa. Desde então

Tais derivações diretas explicam algumas coisas sobre o desenvolvimento científico entre 1789 e 1848, mas não muito. Os efeitos indiretos de acontecimentos contemporâneos foram claramente mais importantes. Ninguém podia deixar de notar que o mundo estava se transformando mais radicalmente nesta era do que em qualquer outra anterior. Nenhuma pessoa que usasse o raciocínio poderia deixar de estar atemorizada, abalada e mentalmente estimulada por estas convulsões e transformações. (HOBSBAWM, 1977, p. 316-317).

É por isso que, na sociedade brasileira, a tendência foi seguir o modelo científico estrangeiro da época, principalmente, com a participação frequente da medicina, no que diz respeito ao processo de mudanças legislativas. Tudo caminhava para a organização dos centros urbanos, eliminando também algumas

práticas tradicionais inerentes aos enterramentos nas igrejas, que necessitavam de lugares adequados e afastados das cidades. Mas essas não foram as únicas mudanças, houve uma fiscalização geral a fim de readaptar as províncias, no que concerne às questões sanitárias, que visavam diminuir as elevadas ocorrências dos focos epidêmicos de doenças. (MACHADO, 1978; REIS, 1991; BENCHIMOL, 1992; RODRIGUES, 1997).

É notório que esses acontecimentos contribuíssem, para o nascimento da medicina preventiva no Brasil, por influência externa, inclusive, da Revolução Francesa, pois houve algumas ações contra os problemas que a aglomeração urbana trazia naquele momento. Desde então, as ações médicas intervieram em alguns setores que viriam a policiar as cidades, constituindo normas a serem aplicadas no âmbito da salubridade, promovendo, também, a limpeza do meio ambiente e do ar. Os países da Europa eram interpretados como “civilização moderna”, porque se adaptaram a essas formas preventivas de combate a doenças, mas não se pode deixar de enfatizar que tudo isso resultou em grandes mudanças de hábitos e, principalmente, no tocante aos costumes tradicionais dos enterramentos nas igrejas, interferindo nas tradições da época e no significado simbólico que ainda estava presente no imaginário social. (REIS, 1992, p. 248).

Antes de tudo, no que concerne aos espaços fúnebres, assim como aos mortos, compreendemos que ambas as partes mantêm os laços familiares e que estão interligadas a partir de um elo emocional que os membros familiares estabelecem entre si. Segundo Harry Bellomo (2008, p. 13), tal sentimento também resulta no hábito de lembrar os mortos constantemente, com um propósito que vai mais adiante das expectativas de “preservação da memória”, pois implica uma maneira de reafirmação da identidade étnica e, aos mortos, foi-lhes atribuído o papel de manter a coesão familiar.

Podemos tomar como exemplo, determinados aspectos observados entre os costumes dos povos indígenas do território brasileiro que, em certas ocasiões “[...] costumam fazer grandes rituais coletivos – *Quarup*³ – em honra aos mortos, enquanto outras tribos bebem as cinzas dos mortos como forma de manter a coesão da família” (BELLOMO, 2008, p. 13).

³ Ritual de homenagem aos mortos, prática celebrada pelos povos indígenas da região do Xingu.

Como já foi citado nos textos anteriores, a cosmovisão cristã do Catolicismo corroborou com o objetivo de vencer a morte. Suas ideias de vida no pós-morte ou mesmo sobre a ressurreição trouxeram novas perspectivas quanto a esse fenômeno, e a constante preservação da memória do morto está lidada a essa concepção da morte. No entendimento de Fernando Catroga (2010)

[...] as esperanças escatológicas semeadas pela religião judaico-cristã encontraram na descida à terra a mediação adequada à crença na ressurreição final dos corpos. Por isso, a inumação é inseparável de um ritualismo que tem nas práticas de conservação, de simulação e de dissimulação as suas atitudes simbólicas mais significativas, características que podem ajudar a compreender o cariz predominantemente monumental dos cemitérios cristãos e os fortes elos existentes entre a morte e a memória. (CATROGA, 2010, p. 166).

Esses são fatores relevantes que ajudam a compreender o comportamento das sociedades diante da morte, a relação com seus mortos e os espaços fúnebres. O ambiente de sepultamento é de suma importância, porque correspondente à morada de quem, teoricamente, ainda faz parte da família e da dinâmica social. No decorrer do contexto da implantação dos cemitérios nas primeiras décadas do XIX, desencadearam-se múltiplas reações junto às comunidades. Quem se destacou nos estudos historiográficos sobre o processo de implantação dos cemitérios no Brasil, ocorridos no século XIX, foi o historiador João José Reis (1991), ao ser o primeiro pesquisador a abordar a revolta da população soteropolitana diante da implantação do Cemitério Campo Santo, na Bahia.

A cemiterada foi um dos eventos mais importantes, no que diz respeito à reação da população diante da obrigatoriedade do uso dos cemitérios, e foram esses acontecimentos que modificaram as práticas fúnebres em Salvador e em várias partes do Brasil, uma vez que, posteriormente, seria promulgada uma lei que mudaria radicalmente boa parte dos hábitos cristãos.

O episódio de 25 de outubro do ano de 1836 marcou, por definitivo, um período de insatisfação popular. Os fundamentos higienistas situavam-se como pano de fundo para a revolta, pois naquele momento, ia na contramão da lei que garantia o monopólio dos enterros a uma empresa privada (REIS, 1991, p 189-190). Toda uma tradição foi afetada, os mortos eram privados de dividir o mesmo ambiente que os vivos nas igrejas; por essa razão, as convicções religiosas da época motivaram

ainda mais as manifestações. Era o que ainda predominava como “[...] concepções religiosas sobre a morte, os mortos em especial os ritos fúnebres, um aspecto importante do catolicismo barroco. Um catolicismo que se caracterizava por elaboradas manifestações externas da fé [...]” (REIS, 1991, p. 49).

Com relação à implantação dos cemitérios no Rio de Janeiro, Claudia Rodrigues (1997), em sua dissertação de mestrado, “Lugares dos mortos na cidade dos vivos, tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro”, analisa as atitudes dos cariocas diante da morte, inclusive, os desdobramentos da proibição do uso de sepultura eclesiástica em função da ocorrência de graves epidemias na capital do Império. De acordo com a autora, muitas cidades brasileiras passaram pelo mesmo processo; não seria diferente na corte do Rio de Janeiro que também passou pelo processo de secularização da morte.

Até o século XIX, o Rio de Janeiro era uma cidade sem espaço algum, pois a população, em sua maioria, era formada por escravos, e a expansão do núcleo urbano foi levada ao extremo por não haver meios de transportes coletivos; então, ricos e pobres conviviam no mesmo ambiente. Poderíamos considerar a hipótese de que, naquele momento, todo o espaço urbano se configurava acerca de “[...] uma cidade apertada e limitada pelos morros do Castelo, de São Bento, de Santo Antônio e da Conceição, cuja ocupação se dava a partir da drenagem de brejos e mangues” (RODRIGUES, 1997, p. 30). A forma de ocupação passou a sofrer modificações ao decorrer da primeira metade do século XIX, quando

[...] os segmentos sociais de rendas mais altas foram se deslocando do antigo e congestionado centro urbano em direção a Lapa, Catete, Glória, Botafogo e São Cristóvão – regiões que se beneficiavam da ação do poder público que abria e conservava estradas e caminhos. A partir da década de 1850, a cidade passou por um período de expansão, marcado tanto pela incorporação de novos sítios a área urbana - com a criação da Cidade Nova e da freguesia de Santo Antônio, por exemplo - como pela intensificação da ocupação das freguesias periféricas, como a Lagoa. (RODRIGUES, 1997, p. 32).

Podemos observar que os mesmos problemas enfrentados pela Europa também se apresentavam no Brasil. Em função disso, o desdobramento desses acontecimentos se inicia no Brasil, com a busca por melhores condições no âmbito da saúde pública. Foi o ponto de partida para a medicina voltar o seu olhar para os

movimentos higienistas nos núcleos urbanos. Na corte, todas as atenções foram direcionadas para os sepultamentos eclesiásticos, dentre outras práticas que pusessem em risco a saúde pública (RODRIGUES, 1997, p. 34). A igreja foi o alvo em várias partes do Brasil, e o medo da contaminação pela febre amarela fez com o que os vínculos com os mortos, segundo Rodrigues (1997), fossem abalados.

Os cadáveres, os sepultamentos e os cemitérios foram alguns dos alvos da medicina social. Os cemitérios existentes, encarados como insalubres, sofreram a crítica médica, que propunha um projeto de cemitério "ordenado" e "moralizante", visando a neutralização dos efeitos mórbidos causados pelos cadáveres. Buscou-se uma nova localização e organização interna. Pedia-se o fim dos enterros em seus locais tradicionais e a criação de cemitérios afastados da cidade. (RODRIGUES, 1997, p. 59).

O conjunto de fenômenos já analisados, teoricamente, enfatizam os vínculos existentes entre os vivos e seus mortos, e o quanto essas expressões têm a ver com o universo fúnebre. Mas, para Claudia Rodrigues (1997), não era apenas nos sepultamentos que esses vínculos se mantiveram presentes, atingiam o núcleo social, ainda assim

[...] mais propriamente dentro do espaço das igrejas. Esta familiaridade assentava-se numa relação de vizinhança cotidiana entre os habitantes e as sepulturas. Ao frequentarem as igrejas, pisavam, caminhavam, sentavam e oravam sobre seus mortos, a todo o tempo sentindo seus odores, expressando uma determinada sensibilidade olfativa resultante da fé existente na sacralidade dos sepultamentos eclesiásticos. (RODRIGUES, 1997, p. 21).

Ilmar Mattos (1987, p. 80) explica que o processo de modernização no Brasil teve o seu início no mesmo período em que D. Pedro II atingiu a sua maioridade, em 24 de julho, no ano 1840. Isso não só pôs fim ao Período Regencial Brasileiro, mas também possibilitou a fabricação da nova moeda colonial. Para o lado da “cara” o reino reservou as nações ditas como “civilizadas”, em particular, aquelas que foram protagonistas no cenário da dupla revolução, exemplos clássicos da revolução burguesa que estão presentes na historiografia da França e Inglaterra, nas quais os mecanismos políticos, jurídicos e ideológicos, garantiam à burguesia, o desenvolvimento das relações capitalistas de produção e o exercício da dominação social e da hegemonia política. Na outra face da moeda, “a coroa”, se impôs sobre a região.

Esse é o momento em que os membros do partido “Saquarema” se estabelecem no âmbito governamental, por volta do século XIX; assim, as novas propostas do governo constituíam-se em transmitir o universo dos “homens livres”, juntamente, com todo o ponto de vista de “civilização”. Em função disso, os privilégios das pastas do império e da agricultura se sobrepujaram aos interesses da pasta da justiça (RODRIGUES, 1997, p. 54). Compreende-se que esses acontecimentos trouxeram, por consequência:

[...] o novo equilíbrio de forças, à Secretaria de Estado dos Negócios do Império competia conhecer a população do Império, por meio da organização do registro civil, da realização de recenseamentos e da regulamentação dos direitos civis e políticos dos estrangeiros; cuidar dos assuntos referentes à saúde pública e ao controle sanitário; organizar o ensino primário na Corte e o superior em todo o Império, além do ensino de cunho profissional; estabelecer regulamentos para as diferentes profissões, com exceção da magistratura; administrar os hospitais e regulamentar as habitações urbanas (cortiços); supervisionar os templos de culto não católicos; regulamentar as eleições e supervisionar os presidentes de províncias – entre inúmeras outras atribuições que propiciavam a difusão entre homens livres do Império do Brasil [...] (MATTOS, 1987, p. 201).

Este é momento em que a Coroa se intercala entre os privilégios do Ministério da Justiça e os interesses do Império, a fim de olhar pelas necessidades das sociedades. Entretanto, esses olhares eram compreendidos como uma forma estratégica de poder, ou seja,

[...] olhar o conjunto dos cidadãos e dos não-cidadãos, a totalidade dos territórios, pois implicava exercer uma visibilidade organizada. Essa organização, de um olhar dominante e vigilante, almejava também, a centralização do poder de controle territorial. (MATTOS, 1987, p. 201).

Quando Cláudia Rodrigues afirma que “[...] a cada passo o elemento particular e o governo foram postos em contato através da construção de prédios públicos [...]” (1997, p. 55), notoriamente, compreende-se que foi uma forma que o governo encontrou de fazer melhoramentos materiais, incluindo a possibilidade de elaborar o levantamento de dados possíveis do território brasileiro, até mesmo, o seu mapeamento, como forma de fortalecimento e de controle de toda extensão territorial. (MATTOS, 1987, p. 212).

Vê-se que, estrategicamente, tudo isso se constitui num jogo entre o estado imperial e a classe senhorial, processos que não foram travados apenas pelo governo e o estado (MATTOS, 1987, p. 213) porque, de algum modo, esse processo atingia a todos os segmentos, incluindo:

Presidentes de províncias e chefes da legião da Guarda Nacional; bispos e juizes municipais, de paz e de órfãos; membros das relações e redatores de jornais locais; empregados das faculdades de Medicina, dos cursos jurídicos e academias e juizes de Direito; comandantes superiores da Guarda Nacional, párocos e médicos; chefes de polícia e professores - todos esses e alguns mais, em graus variados e em direções diversas, nos níveis local, municipal, provincial ou geral, tornam-se peças estratégicas [...] (MATTOS, 1987, p. 212-213).

Foi então que, nesta perspectiva, surgem os conjuntos de leis, decretos, regulamentos e avisos que foram determinantes para ampliar, justamente, o poder que o estado tanto buscava. Um deles foi a medida que previa políticas sanitaristas que visavam a esses objetivos, o que viria a transformar os hábitos de inumação nas igrejas. Mais adiante, vamos abordar que o decreto de lei Nº 583, de 05 de setembro de 1850, objetivava promover demarcações específicas dos locais onde seriam instalados os cemitérios públicos, que ainda permaneciam nos subúrbios do Rio de Janeiro. (BRASIL, 1850, p. 13).

É importante frisar que a lei Nº 598, de 14 de setembro de 1850, liberou ao Ministério do Império um valor de duzentos contos para a elaboração de todos os trabalhos que visavam promover melhorias sanitaristas, não somente da própria capital, mas das demais províncias do Império (BRASIL, 1850, p. 13).

O contexto do Brasil oitocentista é de suma importância. Considera-se que, nesse período, houve grandes mudanças no contexto histórico e geográfico do país. Foram tempos decisivos no que tange às políticas internas, assim como a definição da identidade social. É sabido que as várias alterações em termos políticos contemplam todo o tempo em que o Brasil esteve na condição de colônia de Portugal, do qual teve independência com o processo de sua Proclamação em sete de setembro de 1822. O seu período como Império até 1889 também foi muito importante, assim como a conquista do estabelecimento da Primeira República no ano de em 1890.

Entre essas passagens históricas, a medicina do período oitocentista assegura transformações significantes, principalmente, porque buscava refletir sobre os problemas que as sociedades enfrentavam com a falta de organização urbana.

O estado contava com um ótimo apoio científico e o foco estava sobre a prevenção do surgimento de doenças epidêmicas (RODRIGUES, 1997, p. 56). No pensamento de Roberto Machado (1978), o século XIX carrega consigo o início do processo de transformações políticas e econômicas e estas, por consequência, atingem o âmbito da medicina no Brasil. Com isso, observa-se que:

[...] duas de suas características, que não só têm vigorado até o presente, como têm-se intensificado cada vez mais a penetração da medicina na sociedade, que incorpora o meio urbano como alvo da reflexão e da prática médica, e a situação da medicina como apoio científico indispensável ao exercício de poder do Estado. (MACHADO, 1978, p. 155).

Diante disso, podemos entender que

Não é mais a ação direta e lacunar sobre a doença como essência isolada e específica que move o projeto médico. O “médico político” deve dificultar ou impedir o aparecimento da doença, lutando, ao nível de suas causas, contra tudo o que na sociedade pode inferir no bem estar físico e moral. A inserção do indivíduo no social, a necessidade de combater o meio e agir para proteger o indivíduo de um perigo ao mesmo tempo médico e político não significa, porém que a medicina sai do seu campo próprio de ação. (MACHADO, 1978, p. 155).

Esta é a mesma medicina política e social que se propôs a penetrar no aparelho governamental, trazendo novas alternativas, e emerge como parte integrante das próprias configurações do estado. Esses novos tempos trouxeram consigo outras perspectivas de relações e que logo trataram de ser inseridas no próprio sistema social (MACHADO, 1978, p. 157). Por conseguinte, acredita-se que:

Quando o Estado se propõe a assumir a organização positiva dos habitantes produzindo suas condições de vida, quando estabelece a possibilidade de um controle político individual ou coletivo que se exerça de forma contínua, a medicina nele está presente como condição de possibilidade de uma normalização da sociedade no que diz respeito à saúde, que não é uma questão isolada, um aspecto restrito, mas implica em uma consideração global do social. Não uma neutralidade científica, mas sim uma política científica porque formulada por especialistas que pertencem ao aparelho do Estado. (MACHADO, 1978, p. 157-158).

Machado (1989) aponta que a história da saúde pública no Brasil está, absolutamente, relacionada aos projetos e programas de ações receosas em prevenir que as pessoas fossem expostas a fatores que as deixassem vulneráveis a doenças. Por esse motivo, os modelos que prevaleciam, permanentemente, sobre os objetivos essenciais no âmbito da medicina social, circundavam entre a saúde pública e a própria defesa dos afazeres da ciência médica.

No que diz respeito aos requisitos inerentes à higienização pública, tinha-se como finalidade lutar por excelentes condições e regulamentações sanitárias, por isso, todo o trabalho previa incorporar a fiscalização das aplicações por profissionais da área da medicina, investimentos em intervenções hospitalares, nas prisões e nos demais âmbitos públicos. Também foram postas em pauta algumas possibilidades de fiscalizar e controlar a comercialização dos remédios, o incentivo às pesquisas sobre determinadas epidemias e enfermidades contagiosas. Além disso, houve a preocupação com a construção de consultórios públicos, para que os mais pobres pudessem adquirir o direito de receber consultas gratuitas (MACHADO, 1978, p. 186).

Desde o surgimento do jornal médico no Brasil, no ano de 1827, as sociedades médicas contribuíram em larga escala, com seus entendimentos sobre a saúde pública. A princípio, pode-se dizer que as ações foram aplicadas sobre a supervisão do Dr. José Sigaud, quando veio ao Rio de Janeiro. De fato, um profissional de grande referência, visto que, entre os anos de 1823 e 1825, também foi o precursor do jornal médico francês. (MACHADO, 1978, p. 190).

No ano de 1830, por exemplo, a comissão de salubridade geral, da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, foi designada para examinar a situação das prisões, hospitais, hospícios, construções das casas, a falta de esgotos, etc. A partir daí foi apresentando um relatório que condenava as péssimas condições dos locais, inclusive as práticas de sepultamentos nos espaços circundantes das igrejas. Esse é o momento em que o documento propõe princípios, estabelecendo um programa que marca a larga intervenção médica da época. (MACHADO, 1978, p. 188).

Por efeito de grande influência, foram organizados pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro, no ano de 1830, códigos legislativos sanitaristas, que seriam promulgados em 1832. Neles, estabeleceram-se normas específicas que buscavam

reorganizar o núcleo urbano, incorporando junto ao espaço, algumas transformações, quanto aos sepultamentos nas igrejas, cemitérios, fiscalização alimentar, atividades médicas, medicamentos, melhoramentos nas regiões que apresentavam ambientes naturais mais pantanosos e com a ocorrência de águas poluídas, etc. (MACHADO, 1978, p. 188-189).

Vale salientar que, até o momento, essa manifestação legislativa era apenas local; não prescrevia para as demais províncias. Os códigos tiveram como referência à salubridade “[...] aquisições formuladas desde 1798 pelos primeiros pareceres médicos e desenvolvidas em 1809 pela Provedoria de Saúde” (MACHADO, 1989, p. 189).

Na percepção médica, não haveria a necessidade de incentivar as pessoas a deixarem suas práticas de costume. Roberto Machado (1978, p. 198) acredita que, desde então, a finalidade seria apenas inferir melhores alternativas de afastar, do convívio das cidades, todas essas atividades que pusessem em xeque os critérios de salubridade, trazendo maior foco de epidemias. À vista disto, como coloca Jaime Larry Benchimol (1992, p. 116), o planejamento do espaço tornou-se uma medida que se configuraria à luz da medicina social. Segundo Roberto Machado (1978), apoiaram-se em dois princípios básicos para as análises.

O primeiro princípio geral diz respeito à sua localização: a expulsão do centro da cidade. No início de tudo está a triste constatação: assim como a própria cidade, os “grandes estabelecimentos” foram instalados em locais inapropriados. À sua localização não presidiriam créditos de salubridade. Seja porque são infectados pelos lugares onde estão colocados, influência nefasta do todo urbano sobre um de seus componentes específicos, seja porque as exalações e os miasmas gerados nesses espaços fechados infectam não só eles mesmos, mas toda a cidade, constituindo-os em focos de epidemias e contágios. Cabe à medicina determinar os motivos de vida social e a finalidade específica que devem cumprir. O segundo princípio é a organização do espaço interno. O “grande estabelecimento” é uma pequena cidade, o que significa que, tal como a cidade, se caracteriza pela reunião desordenada de uma população cujo contato se faz de modo irracional e não classificado, pela aglomeração de corpos em um espaço fechado, mal distribuição, mal ventilação, etc. Denunciados como produtores de desordem, desvendados como locais onde germina e se desenvolve o perigo da insalubridade e da indisciplina, os “grandes estabelecimentos” começam a inspirar medo e a justiça a exigência de uma reavaliação de seus objetivos e suas funções. Portanto, além de tematizar a relação entre o espaço urbano e o espaço institucional, a medicina

penetra nas instituições e propõe a ordenação de seu interior. (MACHADO, 1989, p. 279-280).

No que concerne ao cenário que estamos analisando, para os enterros no interior das igrejas, que incluem, também, os perímetros externos dos espaços sagrados, previa-se a proibição. É evidente que a cúpula médica dedicasse o seu discurso em torno dos cadáveres, dos costumes de enterramentos e os cemitérios. Esses foram os principais alvos, em razão de não haver condições consideráveis para os parâmetros de salubridades. Todos os espaços fúnebres da época, ao que consta, sofreram fortes críticas. (REIS, 1992, p.259).

Na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, em 1843, o excedente número de enterros nas igrejas, contribuiria para o surgimento da febre amarela. Existem relatos de moradores sobre a situação caótica dos cadáveres nas igrejas:

O morador de uma casa à rua dos Passos, contígua à igreja de Santa Ifigênia, notou que de suas paredes minava “uma substância gordurosa”, que um médico atestou originar-se de cadáveres enterrados nos carneiros do templo. O problema, entretanto, era mais antigo e nem sempre ligado a situações epidêmicas. Já em 1831, a comissão da SMRJ encarregada de estudar o ar carioca denunciaria as igrejas do Carmo, São Pedro e São Francisco de Paula, onde “as emanações se filtrarão ao través das paredes”. (REIS, 1991, p. 259).

É notório que a repulsa contra as atividades fúnebres trouxe à tona propostas que vislumbravam a existência de espaços cemiteriais devidamente “ordenados e edificadas”. Em meio às circunstâncias, a campanha sanitária vislumbrava contribuir para o desenvolvimento do processo de “supressão” dos ditos efeitos mórbidos provenientes dos cadáveres. Para João Reis (1991), a prioridade era encontrar outras vias de ordenação pública, impondo, de maneira coerente, a construção de cemitérios afastados do núcleo da cidade e, com exigências específicas que iam desde a posição topográfica do terreno, até mesmo às condições de composição do solo e de sua vegetação.

As cidades do Rio de Janeiro e Salvador detinham um dos maiores aglomerados urbanos da época, e isso já era um motivo para ambas terem um número maior de cemitérios, cujos espaços não se apropriassem das moradas circundantes. O ideal seria um lugar mais reservado, afastado das cidades e com

muros altos, pois evitaria a invasão de animais no ambiente. Um espaço arborizado seria de bom grado, para que resultasse num bom processo de purificação do ambiente. Naquele momento, acreditava-se que os mortos não eram sepultados de maneira adequada e, em seu processo de decomposição, exalavam-se odores miasmáticos incumbidos de poluir o ar e o ambiente em que estivessem depositados (REIS, 1991, p. 260).

A partir destas perspectivas, o cemitério viria a ter uma função moral, quando fossem executadas as ações definitivas pela junta médica, pois o espaço fúnebre mais reservado e estruturado, era visto como um

Local onde esteja presente a finitude do homem e sua individualidade. Finitude por estar no mundo sob Deus, submisso, tornado nada; finitude que é seu corpo, em suas propriedades, em sua constituição. Individualidade por estar apreendido em seu túmulo, nome e vida, que é registrada, anotada, calculada. (MACHADO, 1989, p. 292).

Percebe-se que, para a concepção do período, o maior estímulo de doenças e epidemias eram os miasmas. Antes mesmo do aparecimento da febre amarela, a proposta médica era a de afastar os mortos do convívio com os vivos, inserindo-os em espaços mais modernos e seguros para o equilíbrio da vida social para a saúde pública. Posteriormente, a temática da febre amarela seria um dos maiores discursos. No ponto de vista de Magali Gouveia Engel (2001, p. 197-198), grande parte das epidemias foi disseminada pelos hábitos do Catolicismo, dos escravos, e dos demais pobres libertos, porque, de fato, era o reflexo dos valores culturais mantidos pelo núcleo predominante, portanto, problemas socioculturais alarmantes.

Com relação ao fim dos sepultamentos nas igrejas e a construção dos cemitérios públicos, podemos considerar que, entre os séculos XVIII e XIX, houve grandes questionamentos, quanto ao destino dos enterramentos. Rodrigues (1997) salienta que, desde 1798, já havia solicitações para que a comunidade médica fosse consultada sobre a situação de salubridade no Rio de Janeiro, proposta pelo Conde de Resende.

Todas as indagações passaram pela Câmara com muitos apontamentos indicados pelos médicos da época, que enfatizavam a “[...] "desordem" que acarretava o mau funcionamento do todo. Examinaram-se as características tanto

naturais quanto as que eram resultado da ação do homem, o que incluía, obviamente, a presença dos cemitérios” (RODRIGUES, 1997, p. 89).

Ao que consta na Portaria do ano de 1825, o Rio de Janeiro já havia passado por críticas de salubridade, quando o Imperador questiona as condições precárias dos sepultamentos e solicita a construção de um cemitério (MACHADO, 1989, p. 293). O decreto de outubro de 1828 viria a regulamentar um espaço fúnebre, “[...] estruturas, funcionamento, eleições, funções e outras matérias referentes às câmaras municipais do Império do Brasil” (REIS, 1991, p. 275).

Para Roberto Machado (1989, p. 294), a Câmara Municipal iria definir o assunto apenas em 1832. No Rio de Janeiro, a proposta foi baseada nas indicações específicas sobre o cemitério, os enterramentos, inclusive, que fossem emitidos os atestados de óbitos, assim como a padronização da profundidade das covas. Além do mais, previa-se um tempo para que permanecessem fechadas. Esse código legislativo solicitava a extinção dos enterramentos nas igrejas e nos demais recintos religiosos, contudo, apenas quando um local adequado para os enterramentos fosse construído.

No ano de 1833, foi recomendado à Câmara Municipal que tomasse as atitudes devidas quanto às propostas já solicitadas pela Regência, com relação à extinção dos enterramentos nos templos. Isso porque já era de conhecimento geral a recorrência das febres, que estavam por atingir, constantemente, a população. Na concepção das autoridades da época, essas enfermidades eram causadas pela contaminação do ar, problemas miasmáticos ocasionados pelos cadáveres inseridos nos espaços sagrados. (AGCRJ, 1833, apud RODRIGUES, 1997, p. 90).

Em consequência disso, a proposta da Câmara Municipal relacionada ao estudo do local destinado a cemitério público, em 22 de maio de 1835, inicia o processo de construção dos cemitérios, tendo como ponto de partida a sua localidade, obviamente afastados dos núcleos urbanos e que tivessem um espaço amplo que comportasse construções de cemitérios futuros. Tudo foi pensamento na demanda demográfica, e da mesma maneira, dever-se-ia verificar as condições de compra do terreno, as despesas, as maneiras específicas de transporte para que os cadáveres fossem enterrados e todos os detalhes que envolvessem o processo da sua construção. (AGCRJ, 1835, apud RODRIGUES, 1997, p. 91).

De acordo com o parecer da comissão nomeada pela Câmara incumbida de apresentar um programa para os cemitérios públicos, esses projetos não foram cumpridos, porque, em fevereiro de 1841, a câmara foi alertada quanto às providências de levar adiante a construção definitiva dos espaços fúnebres. Nesse momento, é elaborada a comissão médica e de engenharia, à qual seria atribuída a responsabilidade da formação dos cemitérios públicos. No final do mesmo ano, a comissão deparou-se com inúmeras complicações, quanto à lista de óbitos e nascimentos ocorridos na cidade em meados dos anos de 1830 a 1840. Para o projeto, foi estipulado um período de dez anos a ser averiguado, pois não seria possível a elaboração em um curto período de tempo. No dia 4 de dezembro, encaminharam um aviso indicando o andamento dos trabalhos e que já estavam em fase final. (AGCRJ, 1841, apud RODRIGUES, 1997, p. 91).

Após a organização da comissão, foi solicitada à câmara a elaboração de um concurso, a fim de disponibilizar uma premiação de 400\$000 a ser gasta com

[...] cunhagem de medalhas, impressão de programas, publicação nos jornais. No entender da comissão, sua função não deveria limitar-se a apresentar um parecer, deixando todas as dificuldades das aplicações práticas municipalidade; deveria sim, por outro lado, escolher o local, elaborar a legislação que deveria reger o dito estabelecimento, levantar a planta para edificação de um cemitério "digno da capital brasileira", o que seria realizado a partir de um concurso, no qual seriam avaliadas e premiadas as melhores propostas. (AGCRJ, 1841, apud RODRIGUES, 1997, p. 91).

Durante o andamento, as normas não foram cumpridas e isso prejudicou a etapa de construção dos cemitérios públicos. No Rio de Janeiro, houve algumas prorrogações (RODRIGUES, 1997, p. 91). João Reis (1991, p. 281-285) afirma que em Salvador ocorre o mesmo quanto a essas determinações, pois, entre 1829 e 1830, a Câmara foi incumbida de providenciar os terrenos para os cemitérios; apesar disso, não houve desempenho algum. É sabido que essa situação foi levada adiante até 1835. As mudanças só ocorrem quando alguns investidores decidiram propor uma administração privada dos cemitérios.

Em conformidade com Cláudia Rodrigues (1997, p. 92), no ano de 1843, João Tomás Tarrand e João Pereira da Costa Mota fizeram uma proposta similar, que esboçava o interesse em administrarem cemitérios extramuros. Como representante

da medicina, Dr. Pereira Rego apoia a tentativa de privatização e ainda faz questão de demonstrar interesse junto ao poder legislativo, porque, no entendimento médico, seria uma oportunidade de ampliar as possibilidades de resolver essa situação.

De acordo com o ofício do Dr. José Pereira Rego, a respeito da pretensão de João Tarrand e João Pereira da Costa Mota, sobre o estabelecimento de cemitérios extramuros, disponível no AGCRJ (Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro), do ano de 1843, apud Rodrigues (1997, p. 92), percebe-se que o médico se colocou na posição de intermediário, quando defendeu a causa dos empresários. Todos os textos analisados pela pesquisadora encontram-se com o discurso próprio da medicina contra os enterramentos nas igrejas, prática que desencadearia muitas doenças. O Dr. Pereira recorreu ao poder legislativo, porque, na sua concepção, era o único que poderia levar adiante a autorização da construção dos cemitérios, mas para isso, seriam necessários alguns investimentos e não eram muitos os interessados.

Em Salvador, João Reis (1991, p. 298) observa que um dos maiores obstáculos era a própria igreja; havia muito interesse econômico em manter os enterros nos templos sagrados. Os interesses eram praticamente os mesmos que dos investidores que, com o mesmo discurso higienista, propuseram estabelecimento de cemitérios públicos, pela lei nº 17 em 9 de maio de 1835. O processo foi levado adiante com caráter de urgência e, no dia 2 de julho de 1835, a solicitação foi aprovada e sancionada nas normas das leis provinciais nº 17 (REIS, 1991, p. 300). Entre os séculos XVIII e XIX, passaram-se muitas propostas.

No Rio de Janeiro, o receio em morrer contaminado por determinadas enfermidades causou um processo de repulsa pelos cadáveres nos perímetros das igrejas, inclusive, com os enterramentos que se localizavam nas proximidades da própria residência. Entretanto, as medidas cabíveis foram implantadas apenas com o surto da febre amarela, no ano de 1850. Dessa vez, a doença instalou-se com maior veemência, trazendo consigo o fim das práticas de sepultamentos nos espaços sagrados inapropriados. O que ocorreu no Rio de Janeiro não foi um caso isolado, muitas cidades brasileiras passaram pela mesma situação como São Paulo, Salvador e Recife (RIBEIRO, 1997, p.103). A falta de planejamento e organização urbana atingia as províncias de modo geral. Em Goiás, por exemplo, houve grandes

mudanças e sinais de boa aceitação por parte das sociedades que já demonstravam insatisfação com os enterramentos.

O jornal *Matutina Meiapontense*, que veiculou entre março de 1830 e maio de 1834, serviu como suporte a uma solicitação de apoio, para a leitora de nome Roceira Zelosa. Segundo Deuzair Silva (2012, p. 261), a solicitação era a mesma que enfatizava, nas demais províncias, os problemas que os cadáveres trariam de acordo com as normas de salubridade. Partidariamente, a leitora anônima utilizou-se do meio de comunicação mais popular para expressar o que de fato achava sobre aquela situação. Além do mais, essa atitude incentivaria aos leitores a pensar que o melhor caminho seria a extinção dos enterramentos intramuros, apoiando a construção dos cemitérios extramuros. Também alega que fechar os olhos para determinadas condições só demonstraria o quanto as pessoas eram desprovidas de conhecimento.

A manifestação e/ou protesto da leitora não traça tão somente um quadro perfeito da realidade higiênica e sanitária local e das demais províncias, como também reflete uma dinâmica do comportamento oitocentista. Situação que abre preceito para as doutrinas higienistas, que na sua evolução levam ao surgimento dos cemitérios, e que busco compreender neste tópico. (SILVA, 2012, p. 261).

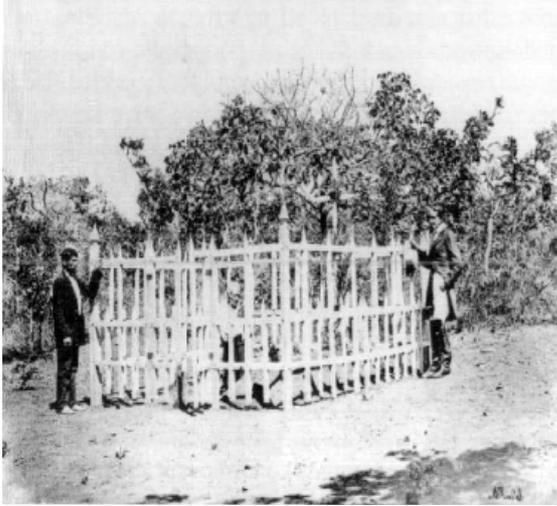
Para Deuzair Silva (2012, p. 261), a posição da leitora aparenta ser de alguém de posses, letrado e de muito conhecimento, tendo em vista que essas concepções eram difundidas como forma de progresso e modernização, um ponto de vista de cunho europeu, conforme já discutido no início deste texto, que se entranhou de tal forma, modificando radicalmente alguns costumes tradicionais funerários. Entretanto, é importante saber que a população já esboçava as suas próprias opiniões em meio a tantos acontecimentos, pois como discutido há pouco, esse foi o período de profundas transformações políticas no país. Goiás era uma província distante, mas como podemos observar, também passou pelas mesmas situações dos demais centros urbanos já discutidos.

Goiás teve a sua assembleia em prol da criação do cemitério São Miguel no ano de 1842, proposta incentivada pelo governador da época, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo.

Não podendo a Camara Municipal desta Cidade construir pelas suas rendas hum Cemitério, continua se a enterrar os Corpos dos desgraçados no Campo da Forca, aonde não há nem se quer huma cerca, que vede a entrada dos porcos, que continuamente entaó a fossar as sipulturas, de maneira que as vezes chegaó a apparecer os mesmos corpos, exalando sempre, e principalmente quando o Sol esta mais ardente, hum fétido terrivel, o que na verdade he bem prejudicial. Para evitar a continuação destes terriveis inconvenientes peço-vos mui encarecidamente Decreteis desde ja a quantia de 200U000 reis, para formar hum Cemiterio em lugar proprio, para o qual seraó transferidos os ossos, que existirem no Campo da Forca 270, se elle naó for ali mesmo estabelecido fazer, com tudo naó me animo a pedir maior, naó só por conhecer o estado de nossas Rendas, como por estar certo de que naó faltará quem concorra para huma obra taó justa. Este Cemitério deve ficar a cargo do Hospital de Caridade, para nelle se enterrarem os Corpos dos desgraçados, e mesmo para outros quaesquer, mediante uma módica quantia, marcada pelo Governo Provincial, beneficio do mesmo Hospital. (MEMÓRIAS GOIANAS, 3, 1986, apud SILVA, 2012, p. 265).

O conteúdo demonstra uma solicitação de cunho sanitaria, acredita-se que a situação não era das melhores, e essa solicitação apenas deixa transparecer o descontentamento de muitos (SILVA, 2012, p. 266). Eram muitas as covas expostas, não havia proteção nos perímetros dos restos mortais, como demonstra os apontamentos do presidente da província. Com relação à presença dos animais nas áreas de sepultamento, é possível observar que, posteriormente, muitos aderiram aos cercados para evitar esse tipo de violação, como podemos ver nos exemplos seguintes.

A **Foto 1** refere-se ao jazigo da família Brandt, em Lagoa Santa, localizado no estado de Minas Gerais. O segundo exemplo, ilustrado pela **Foto 2**, representa um dos sepultamentos que se encontra inserido no interior do cemitério Campo da Saudade, localizado em Porto Franco do Araguaia, distrito do município de Couto de Magalhães (TO). De acordo com João Reis (1997, p. 133), o cercado detém a função de evitar que os animais pudessem expor os restos mortais, todas as estacas eram profundas com o propósito de evitar a ação dos tatus que, ao fazer o seu buraco, poderiam jogar fragmentos ósseos do subsolo para a superfície da cova.

Foto 1: Cerca alta

Fonte: João Reis (1997, p. 133).

Foto 2: Cerca alta de ferro

Fonte: Arquivo da autora (2016).

Francisco Azevedo argumenta junto à Assembleia que esse tipo de exposição cadavérica poderia contribuir com ações nocivas à saúde local. É notório que todos esses argumentos ajudariam a fortalecer o discurso médico da região, pois todas as argumentações atendiam aos princípios básicos da medicina social. Segundo Deuzair Silva (2012, p. 266), é possível notar que a solicitação deixa transparecer resquícios da cosmovisão cristã da época, quando alerta a falta de piedade e respeito para com os mortos e a menção à caridade, questões bastante enfatizadas pelos representantes da igreja católica. É notório que a crítica aos cofres públicos revela a falta de condições financeiras de construir um cemitério local, visto que a administração do cemitério foi atribuída ao Hospital de Caridade de São Pedro de Alcântara.

Entretanto, Sônia Magalhães (2004, p. 170) reflete sobre a falta de recursos do hospital nos anos seguintes, apenas em 1856 o governo provincial toma a iniciativa de autorizar a construção do cemitério, e como isso acabaria com os enterros nos templos.

Com a inauguração do almocave em 1859, o São Pedro de Alcântara passou a contar com mais um rendimento proveniente dos serviços funerários. Um outro ponto de discordância entre a administração hospitalar e o governo provincial gira em torno do pagamento de taxas e impostos. Em 21 de fevereiro de 1850, por exemplo, a junta de caridade encaminhou um ofício ao governo provincial, solicitando que a sua botica fosse aliviada do imposto de doze mil e oitocentos réis naquele ano. A resposta favorável veio em poucas semanas. Em 1856, novamente foi feito o pedido de isenção ao governo, porém, este pediu um comprovante demonstrando a indigência da instituição

para que o dito benefício fosse concedido. (MAGALHÃES, 2004, p. 170).

A construção do cemitério só veio a ser consolidada a apenas duas décadas após a solicitação do Francisco Ferreira dos Santos Azevedo.

PARTE OFFICIAL

PRESIDÊNCIA DA PROVÍNCIA EXPEDIENTE

26 de Agosto

Resolução. O presidente da província resolve nomear uma comissão composta do procurador fiscal da thesouraria das rendas provinciales – Antonio Gonsalves Dias, do Capitão Ignácio Xavier da Silva, membro da junta de Caridade, do tenente coronel Antonio José de Castro, do capitão Joaquim Manoel da Chagas Artiaga e de Joao Parode para proceder aos convenientes exames no cemitério da capital, que a pouco foi concluído e entregue pelo empresário o tenente coronel José Rodrigues de Moraes, a fim de emitir o seu parecer sobre o gráo de solidez e perfeição d`aquella obra, avaliando ao mesmo tempo a despeza total, que deve ter feito o empresário com a construção do dito cemitério, para que se possa cumprir o disposto no art. 5º § 7º da lei provincial nº 11 de 9 de novembro de 1857. – Fação-se as necessarias communicações. – Communicou-se aos nomeados, dizendo-se-lhes que espera de seu zelo o satisfatório desempenho da dita incumbência. (GAZETA OFFICIAL DE GOYAZ, 1858, apud SILVA, 2012, p. 268-269).

Não houve manifestações contrárias quanto à construção do cemitério, Edmar Silva (2003, p. 146) afirma que essa “passividade” pode ser compreendida pelo fato de que existia o totalitarismo das políticas públicas imposto pela cúpula da presidência da província de Goiás. Aliás, em sua maioria eram grupos formados por estrangeiros, que detinham forte influência no governo central.

A inauguração do complexo cemiterial de São Miguel foi confirmada em 1858, contendo características peculiares quanto à ocupação espacial que, em suma, eram definidas pelo *status* do morto e idade (SILVA, 2012, p. 269).

Uma observação feita por Ribeiro (1997, p. 106) confirma que as construções dos cemitérios públicos foram postergadas em todas as províncias brasileiras. No Rio de Janeiro, se não fosse o surto da cólera-morbo, em 1855, seria ainda mais tardia. Em São Paulo, o surto da cólera, no ano de 1856, reforçou a intenção de

construir o cemitério da Consolação, que foi inaugurado em 1858. Se não fossem as epidemias, as sociedades de ambas as províncias prolongariam ainda mais os enterros eclesiásticos.

Não podemos deixar de citar a cidade de Salvador, que já foi tão mencionada no texto, mas vale salientar que o estabelecimento do cemitério público resultou numa revolta popular em 1836. A população viria a aceitar as novas condições de sepultamentos no cemitério Campo Santos, apenas com o advento do surto da cólera-morbo, em 1855, que eliminaria entre 30 e 40 mil pessoas. No centro da cidade foram contabilizados por volta de 8 mil mortos. (REIS, 1991, p. 338).

Em Recife, o ambiente não era tão favorável, as suas construções ainda eram elaboradas em aglomerados, vulneráveis a doenças, além disso, todas as habitações eram altas e isso tornava o ambiente abafado e sem iluminação, exposto a enfermidades. O cemitério só foi inaugurado após a propagação epidêmica da febre, em 1850 a doença já demonstrava toda a sua força (FARIAS, 2007, p. 30-32). Em suma, as mudanças nos hábitos fúnebres só viriam a ser consolidadas devido ao medo da morte ocasionado pelos intensos fenômenos epidêmicos.

Muitas cidades brasileiras aderiram aos cemitérios extramuros. Amparadas pela administração do poder público, houve muitas instalações desse modelo que seguiam o *Père Lachaise*, um cemitério francês situado em Paris. No Brasil, muitos desses cemitérios foram construídos longe dos centros urbanos, especificamente em áreas de sítios. Basicamente, algumas das suas características aproximam-se dos cemitérios públicos da atualidade. (CASTRO, 2017, p. 17).

Mesmo com as mudanças de hábitos, quanto aos enterramentos fora do interior das igrejas e dos adros, Elisiana Castro (2017, p. 18) enfatiza que esses cemitérios a céu aberto receberam ritos tradicionais, expondo a proximidade dos vivos com as práticas dos cortejos nas ruas e os velórios dentro das residências. Foi um período em que todas as etapas ritualísticas exercidas sobre o morto mantinham presentes os parentes e boa parte da vizinhança. Os representantes das igrejas conservaram o poder sobre essas práticas, porque era de práxis a presença de um representante do clero conduzindo esses cortejos tão tradicionais. Geralmente, os ritos católicos se iniciavam, quando o morto estava nas últimas horas de vida, com a

unção, o velório que, muitas vezes, ocorria na residência do morto, o cortejo, e finalmente, o processo do enterramento.

Apesar da permanência de muitos dos hábitos, João Reis (1997, p. 141) acredita que foram expressivas as mudanças diante das doenças; os costumes mais importantes foram desvinculados, o local do enterro fazia toda a diferença, porque toda a cena do funeral se configurava a partir do espaço que integrava o teatro da vida e da morte, existia todo um lado cênico, e todos conviviam no mesmo ambiente. Com o passar do tempo e com os cemitérios cada vez mais distantes, seria inevitável o afastamento dos vivos no ambiente dos mortos, isso causaria um “esfriamento” das pessoas para com o sagrado que tanto a igreja pregava. O autor compreende esse momento como resultado da “secularização do pensamento tradicional”.

Junto a isso, destacam-se os hábitos de ler, as novas metodologias de ensino, grêmios literários e outros que surgiram, ocupando o lugar que era exclusivamente das penitências e das igrejas. Definitivamente, as epidemias que adentraram o século XIX, puseram fim à mentalidade do século, e gradativamente, foram moldadas as concepções a respeito da morte (REIS, 1997, p. 141). Isso não significa, no entanto que o elo moral entre os vivos e os mortos passou pelo processo de esfacelamento por definitivo.

De acordo com Roberto da Matta (1997), o isolamento dos cadáveres em um lugar longínquo não isenta as sociedades do luto e de resguardarem a memória do morto, ainda aponta que “[...] o luto como conhecemos bem pela experiência brasileira – é algo que salienta as relações sociais, sendo imposto de fora para dentro, da sociedade e das relações sociais para todo o círculo de pessoas que cerca o morto.” (MATTA, 1997, p. 138).

Na sociedade brasileira, a preocupação com o destino e a própria memória do morto sempre foi prioridade, pois em meio aos seus costumes, cujas relações sociais são mais importantes do que os próprios indivíduos, as atitudes diante da morte podem até passar por alterações ao longo do tempo, principalmente, nas práticas de sepultamentos e no próprio modo de pensá-la; entretanto, os elos morais ainda permanecem.

Esses são fatores que obedecem às necessidades do presente, mas não detêm o poder de alterar completamente as relações entre os vivos e os mortos, e se há a existência de “[...] instituições específicas onde podem ser vividos, então essas relações são permanentes mesmo sem a saudade, porque os dois lados se mantêm enquanto a sociedade existir” (MATTA, 1997, p. 155). Esse é o tema de que vamos tratar a seguir, posto que compreender os elos morais entre os vivos e os mortos e como os indivíduos estão inseridos num sistema complexo de relações sociais é de suma importância, principalmente para quem busca analisar as atitudes e comportamentos de uma sociedade que ainda permanece inserida nas concepções do sistema tradicional religioso do Catolicismo.

2.4 A relação entre os vivos e os mortos em um sistema relacional

A concepção da morte, incluindo o comportamento que faz prevalecer os vínculos entre os vivos e os mortos pode ser compreendida. Primeiramente, tudo o que já foi trabalhado, até o momento, gira em torno da doutrina cristã que, por muito tempo, enalteceu apenas a salvação da alma.

Para Roberto da Matta (1997), compreender essa concepção nas sociedades brasileiras é imprescindível para saber como os elos morais foram construídos e mantidos posteriormente, porque, falar sobre a morte passou a ser um problema filosófico e existencial apenas no mundo moderno (MATTA, 1997, p. 133), o que de fato rompe com toda a ideologia construída pela visão do Catolicismo cristão tradicional (FEUERBACH, 1980, p. 7). No entendimento de Roberto da Matta, as sociedades que vivem num sistema em que os indivíduos aderem aos modelos tribais ou tradicionais, o que mais importa são as relações e os elos morais, pois o sujeito não prevalece sobre o todo como nas “sociedades modernas”.

Quando o filósofo Ludwig Feuerbach (1980) publica o livro *Pensamentos sobre Morte e Imortalidade*, reitera que na Idade Média o ser humano ainda não havia obtido uma consciência de individualidade e autonomia de si mesmo, e é essa consciência que vai desencadear os questionamentos sobre a morte e imortalidade. São essas as bases do pensamento crítico que pairam sobre as sociedades modernas, não se trata de um sistema social que prega a negação a Deus, mas sim de um pensamento que vem para desmistificar os fundamentos religiosos ainda enraizados na Idade Média. Deste modo, buscava-se adquirir o conhecimento

religioso como forma de promover a liberdade e a autonomia do ser humano (FEUERBACH, 1980, p. 7).

O individualismo influenciado pela Reforma Protestante é que vai despertar o sentimento de solidão interna no indivíduo, esse é o momento em que ele não poderá mais contar com uma segunda chance de salvação, e tampouco com os sacramentos ou a graça divina para revogar o que Deus havia decidido para o seu destino (WEBER, 2004, p. 95-97).

Esse é o momento em que de fato não há mais a existência do purgatório como um espaço intermediário, não existem as confissões e tampouco as indulgências para “salvação da alma”. Os mortos deixam de retornar para demandar coisas, pedir alguma ajuda, acaba-se, definitivamente, a relação entre vivos e mortos (MATTA, 1997, p. 134). O autor concebe este momento como a “era moderna”, que dá início ao individualismo humano, essa seria a “[...] consciência da individualidade que de fato [...] provocará o aparecimento da morte e vai fazer surgir a imortalidade como uma questão filosófica e religiosa fundamental debaixo do conceito de "salvação.” (MATTA, 1997, p. 134).

Ludwig Feuerbach (1980, p.10) acredita que essa concepção trouxe, conseqüentemente, o fim das comunidades de pessoas que acreditavam na igreja como princípio universal da crença. Por muito tempo, a igreja manteve esse *status*, mas isso já não era mais possível, porque a crença se sobrepôs como princípio da própria igreja, as instituições que representavam a tudo e a todos, de forma universal, tornam-se vulneráveis diante do poder da crença individual do homem. O princípio da crença universal sucumbiu à crença individual.

Para explicar os princípios básicos que constituem as relações entre os vivos e os mortos no Brasil, Roberto da Matta (1997), em sua obra *A Casa e a Rua, Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*, trata de analisar o que de fato leva os brasileiros a resguardar a memória dos mortos. Em consonância com Van Gennep (2001), Roberto da Matta (1997) concorda que todas as sociedades procuram dar conta da morte e de seus mortos, contudo, expõe que este fenômeno demanda a necessidade de uma análise mais cautelosa, tendo em vista a existência de alguns padrões específicos quanto ao tema.

Em sua tese, defende a ideia de que, nas sociedades modernas, os sistemas sociais colocam os indivíduos numa posição em que prevalecem socialmente sobre o todo, tornando a morte um evento mais isolado. Entretanto, existe outra atitude diante da morte que é predominante nas sociedades tradicionais, cujo sujeito social não prevalece sobre o todo, mas sim as relações sociais sobre entre os indivíduos.

Nas sociedades onde os mortos são sistematicamente lembrados e homenageados, considera-se que determinada atitude “[...] passa pelo crivo de um conjunto de relações sociais imperativas que são, de fato, muito mais importantes do que o morto que se foi e do que os vivos que ficaram e com ele mantinham elos indissolúveis.” (MATTA, 1997, p. 137).

Neste sistema, o problema não é a morte, mas sim os mortos. Em linhas gerais, numa atitude contrária, falar abertamente sobre o tema da morte demonstraria uma atitude moderna, entretanto lembrar-se dos mortos não se configura como algo positivo, revela apenas um sentimento mórbido e “atrasado” por não deixar o indivíduo “[...] seguir em frente - para o futuro, que implica novas fronteiras e relações sociais. Esquecer o morto é positivo, lembrar o morto é assumir uma espécie de sociabilidade patológica.” (MATTA, 1997, p. 137).

De fato, saber se a morte pode ser vencida, conhecer seu significado, ficar profundamente angustiado com o fato paradoxal de que é a única experiência social que não pode ser transmitida, discutir a imortalidade, o tempo, a eternidade, tomar a morte como algo isolado são questões modernas certamente ligadas ao individualismo como ética do nosso tempo e das instituições sociais. (MATTA, 1997, p. 133).

Nas sociedades tribais ou tradicionais, isso não acontece; sempre haverá a constituição do mundo dos mortos, e nela eles são lembrados e homenageados sistematicamente. A morte não é cogitada como um problema, mas sim como sinônimo de continuidade, concepção que definitivamente “[...] serviu para alimentar os preconceitos sociais contra essas sociedades "primitivas" que não conseguiam perceber as distinções críticas da trajetória humana” (MATTA, 1997, p. 136).

Nos sistemas relacionais, a morte recebe um tratamento diferenciado, porque exerce atitudes que demonstram o quanto as relações sociais são importantes neste sistema. Fechar os olhos para essas questões é deixar de compreender “[...] a

contundência moral e ideológica da rede de relações sociais que dá realidade aos membros destas sociedades é não poder interpretar corretamente essa verdadeira obsessão pelos mortos ao lado deste desprezo intelectual pela morte” (MATTA, 1997, p. 136-137).

É pertinente lembrar que Lévi-Strauss (1957) discorre sobre essa mesma perspectiva em *Tristes trópicos*, quando fala que não há sociedades que não demonstrem algum tipo de preocupação com seus mortos. O autor reforça a ideia de que a passagem desses é intermediada por uma série de questões; logo, para exemplificar, traz duas atitudes para com eles.

A primeira delas equivale aos sistemas sociais que optam por manter uma relação com os seus mortos, por motivos de respeito, ou mesmo para manter a ordem social na própria comunidade. Outras preferem que eles repousem em paz, mas ocorrem homenagens em troca de proteção ou breves encontros que seriam administrados predominantemente pelos vivos. Ao contrário destas, algumas sociedades optam pelo repouso dos seus, a fim de absorver as suas qualidades durante o processo de canibalismo e necrofagia (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 243-244).

O autor demonstra que a morte existe, mas que as sociedades tomam atitudes diferentes, quando se trata de assegurar a continuidade da vida. A intenção aqui não é comparar os estudos de ambos os autores, mas apontar que em todas as sociedades encontram-se diversas atitudes em relação aos seus mortos.

No entendimento de Roberto da Matta (1997, p. 137), tais questões não podem ser agregadas como fatores universais, mas sim como um fator que pode ser observado e articulado com cautela. Também reitera que, a partir do momento em que conseguimos compreender o comportamento das sociedades individualistas e os das sociedades relacionais, torna-se menos complexo o entendimento sobre a morte e os mortos nas sociedades tradicionais brasileiras. De certa forma nos “[...] permite integrar um quadro cosmológico e escatológico com um quadro de referência sociológico” (MATTA, 1997, p. 138).

Para exemplificar um modelo de sociedade “moderna”, Roberto da Matta (1997, p. 138) fala sobre as sociedades norte-americanas, enfatizando o hábito de

criarem instituições especializadas em tomar conta dos seus mortos, isolando-os, privando-os do contato com a família. Quando a lógica relacional se torna negativa num sistema individualista e moderno, é possível compreender o quanto a imagem da morte se apresenta como um processo natural.

Os Estados Unidos sempre foram um modelo a ser seguido quando se trata de explicar o que de fato os configura como uma “sociedade moderna”. Philippe Ariès (2017), em *História da Morte no Ocidente*, fala sobre o início dos novos ritos funerários nos Estados Unidos e explica que este fenômeno tem a ver com

[...] o interdito que hoje se abate sobre a morte é uma característica estrutural da civilização contemporânea. O desaparecimento da morte do discurso e dos meios familiares de comunicação pertenceriam, como a prioridade de bem-estar e do consumo, ao modelo das sociedades industriais. Este estaria quase consolidado na vasta zona de modernidade que recobre o norte da Europa e da América. Por outro lado, encontraria resistência nas localidades onde subsistem formas arcaicas de mentalidades, nos países católicos, como na França ou Itália, e nos protestantes, como a Escócia presbiteriana, e ainda nas massas populares dos países terceirizados. (ARIÈS, 2017, p. 241).

Compreende-se pela leitura da citação acima que as atividades que envolvem o bem-estar do consumo no universo da morte encontram-se, de certa forma, em uma variedade de serviços que foram aparecendo desde a instalação dos cemitérios, ou seja, o próprio surgimento dos cemitérios públicos e particulares, assim como a terceirização dos cuidados com os mortos. Em termos gerais, a comercialização da morte como um todo reflete o mundo moderno em que vivemos.

Outro exemplo que podemos observar nos sistemas sociais, segundo Roberto da Matta (1997), é a permanência do luto, essa característica está muito presente nas sociedades brasileiras adeptas do catolicismo tradicional, tendo em vista que essas atitudes enaltecem as relações sociais e os elos morais, características presentes apenas nos sistemas relacionais. É um sentimento que se constitui a partir de uma imposição social, algo que nos é inserido de fora para dentro, assim como em toda a construção do imaginário da morte enraizado no catolicismo tradicional. Isso afeta todos os grupos sociais vinculados ao sistema relacional, entretanto, como podemos perceber, é algo impossível de acontecer no sistema

individualista, porque as emoções não são partilhadas, elas são individuais para que sejam reconhecidas dentro dessa outra concepção da morte (MATTA, 1997, p. 138).

Quando Roberto da Matta fala sobre a imposição dos sentimentos, está se referindo às expressões que estão presentes no convívio dos vivos para com os mortos e que, de certa forma, marcam o universo religioso de algumas sociedades do sistema relacional. Aliás, esses temas são trazidos por Marcel Mauss (1979), quando fala sobre as expressões obrigatórias dos sentimentos.

O autor traz um estudo sobre os cultos funerários australianos e percebe que uma série de expressões não são apenas fenômenos fisiológicos e comportamentais das emoções internas, mas também fenômenos sociais impostos como uma obrigação por parte de membros da própria sociedade (MAUSS, 1979, p.147). Nestes respectivos aspectos, podemos incluir, por exemplo, os funerais, os lutos, as indulgências, dentre outras práticas presentes nas sociedades tradicionais do Catolicismo.

Podemos considerar que as expressões dos sentimentos nos sistemas relacionais possuem características de caráter coletivo e tem a ver com elos morais construídos em determinados grupos, por isso, podem estar presentes em cerimoniais públicos e demandam suas próprias regras. De acordo com Marcel Mauss (1979, p.149), este tipo de comportamento permite que os grupos possam ter um momento de construção do imaginário, partindo da ação ou interação em coletividade.

Para Mauss (1979), as expressões coletivas enaltecem os valores morais e estão acompanhadas de uma força obrigatória dos sentimentos dos indivíduos que nelas prevalecem, formando uma linguagem simbólica, pois apenas os membros desse grupo podem compreender o que de fato ocorre em meio a essa ação (MAUSS, 1979, p.153). Quando isso tudo é interpretado em meio às atitudes das sociedades brasileiras para com os seus mortos, o primeiro detalhe a ser considerado nesta análise é a maneira como os sistemas sociais colocam como prioridade os mortos.

Fala-se mais daqueles que já faleceram do que da própria morte. Acredita-se que essa atitude está vinculada a uma maneira específica de negar a existência da

morte, o que de certa maneira, faria com o que a memória dos mortos também fosse prolongada, visto que são eles que asseguram a continuidade da vida no pós-morte. E estes ainda retornam em forma de espíritos aos seus familiares e amigos, a fim de obter de seus entes queridos alguns favores ou algum tipo de homenagem. A consciência da morte é posta em segundo plano, já que as pessoas, primeiramente, são direcionadas a falar dos mortos que retornam com bastante frequência para solicitar algo ou mesmo dar algo em troca. (MATTA, 1997, p. 141).

Observa-se, novamente, que esse comportamento assegura que os mortos não desapareçam por completo, mantendo certas demandas de

[...] obrigações palpáveis diante dos mortos e de suas almas: seus aniversários de nascimento e de morte são lembrados, sua memória deve ser cultuada e há até mesmo uma possibilidade curiosa, pois falar periodicamente com eles dá a quem o faz uma certa sabedoria, poder e aquela invejável e tranquila resignação diante "deste mundo". (MATTA, 1997, p. 142).

Na cidade de Recife, ocorreu um caso parecido, entre o final do século XIX e o início do século XX, conforme aponta Gilberto Freyre (1987) no livro *Assombrações do Recife Velho, algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense*, publicado em 1955. O autor considera importantes algumas referências sobre relatos de assombração na capital pernambucana, enfatizando que na referida região ainda havia muitas histórias de aparições de fantasmas, ou sobre pessoas que haviam se matado na escuridão da Rua da Avenida Malaquias, mesmo depois de iluminada pelo "gás dos ingleses" e até pela luz elétrica, novidade já dos fins do século XIX.

De acordo com Gilberto Freyre, era comum atribuir aos ventos misteriosos que apagavam os lampiões a interferência direta dessas almas e, certa vez, os acendedores foram surpreendidos por vozes de fantasmas que lhes diziam para serem deixados naquela escuridão, pediam-lhe socorro. Nunca se soube quem de fato estava assombrando esses homens, talvez alguém que já sabia que eles faziam o mesmo trajeto todos os dias, para que pudessem acender as luzes. (FREYRE, 1987, p. 35-36).

Mas como diria Roberto da Matta (1997, p. 143-144), dentre essa pedagogia dos mortos, eles se apresentam aos vivos de diversas maneiras, o que inclui os

sonhos, ou por intermédio dos médiuns para solicitar ou dar coisas. Mesmo que o caso se apresente com certa dramaticidade, sempre há a possibilidade de observar a convivência entre os vivos e os mortos. O presente e o passado andam de mãos dadas como o conhecido e o desconhecido, algo que faz enxergar o mundo como tendo sempre vivos e mortos, uns falando, outros pedindo e exigindo.

Roberto da Matta (1997) cita Gilberto Freyre como um dos poucos sociólogos interessados em buscar tais assuntos na sociedade brasileira. Estas obrigações com os mortos aparecem em *Casa-grande e senzala*, quando Freyre (2003) reprisa que era de costume a prática de enterrar os seus mortos nos perímetros da casa, e a capela seria um dos lugares favoritos porque, no imaginário popular, simbolizava uma “[...] puxada da casa – é bem característico do espírito patriarcal de coesão da família. Os mortos continuavam sobre o mesmo teto que os vivos.” (FREYRE, 2003, p. 38).

Da forma como o autor coloca o seu pensamento, nota-se que esse comportamento era uma maneira que a sociedade havia encontrado de relacionar os mortos e os santos no seu convívio, assim como faziam quando enterravam os seus mortos nas igrejas. Freyre (2003) acredita que essa relação entre vivos e santos era tão forte que, quando se perdia qualquer objeto como

[...] um dedal, uma tesoura, uma moedinha, Santo Antônio que desse conta do objeto perdido. Nunca deixou de haver no patriarcado brasileiro, ainda mais que no português, perfeita intimidade com os santos. O menino Jesus só faltava engatinhar com os meninos da casa; lambuzar-se na geleia de araçá ou goiaba; brincar com os moleques. As freiras portuguesas, nos seus êxtases, sentiam-no muitas vezes no colo brincando com as costuras ou provando dos doces. Abaixo dos santos e acima dos vivos ficavam, na hierarquia patriarcal, os mortos, governando e vigiando o mais possível a vida dos filhos, netos, bisnetos. (FREYRE, 2003, p. 39-40).

A interpretação do “outro mundo” trazida por Roberto da Matta (1997) e Gilberto Freyre (2003) é compreendida como uma espécie de síntese moral. A concepção de alma também corresponde à memória viva do morto, acaba por inserir a construção da memória sobre uma posição que define e que traduz o modo e a intensidade de uma relação social. Quanto maior for a saudade, mais intensa é a memória do morto ou do lugar, assim como os cemitérios e os objetos que neles estão inseridos (MATTA, 1997, p. 155).

Quanto mais saudade, mais intensa é a memória do morto ou do lugar (MATTA, 1997, p. 155). Quanto menos saudade, menor será a intensidade na recordação. Nesse sentido, quer dizer que, por mais que não haja uma relação direta entre os vivos e os seus mortos, ela não desaparece por completo, ambas as partes permanecem sobre uma “[...] relação complementar e compensatória entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos como dois planos fundamentais da existência. Tudo isso nos permite entender o uso do morto pelos vivos na nossa sociedade” (MATTA, 1997, p. 155).

A proposta de José Rodrigues (2006) sugere que esses fatores estão evidentemente associados à forma específica como cada grupo se comunica, e ainda acredita que, até recentemente, esses detalhes poderiam ser observados nos funerais. Essas atividades, associadas às práticas coletivas, eram acompanhadas por detalhes simbólicos, que se interligavam à memória do morto.

O autor enfatiza que era comum, após o falecimento do indivíduo, muitos visitassem a família em consideração à memória do morto, o senso de solidariedades estava em alta. Nas igrejas, comunicava-se a morte do indivíduo com o badalar do sino, havia procissões nos enterros, era de praxe o hábito de criar anúncios sobre o falecimento, para que o acontecido se tornasse público. Os velórios tradicionais ocorriam na própria residência dos parentes e, posteriormente, haveria a missa a favor do falecido, tudo se articulava em torno da memória do morto (RODRIGUES, 2006, p. 77).

A análise constituída acerca desse tipo de comportamento social permite avaliar os motivos pelos quais os mortos ocupam uma posição tão importante. O papel do morto é o de mediar as relações, dando uma forma concreta entre os elos que interligam as pessoas. A prática de cultuar os mortos acaba estabelecendo determinados padrões construídos pelo imaginário religioso dentre as religiões mais populares no Brasil.

Existe um papel correlato ao “outro mundo”, que Roberto da Matta (1997) afirma ter a ver com a rede de relações que gira em torno do morto e da sua memória. Esses intermédios praticados constantemente pelos mortos acabam deixando-os numa posição de canal, mediadores que fazem um intercâmbio entre esse mundo e o outro.

Do ponto de vista de Roberto da Matta, o culto aos mortos constrói um padrão de relação social, estabelecendo uma ética moral nos cultos das religiões mais populares pregadas em muitas partes do país ainda nos dias de hoje. O que vemos é um processo sistemático elaborado acerca das “religiões populares”. Na sociedade brasileira existe um sistema teológico que funciona acerca da compensação e do relacionamento mútuo entre a vida terrena e o mundo dos mortos. (MATTA, 1997, p. 155).

Quando o antropólogo fala de religiões tradicionais brasileiras, ele também dá indícios de outras religiões que buscam o contato com os seus mortos, propondo que toda a relação é conduzida

[...] ao seu paradoxo e ao seu limite, pois o que é a possessão senão a ocupação de um mesmo corpo por duas pessoas sociais descontínuas? O possuído ou o “cavalo-de-santo” é aquele cuja relação com o espírito (ou orixá) se faz dentro do seu próprio corpo. Nisso reside a verdadeira lógica da religião relacional brasileira, que por meio de um encontro íntimo com o santo permite redefinir e resolver as questões que afligem os homens aqui embaixo. (MATTA, 1997, p. 157).

As palavras do autor acentuam que, teoricamente, temos um conjunto de valores que permeiam o nosso mundo. Este estaria dividido em instituições específicas, mas que sempre faz alguma relação com o outro mundo. Esse universo só poderia ser compreendido no momento em que introduzimos as relações sociais no quadro de investigação. Fala-se de relação porque se acredita que todo o universo social se apoia nesse tipo de elo como intercessor. É preciso considerar que o “[...] sistema se reintegre sensível e concretamente por meio de uma experiência de comunicação entre os seus três espaços básicos: a casa, a rua, e o outro mundo.” (MATTA, 1997, p. 157).

Assim, somos cada vez mais inclinados a entender que os mortos estão numa posição complexa e fazem toda a diferença na dinâmica social, como entende Roberto da Matta (1997, p. 158) “[...] são entidades tipicamente relacionais e, como tal, demandam atenção e reverência. Por isso, podemos entender por que no Brasil a morte mata, mas os mortos não morrem”.

Essa reflexão é de suma importância, porque vai desencadear um olhar mais apurado para a construção da memória das sociedades acerca do universo material

em um contexto funerário. É imprescindível o conhecimento dessa cosmovisão, porque o cemitério, ambiente socialmente apropriado pelo homem, carrega consigo um conjunto de significados ao longo do tempo.

O próximo capítulo trata de analisar o contexto do cemitério Campo da Saudade, elaborando tipologias com a finalidade de observar as variações e padrões dos sepultamentos, ou formas específicas de ocupação espacial dos enterramentos. Para compreender os possíveis fenômenos que podem corroborar para a construção deste contexto, serão verificadas ideias difundidas no interior de um determinado grupo religioso, cujas experiências sociais são consideradas. No entanto, não vamos desconsiderar a possibilidade de observar os fenômenos sobre o em si da memória.

Este é um método difundido pelo filósofo da intuição, que trata de analisar o em si, é a subjetividade, a princípio, observada de maneira livre das intervenções dos quadros sociais, com o propósito de compreender a ligação dos indivíduos com a matéria. Vamos “evocar” este estudo com o propósito de entender a memória como “[...] força espiritual prévia a que se opõe a substância material, seu limite e obstáculo.” (BOSI, 1994, p. 54). Neste caso, o universo material que nos cerca é a fronteira de conhecimento do espírito.

CAPÍTULO 3 – O CEMITÉRIO CAMPO DA SAUDADE E A SUA COMPREENSÃO NO TEMPO-ESPAÇO

[...] idealidade transcendental do espaço ligada à sua realidade empírica. Significa isto que as coisas apenas se podem dar como extensas (realidade empírica do espaço), mas se abstrairmos das condições da experiência, o espaço já não é nada. Quando pensamos "coisas em si" não podemos fazer apelo ao espaço. Este pertence, pois, ao sujeito. Todas as representações das coisas exteriores estão naturalmente em nós e o que está em nós subordina-se ao nosso sentido interno e, por conseguinte, à sua forma ou condição, o tempo. (KANT, 2001, p.13-14).

Nas páginas que se seguem elaboramos uma discussão das variações tumulares, seus padrões e formas de ocupação espacial no cemitério Campo da Saudade, como resultados de fenômenos múltiplos que se relacionam com a memória (passado existente no presente) e a percepção (ação presente), e como o corpo atua no tempo e espaço, como produto do consciente e inconsciente humano.

As características daquilo que distingue o âmbito do conhecimento está na consciência, ou seja, na relação humana com tudo aquilo que está à nossa volta. É isso que propõe a fenomenologia da memória bergsoniana, que, como podemos observar em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, esclarece aquilo que chega antes de passar pela lógica humana. Esta é uma obra que vai ao encontro ao trabalho de Bergson (1999) em *Matéria e Memória*, quanto à abordagem da consciência do espírito.

Desde o primeiro capítulo desta pesquisa, enfatizou-se a obra *Matéria e Memória* como base para os estudos fenomenológicos da memória em relação ao mundo material que nos cerca. Esta é uma obra completa, porque agrega a concepção de duração e a unificação entre corpo e espírito. O entendimento do conceito de duração colabora na compreensão da formação do tempo uno.

A princípio, foi realizada uma diferenciação de tempo e espaço; no entanto, desta vez, houve uma preocupação em situar os eventos em relação às pessoas que pensam e os objetos que são pensados. Ou seja, neste caso, o espaço cemiterial como objeto que interage com os habitantes de Porto franco do Araguaia, e como os habitantes interagem com ele.

As experiências de predomínio social, essas que incluem os costumes religiosos como ideia de representações da coletividade não foram deixadas de lado, visto que, para compreender a formação religiosa predominante no interior do Campo da Saudade, foi necessário percorrer o imaginário da morte, relacionando-o com as sociedades brasileiras que ainda aderem às práticas funerárias de cunho tradicional.

No entanto, quando se trata de variações ou padrões construídos, no tempo-espaço, necessitar-se-ia de uma análise que transita pelo viés fenomenológico da memória. As ideias fundamentadas dentro de um grupo não dariam conta de explicar todos os fenômenos que ocorrem no espírito e fora do espírito humano.

O campo das imagens com o qual convivemos constantemente, inclusive, para o qual retornamos, constrói o que realmente sabemos sobre “[...] o mundo material [...] são objetos, ou, se preferirem, imagens, cujas partes agem e reagem todas através de movimentos umas sobre as outras. E o que constitui nossa percepção pura é, no seio mesmo dessas imagens, nossa ação nascente que se desenha.” (BERGSON, 1999, p.72).

Tendo em vista que as ideias compartilhadas por um determinado grupo, em determinado espaço, não estão livres das experiências com os objetos que nele estão inseridos, pois é com eles que também são desenvolvidas as experiências. Parte da história de vida constitui-se no espírito e fora dele, nas atividades práticas do consciente.

Este “desenrolar” da consciência, tratado no livro *A Evolução Criadora*, descrito por Bergson, vai aprofundar-se de maneira mais abrangente sobre o universo da consciência. “Ali onde a ação real é a única possível (como na atividade do tipo sonambúlica ou mais geralmente automático) [...]” (BERGSON, 2005, p. 157). Entretanto, é essa consciência que, mais adiante, será desenvolvida como o resultado entre atividades aritméticas, as atividades no real, mediando o afastamento entre as representações e as ações.

3.1 A formação do município de Couto de Magalhães (TO)

Foi posto que a história do município de Couto de Magalhães interliga-se ao período da instalação do presídio Santa Maria, em virtude do aviso de 5 de setembro de 1811, incorporado por Fernando Delgado de Castilho, governador da província de Goiás; no entanto, é válido acentuar que essas informações apenas compactuam com a proposta de que a região apenas passou a ter uma história de conquista territorial, a partir do momento em que houve o processo de colonização europeia naquele território, tendo em vista que o local já era habitado por muitos povos indígenas.

Antes de iniciarmos um diálogo sobre os conflitos entre ambos os povos, nativos e colonizadores, vale a pena expor que as estradas fluviais naturais, advindas dos rios Tocantins e Araguaia faziam parte de um território bastante ocupado por grupos indígenas, habitações que remontam aos períodos pré-colonial e colonial daquele território brasileiro. Trabalhos realizados no âmbito acadêmico ou vinculados ao licenciamento ambiental demonstram áreas de vasta ocupação indígena, em períodos distintos.

Os primeiros trabalhos arqueológicos no Brasil foram realizados entre os anos de 1965 e 1970, sob a coordenação dos pesquisadores Betty J. Meggers e Clifford Evans, da Smithsonian Institution, de Washington, Estados Unidos, vinculado ao Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e o Patrimônio Artístico Nacional (SPAN), hoje conhecido como Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN).

Com o aumento dos empreendimentos ligados às atividades de engenharia no Brasil, houve a necessidade de estudos prévios voltados à proteção do patrimônio cultural. As pesquisas se intensificaram a partir da resolução do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) Nº 001/86, em 23/02/1986 que, segundo os autores Martins (1998 apud MORALES, 2007), previam a Avaliação de Impacto Ambiental às pesquisas arqueológicas, “[...] tornando-se uma exigência legal para o licenciamento de empreendimentos, passando a ser parte dos estudos (EIA/RIMA)” (MORALES, 2007, p. 73).

De acordo com as informações trazidas pela base do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos CNSA/SGPA, disponível no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico- (IPHAN), existem 1034 registros de sítios arqueológicos no Estado do Tocantins, que envolvem os contextos: histórico (113 sítios); pré-colonial (638 sítios) e de contato (21 sítios). Considerando também que, no referido levantamento, há 01 sítio do período pré-colonial, denominado “Sítio Arqueológico V2-4”, código CNSA (TO01383)⁴, localizado no município de Couto de Magalhães, região pouco estudada em termos arqueológicos.

Esse sítio arqueológico foi localizado em 2014, durante o “Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico, Histórico e Cultural LT 800 kV Xingu – Estreito e Instalações Associadas, Etapa de Diagnóstico Interventivo”, programa vinculado ao licenciamento ambiental. De acordo com a descrição sumária da ficha de CNSA, as evidências de interesse arqueológico são constituídas de vestígios líticos, distribuídos em duas áreas em superfície, classificados na categoria de alta relevância.

Por mais que esteja cadastrado na categoria de alta relevância, não houve estudos mais aprofundados relacionados a este achado arqueológico, foram realizados apenas os apontamentos do tipo de material disperso em superfície e a delimitação da área. O número de ocupação humana inerente ao período pré-colonial cadastrado na região do Tocantins demonstra o quanto a região norte da província de Goiás era amplamente habitada, como podemos observar no **Mapa 1**⁵.

⁴ Informações dos sítios arqueológicos disponíveis no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos CNSA/SGPA: http://portal.iphan.gov.br/sgpa/cnsa_resultado.php. Acesso em: 28 nov.2018.

⁵ Mapa 1 disponível em escala original no Anexo 1. O mapa representa a localização geral de todos os sítios arqueológicos cadastrados no Estado do Tocantins.

Karajás, Javés, Chambóias e outros, cujo modo de vida ainda se apresentava rico de valores culturais. (CARVALHO, 2008, p. 36-37).

Na segunda metade do século XIX, Antônio Manoel de Araújo e Mello foi presidente da província de Goiás, entre os anos de 1860 a 1861, passando a sua administração para José Martins Pereira de Alencastre, apenas em 22 de abril de 1861. Muitos documentos administrativos deixados por Antônio Manoel de Araújo e Mello traziam situações diversas em relação aos habitantes daquele período, inclusive, a sua relação com os índios. Um dos documentos da Secretaria do Governo de Goiás, datado de 22 de abril de 1861, demonstra que as margens das vias fluviais do Tocantins e Araguaia, utilizadas para o intercâmbio comercial entre províncias, ainda eram habitadas por muitos índios.

De acordo com os apontamentos descritos sobre a tranquilidade pública e segurança individual da região, deixados por Antônio Manoel de Araújo e Mello, nota-se que os ataques de índios canoieiros e xavantes eram constantes, os nativos costumavam vagar com frequência pelos vastos sertões. Por este motivo, a guarda nacional e outras milícias trabalhavam nos perímetros das margens dos rios Tocantins e Araguaia, com a finalidade de expulsar os índios que ainda formavam uma força de resistência contra a ocupação territorial estrangeira (Relatório do presidente da província de Goiás, Dr. Antônio Manoel de Araújo e Mello, 1861, p. 3).

[...] aquelas margens são habitadas, segundo fui informado, desde a ilha do Bananal até muito abaixo de Santa-Maria, por mais de dez mil índios da numerosa família Carajá, que se subdivide com as denominações de Carajás, Carajahys, Javahés, Chambiauás, e outros. (Relatório do presidente da província de Goiás, Dr. Antônio Manoel de Araújo e Mello, 1861, p. 15).

Antônio Manoel de Araújo e Mello descreve que, a princípio, os índios aparentavam ser pacíficos e compreensivos, quanto às tentativas de proximidade; entretanto, isso não os impedia de destruir qualquer acampamento que se estabelecesse em seu território. (Relatório do presidente da província de Goiás, Dr. Antônio Manoel de Araújo e Mello, 1861, p.15).

Fatores ambientais e climáticos podem explicar a preferência dos grupos indígenas pela região das margens do Araguaia. A paisagem daquele período demonstra elementos vitais para a ocupação humana. Entre eles estão os grandes

rios, corpos de água e solos de alta fertilidade e topografia apta aos assentamentos indígenas. Esses são alguns dos indicadores ambientais que nos trazem características marcantes do tipo de ambiente cujos antigos habitantes daquela região procuravam habitar.

Quando se pensa em sertão, logo se imagina uma região deserta, isolada, seca, desprovida de beleza, lugar ermo. Mas, ao contrário, o sertão do Araguaia é um sertão habitado. É um ambiente caracterizado por riquezas naturais e culturais, onde muitos costumes antigos tornaram-se tradições. É o sertão ligado. Sertão que, apesar de distante dos principais centros comerciais – pois está situado no interior do Brasil – faz elo com o litoral pelo rio Araguaia. É o sertão de solo fértil, formado por uma verdejante paisagem, rica de plantas medicinais e de matérias-primas, complementado por belos lagos, que fortalecem o imperioso rio Araguaia e brejos de buritizeiros, buritiranas e bacabais que enriquecem a exuberante paisagem. Os caprichos da natureza oferecem alimentação em abundância àqueles que o procuram. (CARVALHO, 2008, p. 37).

Esse seria o mesmo tipo de ambiente encontrado por todos aqueles que organizaram expedições pelos sertões e, segundo Afonso D'Escragnolle Taunay, “[...] muitas expedições realizaram imensos percursos obedientes a propósitos escravistas exclusivos já desde os primeiros anos seiscentistas como a de Pero Domingues, assinalada na confluência do Araguaia com o Tocantins.” (TAUNAY, 2012, p. 137).

Para compreender a relação entre nativos e colonizadores, é necessário contextualizar alguns fatos ocorridos, após a chegada dos missionários, porque esse foi o momento em que Goiás passou a promover uma política indianista que previa a formação de aldeamentos indígenas, sistema implantado pelos missionários com a aprovação da Coroa Portuguesa. Os estudos de Manuela Carneiro da Cunha, publicados no livro *História dos Índios no Brasil*, dedicam um capítulo a Goiás, denominado “Catequese e Cativo, Política Indianista Em Goiás, 1780-1998”, cujo texto se inicia com o trecho da carta atribuída a José Rodrigues Freire, do ano de 1790.

Tendo o nosso Excelentíssimo General a satisfação de ter libertado os povos desta Capitania de outras tantas feras, que lhe devoravam as entranhas; e ao mesmo tempo a incomparável glória de ter granjeado à Igreja igual número de filhos, com outros tantos vassalos ao Império Português. (CUNHA, 1992, p. 398).

De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1992), o trecho da carta direcionada a José Rodrigues Freire aponta como terminaria a relação entre os nativos de origem xavante com José Rodrigues Freire, no final do século XVIII. Isso demonstra o quanto a política indianista empenhava-se em se livrar dos índios que habitavam o território de Goiás. O objetivo principal era mantê-los sob o controle da Igreja e do Estado, eram os “[...] "filhos" e leais vassallos dos monarcas portugueses. Essa imagem dos Xavantes como ao mesmo tempo "feras" e "filhos" resume as contradições da política indigenista em Goiás no final do período colonial e no século XIX.” (CUNHA, 1992, p. 398).

O processo de cristianização e “civilização” mantinha os índios no sistema vassalo, “[...] as milícias locais, bandeiras e colonos armados procuravam "desinfestar" a capitania daqueles que chamavam de "feras" e escravizar suas mulheres e filhos.” (CUNHA, 1992, p. 398). Salienta-se que quaisquer que fossem os objetivos da província, a política interna era direcionada à violência e à escravidão dos índios. Com relação à política indianista nas regiões dos rios Tocantins e Araguaia, é sabido que

A partir de 1850, a política indigenista começou a centrar-se nas regiões dos rios Araguaia e Tocantins. A área Rio Claro-Rio Bonito ao sul, onde surgiram na década de 1880 conflitos entre os colonos e os Kayapó, que ameaçaram a estrada para Cuiabá, recebia menos atenção. Embora a maior parte dos relatórios se referisse ao esforço de catequese ao longo do Araguaia e Tocantins, quando os Kayapó atacaram, na década de 1880, as autoridades voltaram-se para os missionários. A política indigenista era vista como inseparável da empresa missionária, mas, como sempre, os governos imperial e provincial destinavam-lhe apenas recursos financeiros limitados. (CUNHA, 1992, p. 405).

A “domesticação” indígena era vista como essencial, fazia-se de tudo para obter os trabalhos indígenas. Para aqueles que não se rendiam à política indianista, promovida pelos missionários, procuravam-se outros meios de obter os seus trabalhos, o que incluía oferecer brindes em forma de pagamento. Entretanto, os brindes oferecidos não eram eficazes “[...] para lhes captar a vontade; recebem-os como uma obrigação da nossa parte e como signal do temor que nos inspiram; e depois de os receberem não duvidam acometer a quem lh’os deu, se julgam superiores em força.” (Relatório do presidente da província de Goiás, Dr. Antônio Manoel de Araújo e Mello, 1861, p. 15).

No entendimento de Antônio Manoel de Araújo e Mello, os objetos oferecidos aos índios como brindes deveriam pagar por eventuais serviços prestados. A princípio, esta conduta de constituição dos aldeamentos resultaria em pequenos núcleos de povoamento, este foi um fenômeno que ocorreu em outras capitanias do território brasileiro e, em Goiás, não seria diferente. Até o início do século XIX, “[...] o rio Araguaia também era pouco habitado. Num esforço para garantir a ocupação do rio e o comércio com Belém, as autoridades ergueram em 1812 um presídio, Santa Maria do Araguaia.” (CUNHA, 1992, p. 403).

A construção do presídio Santa Maria seria o marco inicial para a tentativa de ocupação das margens do Araguaia, atitude que objetivava “proteger” as vias do intercâmbio comercial. Essa ideia surgiria ainda no século XVIII, quando Goiás passava por sérias crises econômicas ocasionadas pela decadência da mineração, principalmente, na segunda metade do referido século.

Vale sublinhar que o território de Goiás foi privilegiado por um contexto geográfico fluvial favorável, rico em rios extensos, com isso, surgiria a possibilidade de instigar o comércio entre províncias, pelos rios. Naquele período, não havia estradas e, por consequência disso, os sertões não eram considerados um território acessível por vias terrestres.

A situação econômica de Goiás é grave em consequência do gradativo esgotamento das minas. A ligação e o restabelecimento do comércio Goiás- Pará poderia vir a ser a solução para esse e muitos outros problemas. As relações comerciais passam a interessar aos governos das duas capitanias, principalmente as do Pará, porto de mar e centro distribuidor dos produtos europeus. (DOLES, 1969, p. 254).

Quando havia prosperidade na mineração, o Brasil, que ainda era submetido à condição de colônia de Portugal, pelo menos até 1815, quando, por meio de um decreto, D. João VI o elevou à condição de Reino Unido, a Portugal e Algarves, não cogitava a possibilidade de promover as navegações. A Coroa Portuguesa havia proibido as navegações, porque havia indícios de desvios do tesouro; porém, quando surgem os indícios do enfraquecimento das minas, a Coroa Portuguesa decide liberar o trajeto das embarcações, estimulando a efetivação do comércio, principalmente pelos rios do Tocantins e Araguaia.

Aos pedidos dos governadores, juntam-se os dos religiosos catequizadores dos índios das margens do Araguaia e Tocantins. Finalmente, em 1782, cai a proibição e a navegação do Tocantins e dos rios interiores passa a ser estimulada. No entanto, o longo período de interrupção da navegação deixou um saldo negativo representado pelo atraso do desenvolvimento daquela atividade e prejuízo para o povoamento das margens dos referidos rios. (DOLES, 1969, p. 254).

Dalísia Elizabeth Martins Doles (1969) afirma que o Governador do Pará, o Dr. Francisco de Souza Coutinho, determinou uma expedição com a finalidade de explorar o ambiente do Araguaia, focalizando, inicialmente, em quais seriam as possibilidades de manter relações com os habitantes nativos da região. “Ainda sob patrocínio dele, é organizada uma sociedade mercantil para explorar a navegação e o comércio entre Goiás e Pará. Em 5 de fevereiro de 1791, sob o comando do cabo Tomás de Souza Villa Real, parte uma expedição rumo a Vila Boa” (DOLES, 1969, p. 254). Foi dessa forma que se iniciaram as primeiras expedições ao Araguaia, ainda no século XVIII.

As finalidades dessa expedição eram: estudar as possibilidades de exploração do comércio entre as duas capitanias e proceder a minuciosos estudos do Araguaia que, na opinião de D. Francisco de Souza Coutinho se prestava mais à navegação que o Tocantins, cheio de obstáculos, como por exemplo, a cachoeira de Itaboca com mais ou menos uma légua de extensão.

Após atingir o arraial do Carmo, a comitiva prossegue por terra até Vila Boa, e, a 21 de abril de 1791, Tomás de Souza Villa Real apresenta-se ao governador Tristão da Cunha expondo-lhe os objetivos da viagem. Entre a vinda a Goiás e a volta ao Pará foram gastos dois anos. (DOLES, 1969, p. 254-255).

Quando Tomás de Souza Villa Real retorna da expedição, no ano de 1793, encaminha os apontamentos a Francisco de Souza Coutinho. Foram dois anos observando o ambiente apontado como propício para a rota comercial. “Todos os acontecimentos da viagem de regresso, os obstáculos naturais, os contatos com os carajás, foram minuciosamente relatados [...]” (DOLES, 1969, p. 255).

Mediante os relatos de Tomás de Souza Villa Real, Francisco de Souza Coutinho tratou de encaminhar uma correspondência ao Ministro Martinho de Melo e Castro, informando as condições favoráveis para o comércio de navegações. A carta

emitida no dia 8 de março de 1793, direcionada ao ministro Martinho de Mello Castro, expressava ao governador do Pará, as seguintes observações:

A dita exploração e reconhecimento, de que vou dar a conta não só correspondeu, mas excedeu, quanto a mim, que se pudera desejar; e se em toda a ocasião fora esta descoberta de grande interesse pelo notável acréscimo que deve produzir na cultura e no comércio de uma e outra capitania, na presente conjuntura ainda a considero mais importante pela facilidade dos prontos socorros, que esta pode receber d'aquela oferecendo-se a ocasião de os precisar. [...] tem por outra parte a incomparável vantagem de permitir o comércio e comunicação não só com aquela capital, senão também com os habitantes do Cuiabá [...] (DOLES, 1969, p. 255).

Ao ministro as recomendações são claras, quanto à ocupação das margens do rio, o que afirmaria a viabilidade à proposta do comércio e navegação.

Por estes motivos, independente do acréscimo da cultura que deve experimentar a da capitania de Goyaz encerrada até agora nos limites que prescrevia o consumo interior de seus habitantes, me parece de suma importância para o serviço de Sua Majestade que a navegação pelo dito rio Araguaya seja frequentada, povoando-se e cultivando-se as suas margens. (DOLES, 1969, p. 255).

A carta de Tristão da Cunha Menezes, governador da província de Goiás, encaminhada ao comerciante Ambrozio Henriques, que manteve vínculos com a expedição de Villa Real, exteriorizava o interesse em ocupar o posto de entreposto comercial, como se observa no seguinte trecho.

Sr. Capitão Ambrozio Henriques. – O pardo Thomaz de Souza Villa Real, encarregado por Vm. da exploração dos rios navegáveis desta capitania, por insinuação do Exmo. Sr. General d'esse Estado, me entregou com as cartas de S. Ex.^a a que Vm. me dirigiu datada de 5 de fevereiro do ano pretérito: e suposto eu tenha procurado todos os meios de abreviar a referida expedição, ainda agora é que me é possível faze-lo seguir para essa cidade, onde de viva voz exporá a Vm. as vantagens que podem resultar do comercio à que Vm. se propõe; os gêneros de mais consumo, os preços em que ordinariamente se reputam, a permutação que dos mesmos se poderá fazer com os produzidos no país; e finalmente a grande exportação que terão para as capitanias de Mato Grosso e Cuiabá, cujos comerciantes precisamente hão de passar por esta vila, e achando gêneros em que possam preencher as suas receitas, certamente os não irão buscar aos portos de mar. Queira Vm. contar sempre comigo para tudo quanto for do seu obsequio. Deus guarde a Vm. Muitos anos. Vila Boa, 6 de outubro de 1792. (REAL, 1891, p. 411).

Embora houvesse o interesse pelo comércio interprovincial, o governador de Goiás não cogitou a possibilidade de ajudar financeiramente nem demonstrou dispor de um capital que incentivasse o comércio. Mais adiante, é possível notar que as propostas de recursos aparecem em documentos oriundos do século XIX, período em que as províncias de Goiás e Pará propõem demandar recursos, financiando empresas e construções de presídios que funcionavam com a intenção de proteger as embarcações comerciais.

Esse foi um período cujos documentos registraram propostas instigantes, mas também seria o início de um grande desafio, aquele de romper com as barreiras do isolamento comercial por meio das navegações. O livro intitulado *Anais das províncias de Goiás, do ano de 1863*, de José Martins Pereira de Alencastre, impresso e publicado pela primeira vez em 1864, abrange 200 anos (1625 - 1824) da formação histórica da província, com observações tanto de ordem social, quanto econômica do período do Brasil Império.

De acordo com o contexto manifestado por José de Alencastre (1979, p. 315), na primeira metade do século XIX, a província de Goiás passaria por mudanças e, inicialmente, é possível notar que elas contextualizam, de maneira mais específica, a primeira tentativa de ocupação no Araguaia. No ano de 1806, Fernando Delgado de Castilho seria nomeado governador de Goiás, mas assumiria o cargo apenas em 1809, sucedendo D. Francisco de Assis Mascarenhas no governo. Fernando Delgado não veio de uma família real e tampouco abastada, sua vinda ao Brasil se deu em 1797; mas, ganharia notoriedade pela sua dedicação aos interesses dos serviços públicos. Quanto ao primeiro cargo que lhe foi atribuído, o posto de governador da Paraíba, exerceria até o ano de 1802.

O retorno de Fernando Delgado de Castilho a Portugal ocorreu após o término do seu trabalho na Paraíba, entretanto passaria pouco tempo no território português, porque lhe foi conferido, no Brasil, o cargo de Capitão-General de Goiás. Para José de Alencastre, Fernando Delgado de Castilho era visto como um homem de integridade inquestionável e bondoso, em vista disso, sua governança tornar-se-ia pacífica durante os 11 anos em que ocuparia o referido cargo. (ALENCASTRE, 1979, p. 315).

Não sendo de uma inteligência superior, era jurídico, prudente e acautelado, por isto evitou inovações perigosas na administração. Assim entendeu obrar com prudência, cingindo-se muito de perto ao sistema adotado por D. Francisco, também para evitar que os critérios de estado, que vieram no seu antecessor um abalizado homem de governo, um modelo dos administradores, não o advertissem de qualquer desvio, mas isto nem sempre pôde conseguir.

Da correspondência oficial do seu tempo se conhece que até os próprios erros de D. Francisco eram tidos em boa conta; seus projetos, por mais inexecutáveis que fossem, pareciam aos ministros do príncipe regente da maior praticabilidade. Muitas vezes teve Fernando Delgado de lutar com os embaraços da posição, em que colocavam, não só em prosseguir nas medidas administrativas, lembradas pelo seu antecessor, como nas que iniciava o ouvidor segurado, que em Goiás era considerado como consultor dos ministros nas questões mais importantes do governo da capitania. (ALENCASTRE, 1979, p. 315-316).

José de Alencastre (1979) observa que o governador sempre esteve cercado de pessoas consideradas como dedicadas e de confiança, “[...] devido em grande parte ao predomínio que via ele exercer no espírito dos ministros e o apreço em que eram tidos seus trabalhos, suas ideias e seus projetos, apreço que se manifestava em documentos oficiais [...]” (ALENCASTRE, 1979, p. 316). Podemos tomar como exemplo a Carta Régia de 5 setembro de 1811, emitida em resposta às propostas de Fernando de Castilho, que mais tarde seriam apoiadas pelo príncipe regente.

Compendiando o ouvidor em uma extensa memória todas as causas que, mais ou menos, contribuíram para a decadência em que se via a capitania, e lembrando nela todas as medidas que, em sua opinião, podiam, mais ou menos, concorrer para a sua prosperidade, memória esta em que, a par de muita ideia justa e aproveitável, apareciam outras incongruências, à vista desse mesmo estado de decadência que se deplorava e se procurava remediar, dela fez remessa Fernando Delgado à secretaria de estado, e tal foi a impressão que causou a sua leitura no espírito do conde de Aguiar, que foi aprovada em todas as suas partes, não excetuando mesmo o direito da escravidão contra os índios, presas de guerra, ideia de há muito tempo condenada, senão pelas suas funestas consequências políticas, como por ser atentatório das leis naturais. (ALENCASTRE, 1979, p. 316).

Foram essas ideias que deram origem à Carta Régia já citada, “[...] e por virtude dela se consegue favores, privilégios e isenções (*) ao comércio e à navegação dos rios, querendo-se deste modo galvanizar esse cadáver, chamado capital de Goiás.” (ALENCASTRE, 1979, p. 316).

As indagações postas no ofício do dia 1º de fevereiro, daquele mesmo ano, em que o governador de Goiás relatava a existência de alguns obstáculos que, como já foi mencionado, impossibilitavam o desenvolvimento comercial entre as províncias do Pará e Goiás. (ALENCASTRE, 1979, p. 316). Em resposta, o príncipe regente encaminhou uma Carta Régia, que procurava atender às demandas da proteção do comércio e navegação das capitanias.

– (*) – Fernando Delgado Freire de Castilho, do meu conselho, governador e capitão general da capitania de Goiás. – Amigo. – eu, príncipe regente vos envio muito saudar. – Tendo subido à minha real presença o vosso ofício datado de 1º de fevereiro deste ano, com o qual remetestes à memória que vos dirigiu o desembargador Joaquim Teotônio segurado, ouvidor da comarca de S. João das Duas Barras, sobre os meios de remover os mesmos obstáculos a benefício do dito comercio; e tendo tomado minha real consideração este tão importante objeto, que desde muito tempo ocupa os meus paternais desvelos, sobre o que já em outras ocasiões tenho mandado dar providencias, sou ora servido à vista da referida memória e das reflexões que sobre o seu conteúdo fazeis no vosso ofício, determinar-vos o seguinte, esperando do zelo, inteligência e eficácia, com que vos empregais no meu real serviço, que fareis todos os possíveis esforços para o cabal desempenho das novas providencias que vos incubo, das quais devem sem duvida resultar as maiores vantagens a essa capitania, facilitando as suas relações comerciais, promovendo a sua riqueza, e a segurança desses povos. – Em primeiro lugar sou servido aprovar o plano proposto para sociedade de comércio, entre essa capitania e o Pará de que trata o § 17 da memória, o qual me parece muito próprio e conveniente para animar e fazer prosperar o mesmo comércio; sendo essa sociedade formada segundo as condições do primeiro apenso à memória, não devendo ser o seu fundo menor de 40.000\$000; não se admitindo ações menores de 100\$000; não sendo no capital dos 40.000\$000 compreendidas as canoas, e os escravos, com que a sociedade principiar; pois que o dito capital só deve constar de objetos de comércio, e de dinheiro; estabelecendo seus armazéns e os caixas nos sítios indicados; impondo-se estes caixas as obrigações e o exercício que ali se declara; e finalmente praticando-se tudo o que diz o ouvidor, – quanto à divisão dos lucros, e as despesas que devem fazer-se por conta da sociedade. Somente, pelo que respeita a duração da mesma sociedade, parece-me que será mais útil estendê-la ao prazo de 15 ate 20 anos. (ALENCASTRE, 1979, p. 316-317).

De acordo com o príncipe regente e o governador de Goiás, as propostas eram promissoras; mas, para que houvesse um desenvolvimento significativo das propostas, seriam necessários “[...] trabalho e capital, mas a capitania estava pobre e os povos desanimados.” (ALENCASTRE, 1979, p. 320). José de Alencastre (1979) chama a atenção para algumas propostas que instigavam os futuros comerciantes

ao comércio da navegação, contendo também a isenção das atividades militares; entretanto, o que foi oferecido como incentivo não seria o bastante para atrair um número considerável de pessoas interessadas.

A princípio, é válido destacar que as dificuldades se iniciaram desde as primeiras promoções proposta; razão por que houve a constituição de uma sociedade mercantil e, para aqueles que se propusessem a participar dessa sociedade, foram atribuídos alguns postos de prestígio na milícia. Como observa Alencastre (1979, p. 320), as patentes eram as de “[...] coronel ou de capitão-mor, e uma sesmaria de terras de lavouras, mas que importância tinha os postos em uma capitania, onde tanto se haviam eles barateado [...]”. Mesmo com tantos incentivos, o povo ainda cogitava a possibilidade de haver riscos e não acreditava no valor que as terras tinham.

No momento em que o Capitão Fernando Delgado de Castilho foi incumbido de promover a proteção dos comércios pelas vias fluviais do Araguaia, considerar-se-ia que esse seria o início do processo de estabelecimento das guarnições naquela. No entanto, os militares incumbidos de tal feito enfrentariam muitos empecilhos com relação aos habitantes nativos, uma vez que a aceitação do estabelecimento militar, por parte dos habitantes indígenas, tornar-se-ia sinônimo de passividade diante da dominação territorial no local.

Não é difícil compreender os motivos pelos quais os antigos habitantes das margens do Araguaia agiam com tanta hostilidade, pois foram anos de escravidão, morte e invasão territorial desde a chegada dos colonizadores. A palavra “selvagem” e “domesticação” são, constantemente, citadas nos documentos oriundos dos séculos já citados e, propositalmente, foram deixadas neste texto, como forma de refletir a visão do colonizador sobre os índios.

Os governantes dos séculos XVIII e XIX concordavam que, para o comércio prosperar, demandava a construção de presídios, principalmente nas proximidades das margens do Araguaia.

Até o século XIX as margens do Tocantins encontravam-se fracamente povoadas e as do Araguaia ainda se constituíam em verdadeiro deserto humano. Os ataques dos gentios eram comuns e, afora os carajás, os demais grupos indígenas' ainda mostravam-se arredios e refratários ao convívio humano. O estabelecimento de

Presídios e Registros resolveria não somente os problemas de povoamento e catequese como também o do contrabando do ouro. (DOLES, 1969, p. 256).

Entretanto, José Martins Pereira de Alencastre (1979) trouxe à tona, diálogos que nos ajudaram a compreender os motivos pelos quais seria inviável, naquele momento, manter-se com uma instalação militar nas proximidades deste rio. Seja como for, existem documentos que demonstram evidências, cada vez mais claras, de que os povos indígenas não foram passivos quanto às investidas estrangeiras. Podemos tomar como exemplo, a “[...] primeira tentativa de construção do Presídio de Santa Maria do Araguaia (1811), na região onde atualmente está situada a cidade de Couto de Magalhães [...]” (CARVALHO, 2008, p. 59). José de Alencastre (1979, p. 331-332) esclarece que o local foi alvo de constantes conflitos entre os índios e a guarnição, situação que se intensificaria no ano de 1813.

Inicialmente, os índios não esboçaram nenhum descontentamento com a presença do acampamento militar. Para José de Alencastre (1979), essa atitude fez passar por despercebido algo que estava por vir, porque os índios planejavam elaborar alternativas de defesa do próprio território e por isso faziam visitas constantes aos militares. Essa foi uma maneira estratégica que encontraram para observar as intenções dos estrangeiros com maior cautela. No entendimento de José de Alencastre, “[...] o presídio era para eles um motivo de desgosto, uma ameaça constante. Tinham, pois resolvido destruir o nascente estabelecido, e aguardavam a ocasião mais oportuna.” (ALENCASTRE, 1979, p. 332).

Os que estavam instalados no entorno do presídio Santa Maria, com a finalidade de realizar uma possível “proteção” das atividades comerciais, foram surpreendidos pela impassividade dos índios. Muitos foram pegos de surpresa, principalmente quando se depararam com três grupos indígenas, os “[...] xerentes, xavantes e carajás, pondo em campo todos os seus homens de guerra, marcharam contra Santa Maria, e no dia 11 de fevereiro de 1813 o assediaram” (ALENCASTRE, 1979, p. 332). Pelas descrições postas por José de Alencastre, temos que

Foi uma horrível surpresa!
Para maior infelicidade, o comandante, que nada receiava, tinha nesse dia mandado a caça cinco praças, e o cirurgião Manoel Alves, seu irmão, um cabo e dois escravos não estavam no presídio.

A gente era pois muito pouca, e essa mesma enfraquecida pelas enfermidades.

Seriam oito horas da manhã, pouco mais ou menos, quando o presídio foi surpreendido pelo aparecimento de uma nuvem de índios armados de lanças, arcos, flechas e porretes, vindos do lado dos campos, que se desdobravam pelos fundos da povoação. Muitos guerreiros empunham os fachos, com que pretendiam incendiar as habitações dos brancos.

A firmeza da marcha em que vinham, o som das suas buzinas e instrumentos de guerra, o movimento de seus penachos – tudo era imponente, e capaz de infundir terror.

Logo que se aproximaram, os índios, que até então marchavam silenciosamente, prorromperam em estrondosos brados, acordando os ecos das florestas vizinhas: – era o sinal com que costumavam anunciar o ataque.

O comandante, a guarnição, e os habitantes de Santa Maria mal tiveram tempo de refletir na sua terrível posição. – Francisco Xavier de Barros viu quão grande era o número dos inimigos que tinha a combater, e não esmoreceu: ignorava que apenas estava em sua presença a vanguarda do exército sitiante, e que o resto da força se ocultava nas florestas. Saindo ao campo, gritou às armas, e num momento dispôs a sua gente: – eram apenas 12 praças, mas estas dispostas a morrer antes do que abandonar covardemente o seu povo. (ALENCASTRE, 1979, p. 333-334).

No primeiro momento, as flechas não obtiveram êxito contra o pequeno grupo da guarnição, que conseguiu segurar o acampamento por mais tempo com as descargas de balas. Estas faziam mais estragos do que as flechas que lhes foram direcionadas. Por quatro vezes, os índios tentaram adentrar no acampamento, exteriorizando canções de guerra e, naquele momento, observou-se que “[...] um ribeirão que atravessava o fundo do presídio era um reduto poderoso, que o defendia em parte da violência dos selvagens.” (ALENCASTRE, 1979, p. 333).

Quando os carajás decidiram romper com o referido obstáculo, passando o ribeirão a nado, os soldados logo perceberam as intenções e trataram de elaborar um contra-ataque aos primeiros índios que se arriscaram na travessia. No entanto, não obtiveram êxito, a forte correnteza acabou carregando os índios que se arriscaram a pular, mas as munições inimigas não durariam por muito tempo.

Acabando o cartuchame, eram as armas carregadas a pólvora e chumbo, sendo as mulheres e crianças quem preparavam as cargas; os habitantes de Santa Maria praticaram prodígios de valor; os enfermos se levantaram dos seus leitos de dor, ou para empunhar as armas, ou para ajudar os combates. (ALENCASTRE, 1979, p. 333).

A guarnição mantinha em sua companhia uma índia da etnia xacriabá, cuja essencial função era interpretar o que os índios falavam naquele momento. Estas observações são postas por Alencastres, quando trata de expor um trecho em que a índia relata: “Dizia o índio que balada era resistente, que, sendo poucos os brancos, em breve seriam vencidos, que os agressores não largariam as armas sem conseguirem seus fins.” (ALENCASTRE, 1979, p. 334).

Ao saber a gravidade da situação, o Tenente Barros solicitou à índia que promovesse um encontro entre ele e as tribos coligadas, com a finalidade de encerrar a guerra e compreender o que de fato havia motivado o ataque ao acampamento. Inicialmente, o encontro foi pacífico. O líder dos xerentes optou por se desfazer das próprias armas para o diálogo; essa atitude fez com que o Tenente Barros entregasse as espadas, dando a entender que desejava trégua e, com a ajuda da índia interprete, ambas as partes conseguiram travar um diálogo sobre o real motivo de todo o embate. (ALENCASTRE, 1979, p. 334).

Foi então que se soube das causas dessa aliança, que trazia aos muros do presídio três nações coligadas. Os carajás, habitantes do Araguaia, tinham ido ao Pontal, a quase 80 léguas de distância, convidar os xerentes a esta guerra, alegando, para justificar a sua necessidade, que os brancos tinham tomado suas terras e os queriam cativar. (ALENCASTRE, 1979, p. 334).

Mesmo com a comunicação entre ambas as partes, Alencastre (1979) declara que o Tenente Barros não teve êxito com o que pretendia obter. No momento em que tentava convencer os índios que o caminho da guerra não era a solução, outros tentavam invadir pelo flanco direito. Nesse momento, os soldados perceberam as intenções e conseguiram forçar o retorno dos nativos. Foi neste momento que líderes dos xerentes percebem as descargas de tiros nas proximidades, e o diálogo acabaria de maneira desconcertante; inclusive, os líderes dos xerentes tentaram levar a índia, mas não obtiveram sucesso.

O primeiro sinal de desânimo surgiria pela manhã seguinte, quando um grupo de soldados foi morto durante as atividades de caça. Para os índios, a morte dos inimigos significou um grande feito. Muitos dos carajás, num ato ritualístico, dançavam e tocavam em torno dos cadáveres. Após este acontecimento, o Tenente Barros, desanimado com aquela situação, sugeriu abandonar o local, posto que a

sua guarnição não continha integrantes suficientes para conter o elevado número de índios. Não demorou muito para os nativos retornarem ao local e, ao anoitecer, ouviam-se os guerreiros indígenas se aproximando, o que de fato motivaria todos do acampamento a partir sem o mínimo de preparo.

[...] embarcaram-se todos em péssimas montarias, e precipitadamente e sem piloto se entregaram à mercê das águas. – Foi uma cena constrangedora a fuga dessas 38 pessoas, que compunham o pessoal do presídio de Santa Maria; espetáculo pungente, o que dias depois ofereciam esses fugitivos, devorados pela fome, acabrunhados de sofrimento, e entregues, no meio de tantas atribuições – somente à proteção de Deus. (ALENCASTRE, 1979, p. 335).

O retorno do Tenente Barros não foi fácil, porque, durante o percurso, sua canoa foi danificada pelas fortes águas de uma cachoeira, e isso resultou na morte de 10 pessoas. Naquele momento, restou-lhe apenas um filho que foi salvo por sua esposa e, no total, eram 25 pessoas entregues à sorte, enfrentando os sertões do Araguaia a pé. “Quase 60 léguas venceram em dez dias, para chegarem ao presídio de São João das Duas Barras. Muitos faleceram nesta penosa viagem, poucos foram os que restaram [...]” (ALENCASTRE, 1979, p. 336).

Nas observações de José de Alencastre (1979), a instalação militar de Santa Maria deixou de existir porque não recebeu a ajuda por parte de Vila Boa. A fundação do presídio era de suma importância para a Coroa Portuguesa, uma vez que os interesses da proteção das navegações no Araguaia encontravam-se numa posição crítica.

A função deste presídio foi assunto de tão magna importância, e de um interesse tão imediato considerado sempre para o serviço da navegação do Araguaia, que, chegando ao conhecimento do príncipe regente a triste nova da sua destruição, por aviso de 3 de setembro de 1813 o mandou restaurar. (ALENCASTRE, 1979, p. 336).

Após essa análise, sob a visão dos fatos interpretados por José de Alencastre, não podemos deixar de observar que os índios se sentiam ameaçados pela presença da guarnição. Os acontecimentos de 1813 revelam um dos muitos momentos em que as populações indígenas se mostraram aptas a adotar uma política de enfrentamento contra o processo expansionista do colonizador.

Stuart Hall (2001), em *A identidade cultural na pós-modernidade*, faz-nos refletir sobre outros fatores que, possivelmente, levaram portugueses e índios a embates constantes. O autor não fala sobre fatos específicos do contexto colonial no Brasil, mas propõe que todas as sociedades carregam o seu universo simbólico específico, e isso é propício ao desenvolvimento de conflitos de pertencimento e exclusão.

Acredita-se que o “[...] fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas.” (HALL, 2001, p. 85). De acordo com Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 83), a tentativa de terminação da “[...] identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normatização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta [...]”. O tipo de poder que Tomaz Silva (2000) salienta é aquele de natureza identitária, que sempre foi imposto como forma de hierarquização.

Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal e “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marcadas como tais. (SILVA, 2000, p. 83).

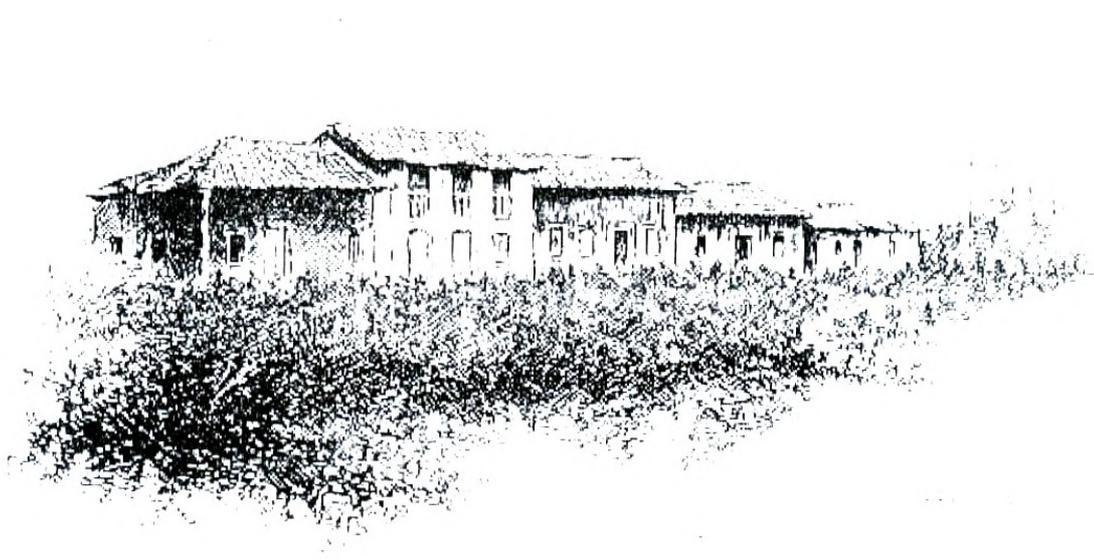
No momento em que as fronteiras dos índios e dos colonizadores se cruzam, não existe respeito a um símbolo fronteiro. A falta de respeito aos territórios, devidamente demarcados pelos habitantes nativos, seria o “combustível” principal dos conflitos.

Mas é no movimento literal, concreto de grupos em movimento, por obrigação ou por opção, ocasionalmente ou constantemente, que a teoria cultural contemporânea vai buscar inspiração para teorizar sobre os processos que tendem a desestabilizar e a subverter a tendência da identidade à fixação. Diásporas, como a dos negros africanos escravizados, por exemplo, ao colocar em movimento processos de hibridização, sincretismo e criouliização cultural que, forçosamente, transformaram, desestabilizaram, e deslocaram as identidades originais. (SILVA, 2000, p. 88).

Em outras palavras, o processo de colonização e migração interna culminou em movimentos migratórios, e isso “[...] afetaria tanto as identidades subordinadas quanto as hegemônicas. Finalmente, é a viagem em geral que é tomada como metáfora do caráter necessariamente móvel da identidade.” (SILVA, 2000, p. 88). O entendimento dinâmico da cultura é essencial para compreender a origem dos conflitos territoriais no Brasil. Não foi à toa que o presídio de Santa Maria tornar-se-ia palco de uma disputa territorial, uma disputa entre a identidade local nativa como forma de resistência a outra, cuja identidade demonstra-se dominadora e hierárquica.

No decorrer do século XIX, o presídio Santa Maria (**Figura 2**) foi destruído e reconstruído por mais de uma vez e, “[...] em 1850, acabou sendo desativado por ordens oficiais em 1852. Em 1859, foi novamente construído (em outra área – Araguacema - TO) e, no ano seguinte, foi novamente atacado e incendiado pelos índios Caiapós e Karajás.” (CARVALHO, 2008, p. 66). A falta de recursos, os problemas com os índios e a dificuldades de manter o presídio Santa Maria em boas condições perduraram por muito tempo.

Figura 2: Instalação militar de Santa Maria (Araguacema – TO). Esboço de Henri Coudreau, do ano de 1987, disponível no museu das Bandeiras, cidade de Goiás



Fonte: Francisquinha Carvalho (2008, p. 57).

No relatório de Antônio Manoel de Araújo, de 1861, menciona-se com frequência o que os índios fizeram com a primeira instalação militar de Santa Maria, enfatizando que “[...] o governo imperial por aviso de 19 de novembro de 1858

mandou criar o de Santa Maria, duas vezes começado e outras tantas abandonado, em 1813 e 1852.” (Relatório do presidente da província de Goiás, Dr. Antônio Manoel de Araújo e Mello, 1861, p. 13).

O referido documento aponta que, dos cinco presídios existentes na província de Goiás, o que realmente fazia jus à sua utilidade, prestando serviços à navegação fluvial, era o de Santa Leopoldina. Os demais não tinham utilidade porque não estavam numa localidade favorável, alguns “[...] longe dos rios navegáveis, outros colocados à margem dos que são somente no inverno, nem mesmo servem contra as invasões dos índios.” (Relatório do presidente da província de Goiás, Dr. Antônio Manoel de Araújo e Mello, 1861, p. 13).

A quarta e última tentativa de reerguer o presídio em Santa Maria ocorreu em 1861, quando José de Alencastre já havia assumido a governança de Goiás. Um ano após o estabelecimento da instalação militar, nos dias 12, 13 e 18 de outubro de 1862, sofreria novos ataques dos povos Caiapós, Karajás e Xambioás, como podemos observar no relatório de João Bonifácio Gomes Siqueira.

Na noite de 18 repetiram os índios o ataque com maior furor, e em maior número, que o comandante do presídio orçou em 800, ou mais, durando o ataque desde 3 horas da madrugada até o romper do dia, retirando-se então os índios, deixando no campo 4 mortos, cujo número calcula-se ser ainda maior pelos vestígios de sangue, que deixaram nos lugares por onde passaram na realidade, e conforme o costume sabido de conduzirem consigo os mortos. O comandante do presídio, fazendo esta comunicação, pediu ao mesmo tempo auxílio e força, viveres e fardamento para os praças, remetendo o seu ofício, e mais correspondências por uma parada dirigida ao Porto Imperial, onde me foram transmitidas por duas praças de linha, que aqui chegaram em 28 de dezembro. Logo que recebi tão desagradável notícia tratei de dar as providências que julguei mais convenientes para prestar todo o possível auxílio aquele presídio. (Relatório com que João Bonifácio Gomes Siqueira, vice-presidente da Província de Goiás, passou a administração da mesma ao Sr. José Vieira Couto de Magalhães, 14 de janeiro de 1863, p. 3).

O reforço militar, oriundo do presídio Monte Alegre, contaria com recursos financeiros como: dinheiro, 50 gados, arroz, feijão, cavalos, chumbo, pólvora e pederneiras. (Relatório com que João Bonifácio Gomes Siqueira, vice-presidente da Província de Goiás, passou a administração da mesma ao Sr. José Vieira Couto de Magalhães, 14 de janeiro de 1863, p. 4). Com o aumento da guarnição em Santa

Maria, os índios foram obrigados a aceitar os fatos, diante da situação em que se encontravam.

O município de Couto de Magalhães surgiu a partir desse contexto, que desagregaria muitos povos indígenas, instalando presídios para conter a insatisfação dos nativos e incluindo aldeamentos como forma de manter os índios controlados por Goiás. As fontes primárias e secundárias já citadas comprovam que a primeira tentativa de colonização do território ocorreu no ano de 1812, há mais de 200 anos, com o estabelecimento da primeira instalação do presídio Santa Maria.

As informações disponíveis no banco de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam que, pela Lei Municipal nº 23, de 29 de janeiro de 1907, foi criado o Distrito, com sede no povoado Porto Franco. Esse foi o período em que o município prosperou com o comércio adquirido com a extração da matéria-prima da fabricação da borracha, tendo como vias de movimentação o rio Araguaia.

Com a prosperidade econômica advinda da extração do caucho, veio a sua emancipação à condição de município a partir da Lei nº 664, de 28 de julho de 1919⁶, tendo como sede inicial na comunidade de Porto Franco do Araguaia, que passou a denominar-se Couto de Magalhães, em homenagem ao sertanista, o General José Vieira Couto de Magalhães (1902), autor do livro *Viagem ao Araguaia*, que buscava retratar peculiaridades das “[...] florestas, lagos e paisagens do “seu” Araguaia.” (BORGES, 1987, p. 307).

Uma década depois, a população Couto de Magalhães seria afetada com as instabilidades econômicas, principalmente com a desvalorização da borracha na primeira metade do século XX. De acordo com Nelson Batista Martin (1993, p. 10), no Brasil, a extração da “[...] borracha natural constituiu-se numa importante matéria-prima com o desenvolvimento industrial a partir do final do século XIX.” No entanto, por volta de 1912, o autor afirma que esta atividade entraria em decadência no mercado internacional, causando prejuízo para os produtores e comerciantes.

⁶ Histórico do município de Couto de Magalhães. Disponível em:<
<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/tocantins/coutodemagalhaes.pdf>>. Acesso em:
01.Dez.2018.

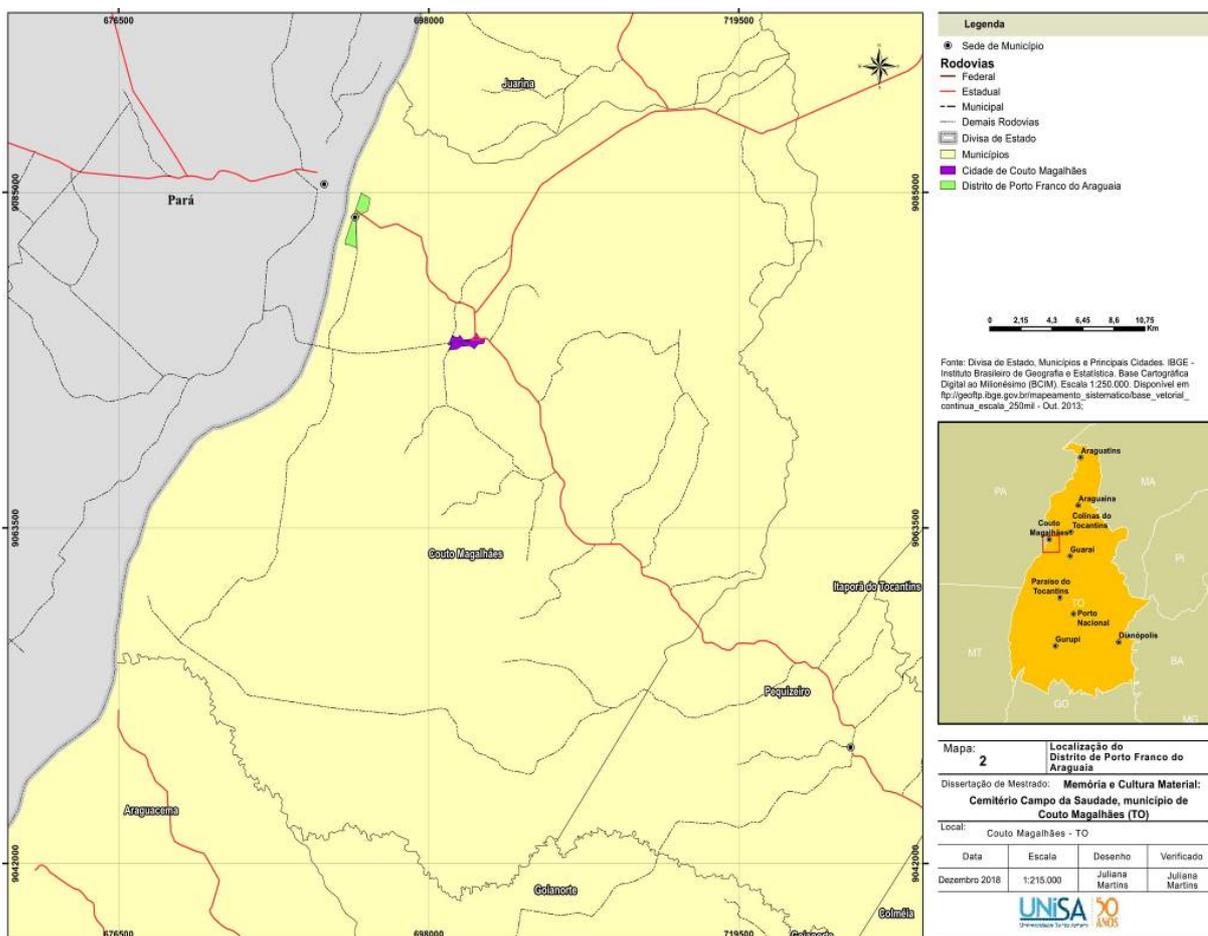
A crise da borracha ocasionou a redução populacional da região de Couto de Magalhães e, no mesmo ano, a sede municipal de Santa Maria, ainda em desenvolvimento, considerava a possibilidade de transferir a sede municipal para aquela região, que já passava por sérios problemas com a economia e a redução populacional.

Entre os anos de 1931 e 1963, Couto de Magalhães, que ainda fazia parte de Goiás, estava na condição de distrito subordinado à Santa Maria do Araguaia, atual município de Araguacema. O seu retorno à condição de município veio com as intervenções do vereador José Wilson Pereira Leite e do deputado Jayme Florentino de Faria, no dia 1º de janeiro de 1964. Na segunda metade do século XX, Couto de Magalhães consegue melhorar a sua economia ao retomar a condição de entreposto comercial entre Goiás e Pará.

A desestruturação do município ocorreu no ano de 1980, quando a cheia do Araguaia atingiu o povoado, coincidindo com o mesmo período em que foi inaugurada a ponte que interligava Couto de Magalhães e Conceição do Araguaia, município do Estado do Pará (PA). A enchente resultaria na inundação da comunidade, Couto de Magalhães teve aproximadamente 40% de suas casas danificadas pelas águas, motivo pelo qual o prefeito do município, o senhor Carlindo Lima de Moura, decidiria transferir a sede da margem do Araguaia para uma área mais alta, como demonstra o **Mapa 2**⁷.

⁷ Mapa 2 disponível em escala original no Anexo 2.

Mapa 2:Localização geográfica do povoado de Porto Franco do Araguaia, e o núcleo urbano de Couto de Magalhães



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Não foram localizados registros fotográficos de que esse fenômeno natural tenha ocorrido apenas no rio Araguaia. Existem evidências de que o rio Tocantins também passaria pelo mesmo fenômeno, atingindo alguns municípios localizados em suas margens, como por exemplo, o povoado de Filadélfia (TO). A **Foto 3** retrata o instante em que os moradores estão abandonando suas casas, no ano de 1980. (PEDREIRA, 2011, p. 37).

Foto 3: Enchente no povoado de Filadélfia (TO), 1980



Moradores de Filadélfia ao abandonarem suas casas em função da cheia de 1980.

Fonte: Antônio Pedreira (2011, p. 37).

Após a mudança da sede do município de Couto de Magalhães, alguns grupos de ribeirinhos não optaram pela mudança definitiva, visto que muitos tiravam o seu sustento do rio, e ainda mantinham fortes laços indenitários com o local. Muitas famílias aguardaram as águas baixarem para retomar as suas vidas, uma forma de resistência que permanece até os dias de hoje. Durante os trabalhos de campo, em prol da referida pesquisa, observou-se a permanência de aproximadamente 85 famílias residindo no local de origem da formação do povoado, ainda denominado de Porto Franco do Araguaia.

A influência cultural oriunda do contexto do período colonial, influenciaria a religião e a arquitetura local, deixando evidências como a paróquia de origem católica localizada no núcleo do povoado, e habitações construídas em pau-a-pique e estruturas adobe, como podemos observar nas **Fotos 4 e 5**. De acordo com o arquiteto Günter Weimer, referência nos estudos da *Arquitetura popular brasileira*, as estruturas de pau-a-pique são constituídas com troncos ou galhos de madeira razoavelmente retos e, “[...] a quantidade de barro colocado sobre a estrutura de madeira: pode-se colocar o mínimo, para simplesmente vedar as frestas, ou pôr camadas mais espessas, internas ou externamente [...]” (WEIMER, 2012, p. 235). As habitações de adobe podem ser identificadas pelo tipo de tijolos.

Por ele se designa o tijolo cru, feito de argila compactada e, quase sempre, secado ao vento e/ou ao sol. Curado dessa forma, adquire maior resistência e permite que seja assentado com argamassa de barro. Em sua forma mais simples, é como um cilindro alongado que, pelo peso próprio, quando é deixado para secar, adquire uma secção elíptica. (WEIMER, 2012, p. 265).

Foto 4: Evidências de casas em pau-a-pique



Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 5: Vestígios de estruturas em adobe



Fonte: Arquivo da autora (2018).

Em uma conversa informal com os habitantes do entorno da paróquia (**Foto 6**), sobre a estrutura reconstituída após a enchente de 1980, muitos afirmam que ainda realizam missas no local. Os próprios moradores cuidam da paróquia porque não há um padre fixo no local, este comparece apenas em datas específicas. O sino exposto na lateral direita da estrutura é utilizado para anunciar a morte daqueles que são membros do povoado e alguns velórios ainda são realizados nas residências.

Foto 6: Paróquia São Sebastião



Fonte: Arquivo da autora (2018).

O cemitério de Porto Franco do Araguaia encontra-se inserido nas proximidades de algumas residências, mas afastado do núcleo central do povoado. De acordo com o contexto teórico do capítulo 2, é possível notar que o cemitério possui característica rural, cuja datação documental ainda é desconhecida pela prefeitura do município e que os enterramentos, em sua maioria, são de origem católica. Por ser de origem rural, os enterramentos mais antigos foram demarcados com um tipo de rocha natural da região, a mesma que deu origem à primeira demarcação do cemitério. Outros enterramentos seguem um padrão comum do período oitocentista, com gradeados para proteger os corpos de possíveis animais e lápides com datações e local de origem do morto, inclusive alguns padrões de ocupação espacial de enterramentos familiares.

Por meio dos trabalhos realizados em campo, o próximo capítulo explana, de maneira sistemática, a tipologia dos enterramentos, com a finalidade de demonstrar algumas variações tumulares, inclusive, como estas variações podem ser interpretadas como reflexo da releitura de enterramentos passados no presente.

No capítulo I, foi possível notar como a evocação das imagens (matéria) explica o processo construtivo da memória, ou seja, como o passado pode atuar de maneira atualizada no presente. É este o processo de reinterpretação que vamos aplicar para compreender as variações tumulares do cemitério como resultado do reflexo dessa coexistência entre passado e presente. “O sentido difuso da própria

corporeidade é constante e convive, no interior da vida psicológica, com a percepção do meio físico ou social que circunda o sujeito.” (BOSI, 1994, p. 44).

A problemática dos padrões de ocupação espacial dos sepultamentos será elucidada com a teoria do espaço vazio e homogêneo, conceito que Henri Bergson (1999) desenvolveu para compreender como a lógica humana atua que sobre as coisas materiais inseridas no espaço. O filósofo considera que o espaço é o resultado de um ato do espírito humana uma concepção proporcionada pela inteligência humana e, de acordo com Immanuel Kant (2009), este é o mundo sensível dos indivíduos.

A representação do espaço precisa existir de antemão para que eu possa relacionar certas sensações com alguma coisa exterior a mim (a qualquer coisa posta num lugar do espaço diferente daquele que estou ocupando), e também para que as coisas possam ser representadas como de fora e ao lado uma das outras e, por conseguinte, como não apenas diversas, mas também situadas em lugares diferentes. (KANT, 2009, p. 33).

Ambos os temas serão tratados na próxima seção, como uma alternativa para a compreensão dos fenômenos que dão origem às variações (subjetividade) e aos padrões (homogeneidade). É importante enfatizar que estamos interligando “[...] qualidade e quantidade, temporal e instantâneo é dissecado e separado analiticamente em seus dois elementos, de acordo com as intenções bergsonianas [...]” (PINTO, 1998, p. 140).

3.2 Cemitério Campo da Saudade, variações de enterramentos, padrões e formas específicas de ocupação espacial

É um desafio promover a teoria da fenomenologia da memória e da percepção, elaborada por Henri Bergson, face ao tema proposto. Espaço cemiterial, variações e padrões são questões que nos levam a indagar pelas experiências que contribuem para a formação da memória, aquela promovida pela consciência (interna) humana, e a outra, a que atua com as percepções imediatas (externas) das coisas inseridas no espaço. Estas instigam a observar o sentimento difuso e corpóreo presente no interior da vida psicológica. É a pura percepção do meio físico e social que circunda o sujeito que pensa em relação às coisas que são pensadas.

E é esta, a rica fenomenologia da memória, que insiste em permanecer neste estudo, cujo tema foi exposto no capítulo I, bem como uma série de distinções de caráter analítico, razoavelmente sugestivo, cujas adequações de cunho interdisciplinar podem ser comprovadas no decorrer das narrativas deste texto.

À primeira vista, pensou-se em observar como se dá o desenvolvimento da forma de pensamento sobre as forças interiores e exteriores, aquela que nos transporta para lugares; afinal, para que mais serviria o estudo da memória em relação à cultura material socialmente apropriada pelo homem? Podemos responder a essas indagações da seguinte forma: ao sistematizar, de maneira contextual, os enterramentos do cemitério Campo da Saudade, primeiramente, é vital saber que a vida se compõe por inúmeros momentos que se unem uns com os outros, e estes momentos são fronteiriços.

No entanto, este trabalho não apresenta apenas os fenômenos psicológicos do ser em relação à construção da memória e a sua percepção do universo material. É sabido que somente a compreensão fenomenológica dos fatos por si só não daria conta de fazer as associações do sujeito ao objeto pensado. Por este motivo, o capítulo II desenvolveu uma temática buscando entender os desdobramentos históricos do imaginário da morte, o surgimento dos cemitérios rurais, os enterramentos nas igrejas e, mais tarde, a secularização da morte e o surgimento dos cemitérios públicos.

Esses são temas de suma importância, porque contribuem para observar o contexto do cemitério Campo da Saudade como a segurança de um aporte teórico adequado à proposta. Durante os trabalhos realizados em campo, percebeu-se que o cemitério permanece em uso até os dias atuais, apresentando práticas de sepultamentos oriundas do Catolicismo, formações variadas e padrões de sepultamentos e de ocupação espacial das demarcações tumulares coletivas de familiares.

Ainda existe um elo entre os habitantes de Porto Franco do Araguaia e os mortos que ocupam o Campo da Saudade. De acordo com Roberto da Matta (1999), os costumes religiosos que apresentam resquícios de práticas tradicionais, nos dias de hoje, têm a ver com os elos morais que determinados sistemas sociais agregam.

Já foi enfatizado, por exemplo, que os moradores de Porto Franco do Araguaia utilizam o sino da igreja para anunciar o falecimento dos indivíduos e alguns velórios ainda são realizados no interior de residências. Esses são hábitos que os habitantes do local exercem no interior deste grupo.

Todas essas expressões sociais identificadas, segundo as análises de Roberto da Matta (1997), podem ser consideradas como expressões de caráter coletivo, típicas das sociedades relacionais, cujos elos morais predominam sobre o todo. Podemos considerar que este elo moral compartilhado pelos habitantes de Porto Franco é uma herança construída a partir de imposições sociais passadas.

O autor concorda que estes costumes religiosos afetam todos que fazem parte deste sistema social, porque as emoções são partilhadas, seja pelo anúncio das badaladas do sino ou pelo velório. No livro *Tabu da morte*, José Carlos Rodrigues fala sobre as “Reproduções Sociais e Rotinas da Morte”. De acordo com o autor,

[...] as sociedades são obrigadas a assumir atitudes firmes diante do desaparecimento de seus membros. Estas atitudes começam por uma espécie de rotinização da morte, ou seja, pela inserção dela em um esquema de expectativas. (RODRIGUES, 2006, p. 67).

É possível notar que, nos dias de hoje, determinadas sociedades carregam reflexos que envolvem as concepções passadas do universo da morte no presente; no entanto, pensadas e recriadas. A morte e o espaço funerário são produtos sociais. No livro *Tabu da Morte*, José Carlos Rodrigues afirma que

Seja do ponto de vista dos seus estilos particulares de acontecer aos indivíduos, seja do ponto de vista da sua rejeição pelas práticas e crenças, seja sob o ângulo de sua apropriação pelos sistemas de poder, a morte é um produto da história. Ao mesmo tempo, a história, tanto quanto produto da vida dos homens em sociedade, é resultado da morte deles. As sociedades se reproduzem porque seus membros morrem. Têm história porque não se reproduzem exatamente como eram antes. Atingem novos estados porque, de certa forma, morrem para os seus estados anteriores. (RODRIGUES, 2006, p. 101).

De fato, é desse passado de crenças que são constituídos os registros dos enterramentos realizados no âmbito do referido cemitério. É um espaço que carrega a história de pessoas que se estabeleceram à margem do rio Araguaia. Como já foi

analisada no histórico da região, esta é uma formação ribeirinha que, posteriormente, herdaria as crenças religiosas e o estilo de vida dos povos que se estabeleceram na região, tendo, como formação social base, os costumes difundidos no decorrer do período colonial.

Mesmo com tantas mudanças sofridas nas práticas funerárias, principalmente na segunda metade do século XIX, com o surgimento definitivo dos cemitérios públicos e a proibição dos enterramentos realizados nas igrejas, nota-se que a proximidade entre vivos e mortos ainda se faz presente nesta sociedade. O ambiente das práticas de sepultamentos é complexo de ser pensado. O contexto das variações tumulares e padrões de ocupação espacial dos enterramentos agregam influências diversas, algumas relacionadas ao *status* social do morto, idade e gênero e outros. Porém, não é prioridade deste texto debater a natureza e o alcance das influências do *status* social do morto, idade e gênero, uma vez que seria um empreendimento de largo fôlego.

A finalidade desta pesquisa é ater-se a como ocorrem os fenômenos das variações tumulares como fruto da releitura do passado e como o ato de organização espacial dos sepultamentos podem estar interligados às ações imediatas do consciente. No que concerne à organização espacial, Roberto da Matta (1997) acredita que

[...] o espaço é demarcado quando alguém estabelece fronteiras, separando um pedaço de chão do outro. Mas nada pode ser tão simples assim, porque é preciso explicar de que modo as separações são feitas e como são legitimadas e aceitas pela comunidade da propriedade privada e suas origens, tópico que faria o deleite dos evolucionistas antigos e contemporâneos, mas posso dizer que tanto o tempo (ou a temporal idade) quanto o espaço são invenções sociais. (MATTA, 1997, p. 29).

Acerca do que já foi dito, existe algo importante de ser enfatizado sobre os usos tradicionais nos cemitérios, podemos considerar que é o próprio sentido que as sociedades costumam dar à morte. A própria existência do cemitério pode ser pensada como resultado de uma sociedade em suas práticas habituais. O cemitério Campo da Saudade, por exemplo, agrega muitos desses fenômenos sociais. A evidência da cultura material funerária não dá margem à dúvida, quanto ao processo

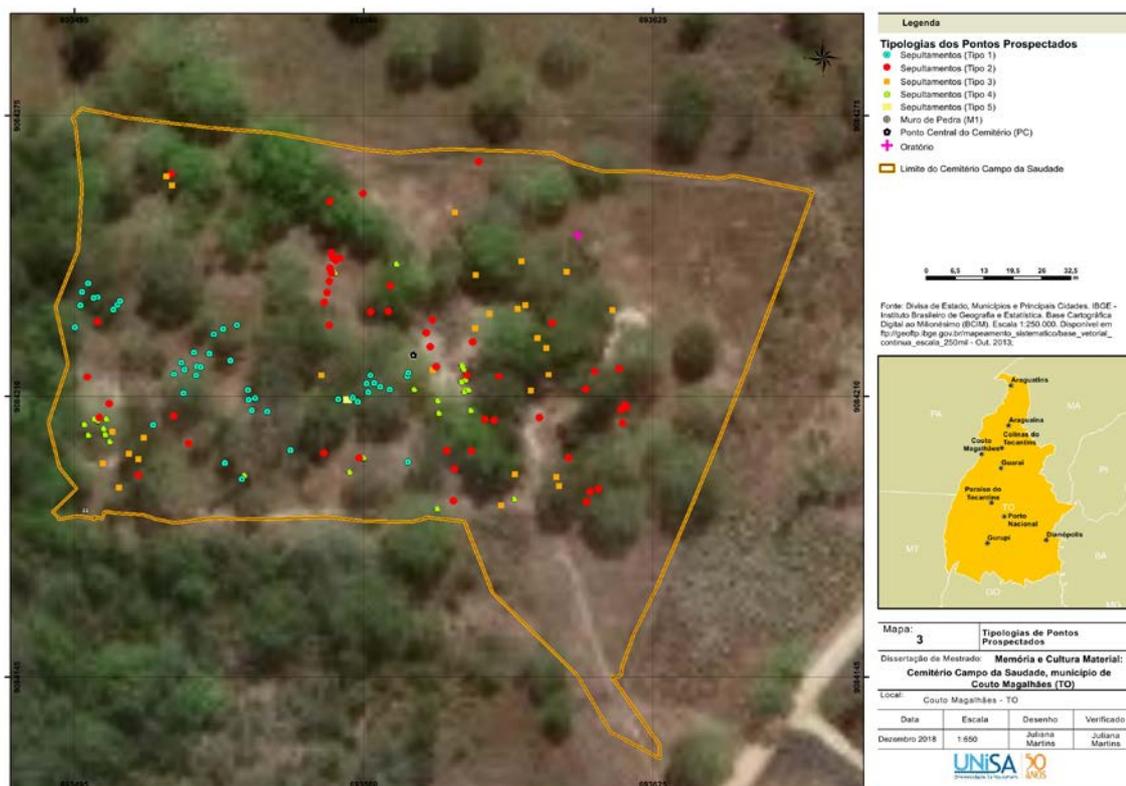
de estabelecimento da sociedade ribeirinha, aquela que deu origem ao município de Couto de Magalhães.

In situ, foram observadas determinadas características de enterramentos similares aos praticados nos séculos XIX e XX; no entanto, não foi possível afirmar uma data precisa da utilização inicial do cemitério. É evidente que alguns túmulos indicam que o morto esteve em Goiás no século XIX, cuja data do falecimento coincide com a primeira metade do século posterior. Todos os trabalhos realizados em campo foram pensados de acordo com a sistematização do conhecimento teórico proposto nos capítulos precedentes.

A princípio, houve a necessidade de elaborar a caracterização tumular, definindo as demarcações dos enterramentos por tipologias, e isso incluiu as observações dos objetos cerimoniais, aqueles de uso pessoal do morto ou ornamentos fúnebres. Na segunda etapa, foram focalizadas as atividades de georreferenciamento via satélite dos sepultamentos, com a utilização do (GPS Garmin e-Trex 10), procedimentos que podem ser verificados no **Mapa 3**⁸.

⁸ Mapa 3 disponível em escala original no Anexo 3.

Mapa 3: Distribuição espacial dos sepultamentos no cemitério Campo da Saudade



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

A partir da elaboração do georreferenciamento, foi possível observar, de maneira mais organizada, a densidade de enterramentos, totalizando 150, e a ocorrência dos padrões de ocupação espacial dos túmulos. Essa etapa identificou as demarcações dos enterramentos por tipologias, todas sequenciadas com letras do alfabeto. Os detalhes descritivos foram disponibilizados nos **Quadros 1, 2, 3, 4 e 5**⁹.

Devido ao fato de este cemitério possuir características de comunidades rurais, sendo os sepultamentos, muitas vezes, realizados pelos próprios habitantes do local, é possível que alguns desses mortos não possuam atestado de óbito. Deste modo, as inscrições contidas na lápide ou na cruz tornam-se o único registro do último momento de cada um.

Em termos de características tumulares, a primeira tipologia foi denominada como “Tipo 1”, apresentando sepulturas mais simples. O cemitério não recebe

⁹ Quadros descritivos com o contexto dos sepultamentos, disponíveis no Anexo 4.

manutenção com frequência, por isso, muitos túmulos estão vulneráveis à ação do tempo. A vegetação ocupou os perímetros dos sepultamentos mais antigos e, de certa forma, está alterando o contexto da “morada dos mortos” dos habitantes de Porto Franco do Araguaia.

Aparentemente, podemos afirmar que não foram encontrados objetos pessoais dos mortos no contexto dessa demarcação. Como demonstra a **Foto 7**, foi delimitada, com montículos de rocha ígnea de composição máfica, matéria-prima oriunda dos perímetros do rio Araguaia. É possível que o seu contexto já esteja alterado. Os habitantes mais antigos da comunidade afirmam que, no período da grande cheia do rio Araguaia, o cemitério ficou submerso. Este detalhe coloca em dúvida se estas desmarcações são intencionais ou ganharam essa forma porque o cemitério foi atingido pela cheia.

Foto 7: Sepultamento demarcado por montículos de pedra



Fonte: Arquivo da autora (2018).

A segunda característica de sepultura, o “Tipo 2”, enquadra-se na categoria de enterramentos simples, entretanto, não foram demarcadas com um volume considerável de fragmentos de rocha e, tampouco, possuem lápide. O que as diferencia das demais do seu entorno, como podemos verificar nas **Fotos 8 a 11**, são as demarcações contendo apenas uma cruz. Ademais, existe a ocorrência de objetos pessoais do morto e pedras que foram inseridas como suporte para velas.

Foto 8: Sepultamento do Tipo 2

Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 9: Sepultamento do Tipo 2

Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 10: Sepultamento do Tipo 2

Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 11: Sepultamento do Tipo 2

Fonte: Arquivo da autora (2018).

As sepulturas de alvenaria, revestidas de argamassa, que apresentam lápide de mármore ou delimitações em gradil de ferro, formam classificadas como “Tipo 3”. Poucas apresentam datações com o local de origem do morto, ou especificando a data da morte. Entre as **Fotos 12 a 17**, é possível notar todas as características descritas.

Foto 12: Sepultamento de alvenaria

Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 13: Sepultamento familiar

Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 14: alvenaria revestida com argamassa

Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 15: Oratório com a imagem de São Francisco de Assis

Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 16: Sepultura revestida com alvenaria e argamassa

Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 17: Datação (1875-1948)

Fonte: Arquivo da autora (2018).

As peculiaridades trazidas pelo “Tipo 4” envolvem túmulos demarcados com rocha ígnea de composição máfica; no entanto, a **Foto 18** demonstra que essas tipologias possuem formas circulares, que apontam o local exato no qual morto foi enterrado. Algumas dessas tipologias estão acompanhadas com a cruz, data do falecimento, flores e objetos inseridos dentro e fora da sua delimitação. O croqui disponibilizado no **Anexo 5** traz detalhes dos perímetros de alguns enterramentos familiares, e o da **Foto 19** apresenta padrões de ocupação espacial.

Foto 18: Demarcação circular



Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 19: Padrões de ocupação



Fonte: Arquivo da autora (2018).

A última sepultura registrada foi considerada como estrutura simples do “Tipo 5”, porque se demonstrou diferente em comparação às demais tipologias. A sua demarcação é composta por pedra canga, areia e saibro. Apenas um sepultamento foi elaborado dessa forma e este pode ser observado na **Foto 20**.

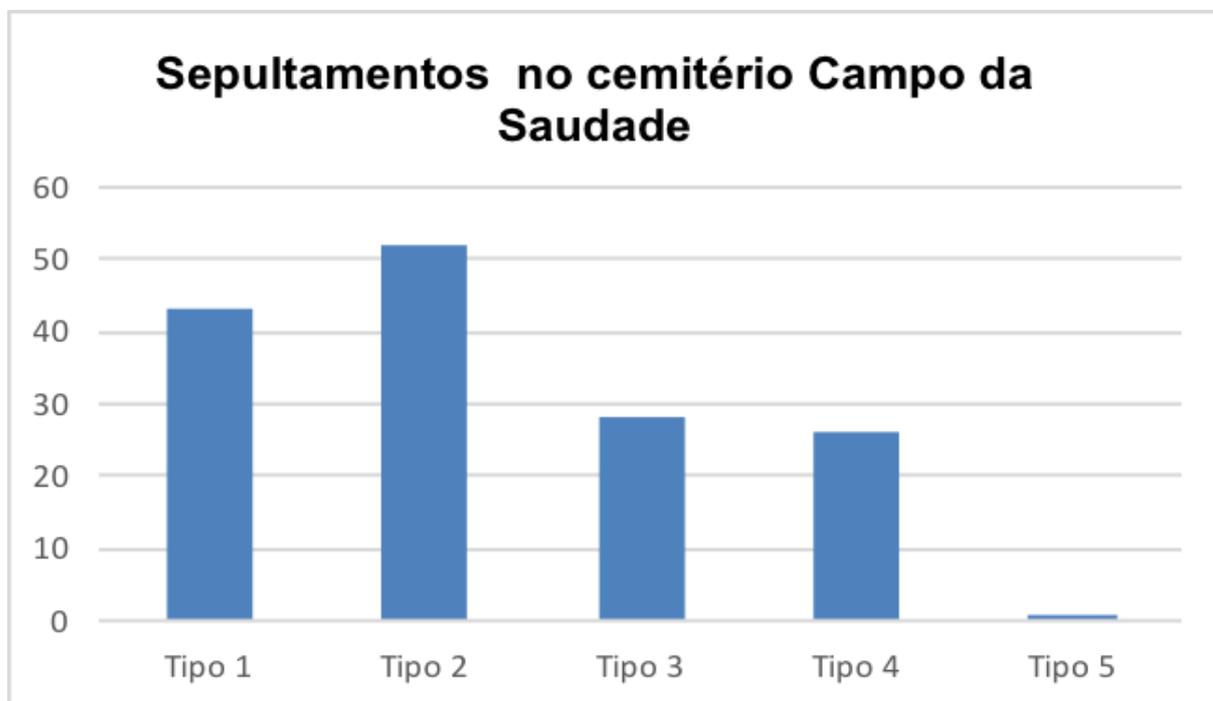
Foto 20: Tipo de demarcação única



Fonte: Arquivo da autora (2018).

Em termos gerais, os sepultamentos encontrados no cemitério Campo da Saudade apresentam um número elevado de covas simples, como podemos verificar no **Gráfico 1**. No Tipo 3, poucos foram os túmulos demarcados com alvenaria, ou ornamentações mais elaboradas.

Gráfico 1: Quantidade de sepultamentos por tipologia



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

No total, foram constatadas sepulturas que agregam diferentes materiais construtivos e, como já foi enfatizada, a presença significativa da cruz indica a

predominância da crença cristã neste espaço. Não podemos deixar de levar em consideração a questão estética presente pela preferência por determinados ornamentos, como apresenta a **Foto 21** cuja estrutura foi construída em mármore. Constatou-se que foi construído um altar com a representação de uma santa e a lápide é de mármore. A base da sepultura foi elaborada em alvenaria, revestida com argamassa.

Foto 21: Sepultamento do Tipo 3



Fonte: Arquivo da autora (2018).

Foto 22: Sepultamento do Tipo 3



Fonte: Arquivo da autora (2018).

De acordo com os estudos de Ana Lucia Herberts (2011) em *O patrimônio Funerário ao longo do Caminho das Tropas nos Campos de Lajes*, destaca-se que, entre os séculos XIX e XX, quem possuía maior poder aquisitivo preferia investir na construção dos túmulos familiares. De acordo com a autora, muitos mausoléus eram construídos, capelas e estátuas, utilizando-se uma quantia elevada de pedras nobres.

O cemitério como Cultura Material pode ser interpretado como o resultado da materialização dessa dinâmica de representações das sociedades religiosas. Entretanto, também é o reflexo material da coexistência entre o passado e o presente.

Nós sabemos que as primeiras materializações que nos permitem acompanhar o processo de hominização são instrumentos de sílex bruto e marcas de presenças humanas em territórios. Entretanto, outras provas desse processo se adicionaram logo a estas primeiras, de uma maneira cada vez menos contestável: as sepulturas. (RODRIGUES, 2006, p. 19).

Durante o processo de caracterização tumular, percebeu-se que, pela quantidade de objetos religiosos católicos, as variações tumulares não poderiam ser o resultado de práticas religiosas distintas. Foi a partir dessa observação que se optou por compreender essa dinâmica como um processo de materialização oriunda da Imagem-lembrança. As lembranças evocadas pela memória sugerem uma composição a partir de outra já existente.

As materializações inerentes das atividades humanas, relacionadas aos costumes passados, sugerem a existência de uma dinâmica subjetiva da construção da memória. Por exemplo, as variações tumulares presentes no cemitério da Saudade podem ser compreendidas como fruto desse processo fenomenológico da memória. É a partir desse pensamento que vamos compreender os processos psicológicos que dão origem às atividades sociais no tempo-espaço.

A priori, devemos esclarecer que a formação da memória, em relação à cultura material funerária, percorre caminhos complexos. Para compreender a formação da memória dos habitantes de Porto Franco do Araguaia, em relação ao cemitério, é necessário retomar o conceito de duração das coisas nos indivíduos, o que corresponde ao alcance da compreensão plena de uma dada condição humana.

Podemos afirmar que só existimos porque duramos, sem a duração não existiria a essência humana. Sem a duração, é como se cortássemos um poema pela metade, ele perderia o seu sentido. Afinal, são os últimos trechos do poema que dão sentido àquilo que o poeta quis passar ao leitor. Dessa forma, o passado, aquilo que dura nos seres humanos, coexiste no presente e é na coexistência das coisas passadas que atua a memória do nosso presente.

Em *Memória e vida*, Henri Bergson define como as coisas duram nos indivíduos. De acordo com o filósofo, a duração ou o tempo das coisas percebidos por nós sugere que a duração predomina sob o todo; razão pela qual, para compreender a memória em relação à cultura material é de suma importância compreender a duração em nós.

A sucessão é um fato incontestável, mesmo no mundo material. Por mais que nossos raciocínios sobre os sistemas isolados impliquem que a história passada, presente e futura de cada um deles poderia ser aberta de golpe, em leque, nem por isso essa história deixa de se desenrolar pouco a pouco, como se ocupasse uma duração análoga

à nossa. Se eu quiser preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, terei de esperar que o açúcar derreta. Esse pequeno fato é rico em ensinamentos. Pois o tempo que tenho de esperar não é mais o tempo matemático que continuaria podendo ser aplicado ao longo da história inteira do mundo material. (BERGSON, 2006, p. 6).

De acordo com Henri Bergson, as pessoas percebem o tempo das coisas de maneira qualitativa e não quantitativa. Trata-se de uma construção que atua internamente em cada indivíduo, tema bastante enfatizado na construção teórica do primeiro capítulo desta dissertação. É uma memória subjetiva e sempre remete ao novo. Para compreender o contexto funerário, as suas variações e padrões, construídos ao longo do tempo pelas sociedades, é preciso desenvolver um diálogo sobre ambos os fenômenos que, por sua vez, atuam de maneiras distintas.

O tempo humano está para as variações subjetivas; no entanto, a inteligência humana, atua na organização das coisas inseridas no espaço. Quando os estudos científicos explanam os fatos históricos de determinada sociedade, parece que atribuem a eles um sentido pontual e cronológico. No entanto, não conseguimos enxergar os estados psíquicos atuando em determinados eventos da vida social. A ciência trabalha sobre uma lógica objetiva das coisas, atuando com o tempo matemático e cronológico do mundo externo. A troca da duração humana pelo tempo lógico, nos torna “reféns” do mundo externo.

É por esse motivo que, ao longo deste texto, vimos esclarecendo que, para a ciência, o tempo histórico das coisas é tudo aquilo que já passou. Ademais, demonstramos que o tempo é aquilo que dura. Considerando que o problema das variações tumultares também pode ser compreendido como um ato do processo construtivo da memória; então, a diversidade tumular não pode ser analisada de maneira objetiva, ela também possui características subjetivas e particulares.

Os objetos materiais elaborados pelo homem, que estão inseridos no espaço, antes de serem materializados, passam pelo processo de construção interna nos indivíduos. Coincide com o fenômeno da memória-lembrança, que propõe mudanças. Vejamos como Ecléa Bosi, influenciada pelas concepções de Bergson, considera que as mudanças ocorrem ocasionadas pelas imagens passadas armazenadas na memória.

Se é verdade que cada ato perceptual é um ato presente, uma relação atual do organismo com o ambiente, é também verdade que cada ato de percepção é um ato. Ora, “novo” supõe que antes dele aconteceram outras experiências, outros movimentos, outros estados do psiquismo. (BOSI, 1994, p. 45).

Para compreender o processo de “evocação” das imagens, por meio da memória e de sua releitura, é necessário ter em mente que nem todas as sensações levadas ao nosso cérebro permanecem nele, embora haja outras que permanecem. Quando Bergson fala sobre as nossas representações do passado, quer dizer que existem estímulos levados ao cérebro que percorrem um trajeto apenas de ida, que correspondem à memória “pura”. “Quando o trajeto é só de ida, isto é, quando a imagem suscita no cérebro, permanece nele, “parado”, ou durando, teríamos, não mais o esquema imagem-cérebro-ação, mas o esquema imagem-cérebro-representação.” (BOSI, 1994, p. 44).

Considerando que os cemitérios são espaços onde os indivíduos realizam suas ações e representações, logo o corpo se intercomunica com o ambiente. Vejamos, por exemplo, como é possível analisar as lembranças do universo funerário mais de perto, como sugere Bergson, quando desenvolve a fenomenologia das lembranças. Suponhamos que um indivíduo, ao se inserir no espaço do cemitério, cercado de objetos, estes se tornam condutores que atuam sobre os corpos que também atuam sobre eles. É uma troca mútua.

É nesses momentos de trocas, ao longo do tempo, que ocorre a etapa de retenção dessas imagens.

Tudo deve se passar portanto como se uma memória independente juntasse imagens ao longo do tempo à medida que elas se produzem, e como se nosso corpo, com aquilo que o cerca, não fosse mais que uma dessas imagens, a última que obtemos a todo momento praticando um corte instantâneo no devir em geral. Nesse corte, nosso corpo ocupa o centro. (BERGSON, 1999, p. 83).

Bergson (1999) afirma que é nesse instante que o nosso corpo ocupa o centro do ambiente onde estamos inseridos. Isso demonstra o quanto a cultura material que nos cerca instiga-nos de alguma forma, e o quanto nós também reagimos em relação a ela. Acredita-se que essas reações possuem um grau elevado de complexidade, e as variações vão ao encontro do “[...] número e a

natureza dos aparelhos que a experiência montou no interior de sua substância.” (BERGSON, 1999, p. 83).

Na teoria do cone da memória, elaborada pelo filósofo francês, tema que será desenvolvido com maior profundidade mais adiante, será possível observar que os eventos sociais podem ser interpretados de acordo com as ações e representações humanas sobre o ambiente que os cerca, e estas estão imbrincadas no nível da consciência. As práticas funerárias, se pensadas como um evento ainda atual, remetem à duração, às ações e às representações.

A obra *Bergsonismo*, de Gilles Deleuze, traz um capítulo sobre “A memória como coexistência virtual”, explicando que, a todo o momento, os indivíduos são direcionados para cinco sentidos contendo aspectos subjetivos. O que nos interessa, neste momento, é a 4º subjetividade definida pelo autor, o “[...] primeiro aspecto da memória (sendo a lembrança aquilo que vem ocupar o intervalo, que vem encarnar-se ou atualizar-se no intervalo propriamente cerebral) [...]” (DELEUZE, 1999, p. 40).

Isso é memória-lembrança. Na maioria das vezes, “[...] deslocam nossas percepções reais, das quais não retemos então mais que algumas indicações, simples "signos" destinados a nos trazerem à memória antigas imagens.” (BERGSON, 1999, p. 33).

Pensando na ligação dos indivíduos em relação ao cemitério, considera-se que, ao longo do tempo, as pessoas captam determinadas formas de demarcações tumulares nos cemitérios e, quando necessitam enterrar alguém e constituir um túmulo, por exemplo, precisam ter uma referência passada. Assim, as imagens das práticas funerárias de eventos passados são evocadas. Na concepção de Bergson, a memória-lembranças está associada aos eventos que não se repetem e, durante o processo de evocação dessas imagens, ocorre releitura das lembranças passadas que se adequa à realidade em que o indivíduo vive.

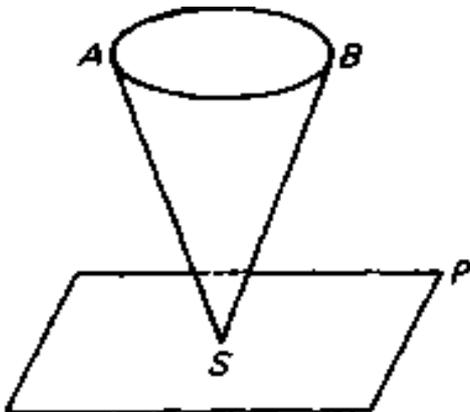
Dessa maneira, sempre vai haver variações tumulares no interior de um cemitério, por mais que existam demarcações iguais; estas demarcações carregam peculiaridades distintas, os vivos simbolizam-se nos mortos. É válido enfatizar que essas observações podem ser aplicadas em todo ambiente socialmente apropriado.

A memória teria uma função prática de limitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamento que já deram certo. Mas uma vez: a percepção concreta precisa valer-se do passado que de algum modo se conservou; a memória é essa reserva crescente a cada instante que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida. (BOSI, 1994, p. 47).

Não podemos deixar de expor que aquilo que percebemos de maneira imediata, no presente, é considerado por Bergson como desprovido de memória, “[...] a percepção pura do presente, sem sombra nenhuma de memória, seria antes um conceito-limite do que uma experiência corrente de cada um de nós” (BOSI, 1994, p.47).

Seria incoerente confundir “[...] o espaço profundo cumulativo da memória e espaço raso e pontual da percepção imediata [...]” (BOSI, 1994, p.47). As mudanças ocorrem nessa primeira, no espaço cumulativo da memória. Ambas foram representadas por Bergson (1999) pela imagem de um cone, como podemos ver na **Figura 3**, e que correspondem às ações e às representações tanto discutidas neste texto.

Figura 3: Representação do cone invertido



Fonte: Henri Bergson (1999, p. 178).

Para compreender melhor o que a **Figura 3** representa, podemos considerar que a base do desenho são as nossas lembranças. Os vértices foram atribuídos ao ato da percepção humana, que se realiza no plano do presente. “Percepção e lembrança penetram-se sempre, trocam sempre entre si algo de suas substâncias, graças a um fenômeno de endosmose.” (DELEUZE, 1999, p. 18). Para tornar mais

clara a distinção entre o espaço cumulativo da memória, e percepção imediata, Henri Bergson descreve a dinâmica do cone da seguinte maneira:

SAB a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base AB, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vértice S, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano móvel P de minha representação atual do universo. Em S concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano P, essa imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano. (BERGSON, 1999, p. 178).

A representação do cone elaborada por Bergson vem reafirmando que é do presente que parte o “chamado” ou evocação para o qual as lembranças humanas respondem. Este é um tema que responde ao apelo pelo qual a problemática das variações o coloca em relação ao contexto funerário evidenciado no Campo da Saudade. É o contexto elaborado e reelaborado pela influência das imagens do passado, aquelas que os sujeitos também as materializam no presente.

Quanto aos padrões dos sepultamentos, a princípio, vamos pensá-los separadamente das coisas que se realizam no âmbito da memória cumulativa. Vamos considerar que os indivíduos são um ponto matemático no espaço, e isso serve para tudo que está inserido nele.

O espaço “resulta” de um ato do espírito, de uma concepção da inteligência; é a própria forma desta, e condição de apreensão do mundo sensível, tal qual o espaço kantiano. Esta divisão traz uma consequência essencial, pois, ao pensar o espaço como forma do conhecimento (e, assim, de natureza distinta das qualidades sensíveis), Bergson pode afirmar não só que os corpos estão no espaço, mas também que o espaço está nos corpos. (PINTO, 1998, p. 135).

Se concordarmos que a inteligência humana se realiza no espaço, podemos deduzir que todos os fenômenos que nele ocorrem emergem da aprendizagem de experiências vividas. É como um processo constituído de uma multiplicidade numérica. Podemos pensar o mesmo para os enterramentos no espaço do cemitério. Esta é a etapa de compreensão da forma de ocupação espacial aleatória ou de maneira organizada, pois isso remete à lógica. São fenômenos que dão origem à nossa maneira de organizar as coisas no espaço.

As ações humanas, interligadas à memória imediata, não podem ser analisadas separadamente do espaço em que as pessoas estão inseridas, pois a consciência não atua separadamente do mundo que os cerca. Esta é uma forma de trabalhar o “ser” no mundo, é necessário compreender como as sociedades desenvolvem os seus significados, valores que são interpretados no tempo e exteriorizados no espaço.

Entretanto, para compreender como as pessoas atuam no espaço, é importante conhecer os caminhos que as levam a atribuir qualidades às coisas que estão à sua volta. Por este motivo, seria mais apropriado compreender como ocorrem as experiências dos indivíduos com o mundo. No campo das imagens, descrito em *Matéria e Memória*, o espaço é essencial para a nossa percepção, é por ele que nós temos contato com a cultura material do mundo externo.

O que constitui o mundo material [...] são objetos, ou, se preferirem, imagens, cujas partes agem e reagem todas através de movimentos umas sobre as outras. E o que constitui nossa percepção pura é, no seio mesmo dessas imagens, nossa ação nascente que se desenha. (BERGSON, 1999, p. 72).

Quando afirmamos que o espaço é o meio pelo qual temos contato com o mundo externo, estímulos para as características reais da percepção humana, cabe aqui perguntar: qual a situação da realidade do espaço e seus aspectos? “Representamos os objetos como estando fora de nós e postos no espaço mediante a propriedade de nosso espírito que é o sentido externo.” (KANT, 2009, p. 33). Immanuel Kant (2009) afirma que esse é o momento de fixação das figuras, das grandezas e relações de reciprocidade com o que nos cerca.

Bergson (1999) e Kant (2009) procuram definir um espaço homogêneo e nele se insere a matéria, as qualidades sensíveis e os números. “A geometria é uma ciência que delimita sinteticamente as propriedades do espaço e, por conseguinte, a priori.” (KANT, 2009, p.34). Entretanto, não devemos compreender que o espaço é algo ligado à matéria no sentido físico, porque, para ambos os filósofos, o espaço é uma construção do espírito.

O espaço não é um conceito empírico, derivado de experiências. A representação do espaço precisa existir de antemão para que eu possa relacionar certas sensações com alguma coisa exterior a mim

(a qualquer coisa posta num lugar do espaço diferente daquele que estou ocupando), e também para que as coisas possam ser representadas como de fora e ao lado umas das outras e, por conseguinte, como não apenas diversas, mas também situadas em lugares diferentes. (KANT, 2009, p. 33).

O espaço não é apenas um local de inserção das coisas materiais, se afirmamos que ele proporciona a forma do conhecimento, logo, como extensão, também faz parte dos corpos. (PINTO, 1998, p. 135). É no espaço que ocorre a justaposição dos objetos, e isso só poderia ocorrer no espaço vazio e homogêneo.

A consciência consegue diferenciar as coisas físicas, consegue contar, organizar-se de diversas formas, padronizar as formas de ocupação das coisas no espaço. Isso é o real. É multiplicidade quantitativa. Por exemplo, quando se realizaram os trabalhos em campo, foram identificadas algumas distinções; efetuamos contagem e localizamos alguns padrões. Isso ocorre apenas com as percepções imediatas.

Esse fenômeno se chama simultaneidade, é quando o processo implica representação das estruturas inseridas no espaço. “A simultaneidade, portanto, só se pode dar no espaço e a representação de um número envolve uma imagem extensa.” (PINTO, 1998, p. 141). De acordo Débora Morato Pinto (1998), o número torna-se uma unidade pelo ato do espírito, uma multiplicidade que, servida de matéria, adquire extensão, uma extensão única da intuição que ganha multiplicidade no espaço. De acordo PINTO (1998) apud Theau (s.d.),

Essas observações nos dão pistas sobre o domínio do espaço: o corpo extenso é uma multiplicidade com a qual o espírito humano entra em contato e interage. A terceira pista fornecida é o vínculo estabelecido entre corpo e visão, entre a extensão e a visão e o ato. (PINTO, 1998, p. 141).

Em síntese, sobre essas atividades realizadas pelos indivíduos no espaço, Bergson diz que:

É numa percepção extensiva, ao contrário, que sujeito e objeto se uniriam inicialmente, o aspecto subjetivo da percepção consistindo na contração que a memória opera, a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais essa percepção se decompõe interiormente. Tal é, pelo menos, a conclusão que se tirará, esperamos, da última parte deste trabalho: as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua

união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço. (BERGSON, 1999, p.75).

É essa possibilidade de justaposição de elementos diversos que torna possível aos indivíduos uma organização lógica; todavia, esses elementos de justaposição não estão isentos de qualidades. É possível notar que, na representação do cone, Bergson (1999) procura promover a compreensão da memória e percepção de maneira distinta, com o propósito de demonstrar que, por mais que haja a possibilidade de multiplicidade qualitativa, existem diferenças entre as ações formuladas pela inteligência e aquelas que se desenvolvem na consciência. Conforme Deleuze,

Devemos levar em conta razões mais profundas, pois se a ideia de um espaço homogêneo implica uma espécie de artifício ou de símbolo que nos separa da realidade, sem por isso se pode esquecer que a matéria e a extensão são realidades que prefiguram a ordem do espaço. Como ilusão, o espaço não está fundado somente em nossa natureza, mas na natureza das coisas. (DELEUZE, 1999, p. 24).

Ao tentar analisar as multiplicidades numéricas (quantitativas) do espaço, que se caracterizam por elementos iguais, e pela simultaneidade, ou seja, quando realizamos o processo de contagem no espaço, estes mesmos objetos podem se diferenciar de acordo com a sua posição nele. Entretanto, também atuam multiplicidades qualitativas, e isso ocorre antes da justaposição, é o ato do espírito. Isso nos permite compreender que o espaço não seria o único responsável pela formação numérica, ou seja, por si só ele não basta.

As unidades numéricas também serão sintetizadas pelo espírito. No *Ensaio Sobre os dados Imediatos da consciência*, elaborado por Bergson, justifica-se que a atuação das multiplicidades qualitativas se desenvolve da seguinte maneira:

[...] não podemos formar a ideia de multiplicidade distinta considerar paralelamente o que chamamos uma multiplicidade qualitativa. Quando contamos explicitamente unidades alinhando-as no espaço, não é verdade que ao lado de tal adição, cujos termos idênticos se desenham num fundo homogêneo, se dá continuidade, nas profundezas da alma, a uma organização destas unidades umas com as outras, processo completamente dinâmico, bastante análogo à representação puramente qualitativa que uma bigorna sensível teria do número crescente das pancadas do martelo? Nesse sentido,

quase se podia dizer que os números diariamente usados têm cada um o seu equivalente emocional. (BERGSON, s.d., p. 86).

O autor quis dizer que a multiplicidade possui um duplo aspecto, esta multiplicidade não pode ser idêntica porque, para que isso ocorra, precisam realizar-se apenas no meio homogêneo. Desse modo, é o nosso espírito que define o espaço vazio como algo homogêneo, porque sugere um retorno às nossas experiências passadas, por meio dessa análise lógica das coisas.

Diante do que foi analisado sobre o universo da morte, o espaço funerário e os fenômenos da memória “pura” e percepção, consideramos que as pessoas carregam o passado deste lugar de duas maneiras: a primeira delas sobrevive nos mecanismos motores e a segunda em lembranças independentes. Logo, os fenômenos que resultam nas variações e formas de padrões no contexto dos enterramentos presentes no Campo da Saudade, sofrem interferências de fenômenos distintos. Segundo Bergson (1999), funcionam como práticas ordinárias da memória, que se utilizam das experiências passadas para a ação do presente e o reconhecimento realiza-se de duas maneiras distintas.

Ora se fará na própria ação, e pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias; ora implicará um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual. (BERGSON, 1999, p. 84).

É o inconsciente e o consciente trabalhando em conjunto. Para Bergson (1999), esse primeiro, o inconsciente, é considerado como as distinções humanas entre o passado e o presente. Já o consciente, poderíamos resumir, como efeito, como aquilo que seria a nossa conclusão sobre a percepção pura das coisas exteriores a nós.

Isso nos dá a possibilidade de compreender que uma das condições do ser-no-mundo é o ser-no-espaco, visto que os corpos são extensivos ao espaco, e isso proporciona uma interação mútua entre a representação do espírito e a ação (memória e percepção). Em *A Evolução Criadora*, Bergson (2005, p. 157) descreve que “[...] a inteligência estará preferencialmente orientada para a consciência, o instinto para a inconsciência.”

De acordo com Ecléa Bosi (1994), os estudos de Bergson também procuram opor-se ao pensamento da psicologia clássica, de cunho racionalista, quando aponta a dificuldade dos estudiosos em reconhecerem a existência de tudo o que está fora da nossa consciência presente ativa. “No entanto, o papel da consciência, quando solicitada a deliberar, é sobretudo o de colher e escolher, dentro do processo psíquico, justamente o que não é consciência atual, trazendo-o à sua luz.” (BOSI, 1994, p. 52).

O esboço fenomenológico de Bergson pretende enaltecer que a ação do consciente supõe o reconhecimento das coisas e, ao negar os nossos estados de memória pura, ou seja, ao negar os estágios do inconsciente, estaríamos negando a própria existência das coisas externas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A problemática desenvolvida nesta dissertação acerca do contexto cemiterial envolveu a compreensão da dinâmica das variações de sepultamentos e os padrões de ocupação espacial. Assim, teve o cemitério Campo da Saudade como local de observação da procedência destes fenômenos e sua análise.

De acordo com os resultados da pesquisa, o processo de definição dos sepultamentos elaborados no interior do cemitério Campo da Saudade constatou tipologias, sendo quatro delas classificadas como demarcações simples, sem muitas ornamentações, contendo variações, formas e padrões específicos de ocupação espacial de sepultamentos familiares. Pouco se sabe da datação das primeiras pessoas que foram ali sepultadas, pois muitos corpos ainda permanecem sem identificação no referido espaço.

O levantamento teórico, de cunho histórico e antropológico, tendo como base teórica Van Gennep, Jacques Le Goff, João José Reis, Claudia Rodrigues, Philippe Ariès e Roberto da Matta e outros, sobre aspectos da morte e os mortos no Brasil, foi essencial para analisar como as sociedades construíram, ao longo do tempo, a sua relação com os mortos e, posteriormente, com os cemitérios.

Desconsiderou-se a possibilidade de compreendermos toda a dinâmica social das práticas de sepultamentos, apenas pelas ideias difundidas mediante as funções ou representações que os indivíduos exercem em um determinado grupo ao longo do tempo. Os estudos demonstraram que as ações do consciente e as representações do inconsciente explicam como os indivíduos se comportam nas práticas de sepultamentos; portanto, os dados de cunho qualitativo e quantitativo não podiam ser descartados.

O que justifica isso é a própria relação da memória com o mundo externo, o mundo material envoltório. Os conceitos teóricos fenomenológicos da memória e percepção, difundidos por Henri Bergson, apontaram que a única fronteira que o espírito reconhece, de imediato, é a matéria. E, a partir daí, podemos considerar que o individual ganha maior notoriedade sobre as ações coletivas. Afinal, como as ideias ou representações surgem para que sejam compartilhadas de maneira coletiva? A interação entre matéria e espírito foi o foco.

As variações tumultuárias foram consideradas como resultado da materialização do processo da coexistência entre passado e presente, fenômenos proporcionados pela memória-lembrança, aquela que traz à tona momentos que não se repetem, momentos únicos dos eventos cotidianos. Essas não possuem caráter mecânico, porque surgem do inconsciente, são ações individualizadas, um processo de relação com o passado que se articula no presente e, desse momento, é que surge o novo.

Os padrões de demarcação de sepultamentos ou formas específicas de ocupação espacial foram compreendidos como resultado das ações do consciente no espaço, o espaço vazio e homogêneo criado pelo espírito humano, lugar no qual a inteligência dos indivíduos se realiza, dando a entender que a forma de organização das coisas no espaço tem a ver com a inteligência humana.

A possibilidade de compreender as representações do inconsciente e as ações do consciente, separadamente e, posteriormente como eles atuam em conjunto, permitiu concluir que uma das condições do ser-no-mundo é o ser-no-espaço. Como foi visto, os corpos são extensões do espaço, proporcionando interações mútuas das ações e representações, é o instinto da inconsciência e inteligência do ser que, direcionado pela consciência, proporcionam uma explicação sobre como a dinâmica social das práticas de sepultamentos no Campo da Saudade é composta por fenômenos múltiplos, interligados ao corpo, espírito e matéria.

REFERÊNCIAS

ACMRJ. **Livro de registro de óbito da Freguesia da Sé.** Testamento de Maria da Conceição Matos? /1/1778.

AGCRJ. **Ofício do dr. José Pereira Rego a pretensão de João Tarrand e João Pereira da Costa Mota de estabelecimento de cemitérios extramuros, acompanhado da solicitação feita pelos mesmos ao poder legislativo, para fazer cessar os enterramentos nos templos ou em catacumbas.** Rio de Janeiro: ?/5/1843.

AGCRJ. **Parecer da comissão nomeada pela Câmara incumbida de apresentar um programa para os cemitérios públicos.** Rio de Janeiro: 11/12/1841.

AGCRJ. **Parecer da comissão nomeada pela Câmara incumbida de apresentar um programa para os cemitérios públicos.** Rio de Janeiro: 11/12/1841.

AGCRJ. **Proposta da Câmara Municipal para o estudo do local destinado a cemitério público.** Rio de Janeiro. Sessão da Câmara, 22/5/1835.

AGCRJ. **Sepultura nos recintos dos templos.** Rio de Janeiro: 3/9/1833.

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Anais da Província de Goiás (1863).** Goiânia: SUDECO/Governo de Goiás, 1979.

ALMEIDA, Juniele Rabêlo & ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Orgs.). **Introdução à história pública.** São Paulo: Editora Letra e Voz, 2011.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **A paixão medida.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias.** Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte.** Trad. Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. (Coleção Ciências Sociais, v. 1).

BELLOMO, Harry Rodrigues (org.). **Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia.** 2. Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BENCHIMOL, Jaime Larry. **Pereira Passos: um Haussmann tropical: A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX.** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informaça Cultural, Divisão de Editoração, 1992.

BERGSON, H. **A evolução criadora.** Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.** [1889] Trad. de Joao da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, [S. d.].

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito.** Tradução Paulo Neves. 2ª (ed.). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, Henri. **Memória e vida.** Textos escolhidos por Gilles Deleuze; tradução de Claudia Berliner; revisão técnica e tradução de Bento Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERKELEY, G. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.** São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

BOEIRA, L. F. Nora, Pierre. Présent, nation, mémoire. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 32, nº 63, 2012. p. 441-444. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/23.pdf>. Acesso em: 28 abr.2018.

BORGES, Durval Rosa. **Rio Araguaia**, corpo e alma. São Paulo: IBRASA: Editora da Universidade de São Paul, 1987.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: Lembranças dos velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. **Coleções das leis do Brasil de 1811**: decisões de 1811. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890. Disponível em: [file:///D:/Users/User/Downloads/collecao leis 1811 parte1%20\(1\).pdf](file:///D:/Users/User/Downloads/collecao leis 1811 parte1%20(1).pdf). Acesso em: 13 fev.2018.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Coleção das leis do Império (1841-1850)**. Disponível em: [file:///D:/Users/User/Downloads/collecao_leis_1850_parte1%20\(1\).pdf](file:///D:/Users/User/Downloads/collecao_leis_1850_parte1%20(1).pdf). Acesso em: 25 fev.2018

CARVALHO, Francisquinha Laranjeira. **Nas águas do Araguaia**: a navegação e a hibridez cultural. Dissertação (mestrado) Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em História, 2008.

CASTRO, Elisiana Trilha. **O patrimônio cultural funerário catarinense**. Florianópolis: FCC, 2017.

CATROGA, F. A representificação do ausente. In: **Os passos do homem como restolho do tempo**: memória e fim do fim da história. Lisboa: Almedina, 2011. 2ª (ed.). p. 33-54. p. 34.

CATROGA, F. **Memória, história e historiografia**. Coimbra: Quareto, 2001.

CATROGA, F. O culto dos mortos como uma poética da ausência. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 163-182, jan.-jun. 2010.

CHOAY, F. **A Alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade: Editora UNESP, 2001.

COUDREAU, Henri. **Viagem à Itaboca e ao Itacaiúna**. Tradução Eugênio Amado; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999. (Coleção TRANS).

DESCARTES, R. **Meditações**. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).

DOLES, Dalísia Elizabeth Martins. **A Ligação Centro-Norte pela Via Araguaia-Tocantins no Período Colonial**. Campinas: V Simp. Nac. dos Prof. de História – ANPUH (p. 252-262), 1969.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério. Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENGEL, Magali Gouveia. **Os delírios da razão: médicos, loucos e hospícios (Rio de Janeiro, 1830-1930)**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

FARIAS, Rosilene Gomes. **“O Khamsim do Deserto” – cólera e cotidiano no Recife (1856)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Thoughts on Death and Immortality**. University of California Press, 1980. Disponível em: <http://pdfwow.com/lu/ludwig-feuerbach.pdf>. Acesso em: 25 dez.2017.

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife velho**. Rio de Janeiro: Record, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação familiar brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48ª edição. São Paulo: Global, 2003.

FUNERÁRIA ON LINE. Divisão Social Ocorre até na Hora da Morte, 2003. Disponível em: <http://www.funerariaonline.com.br/news/Default.asp?idnews=2447>. Acesso em: 29 dez. 2018.

GAZETA OFFICIAL DE GOYAZ. Ano I. nº 40. **Sabado 6 de Outubro de 1858**. p. 4. Exemplar microfilmado existente no IPEH-BC. Goiânia-Go.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da solteira, da hospitalidade, da adoração, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coração, noivado, casamento, funerais, estações, etc.; tradução de Mariano Ferreira, apresentações de Roberto da Matta. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOODY, Jack & WATT, Ian. The consequences of literacy. In: **Comparative studies in Society and history**, 5, 1963, p. 304-345.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice; Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALBWACHS, M. Memória, Esquecimento e Silêncio. Rio de Janeiro. **Estudos Históricos**, vol. 2, n. 3, 1989.

HALBWACHS, M. **The Collective memory**. New York: Harper & Row, 1980.

HALL, Edward T. **A Dimensão Oculta**. Trad. Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: F. Alves, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: Europa (1778-1848)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos. O breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

JÚNIOR, Francisco das Chagas. Dos Lugares de Memórias ao Patrimônio: emergência e transformação da “problemática dos lugares”. **Projeto História**, São Paulo, n. 52, pp. 245-279, Jan.- Abr. 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001a. Disponível em: http://www.verlaine.pro.br/estetica/critica_da_razao_pura.pdf. Acesso em: 24 jul.2018.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Lucimar A. Coghi Anselmi, Fulvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009. (Coleção a obra-prima de cada autor; 3).

KOHLI, Martin. Biography: account, text. Method. In: BERTAUX, Daniel, org., Biography and society. **The life history approach in the Social**. London, SAGE, 1981, p. 61-75.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média.** Tradução. Rogerio Silveira Muio. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 1990. Disponível em: file:///D:/Users/User/Downloads/Jacques%20Le%20Goff%20-%20Hist%C3%B3ria%20e%20mem%C3%B3ria.pdf. Acesso em: 08.abr.2018.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário medieval.** Do original L'Imaginaire medieval (1985). Tradução de Manuel Ruas. Coleção Nova História. Editorial Estampa. Mafra, 1994.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório.** Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. 2ª. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos.** São Paulo: Anhembi, 1957.

LIDDINGTON, J. O que é história pública. In: ALMEIDA, J; ROVAI, M. G. de O. (orgs.). **Introdução à história pública.** São Paulo: Letra e Voz, 2011.

MACHADO, Roberto. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MARTIN, Nelson Batista; ARRUDA, Silvia Toledo. A produção brasileira de borracha natural: situação atual e perspectivas. **Informações Econômicas**, SP, v.23, n.09, set. 1993.

MAGALHÃES, Sônia Maria. **Alimentação, saúde e doenças em Goiás no século XIX.** 2004. Tese (Doutorado em História). Departamento de História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, SP, 2004.

MARATO, Débora. O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade quantitativa e diferença interiorizada como marcas da duração bergsoniana. **Analítica**, volume 9, número 2, 2005. Disponível em: file:///D:/Users/User/Downloads/509-979-1-SM%20(1).pdf). Acesso em: 25 jun.2018.

MARTINS, D.C. (Coord.) **Relatório conclusivo do PA-SALV-SM - vol. 6 Subprograma materiais arqueológicos: Cerâmica**. Goiânia, Universidade Federal de Goiás- Museu Antropológico, 1998.

MATTA, Roberto da. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro. In: MATTA, Roberto da. **A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5ª ed. Rio de Janeiro, 1997.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo saquarema**. São Paulo: HUCITEC; [Brasília, DF]; INL, 1987.

MAUSS, Marcel. "A expressão obrigatória dos sentimentos". In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). Mauss. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979. pp. 147-53.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais, **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros/USp**, São Paulo, v.34, p. 9-24, 1992.

MONTAÑO, E. A. Los lieux de mémoire: uma propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. **Historia y Grafia**, nº 31, pp. 165-192, 2008. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/589/58922941007.pdf>. Acesso em: 28.abr. 2018.

MORALES, W.F. Um estudo de Arqueologia Regional no médio curso do rio Tocantins, TO, Planalto Central brasileiro. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 17: 69-97, 2007.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (História da vida privada no Brasil; 1).

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. Traduções. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-29, dez. 1993.

OLIVEIRA, E. R. de. Memória, história e patrimônio: perspectivas contemporâneas da pesquisa histórica. **Fronteiras**, vol. 12, p. 131-151, 2010. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/viewFile/1184/728>. Acesso em: 28 abr.2018.

PEDREIRA, Antônio Custódio. **Patrimônio cultural**: possibilidades de conhecer e aprender sobre as culturas das localidades do Projeto SALTPONTE II/Antônio Custódia Pedreira, Genilson Rosa Severino Nolasco, Marcos Aurélio Câmara Zimmermam. Porto Nacional – TO: Provisão, 2011.

PINTO, Débora Cristina Morato. Espaço, Extensão e Número; Suas Relações e seu Significado na Filosofia Bergsoniana. **Discurso**, (29), 1998, p.133-174. Disponível em:http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/publicacoes/Discurso/Artigos/D29/D29_Espaco_Extensao_e_Numero.PDF. Acesso em: 02 ago.2018.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: **História da vida privada no Brasil império**. Org. Luiz Felipe de Alencastro. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997.

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

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Claudia. **Lugares dos mortos nas cidades 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.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

ROUSSO, H. Los dilemas de la memoria europea. In: DELCACROIX, C. et. al. (Org.). **Historicidades**. Buenos Aires: Waldhunter Editores, 2010. pp. 229-250.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória Coletiva e Teoria Social**. 2. (ed.) São Paulo: Annablume, 2012.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicologia USP**, S. Paulo, 4(1/2), p. 285-298, 1993

SILVA, Deuzair José. **A (re) invenção do fim: lugares, ritos e secularização da morte em Goiás no século XIX**. 2012. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História. Goiânia. 298 f.

SILVA, Edmar da. O morrer na sociedade capitalista: presente e passado. In: **Fragmentos de cultura**. Goiânia: Ifiteg, n. 1, v. 13, set. 2003. p. 135-164.

SILVA, Innocencio Francisco da. **Diccionario bibliographico portuguez**. Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1858-1923. v. 7, p. 220; 1854, v. 2, p. 98. A obra citada refere-se às edições de 1718 e 1720. Disponível em: <file:///D:/Users/User/Downloads/000056491.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.) Stuart Hall e Katryn Woodward. **Identidade e Diferença**. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SOUZA, M. **Estudos de sítios arqueológicos na bacia do rio Tocantins: análise arqueológica**. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2003.

TAMASO, I. Por uma distinção dos patrimônios em relação à história, à memória e à identidade. In: PAULA, Z. C. de (Org.). **Polifonia do patrimônio**. Londrina: EDUEL, 2012. pp. 21-46.

TAUNAY, Afonso D'Escragnolle. **Na era das bandeiras**. São Paulo: Editora melhoramentos, 1922. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/6964/1/45000009133_Output.o.pdf. Acesso em: 24 Nov.2018.

TAUNAY, Afonso D'Escragnolle. **História das Bandeiras Paulistas**. Salvador: Centro De Documentação do Pensamento Brasileiro (CDPB), 2012.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS. Relatório que à Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na Sessão Ordinaria de 1842 o Exm. Vice-Presidente da mesma provincia Francisco Ferreira dos Santos Azevedo. **Relatórios dos governos da Provincia de Goiás 1835-1843** (relatórios políticos, administrativos, econômicos, sociais, etc.). Centro de Cultura Goiana. Universidade Católica de Goiás. Goiânia: Ed. da UCG. 1986. (Memórias Goianas, 3)

VALLADARES, Clarival do Prado. Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros. **Revista Brasileira de Cultura**. Ano V, Janeiro/Março, 1973, n. 15, p. 9-16.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720. São Paulo): Tip. 2 de Dezembro, 1853. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2018.

WEBER, Max, 1864- 1920. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WORMS, F. A concepção bergsoniana do tempo. In: **Dois pontos**, revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, vol. 1, nº 1, 2004, pp. 129-149.

WEIMER, Günter. **Arquitetura popular brasileira.** 2. (ed.). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

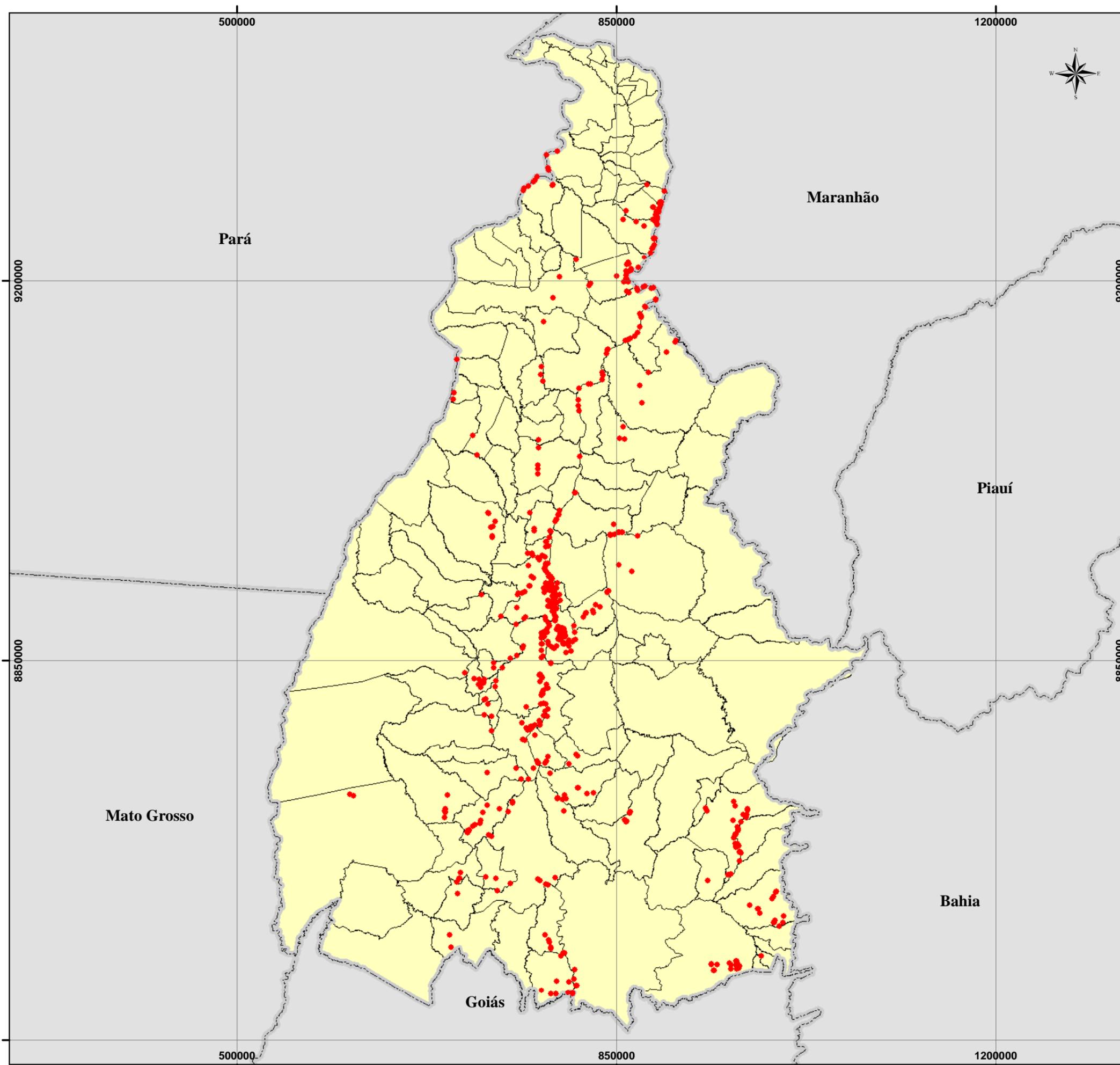
ZAHAVI, G. Ensinando história pública no século XXI. In: ALMEIDA, J; ROVAI, M. G. de O. (Orgs.). **Introdução à história pública.** São Paulo: Letra e Voz, 2011.

RELATÓRIO DO GOVERNANTE DA PROVÍNCIA DE GOIÁS

RELATORIO com que o Exm. Sr. Dr. Antônio Manoel de Araujo [Aragão] e Mello passou a administração da Província ao seu sucessor o Exm. Sr. Dr. José Martins Pereira Alencastre no dia 22 de Abril de 1861. Arquivo disponível em: <http://memoria.org.br/pub/meb000000450/rpegoias1861c/rpegoias1861c.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2018.

ANEXOS

Anexo 1 – Distribuição dos Sítios Arqueológicos no Estado do Tocantins (TO)

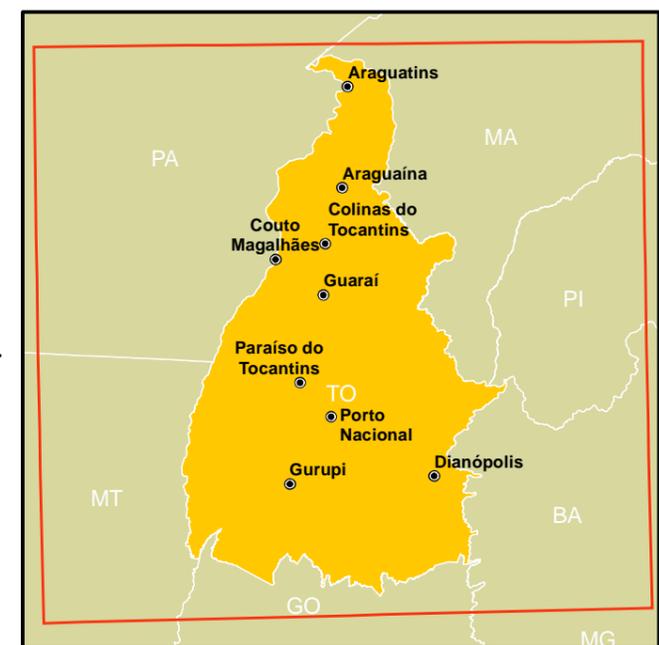


Legenda

- Sítios Arqueológicos
- Divisa de Estado
- Municípios



Fonte: Divisa de Estado, Municípios e Principais Cidades. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Base Cartográfica Digital ao Milionésimo (BCIM). Escala 1:250.000. Disponível em ftp://geoftp.ibge.gov.br/mapeamento_sistemtico/base_vetorial_continua_escala_250mil - Out. 2013;



Mapa: **1** **Sítios Arqueológicos Localizados no Estado do Tocantins**

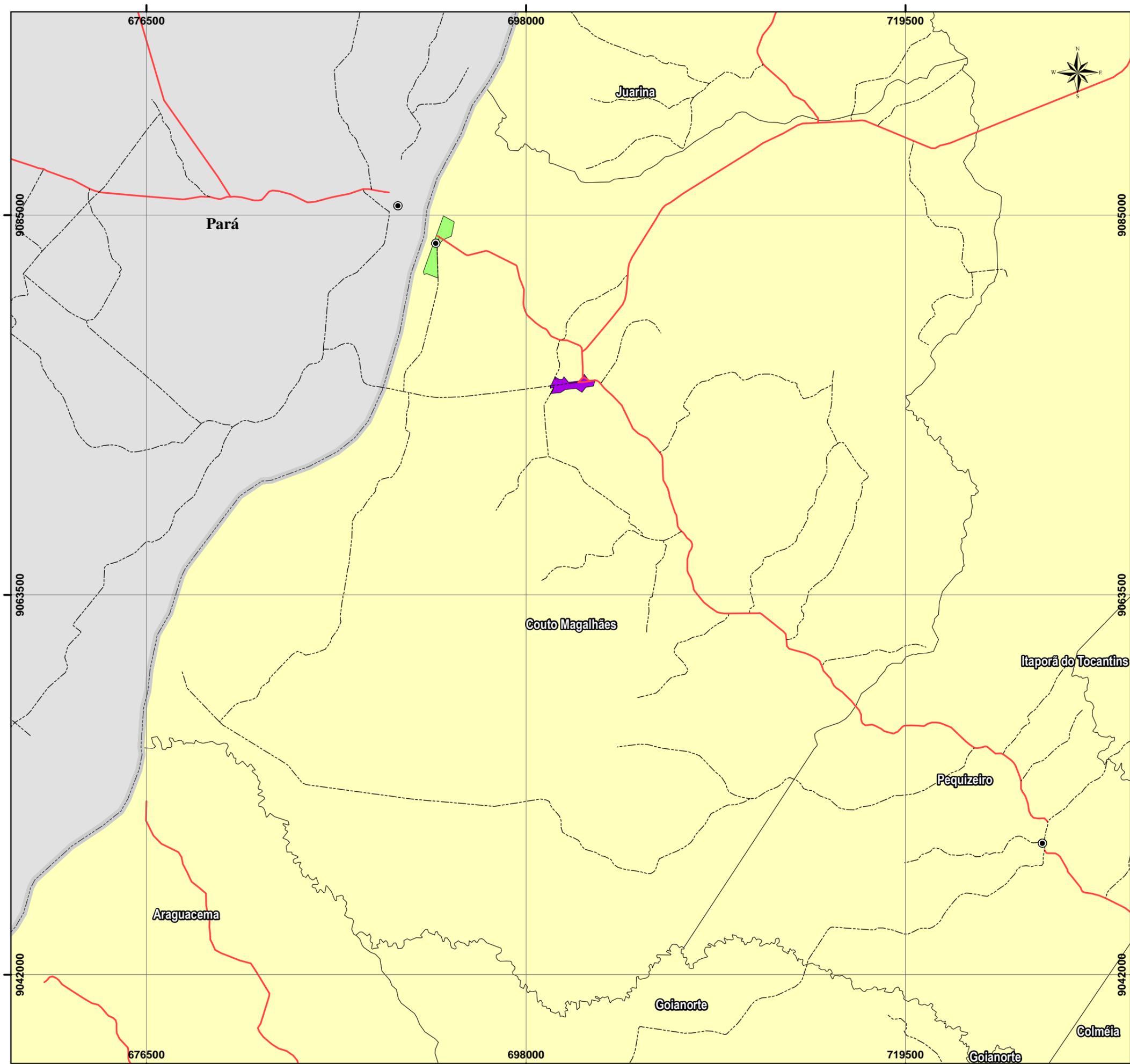
Dissertação de Mestrado: **Memória e Cultura Material: Cemitério Campo da Saudade, município de Couto Magalhães (TO)**

Local: **Couto Magalhães - TO**

Data	Escala	Desenho	Verificado
Dezembro 2018	1:3.500.000	Juliana Martins	Juliana Martins



Anexo 2 – Localização Geográfica do Povoado de Porto Franco do Araguaia, e o Núcleo Urbano de Couto de Magalhães (TO)



Legenda

- Sede de Município

Rodovias

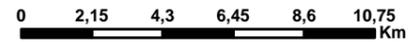
- Federal
- Estadual
- - - Municipal
- · - · Demais Rodovias

▭ Divisa de Estado

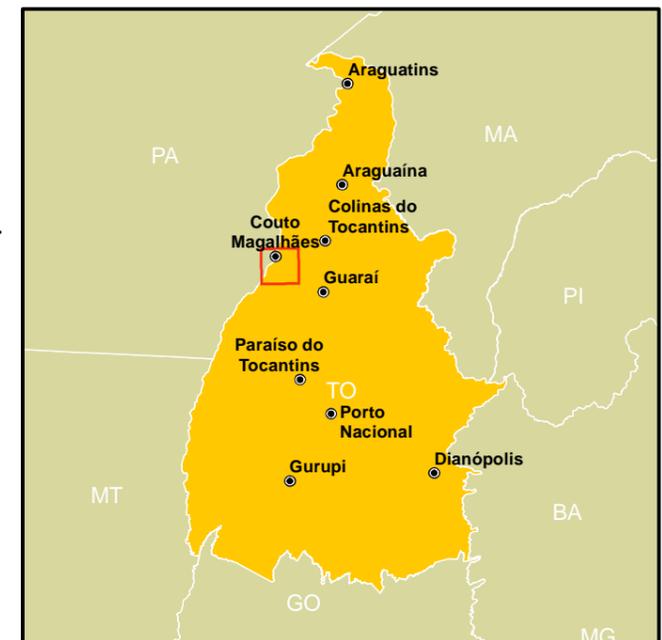
■ Municípios

■ Cidade de Couto Magalhães

■ Distrito de Porto Franco do Araguaia

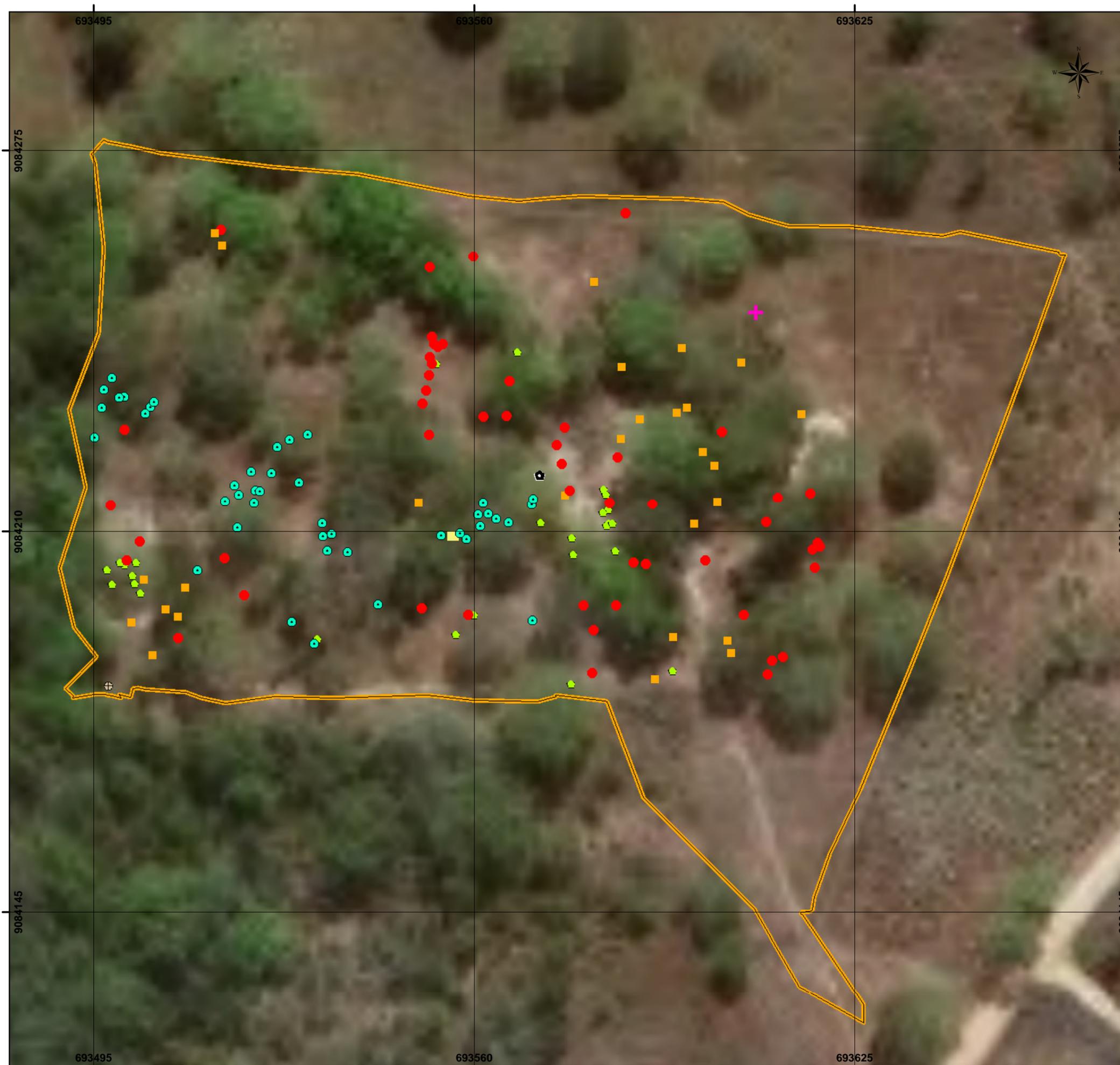


Fonte: Divisa de Estado, Municípios e Principais Cidades. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Base Cartográfica Digital ao Milionésimo (BCIM). Escala 1:250.000. Disponível em ftp://geoftp.ibge.gov.br/mapeamento_sistemtico/base_vetorial_continua_escala_250mil - Out. 2013;



Mapa: 2	Localização do Distrito de Porto Franco do Araguaia		
Dissertação de Mestrado: Memória e Cultura Material: Cemitério Campo da Saudade, município de Couto Magalhães (TO)			
Local: Couto Magalhães - TO			
Data	Escala	Desenho	Verificado
Dezembro 2018	1:215.000	Juliana Martins	Juliana Martins

Anexo 3 – Distribuição Espacial dos Sepultamentos no Cemitério Campo da Saudade



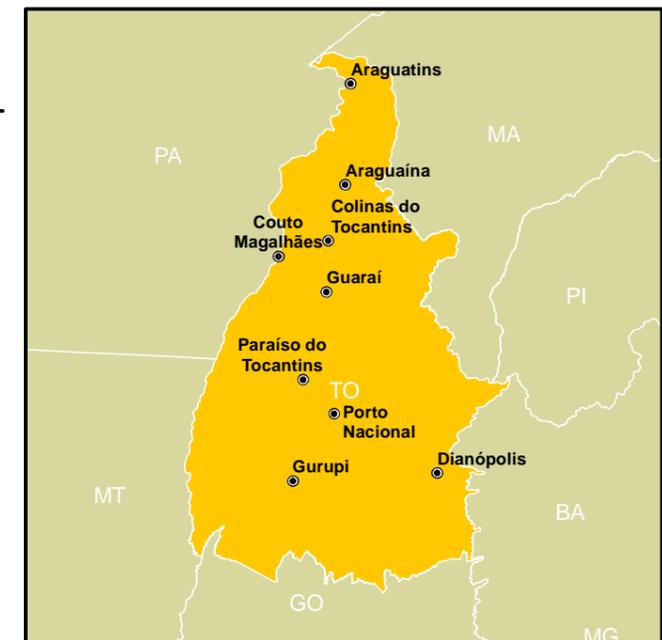
Legenda

Tipologias dos Pontos Prospectados

- Sepultamentos (Tipo 1)
- Sepultamentos (Tipo 2)
- Sepultamentos (Tipo 3)
- ▲ Sepultamentos (Tipo 4)
- Sepultamentos (Tipo 5)
- ⊕ Muro de Pedra (M1)
- ⬛ Ponto Central do Cemitério (PC)
- ⊕ Oratório
- ▭ Limite do Cemitério Campo da Saudade



Fonte: Divisa de Estado, Municípios e Principais Cidades. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Base Cartográfica Digital ao Milionésimo (BCIM). Escala 1:250.000. Disponível em ftp://geoftp.ibge.gov.br/mapeamento_sistemtico/base_vetorial_continua_escal_250mil - Out. 2013;



Mapa: **3** Tipologias de Pontos Prospectados

Dissertação de Mestrado: **Memória e Cultura Material: Cemitério Campo da Saudade, município de Couto Magalhães (TO)**

Local: Couto Magalhães - TO

Data	Escala	Desenho	Verificado
Dezembro 2018	1:650	Juliana Martins	Juliana Martins



Anexo 4 – Quadros Descritivos com o Contexto dos Sepultamentos

Quadro 1: Descrição contextual dos enterramentos do Tipo 1

Enterramentos Tipo 1 (nomenclaturas)	Descrição Sumária dos Enterramentos
Tipo 1-A	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-AA	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-B	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-BB	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-C	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-CC	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-D	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-DD	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-E	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-EE	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-F	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-FF	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-G	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-GG	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-H	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-HH	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-I	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-II	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-J	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-JJ	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-K	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-KK	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.

Enterramentos Tipo 1 (nomenclaturas)	Descrição Sumária dos Enterramentos
Tipo 1-L	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-LL	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-M	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-MM	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-N	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-NN	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-O	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-OO	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-P	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-PP	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-Q	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-QQ	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-R	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-S	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-T	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-U	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-V	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-W	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-Y	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-X	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.
Tipo 1-Z	Sepultamento demarcado com montículos de rocha com características ígnea de composição máfica.

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Quadro 2: Descrição contextual dos enterramentos do Tipo 2

Sepultamentos Tipo 2 (nomenclaturas)	Descrição sumária dos enterramentos
Tipo 2-A	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-AA	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-B	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-BB	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-C	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-CC	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-D	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-DD	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz e objetos pessoais do morto.
Tipo 2-E	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-EE	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-F	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-FF	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-G	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-GG	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-H	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-HH	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-I	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-II	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-J	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz e uma pedra como suporte para velas.
Tipo 2-JJ	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.

Sepultamentos Tipo 2 (nomenclaturas)	Descrição sumária dos enterramentos
Tipo 2-K	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-KK	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-L	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-LL	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-M	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-MM	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-N	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-NN	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-O	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-OO	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-P	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-PP	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-Q	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-QQ	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-R	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-RR	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-S	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-SS	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-T	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-TT	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-U	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.

Sepultamentos Tipo 2 (nomenclaturas)	Descrição sumária dos enterramentos
Tipo 2-UU	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-V	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-VV	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-W	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-WW	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-X	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-XX	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-Y	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-YY	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.
Tipo 2-Z	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz com a datação de (1915-2004).
Tipo 2-ZZ	Sepultamento sem demarcação de rocha ou lápide. Foi observado que existe apenas uma cruz.

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Quadro 3: Descrição contextual dos enterramentos do Tipo 3

Enterramentos Tipo 3 (nomenclaturas)	Descrição sumária dos enterramentos
Tipo 3-A	Sepultamento com revestimento de argamassa e cerca de gradil metálico.
Tipo 3-AA	Enterramento demarcado com revestimento de argamassa,
Tipo 3-B	Enterramento demarcado com tijolos.
Tipo 3-BB	Três enterramentos paralelos com revestimento de argamassa e cerca de gradil.
Tipo 3-C	Dois enterramentos com demarcação de alvenaria, revestimento de argamassa e lápide de mármore. Datação: (1875 a 1948) e (1866 a 1948).
Tipo 3-D	Sepultura com revestimento de argamassa e lápide de mármore. Data de nascimento e morte: (1886 a 1925).
Tipo 3-E	Sepultura construída de alvenaria, revestimento de argamassa e lápide de mármore. Data da morte (1918).
Tipo 3-F	Sepultura com revestimento de argamassa.
Tipo 3-G	Sepultura revestida de piso cerâmico.
Tipo 3-H	Sepultura revestida de argamassa
Tipo 3-I	Dois sepultamentos paralelos demarcados com alvenaria.
Tipo 3-J	Sepultamento demarcado com alvenaria.
Tipo 3-K	Sepultura revestida de argamassa.
Tipo 3-L	Sepultura revestida de argamassa.
Tipo 3-M	Dois sepultamentos em paralelo com estruturas de alvenaria. Data do falecimento: (14/08/1922) e (07/03/2012).
Tipo 3-N	Sepultura revestida com argamassa.
Tipo 3-O	Sepultura revestida com piso cerâmico.
Tipo 3-P	Sepultura revestida com piso cerâmico.
Tipo 3-Q	Sepultura revestida com argamassa.
Tipo 3-R	Sepultura revestida com argamassa.
Tipo 3-S	Sepultura revestida com argamassa.
Tipo 3-T	Sepultura revestida com argamassa e lápide de mármore.
Tipo 3-U	Sepultura delimitado com piso cerâmico.
Tipo 3-V	Sepultura revestida com argamassa.
Tipo 3-W	Sepultura revestida com piso cerâmico.

Enterramentos Tipo 3 (nomenclaturas)	Descrição sumária dos enterramentos
Tipo 3-X	Sepultura revestida com piso cerâmico.
Tipo 3-Y	Sepultura revestida com piso cerâmico.
Tipo 3-Z	Sepultura revestida com argamassa.

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Quadro 4: Descrição contextual dos enterramentos do Tipo 4

Enterramentos Tipo 4 (nomenclaturas)	Descrição sumária dos enterramentos
Tipo 4-A	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica. Data de nascimento e morte: (23/06/1950 - 22/09/2013).
Tipo 4-B	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica. Data de nascimento e morte: (23/07/1913 - 29/12/1985).
Tipo 4-C	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica. Data de nascimento e morte: (29/04/1923 - 21/02/2000).
Tipo 4-D	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-E	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-F	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-G	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-H	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-I	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-J	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-K	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica. Data de nascimento e morte: (14/10/1983 – 03/01/2014).
Tipo 4-L	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-M	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-N	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-O	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-P	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-Q	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-R	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-S	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-T	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.

Tipo 4-U	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-V	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-W	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-X	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-Y	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.
Tipo 4-Z	Sepultamento com demarcação circular de rocha ígnea de composição máfica.

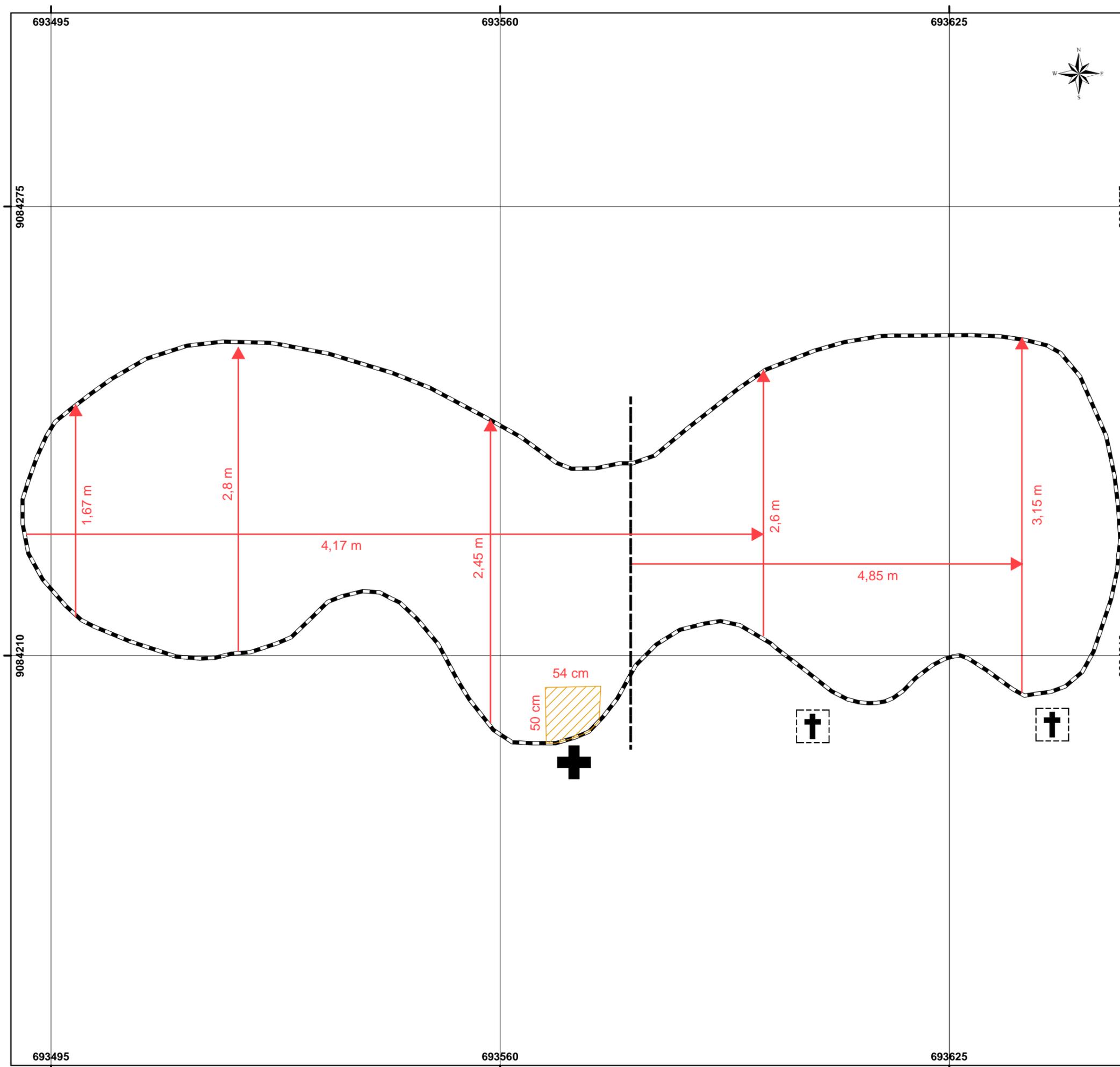
Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Quadro 5: Descrição contextual dos enterramentos do Tipo 5

Enterramentos Tipo 5 (nomenclaturas)	Descrição sumária dos enterramentos
Tipo 5- A	A demarcação do enterramento foi feita com padra canga, areia e saibro.

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Anexo 5 – Croqui Detalhando a Área de Ocupação Espacial de Sepultamentos Familiares

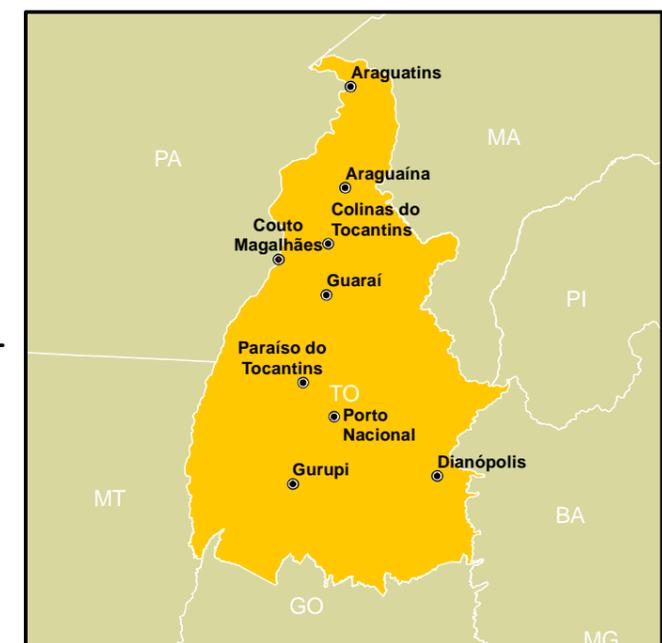


Legenda

-  Cruz das Almas
-  Enterramentos
-  Círculo de Pedras
-  Queima de Velas



Fonte: Divisa de Estado, Municípios e Principais Cidades. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Base Cartográfica Digital ao Milionésimo (BCIM). Escala 1:250.000. Disponível em ftp://geoftp.ibge.gov.br/mapeamento_sistemtico/base_vetorial_continua_escala_250mil - Out. 2013;



Mapa: **4** Estrutura Tumular Tipo 4

Dissertação de Mestrado: **Memória e Cultura Material: Cemitério Campo da Saudade, município de Couto Magalhães (TO)**

Local: Couto Magalhães - TO

Data	Escala	Desenho	Verificado
Dezembro 2018	1:50 cm	Juliana Martins	Juliana Martins

