

## REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS MORTUÁRIAS NA CULTURA POPULAR BRASILEIRA: INFLUÊNCIAS E APROPRIAÇÕES\*

Richard Gonçalves André\*\*

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo estabelecer um quadro analítico concernente às principais características das representações e práticas mortuárias existentes na cultura popular brasileira, tais como: o conhecimento do momento do trespasse; a participação da coletividade durante a agonia e o velório; as práticas de exortação e evocação dos mortos; o sepultamento em igrejas e, por fim, o processo de cemiterização. Da perspectiva teórico-metodológica, serão utilizados alguns dos conceitos da história cultural e da história das religiões, tais como representação, prática, apropriação, cultura popular, mito e rito, compreendendo as religiões e religiosidades como fenômenos culturais. A partir dessa reflexão, conclui-se que houve a permanência desse imaginário mórbido na atualidade, a despeito da expansão dos discursos médicos e higienistas no século XIX. Sobrevivência, contudo, que possui características próprias, uma vez que as atitudes em questão respondem aos problemas decorrentes de um diferente contexto histórico.

**PALAVRAS-CHAVE:** morte, representação, prática, apropriação, cultura popular.

**ABSTRACT:** This paper intends to establish an analytic board related to the principal characteristics of representations and practices about death existing in the Brazilian popular culture, such as: the knowledge of the death's moment; the collectivity's participation during agony and wake; the practices of exhortation and evocation of dead; the sepulture in churches and, finally, the cemeterization's process. Since theoretical and methodological perspective, will be used some concepts of cultural history and history of religions, such as representation, practice, appropriation, popular culture, myth and rite, understanding religions and religiosities as cultural phenomenon. Since this consideration, this paper concludes that there was a permanence of this morbid imaginary at present, although the expansion of medical and hygienist discourses along XIX century. Survivor, however, that has proper characteristics, once the attitudes in question respond to the problems derived from a different historical context.

**KEYWORDS:** death, representation, practice, appropriation, popular culture.

“[...] A História dos Mortos é feita pelos Vivos...” Luis da Camara Cascudo, segundo dito popular.

---

\* O artigo em questão foi apresentado, originalmente, na XIV Semana de História da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Novas reflexões foram incorporadas a partir das sugestões realizadas na sessão de trabalho. Agradeço, principalmente, à professora Solange Ramos de Andrade.

\*\* Graduado em História pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), mestre e doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) Julio de Mesquita Filho, campus de Assis. E-mail: [richard\\_historia@hotmail.com](mailto:richard_historia@hotmail.com).

### **Considerações Iniciais**

Desde o século XVIII, o Ocidente tem passado por um processo de medicalização, isto é, a estruturação dos discursos relacionados à medicina, controlados por especialistas situados em campos com regras mais ou menos flexíveis, passou a exercer poder sobre diversas esferas da vida, como a sexualidade, a infância e o corpo. Mesmo a morte foi apropriada pelos médicos, uma vez que, anteriormente, era regrada por uma série de representações e práticas relacionadas ao múltiplo universo religioso.

Tornando-se assunto de “doutores” arautos da moderna ciência, procurou-se exorcizar o mórbido do cotidiano, ou, como salienta o historiador francês Phillipe Ariès (1989: 31), criou-se um tabu em torno do assunto: evita-se falar a respeito, busca-se fugir ao “fim biológico” por intermédio de uma série de procedimentos, inclusive esticar o sofrimento dos viventes em hospitais, abarrotados de medicamentos e, portanto, longe de casa e dos familiares, cujas visitas são reduzidas aos horários estabelecidos pelas instituições (MARTINS, 1983a: 9), aspectos impensáveis, por exemplo, durante boa parte da Idade Média e Moderna e, no Brasil, inclusive ao longo do século XIX.

Contudo, a idéia do desaparecimento de um imaginário anterior e o surgimento de novos enunciados, estabelecendo um período de ruptura na história das mentalidades, ignora a possibilidade do cruzamento de várias temporalidades, uma vez que a cultura erudita, representada pelo saber escrito e sistematizado dos médicos, expandiu-se ao mesmo tempo em que formas culturais de caráter popular, freqüentemente orais e fragmentárias, não propriamente desapareceram, mas encontraram novos lugares e modos de sobreviverem.

A partir dessas reflexões, o presente artigo tem por objetivo compreender algumas das representações e práticas relacionadas à morte presentes na cultura popular brasileira, percebendo não apenas as influências que compõem esse conjunto (ainda que fragmentário), mas também as suas transformações ao longo do tempo e os usos de concepções ditas “tradicionais” por intermédio de novos lugares e formas, sugerindo uma permanência (sem excluir as transformações) que, apresentando ecos mesmo atualmente, sobrevive concomitantemente, mesmo que numa relação de poder desigual, aos discursos médicos. Pretende-se demonstrar que o século XIX, no Brasil, não significou apenas um período de ruptura no tocante ao imaginário mórbido, mas

inaugurou a sobreposição de diversas temporalidades contraditórias e, em certos níveis, complementares.

### **Definições Conceituais**

Contudo, as reflexões deste artigo esbarram, a princípio, em problemas conceituais que devem ser esclarecidos. As noções de cultura popular e erudita, utilizadas largamente por historiadores da cultura como o italiano Carlo Ginzburg e o britânico Peter Burke, não são totalmente redutíveis a conceitos como classe popular e elite, estes também problemáticos em decorrência da multiplicidade de sentidos que podem comportar historicamente. Segundo Burke (1992, p.21),

[...] se a cultura popular é a cultura “do povo”, quem é o povo? São todos: o pobre, as “classes subalternas”, como costumava chamá-las o intelectual marxista Antonio Gramsci? São os analfabetos ou os incultos? Não podemos presumir que as divisões econômicas, políticas e culturais em uma determinada sociedade necessariamente coincidam [...]

Ainda que elaborados no interior de determinado grupo social (não serão discutidas sutilezas em torno de estamento, casta, classe e outros conceitos), determinados artefatos culturais são apropriados (conceito que pressupõe seleção, inserção em novos contextos e ressignificação) por diferentes níveis da sociedade (CHARTIER, 1990, p. 23 e 24 e PÉCORA, 2001, p.12)<sup>1</sup>. Ginzburg (1987) já demonstrou que, no século XVII, um moleiro como Domenico Scandella era capaz de utilizar tanto noções populares como eruditas. Mas os exemplos podem ser trazidos para a contemporaneidade, uma vez que as classes médias urbanas apelam para diferentes bens religiosos, seja ouvindo o sermão dominical numa igreja católica, freqüentando terreiros de Umbanda ou festejando nas comemorações de Nossa Senhora Aparecida, manifestação do catolicismo popular. A lógica seria: “funcionando, que mal tem?”

---

<sup>1</sup> É válido ressaltar que o conceito de apropriação proposto por Chartier foi construído a partir das reflexões em torno da história da leitura, mais voltada para as interpretações relacionadas aos documentos escritos. Porém, pode-se aplicá-lo a outras linguagens, inclusive não-escritas, uma vez que a historiografia, baseada direta ou indiretamente nas contribuições da semiótica e da antropologia, compreende as fontes orais e visuais como formas de discurso passíveis, portanto, de desconstrução por parte de diferentes “leitores”.

Por cultura popular, na análise do objeto em questão, compreende-se um conjunto de práticas e representações sobre a morte que, construídas a partir da apropriação de uma série de influências, seria propagada de modo preponderantemente oral e não-sistematizado. Esta seria oposta, teoricamente, à cultura erudita, isto é, aos discursos médicos produzidos no interior de campos (BOURDIEU, 2000, pp. 64 – 73) que detêm conceitos e práticas legitimados por uma série de especialistas, os médicos (não coincidentemente chamados “doutores”), formados por intermédio de um aprendizado sancionado pelos pares. Possuiriam, portanto, o que o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2000, p.12 e 13) denomina “capital cultural”, ou seja, a atribuição de qualidades intelectuais que definem o indivíduo como “autoridade”, e não apenas “leigo” (daí a oposição entre médicos e curandeiros).

Os enunciados eruditos, em oposição aos populares, seriam reproduzidos de forma escrita (os manuais) e sistematizada. Os indivíduos, contudo, independentemente de sua origem social, podem apropriar ambos os discursos, ainda que teoricamente contraditórios, sem maiores problemas: é o médico que certifica a morte e assina o atestado de óbito, parte da complicada burocracia mórbida, mas são os familiares que enterram o morto de determinadas formas e desenvolvem, ao longo do luto, práticas populares como o choro das carpideiras e os cultos nos cemitérios, o que será aprofundado mais adiante.

É válido ressaltar que, quando se utiliza conceitos como cultura ou mesmo catolicismo popular, não se pretende reconstruir as desqualificações ideológicas elaboradas por certos campos que definem seus opostos, mas ao mesmo tempo necessários reflexos de identidade, como inferiores ou destituídos de legitimidade (ANDRADE, 2008). No processo de estruturação de determinados discursos, uma das principais estratégias de legitimação diz respeito a definir “inimigos” e desqualificá-los de diferentes modos, inclusive nominalmente, de forma a utilizá-los como modelos inversos de identificação. Por isso, a concorrência simbólica não se refere apenas à ameaça da hegemonia, mas a um procedimento de caracterização identitária e fortalecimento de posições. Isso resulta nas citadas oposições médico/curandeiro e especialista/leigo.

Na esfera da religião, particularmente, a estratégia dá ensejo a diferenciações de funções como o sacerdote, responsável por excelência pela gestão dos bens religiosos, e

o profeta, subversor das convenções estabelecidas, protegidas e reproduzidas pelos especialistas (BOURDIEU 2005, pp. 39, 40, 43, 59–62 e 89). Tratando-se mais especificamente da Igreja Católica, ao longo de seu desenvolvimento histórico, é possível observar o surgimento de interpretações e, conseqüentemente, práticas por parte de certos indivíduos ou grupos que, incorporadas ou “toleradas” pela ortodoxia, foram tachadas pejorativamente como “populares” em detrimento do *corpus* dogmático sancionado pelos teólogos.

Parte das concepções e ritos mórbidos que será tratada no decorrer do artigo pertence justamente a essa ampla categoria que, como se percebe, está longe de ser neutra do ponto de vista teológico. Entretanto, quando se refere à religiosidade popular, como sugerido, esta análise afasta-se da caracterização hierárquica, utilizando o conceito fundamentado nas maneiras de reprodução dessas modalidades de conhecimento, como a transmissão oral, independente de regras fixas ou de um corpo de especialistas.

### **Influências e Apropriações**

As raízes para as representações e práticas mórbidas<sup>2</sup> presentes na cultura popular brasileira são múltiplas, algumas das quais derivadas de campos religiosos eruditos, como a própria Igreja Católica, dado o peso do imaginário cristão nas concepções relativas ao *post-mortem*, como o Purgatório e a sofisticada dualidade entre corpo e alma, que está longe de constituir um *a priori*. Por outro lado, percebe-se também a influência do Catolicismo popular, presente, principalmente, na crença referente à intercessão de santos, no apelo às confrarias e na sobrevivência sorrateira e contraditória da noção segundo a qual os mortos dormem à espera do Juízo Final, revelando uma visão não-dualista corpo/alma, em oposição ao que foi sugerido.

No Brasil, as idéias cristãs associaram-se ao peso das visões de mundo africanas, representadas parcialmente pelo Candomblé e, posteriormente, pela Umbanda, em função da complexa associação entre orixás e santos e as práticas de exortação dos espíritos, como sugere o sociólogo Renato Ortiz (1983, pp.192 – 195 e 198). Por fim, pode-se mencionar a cultura indígena que, em alguns aspectos, assemelha-se ao temor

---

<sup>2</sup> Por representações e práticas mórbidas compreendem-se o conjunto de noções e ritos relacionados à morte, tais como as concepções de bem morrer, os velórios, os funerais e, entre outros, as posteriores liturgias.

dos mortos, presente entre os Kayapó e os Krahó. Portanto, verifica-se uma articulação cultural trina, envolvendo europeus, africanos e indígenas, que resultou numa dialética geradora do imaginário popular mórbido no Brasil.

É preciso ressaltar, aqui, a necessidade de proceder a certa generalização, uma vez que as matrizes culturais são complexas, fragmentárias e descontínuas: nem se mencionou, por exemplo, as levadas de imigrantes de distintas etnias que se intensificaram em território brasileiro a partir da segunda metade do século XIX. Não cabe aqui mapear exaustivamente as raízes das práticas e representações em questão e detectar suas origens (o “mito das origens”, segundo o historiador francês Marc Bloch). Antes, é preciso “[...] encontrar as razões por que [determinada tradição] se manteve [...]” (BLOCH, 1997, p. 92 e 93), o que remete às ressignificações em novos contextos: não importa tanto os discursos, mas os seus usos.

### **A Hora da Morte**

Uma questão recorrente na cultura popular brasileira é a hora da morte. Todo indivíduo, teoricamente, nasceria envolto por um destino que determinaria o seu tempo de vida. Como ressalta Martins (1983b, pp. 259 – 261), era preciso morrer no momento certo, ou seja, nem antes, nem depois. Desta forma, o moribundo conheceria, pouco antes, o momento derradeiro e deveria tomar todos os procedimentos necessários para “bem morrer”, utilizando a expressão de João José Reis (1991, p. 89): era preciso encher a casa de parentes, amigos e eventuais curiosos, aspecto para o qual irá retornar-se mais adiante; adornar o leito e o recinto com objetos de cunho religioso, como terços e rosários; despedir-se dos entes queridos; chamar um padre para a realização da extrema-unção; confessar os pecados, arrepender-se e mostrar-se submisso a Cristo. O testamento deveria ter sido preparado algum tempo antes, de modo que alguns indivíduos elaboravam-no anos antes do trespasse propriamente dito. Realizados todos os elementos necessários, era de “bom tom” não demorar muito para morrer e, portanto, ter uma “morte muito suave”, emprestando o título do livro da filósofa francesa Simone de Beauvoir (1984).

Morrer depois do tempo era considerado algo indesejável, uma vez que aumentaria a agonia do indivíduo. A presença do padre e a execução da Extrema-Unção tinham por objetivo, em parte, permitir que o moribundo partisse sem maiores delongas,

já que não existia motivo para prosseguir vivendo em razão da hora ter “chegado”. Não coincidentemente, como anota Luís da Câmara Cascudo<sup>3</sup> (1971, p.100), após a Extrema-Unção o moribundo encontrar-se-ia “despachado”. Em sua coletânea de orações populares brasileiras, o historiador Eduardo Basto de Albuquerque (2004, pp. 68 e 69) ressaltou algumas com a finalidade de ajudar a morrer, como a seguinte:

Pecador repara  
Que há de morrer,  
Chama por Jesus  
Que ele há de lhe valer.  
Chama por Jesus  
Enquanto é tempo,  
Quando a morte chega  
Mata de repente.  
Quando a morte chega  
Calada sozinha  
Dizendo consigo:  
Esta alma é minha.  
Não conhece os teus  
Que contigo estão  
Com ânsia tão grande  
No teu coração?  
Mudando de cores  
O sangue fugindo,  
Nesta mesma ânsia  
Estás te indo e vindo.

Neste aspecto, o imaginário popular difere de modo profundo do discurso médico: ao passo que aquele enfatiza a necessidade de morrer na hora certa, inclusive “induzindo” o óbito por intermédio de orações, este busca evitar a morte e prolongar a vida ao máximo, mesmo que o indivíduo permaneça sofrendo anos num leito de hospital. A idéia encontra-se no centro das discussões modernas em torno da eutanásia, de modo que a morte remete ao reflexo invertido da noção de vida para a ciência: a continuidade das funções orgânicas. Ariès (1989, pp. 22 e 23) cita o caso de Lily Pincus, que relatou a morte da sogra, que sofria de câncer e, ao invés de submeter-se à operação, resignou-se diante do inevitável:

---

<sup>3</sup> Cascudo, ao longo de suas diversas obras, reuniu grande quantidade de informações derivada da cultura popular brasileira.

[...] em pleno século XX um moribundo já não está garantido de que o deixem dormir. Uma meia hora mais tarde, o médico chega, informa-se, indigna-se diante da passividade do ambiente, recusa-se a escutar as explicações de Fritz [o marido de Lily] e sua mulher, segundo as quais a velha senhora fizera as últimas despedidas e pedira para deixarem-na em paz. Furioso, precipita-se no quarto da senhora com a seringa na mão, debruça-se sobre a doente para lhe dar uma injeção, quando esta, que parecia inconsciente, “abriu os olhos e com o mesmo sorriso gentil que tivera para nos dizer adeus, pôs-lhe os braços em torno do pescoço murmurando: “Obrigada, professor.” As lágrimas saltaram dos olhos do médico e não se falou mais em injeção [...]

Morrer antes da hora era considerado algo não apenas indesejável, mas perigoso. Suicídios, acidentes, assassinatos, abortos, afogamentos, entre outras possibilidades, por anteciparem de súbito a hora da morte, principalmente de maneira traumática, poderiam gerar espíritos malévolos que retornariam para causar infortúnios aos viventes. Martins (1983b, pp. 260 e 261) ressalta o costume existente desde a colônia de se vigiarem a execução dos condenados à força: se a corda arrebentasse mais de três vezes, o indivíduo seria solto, já que não haveria ainda chegado o momento de partir. Outros mortos indesejáveis seriam os insepultos ou aqueles para os quais os ritos fúnebres (testamento, Extrema-Unção, realização periódica de missas, etc.) não tivessem sido cumpridos de modo adequado.

Como sugere o sociólogo Teófilo de Queiroz Júnior (1983, p. 105), os sete mortos insepultos do romance “Incidente em Antares”, de Érico Veríssimo, retornam na forma de mortos-vivos para causar problemas na cidade<sup>4</sup>. Segundo Cascudo (1971, p. 102), a “morte de repente” seria “[...] temida pela impossibilidade dos Sacramentos e conseqüente contrição. Os ‘antigos’ receavam-na. Na Ladainha de Todos-os-Santos suplicavam que fosse evitada aos fiéis [...]” Tal temor remonta, em parte, às influências culturais da baixa Idade Média, período no qual se acreditava que tais categorias de mortos poderiam voltar para pedir justiça, solicitar sufrágios (para escapar do Purgatório e outras situações de punição), ou simplesmente assombrar os viventes (SCHMITT, 1999, p.17; ARIÈS, 1989, p. 12). Porém, os “maus mortos” não são exclusividade do Catolicismo, seja erudito ou popular, uma vez que se apresentam transversalmente em

<sup>4</sup> O autor (QUEIROZ JÚNIOR, 1983, p. 104) sugere que a literatura seria um rico manancial no tocante à cultura popular. Sobre o temor em relação aos insepultos, ver também Reis (1991, p. 171).

uma porção de culturas distintas. De acordo com Ortiz (1983, p. 1999), nos cultos afro-brasileiros, tais formas de morrer também causariam terror em meio à comunidade<sup>5</sup>.

É difícil afirmar se questões como a “boa” e a “má” morte foram uma influência do Catolicismo sobre os cultos brasileiros, uma vez que se trata de um elemento transversal a diferentes culturas. É possível que, ao entrarem em contato por intermédio da colonização e da escravidão, as semelhanças deram margem a um processo de conjugação a partir das similaridades, como é o caso dos santos católicos e dos orixás.

De qualquer modo, o resultado da fusão cultural permitiu a continuidade desse imaginário mesmo após a expansão do discurso médico no século XIX (na França, este remonta ao XVIII) ao nível das práticas populares, transmitidas por intermédio da oralidade e dos costumes e reconstruídas inconscientemente de sua longa duração.

Mesmo em regiões historicamente recentes, inserem-se cruzes, terços, rosários, velas e, entre outros elementos, pedrinhas em pontos de estradas onde acidentes de trânsito resultaram em mortes violentas (REIS, 1991, p. 204 e BEOZZO, 1977), prática apontada desde o início do século XIX brasileiro, mas presumivelmente anterior pelo zoólogo, botânico e naturalista “alemão” Georg Wilhelm Freyreiss no que tange aos locais onde se encontravam cadáveres (CASCUDO, 1971, p. 73). Às vezes, é possível verificar várias cruzes, remetendo ao falecimento de mais de um indivíduo (eventualmente famílias), como forma de apaziguar os espíritos das vítimas. Isso por si demonstra que os saberes médicos não substituíram de modo simples as concepções e práticas anteriores, mas geraram, antes, uma sobreposição de temporalidades.

### **Morte e Comunidade**

Outro aspecto importante nas representações e práticas mortuárias no interior da cultura popular é que a morte não diz respeito a um evento individual ou reduzido às famílias, mas a um episódio que marca a coletividade. Como sugerido, durante os últimos momentos do moribundo, a residência ou, mais especificamente, o leito de morte deixaria de ser um espaço privado para tornar-se lugar público.

Familiares, amigos, curiosos e o padre reuniam-se para dar assistência ao indivíduo prestes a falecer, já que era preciso dar-lhe uma “boa morte”, isto é, a

---

<sup>5</sup> Já em 1908, Arnold Van Gennep (1960, p. 152), que havia estudado uma série de culturas distintas, afirmou que todos “[...] *those who have been mutilated or who have died because of a tiger or an accident remain evil spirits and cannot enter the land of the dead [...]*”

passagem para o outro mundo cercado pela coletividade. Cascudo (1971, p. 94) menciona a vulgata segundo a qual “Na casa onde tem defunto não se fecha a porta”, aludindo aos idosos de braguilha aberta. Apesar da piada, o dito do povo alude ao fato de que a casa de um morto ou agonizante encontra-se de portas abertas à visita de todo tipo de gente. Portanto, não se morria só (REIS, 1991, pp. 100 e 101), situação que deveria ser evitada e reservada à “má morte”, voltada às vítimas de acidentes e maus repentinos, o que gerava, como mencionado, espíritos instáveis que poderiam causar incômodo aos viventes.

Segundo Van Genep (1960, p. 148), a morte gera um período de desordem periódica em meio à sociedade, variando o tempo de acordo com o tamanho da comunidade e o poder do morto, seja político, econômico e/ou espiritual. Ainda de acordo com Cascudo (1971, p. 95), citando um dito popular, “[...] Defunto rico, pranto longo.” Por outro lado (ibidem), “[...] Defunto sem ouro, defunto sem choro.”

De fato, no Brasil, a influência do falecido era proporcional ao uso de carpideiras e ao período de luto, que poderia durar anos por intermédio de missas, seguindo as instruções deixadas em testamento. De qualquer modo, a desestabilização temporária da ordem social em diversos níveis explica a presença de tantas pessoas no leito do moribundo ou do próprio morto. Portanto, além da publicidade que envolvia a morte, outro elemento significativo era o fato desta ocorrer no interior da própria casa. Perecer nas estradas, como sugerido, também fazia parte da “má morte”, sendo necessária a inserção de cruzeiros para apaziguar os espíritos.

A emergência do discurso médico veio a rejeitar a coletividade da morte. O moribundo deveria permanecer, até o último suspiro, em lugares especializados como os hospitais, tendo horários de visita determinados e restritos a parentes e amigos próximos, morrendo eventualmente sozinho. Cito Cascudo (1971, p.104): “Agora as crianças vão nascendo nas Maternidades e os pais vão morrer às Casas de Saúde [...] o *Finado* é um cadáver estranho às residências modernas. Morre-se num Hospital, tecnicamente arranjado para essa finalidade [...]”.

Os velórios deixaram de ser realizados na própria residência e passaram a ser feitos em companhias funerárias especializadas no lido com a morte, de modo que esta se tornou um assunto privado e desligado da esfera doméstica. É possível que esse processo seja explicado não apenas devido ao êxito do discurso médico, mas também ao

crescimento da cidade moderna, regida por relações capitalistas e individualistas, nas quais o papel da vizinhança como suporte nos momentos cotidianos e também difíceis praticamente desapareceu.

Nos prédios, não obstante a proximidade constrangedora dos apartamentos, pode-se passar anos sem saber quem são os vizinhos. Portanto, a dependência comunitária foi desestruturada, fenômeno inversamente proporcional à individualização do cotidiano. Em contrapartida, pode-se observar a permanência do imaginário popular em cidades de pequeno porte, mesmo aquelas historicamente recentes, nas quais os velórios são realizados domesticamente e a portas abertas, como é o caso de Bela Vista do Paraíso (PR).

### **Evocações e Exortações**

A despeito da familiaridade com a morte sugerida pela presença de amigos, familiares, curiosos e eclesiásticos e, além disso, o que será abordado mais adiante, apesar da proximidade dos túmulos no interior das igrejas, havia uma relação não somente de respeito e culto aos mortos na cultura popular brasileira, mas também de receio. Trata-se, basicamente, de uma postura ambígua envolvendo aproximações e distanciamentos, respeito e temor, invocações e exortações, pólos que, para além de representarem contradições do ponto de vista lógico, constituem pilares do pensamento religioso.

Como ressaltou Gilberto Freyre (2000, pp. 51 e 52), tendo em vista o Nordeste (embora diversos aspectos do imaginário mórbido encontrem-se fragmentados por várias regiões brasileiras), os mortos não eram estranhos às residências tradicionais, já que poderiam ser sepultados contíguos às casas-grandes, justamente nas capelas construídas como extensões daquelas. Segundo o autor, algumas moradias conservavam altares domésticos com imagens dos defuntos lado a lado aos santos, adornados com luz votiva e passíveis de cultos mais ou menos regulares. A socióloga Lia Garcia Fukui (1983, p. 257) observou objetos semelhantes no sertão de Itapeçerica (MG), onde os santos são cultuados em oratórios domésticos, embora as casas, diferentemente daquelas referenciadas por Freyre, pertençam a sitiantes moradores do bairro de Laranjeiras.

Os casos indicam que a utilização de relicários para o culto aos santos, defuntos ou ambos constituem não apenas uma prática restrita a grupos sociais específicos,

podendo ser realizada tanto em casas-grandes quanto em casebres de sítiantes. Isso constitui, provavelmente, influência portuguesa que, segundo Freyre (2000, p. 53) e Cascudo (1958, p. 108), conservou algo dos antigos ritos aos ancestrais praticados pelos romanos.

Não cabe buscar as origens do gesto, provavelmente inseridas numa longa duração, mas perceber que a sua sobrevivência em distintos contextos foi possível graças à importância direta ou indireta atribuída aos mortos que, embora “ausentes”, encontravam-se social e culturalmente “presentes”, já que sua representação era constantemente remanejada de acordo com finalidades historicamente específicas. “Abaixo dos santos e acima dos vivos”, citando Freyre (2000, p. 52), “ficavam, na hierarquia patriarcal, os mortos, governando e vigiando o mais possível a vida dos filhos, netos, bisnetos [...]” Ou seja, a relação hierárquica vivos/mortos e homens/santos poderia representar, em esfera sagrada, as relações pais/filhos e escravos/senhores.

Como visto, os defuntos, mesmo a sete palmos, ainda sobreviviam como mecanismos de manutenção dos laços sociais. Trata-se de um uso da “tradição”, cuja aparência estática dá lugar à complexidade das apropriações, mas pode haver outros, tais como o recurso aos mortos como forma de obter benefícios mais ou menos imediatos, como proteção, cura de doenças, resolução de rixas com vizinhos, instrumento de sorte no amor, no jogo e outros fins distantes das formas mais abstratas e moralizadas da religião. Por isso, na troca com o sagrado, eram realizadas oferendas, tais como queima de velas, festas e romarias.

Não é casual que os falecidos possuíssem relação tão próxima aos santos, porquanto estes fossem imaginados como os intercessores daqueles quando do trespasse, tão importantes, no imaginário popular, quanto Deus e outras figuras mais próximas do Céu e tão distantes do mundo humano. Os santos eram convocados na esfera doméstica, nas capelas laterais das igrejas erigidas pelas confrarias e mesmo nos cemitérios contemporâneos, o que será ressaltado mais adiante, de modo que sua proximidade dissolvia as fronteiras com o “sobrenatural”, um conceito variável historicamente, já que a linha separando o natural e o *sobrenatural* é flexível, tendo em vista variáveis espaciais e temporais.

Os historiadores têm afirmado que as residências tradicionais não possuíam uma delimitação clara entre público e privado (ALGRANTI, 1997, p. 89), motivo pelo qual

algumas das necessidades humanas vinham à tona em lugares hoje considerados públicos, desde os impulsos escatológicos aos desejos sexuais. Contudo, o raciocínio pode ser aplicado também ao contato com os mortos, uma vez que, como sugerido, as sepulturas poderiam encontrar-se contíguas às casas e a lembrança dos defuntos, materializada em “tranças de senhoras” e “[...] cachos dos meninos que morriam anjos [...]” (FREYRE, 2000, p. 52), sugerida em determinados objetos e/ou cômodos, algo exortado em parte da vida contemporânea. Talvez por isso as histórias de fantasmas sejam tão difundidas em certas regiões que guardam representações e práticas próprias à cultura popular: o escravo que arrasta correntes, a “noivinha” que aparece nos cafezais, os choros de bebês, os passos inexplicáveis, isso para não falar dos túmulos milagrosos (inclusive em metrópoles) que jorrariam água, curariam enfermidades e outros milagres. Não se tratam apenas de estórias fantásticas, mas de uma fonte de memória que permite e elaboração de identidades sociais. Segundo Michel Vovelle (1996, p.11), baseando-se num popular tema literário, “[...] olhando-se num espelho, os homens descobrem a morte [...]”.

Por outro lado, apesar da familiaridade com os mortos sugerida pela presença na casa de objetos que evocavam sua presença, podiam ser verificadas, paradoxalmente, práticas de exortação. Segundo Martins (1983b, pp. 265 – 267), durante o velório doméstico, os convidados poderiam aspergir água sobre o defunto com um ramo de alecrim, considerado objeto purificador com propriedade de afastar os espíritos. Após o evento, o finado deveria ser retirado da casa em direção à igreja/cemitério com os pés voltados para fora, contrariamente aos vivos, cujas cabeceiras das camas são viradas para o lado de dentro. Retornando à casa, os habitantes deveriam varrer o cisco de dentro para fora da residência. Reis (1991, p.130) cita ainda a associação simbólica entre a morte e a viagem, de modo que os sapatos do falecido deveriam estar limpos de poeira, sendo especialmente novos. Por isso, como lista Cascudo (1971, p. 96 – 99) no tocante às metáforas mortuárias, eram (como são) utilizadas expressões como “bater as botas” (para a viagem), entre outras. Alguns mortos, ainda, eram enterrados com uma moeda, pagamento a ser feito a Caronte, o barqueiro da morte segundo a mitologia grega (REIS, 1991, p. 130).

Além disso, havia certo temor em relação a objetos que pertenceram aos mortos. De acordo com Martins (1983b, p. 266), “[...] o que toca o morto ao morto pertence

[...]” Na cultura afro-brasileira, há paralelos no que tange aos procedimentos de exortação, uma vez que alguns dos pertences do morto, principalmente aqueles de uso litúrgico, deveriam ser destruídos. Mesmo o contato entre os orixás, os deuses do Candomblé, e os mortos é afastado. Não obstante seja uma religião de possessão, ainda que admitida a incorporação do espírito de um falecido, quando esta ocorresse os orixás não “desceriam”, porquanto nem mesmo estes possam, do ponto de vista mítico, lidar com o poder de contaminação relativo à morte (ORTIZ, 1983, p. 194). Entre as populações indígenas, como é o caso dos Bororo, também há a destruição dos pertences dos mortos no decorrer do luto (VIERTLER, 1983, p. 291 e 299; NOVAES, 1983, p. 308).

Tornou-se costume, a partir da apropriação de elementos europeus/africanos/indígenas, não se pronunciar o nome do morto. A palavra, neste caso, era concebida como dotada de poder de invocação, remetendo a uma noção de representação distinta da concebida atualmente. Falar, no imaginário em questão, dizia respeito a trazer uma parte da coisa “em si”, evocando a presença (GINZBURG, 2001, p. 85): volta-se mais para o rito, que revive o ato original (ELIADE, 1989, pp.12 e 13), que para a encenação teatral, que alude simbolicamente a determinados fenômenos. Cito Cascudo (1971, p.103):

Evita-se o nome do Morto. Mesmo nas cidades-grandes as viúvas, passando às segundas núpcias, dizem “Meu primeiro marido”. Raramente, fulano. Para o interior do país, com aparelhagem moderna, soam os títulos de outrora: o *Finado!* Meu defunto marido! A minha falecida mulher! João Luso [...] contava por ter ouvido ao seu amigo Afonso Arinos, que umas velhas de Minas Gerais, saudosas do irmão morto, invariavelmente tratado o *Falecido*, confidenciavam: “O Falecido era muito extravagante. O Falecido comia tudo, saía com qualquer tempo, não se tratava. Quantas vezes nós lhe dissemos: ‘Olhe, Falecido, você, um dia, se arrepende!’”

Aspergir água sobre o cadáver enterrá-lo com sapatos novos, sepultá-lo com uma moeda, retirá-lo da residência com os pés para fora, varrer o cisco, destruir seus objetos pessoais, evitar seu nome: tais procedimentos tinham o objetivo de exortar o morto do mundo dos vivos. Como conciliar as práticas exortatórias às evocações familiares no seio da casa, da igreja ou dos cemitérios? A dificuldade em questão refere-

se à necessidade do observador encontrar lógicas que eliminem a contradição, procedimento fundamental do campo científico. Contudo, no tocante à religião, as ambigüidades fazem parte de sua dinâmica discursiva, o que não mina os seus fundamentos. Pelo contrário, fortalecem-nos<sup>6</sup>. Basta pensar no problema do Catolicismo romano em torno da unidade de um Deus trino ou nos *koan* do Zen Budismo, tais como “qual era a tua face antes dos teus pais nascerem?” (AZEVEDO, 2005, p. 37)<sup>7</sup> No que se refere à religiosidade popular, os paradoxos são ainda mais presentes, o que é ressaltado pela falta de unidade doutrinária e pela multiplicidade de práticas: os mortos são exortados quando temidos, cultuados e evocados quando necessários<sup>8</sup>.

De qualquer forma, especialmente durante o período do luto, a ocorrência da morte parece gerar uma impureza ameaçadora aos vivos, aspecto que não constitui exclusividade do imaginário mórbido brasileiro, podendo ser encontrado em outras culturas com pouca ou nenhuma relação com o objeto deste artigo (no caso grego, VEGETTI, 1994, pp. 235 e 236; em relação ao Shintoísmo e ao Hinduísmo, WIJAYARATNA, 1997, p.106). Foi sugerido que certas categorias de mortos são particularmente ameaçadoras, como aquelas relacionadas aos suicidas e aos que trespassaram sob condições súbitas e violentas. Porém, a princípio, todos os falecidos poderiam gerar o perigo da contaminação, tanto física quanto espiritual, que resultariam potencialmente em enfermidades ou, na pior das hipóteses, em novos óbitos<sup>9</sup>. Por isso, ver um espírito descarnado era considerado sinal de fim próximo. Mesmo no Brasil, os relatos de convalescentes que viam pais, mães, irmãos e filhos falecidos antes de morrerem são abundantes, inclusive em metrópoles nas quais as atitudes mortuárias teriam supostamente desaparecido.

---

<sup>6</sup> De acordo com Bourdieu (2005, pp. 51 e 52), há um distanciamento entre a mensagem original e as práticas decorrentes de sua interpretação. Neste sentido, quando mais ambíguo o conteúdo religioso, maiores as possibilidades de elaboração de diferentes leituras e religiosidades.

<sup>7</sup> O *koan* é uma frase que o mestre oferece a cada discípulo, de acordo com sua natureza, levando-o a refletir introspectivamente (AZEVEDO, 2005, p. 37).

<sup>8</sup> Não se deseja afirmar, com isso, que a religião repousa no campo do irracionalismo, sendo impossível a sua compreensão do ponto de vista científico por parte dos historiadores, sociólogos e antropólogos, entre outros, o que negaria a possibilidade de uma ciência da religião. Embora haja aspectos irreduzíveis à compreensão lógica, trata-se de um constructo que, como tal, deve ser compreendido como fenômeno cultural (JULIA, 1995, p. 107).

<sup>9</sup> Mesmo o discurso médico parece ter apropriado a questão da contaminação mórbida em termos de ameaça física, uma vez que os médicos do século XIX possuíam jargões tais como “miasmas” e “odores mefíticos” (cujos efeitos eram maximizados em seus exemplos), expressões de origem religiosa em relação à morte enquanto fonte de contaminação.

Voltando à questão, a princípio todos os mortos gerariam a possibilidade de contaminação mórbida, o que deveria ser evitado por intermédio dos procedimentos sugeridos. O instante do trespasse em si não garantia a entrada do espírito no outro mundo, uma vez que a morte era concebida, segundo sugere Cascudo (1971, p. 96–99) a partir das metáforas mortuárias, como uma viagem que deveria ser garantida não apenas pelo falecido, mas também pelos viventes. Até o século XIX brasileiro, a elaboração do testamento não era somente um ato civil, como se concebe atualmente, mas religioso, porquanto o indivíduo deveria distribuir os bens, legar a herança (se houvesse) e, também, indicar aos amigos, familiares e/ou às confrarias (isto é, aos beneficiários) a quantidade e a periodicidade de missas a serem realizadas em nome de sua alma, as esmolas distribuídas aos pobres e os detalhes referentes ao velório e ao sepultamento em si<sup>10</sup>. Por isso, os registros testamentários são fontes privilegiadas para a história das religiões, apesar da utilização de repetitivos (e significativos) esquemas de composição.

A execução dos ritos no decorrer do tempo litúrgico seria fundamental para tirar a alma do trespasado do Purgatório e enviá-la ao Paraíso. Na pior das hipóteses, caso os rituais não fossem adequadamente executados, temia-se que o morto voltasse para cobrar sufrágios, o que poderia ser, como ressaltado, assustador e ameaçador. É justamente por isso que a “má morte” era temida: sendo súbita, violenta, faltando um túmulo adequado ou alguém para recitar uma oração, o falecido simplesmente não poderia “bater as botas” para a viagem, permanecendo e ameaçando o mundo dos vivos.

Era justamente no período compreendido entre a morte e o fim dos ritos fúnebres prescritos em testamentos que os efeitos da contaminação poderiam ser mais nocivos. Trata-se, como demonstrou Schmitt (1999, p. 20) em relação à Europa medieval, do intervalo de aparição dos trespasados para cobrar os sufrágios. Uma vez cumprida a etapa, os mortos seriam incorporados ao outro mundo, sendo controlada sua “impureza”. A partir de então, seus favores poderiam ser solicitados por parte dos viventes, seja como modo de reconstrução dos liames e hierarquias sociais, seja como instrumentos de barganha para o atendimento de fins mais ou menos imediatos. No entanto, não existe clareza separando as fases de “separação” e “incorporação”, utilizando os conceitos de Van Gennep (1960, pp. 10 e 11; REIS, 1991, p. 89). De

---

<sup>10</sup> Segundo Ariès (1989, pp. 200 e 201), o testamento como ato religioso permaneceu na Europa até o século XVIII.

qualquer forma, o processo de transformação do falecido sugere que, do ponto de vista das concepções e práticas populares, sua entrada no outro mundo não seria imediata, envolvendo antes uma duração proporcional ao tempo litúrgico. Trabalha-se com noções tais como impureza/pureza, instabilidade/estabilidade, separação/incorporação e, como apontado, medo/respeito.

### **Enterro Eclesiástico e Cemiterização**

Até o século XIX, em cidades brasileiras como Salvador e Rio de Janeiro, os cadáveres eram enterrados nas igrejas (MARCÍLIO, 1983, p. 69), de acordo com as solicitações feitas em testamento. O chão dos templos, que então prescindiam do uso de bancos, eram repletos de túmulos, de modo que estes eram constantemente pisados pelos fiéis, o que sugere uma proximidade entre mortos e vivos (REIS, 1991, pp. 174-175). Vale lembrar, também, que as igrejas eram utilizadas não apenas como espaço destinado à fé, mas também, na prática, como lugar de encontro, conversas, trocas e mesmo flertes, já que a separação entre o sagrado e o profano varia de acordo com o contexto histórico. Além disso, de acordo com Reis (1991, p. 178), começaram a serem construídos nas igrejas os chamados carneiros, palavra que significa literalmente “depositório de carne”, paredes nas quais os corpos eram sepultados. Após alguns anos, era possível que os ossos descarnados fossem inseridos em valas comuns, sendo as antigas tumbas utilizadas recorrentemente.

O costume de realizarem-se sepultamentos no interior das igrejas remonta à baixa Idade Média, devido, segundo Ariès (1989, pp. 25–27 e 37), à popularização da crença de que os mortos dormiriam à espera do Juízo Final, quando todos despertariam para serem julgados por Deus. Trata-se, de acordo com o historiador, de uma concepção de morte na qual não haveria a dualidade separando corpo e alma, uma construção teológica que ganhou popularidade tardiamente na Europa. Elementos como Paraíso e Inferno eram pouco referenciados na passagem do milênio, ganhando destaque apenas por volta do século XII, quando se elaborou a idéia de Purgatório. No imaginário popular europeu, portanto, os falecidos apenas descansariam aguardando a intervenção divina, não sendo casuais expressões ainda hoje populares em epitáfios, tais como “descansa”, “repousa” e “dorme”, que não são apenas metáforas, mas remissões a uma visão unitária do ser. Inclusive, a palavra “cemitério” deriva de *koimetérion* que, por sua

vez, vem de *koimáo*, “dormir”. Os gregos utilizavam outra expressão: “necrópole”, ou seja, a cidade dos mortos (AZEVEDO, 1990, pp. 11-12).

O imaginário possui raízes mais antigas, possivelmente de origem grega, como indicam aspectos mitológicos como o fato de Thanos e Hypnos, os deuses gregos da morte e do sono, serem irmãos (ELIADE, 1989, p. 108). De qualquer modo, durante a morte, uma das formas de conseguir bem-aventurança era repousar próximo a santos, *ad sanctos* (ARIÉS, 1989, p. 35), dada a crença nas propriedades mágicas de seu corpo que, supostamente, não pereceria com a passagem do tempo. Outra possibilidade era ter a sepultura próxima a relíquias ou a lugares privilegiados na missa, como o púlpito.

A crença nas vantagens de ser enterrado no interior das igrejas, próximo aos santos, às relíquias ou a certos lugares do templo permaneceu no Brasil. O cemitério propriamente dito, entendido como lugar afastado do espaço eclesiástico, era reservado apenas às camadas marginalizadas (REIS, 1991, pp. 193–200), seja do ponto de vista econômico (escravos e mendigos), religioso (judeus, hereges, excomungados, não-batizados) ou mesmo etário (crianças). Mortos em circunstâncias especiais também não tinham direito a sepultura eclesiástica, como os suicidas.

Embora a cúpula da Igreja Católica condenasse e até proibisse o enterro nos templos, o que nunca foi seriamente respeitado na prática (ARIÉS, 1989, p. 51), havia instituições com o objetivo de garantir sepultura eclesiástica aos fiéis. As confrarias, um dos principais canais do catolicismo popular na Europa e no Brasil, tinham, dentre suas principais funções, a finalidade de permitir uma “boa morte” a seus membros (ibidem, p. 195–200; REIS, 1991, p. 144). Quando do falecimento de um deles, forneciam todos os aparatos necessários às cerimônias fúnebres e ao enterro. Por intermédio dos altares laterais construídos no interior das igrejas e voltados para santos específicos, permitiam a realização periódica do culto aos mortos por meio de missas (a cargo dos capelães) destinadas à salvação de suas almas (tirá-las do Purgatório o mais rápido possível). Neste aspecto, mesmo a cultura popular sugere representações contraditórias que, no entanto, sobrepõem-se: ao conceber a alma do falecido em locais reservados à purgação dos pecados, o Catolicismo popular apropriou o dualismo teológico desenvolvido ao longo da baixa Idade Média, ainda que traços do imaginário em torno do sono tenham sobrevivido em alguns indícios, como os epitáfios e a estatuária cemiterial ligada aos jacentes.

De qualquer modo, era necessário reduzir as penas do morto no outro mundo, de modo que a ação dos vivos, principalmente aqueles designados pelos testamentos, teria função decisiva: realizando-se missas e obras de caridade, seria possível reduzir os martírios no Purgatório. Como afirmado, a crença no retorno dos fantasmas dava-se justamente no período após a morte em si, seja em sonho ou em vigília, de forma que os espíritos solicitavam, geralmente, os sufrágios para livrá-los das penas. Schmitt (1999, p. 41) demonstra como os fantasmas tornaram-se populares e mais freqüentes a partir do século XII, justamente no período em que se elaborou teologicamente o Purgatório. Além disso, as confrarias, como sugerido, apelavam a santos específicos e a Nossa Senhora, uma vez que seria possível realizar trocas simbólicas com tais entes, objetivando fins imediatos ou mesmo êxitos no outro mundo: a punição infernal ou a absolvição celeste. Os santos agiam como intercessores no *post-mortem*, como sugere a obra de Ariano Suassuna (1957), “O Auto da Compadecida”.

Entretanto, com a expansão do discurso médico a partir do século XIX, o sepultamento nas igrejas passou a ser condenado como prática insalubre que poderia gerar doenças (por intermédio dos miasmas) ou mesmo novas mortes (REIS, 1991, p. 247-248). Apesar de resistências que ocorreram em certas regiões, como a cemitizada sugerida por Reis, os cemitérios extramuros tornaram-se os lugares reservados aos enterros. A historiografia francesa e brasileira indica que, a partir do período (na França, a partir do século XVIII), o culto aos mortos desapareceu após a separação das necrópoles em relação ao locus eclesiástico e, conseqüentemente, ao seu processo de laicização. A antiga familiaridade em relação aos cadáveres, no sentido de pisá-los e cultuá-los nas capelas laterais, teria desaparecido em nome de enunciados e práticas higienistas. Contudo, mesmo que os enterros em igrejas tenham se extinguido, com exceção talvez de personalidades eclesiásticas, pode-se de fato afirmar que o culto aos falecidos tenha findado?

O movimento histórico é mais complexo, uma vez que parte do imaginário mórbido não desapareceu, mas encontrou novos lugares no interior dos cemitérios extramuros. Ariès (1989, p. 305–310) sugeriu esse processo na Europa, uma vez que, com a popularização das necrópoles ao longo do século XVIII e dos túmulos familiares, os altares laterais destinados ao culto periódico dos mortos começaram a transferir-se das igrejas para os cemitérios por intermédio de capelas familiares fechadas a chave,

não mais sob a tutela do capelão, porém da própria família. No entanto, com o colapso das confrarias (foram estas, segundo Reis [1991, p. 13], as protagonistas da cemiterada), as capelas deixaram de estar sob sua tutela, como eram os altares laterais, devendo ser erigidas pelos familiares, o que exigia certo poder de compra. No Brasil, algumas necrópoles, como o Cemitério da Consolação em São Paulo, indicam esse processo, dada a popularidade das capelas entre as grandes famílias, ornamentadas com todos os aparatos que compunham os altares laterais: crucifixos, imagens de Cristo e da Virgem, velas e imagens de santos intercessores.

Porém, é possível que a antiga devoção aos mortos tenha permanecido mesmo entre os grupos com menos poder de compra, inclusive em túmulos comuns ou compostos apenas de uma cruz fincada à terra, uma vez que as práticas seriam mais reveladoras que propriamente os objetos de cultura material. O dia de finados, convencionado em dois de novembro, ainda atrai quantidade significativa de pessoas trazendo velas, flores e objetos religiosos como terços e rosários. Mesmo que diminuída, ainda se mantém certa familiaridade com os cemitérios, já que estes foram engolidos pela malha urbana com o crescimento das cidades. Em Londrina (PR), urbe historicamente recente, a feira mais popular é realizada ao lado do Cemitério São Pedro. Um dos caminhos de acesso, ligando a feira à popular Avenida Juscelino Kubitschek, é justamente a via que corta o cemitério, permitindo o trânsito entre os consumidores e os túmulos. Há quem aproveite para visitar a sepultura de familiares e amigos.

### **Permanências e Resignificações**

Como se pode perceber, vários aspectos apontados do imaginário mórbido presentes na cultura popular brasileira sobreviveram até a atualidade. No entanto, deve-se perguntar sobre o sentido da palavra “sobrevivência” geralmente empregado em relação a fenômenos da cultura. Por um lado, alguns elementos permaneceram quase sem alteração ao longo dos séculos, como é o caso das cruzes que beiram as estradas, das orações para bem morrer e das estórias de fantasmas. Como compreender historicamente, isto é, envolvendo transformações espaciais e temporais, objetos aparentemente estáticos no decorrer de uma longa duração?<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Neste item, agradeço às considerações de Eduardo Basto de Albuquerque.

Tal como indicado anteriormente, a questão não é buscar as origens e indicar a imutabilidade dos artefatos culturais, mas demonstrar como os mesmos, ainda que formalmente “inertes”, sugerem diferentes usos individuais e sociais que respondem a contextos históricos específicos. Por exemplo, quais são as diferenças e significados de morrer numa estrada no Brasil do século XVIII e numa rodovia contemporânea, quase invariavelmente em decorrência de acidentes de trânsito? Os índices de óbito cresceram de modo absurdo nas estradas e, na insuficiência do discurso médico ou outros em dar respostas ao problema, emerge um procedimento popular de lidar com as mortes violentas. Outro exemplo seria o apelo aos santos: quais as razões para a manifestação da atitude em metrópoles como São Paulo? Quais os novos anseios, imediatistas ou não, que essas figuras do Catolicismo popular atendem hoje? As evocações continuam, mas os problemas são outros. Desta forma, o caráter formalmente estático de um fenômeno dá margem a múltiplas interpretações e usos, alimentando distintas formas de religiosidade.

Por outro lado, alguns aspectos do imaginário mórbido em questão transformaram-se de tal modo que suas formas “originais” são quase irreconhecíveis. Um exemplo é o processo que levou dos sepultamentos eclesiásticos utilizando-se dos altares laterais como forma de culto aos mortos à construção de cemitérios higienizados e (teoricamente) laicizados, cujos túmulos são dotados de capelas próprias adornadas com imagens de santos. A modificação somente é perceptível no decorrer de aproximadamente meio século. Hoje, algumas das sepulturas são associadas não somente a elementos católicos, como os santos, mas também a aspectos da Umbanda e do Candomblé, tais como os orixás, e, o que é ainda mais notável, do universo religioso oriental, associando imagens de Cristo, da Virgem, do Espírito Santo a Buda e espíritos ancestrais, os *senzo* (先祖), dada a imigração nipônica cuja primeira leva chegou ao Brasil em 1908. O Cemitério São Pedro apresenta jazigos com tais características. Trata-se de uma necrópole de elite (basta mencionar que se situa no centro da urbe, de modo que os preços dos terrenos e das sepulturas são significativamente altos quando comparados aos dos outros cemitérios), o que recorda que o uso de concepções e práticas populares nem sempre está ligado a posições de classe.

Um dos principais problemas a serem resolvidos na análise do objeto em questão é compreender como as representações e práticas mortuárias de caráter popular

pueram sobreviver, no sentido acima esboçado, ao longo dos séculos. Como ressaltado, não se tratam de conhecimentos produzidos em campos, não possuindo, portanto, especialistas investidos de capital cultural para delimitar critérios de demarcação sobre o que está dentro ou não das convenções estabelecidas e protegidas. Não se referem, além disso, a discursos formalmente constituídos e reproduzidos por intermédio de documentos escritos, com exceção dos manuais elaborados pelos folcloristas ou por certa literatura influenciada por aspectos populares, como o cordel ou as obras de escritores como Guimarães Rosa e Lima Barreto. Enfim, não se tratam de idéias veiculadas sob a responsabilidade de nenhuma instituição, como igrejas ou confrarias, cujo poder econômico, político e cultural enfraqueceu-se no século XIX.

Tratam-se, antes, de formas de conhecimento reproduzidas por intermédio da oralidade. Geralmente os historiadores tendem a subestimar tal mecanismo de reprodução, reduzindo-o a um instrumento inferior à escrita, meio privilegiado nas sociedades alfabetizadas (PRINS, 1992, p. 166). Entretanto, as “tradições orais” não se referem apenas a informações fragmentárias legadas ao longo das gerações, exigindo, antes, certo grau de esforço e a construção de esquemas narrativos de transmissão que, uma vez memorizados, são constantemente reconstruídos (ibidem, p. 173). Daí o uso, por exemplo, de rezas populares apresentando composição quase invariável, como aquelas recolhidas por Albuquerque (2004) em seu livro sobre orações e rezas populares. Outro caso refere-se às cantigas cujos versos e rimas auxiliam a memorização, a função original da poesia. Mesmo assim, as tradições orais comportam diferentes níveis de variação, permitindo certa flexibilidade para absorver novos elementos, adequando-se a diferentes situações. Desta forma, a volatilidade, que poderia ser vista como fonte de erros, representa um dos pontos fortes dessa forma de reprodução do conhecimento, associada ao uso de esquemas narrativos.

As informações transmitidas ao longo das gerações, ainda que distantes das formas escritas possuem um poder de reprodução que não pode ser subestimado. Bloch (2001: 64), explicando o conservadorismo francês existente na França rural, sugeriu que um dos principais agentes do fenômeno seriam os avôs, pois, enquanto os pais trabalhavam no campo, aqueles transmitiriam aos netos certos legados culturais, agindo como liames de manutenção da “tradição”.

Ou mesmo indivíduos estranhos às famílias consangüíneas podem agir como tal elo. Ginzburg (1989), analisando um dos casos do psicanalista Sigmund Freud, o “homem dos lobos”, verificou que o paciente, membro da alta burguesia, possuía vários sonhos estranhos com lobos. O historiador percebeu que, mesmo estando no século XX, os relatos do “neurótico” (segundo Freud) possuía traços em comum com elementos de cultura popular do século XVII, principalmente mitos e ritos agrários. Ginzburg (1989, p. 209) verificou que o agente transmissor de tais legados teria sido “[...] a ama, [...] descrita como mulher ‘devotíssima e supersticiosa’ [...]”, informação ignorada pelo psicanalista, que acabou por considerar o paciente neurótico. O significativo é que as imagens próprias à cultura popular do século XVII, características de um contexto agrário, sobreviveram e manifestaram-se inesperadamente num divã em meio à cidade do século XX, o que indica o poder de transmissão da oralidade mesmo em meio a ambientes supostamente avessos a tais mecanismos, perpassados de outras formas de reprodução como livros e a educação formal.

Desta forma, a cultura mórbida brasileira pode ter sido transmitida, em grande parte, por intermédio da oralidade e reconstruída em lugares diferentes, inclusive em meio ao ambiente urbano. Embora haja indivíduos privilegiados na manutenção cultural, como é o caso dos avós, das amas de leite ou dos “contadores de causos”, na prática todos os indivíduos de uma comunidade podem agir como instrumentos de transmissão. Como sugerido, as estórias (que se pretendem histórias) de fantasmas constituem narrativas que, contadas e recontadas em determinadas circunstâncias, oferecem elementos de identidade para determinados grupos, como famílias ou comunidades, geralmente em âmbito regional. Somente para citar um exemplo, Warta, um dos distritos de Londrina, possui a lenda da “noivinha”, segundo a qual uma moça, frustrada devido a um mal-entendido com o pretendente, envenenou-se, sendo enterrada pela mãe com véu e grinalda, já que nutria o sonho de ser noiva. Vítima de suicídio, isto é, morrendo antes do tempo e, sobretudo, frustrada (todos os elementos que geram, segundo a cultura popular, uma má morte), a garota apareceria à noite, entre os cafezais, vestida de noiva. Trata-se de uma narrativa a partir da qual crianças, adultos, idosos, homens e mulheres da região identificam-se, motivo pelo qual a estória sobrevive.

Por fim, é válido ressaltar que tal imaginário sobrevive devido à funcionalidade que mantém no sentido de continuar respondendo aos problemas presentes. O mito

somente permanece quando oferece possíveis explicações aos fenômenos (ELIADE, 1989, p. 12). No Brasil, mesmo com a expansão urbana ao longo do século XX, o crescimento da alfabetização, a popularização do ensino formal, o avanço das indústrias e, entre outras questões, da tecnologia, certas atitudes permanecem, como expressam a popularidade dos finados sobre outros feriados, as relações com os mortos em cemitérios e a manutenção de cruzes em rodovias pedagiadas: o motorista pode pagar o pedágio com cartão, mas lá estão as cruzes nas curvas mais perigosas. A partir de diferentes contextos, as representações e práticas abordadas continuam oferecendo respostas às novas indagações, para as quais o discurso médico e outros permanecem insuficientes, cabendo às religiões e religiosidades sugerir o repertório de soluções, por mais variadas que sejam. De fato, o tabu da morte existe em certos meios, embora a sua presença não tenha sido totalmente exortada.

### **Considerações Finais**

Pode-se afirmar que o século XIX representou um período de mudanças em relação às representações e práticas mortuárias, que valorizava concepções como a “boa morte”, isto é, morrer na hora certa e cercada por parentes, amigos e curiosos no interior da casa, contrapondo-se à “má morte”, ou seja, trespassar antes (ou depois) do tempo, sozinho e em estradas. Os mortos desempenhavam, então, papel ambíguo, sendo ao mesmo tempo temidos e reverenciados: poderiam ser ameaçadores quando os ritos não fossem cumpridos, mas eram também evocados semelhantemente aos santos. Para evitar problemas, era necessário ter sepultura no interior da igreja, próxima a santos e relíquias, em que a alma do finado recebia cultos por intermédio dos altares laterais.

O discurso médico veio a rejeitar tal imaginário, esticando a agonia nos hospitais, isolando o moribundo e reservando os velórios a companhias privadas. O cemitério foi imposto como local profilático e reservado aos mortos. Contudo, os enunciados e medidas higienistas não fizeram desaparecer as antigas concepções, que sobreviveram, ainda que de modo reduzido, por intermédio de orações para bem morrer, em cruzes nas estradas para apaziguar os espíritos, nas pequenas cidades onde se realizam velórios domésticos e, também, nos cemitérios modernos, onde o culto aos mortos permaneceu inscrito nas práticas. A sobrevivência, mediada pela questão da oralidade, responde a novas questões, não se tratando de fenômenos religiosos estáticos numa longa duração.

Mais que ruptura, é preciso conceber a possibilidade do cruzamento de múltiplas temporalidades, objetos de conflitos simbólicos.

### Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Para Benzer Tudo e Todos*. Porto Alegre: Rigel, 2004.

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e Vida Doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v1.

ANDRADE, Solange Ramos de. A Religiosidade Católica: Aspectos Histórico do Culto aos Santos Não Oficiais. In: *XIV Semana de História da Universidade Estadual de Maringá (UEM)*, 2008, Maringá. (apresentação de trabalho)

ARIÈS, Phillipe. *O Homem Diante da Morte*. Trad. Luiza Ribeiro, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

AZEVEDO, Murillo Nunes. Zen Budismo: o Caminho Direto. In: SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao Zen Budismo*. Trad. M. N. de Azevedo, São Paulo: Editora Pensamento, 2005.

AZEVEDO, Thales de. Avisos Fúnebres e Ritos Funerários: uma Leitura Sócio-Antropológica. *Religião e Sociedade*, 15, 2/3, 1990.

BEAUVOIR, Simone de. *Uma Morte Muito Suave*. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 34, n. 148, dez. 1977.

BLOCH, Marc. *A Terra e seus Homens: Agricultura e Vida Rural nos Séculos XVII e XVIII*. Bauru: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Introdução à História*. Trad. Maria Manuel, Rui Grácio e Vítor Romaneiro, Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BURKE, Peter. Abertura: a Nova História, seu Passado e seu Futuro. In: BURKE, P. (org.). *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. Trad. Magda Lopes, São Paulo: EDUNESP, 1992.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Livraria Martins Editôra, 1971.

\_\_\_\_\_. *Superstições e Costumes*. Rio de Janeiro: Antunes e Cia., 1958.

\_\_\_\_\_. *Tradição, Ciência do Povo: Pesquisas em Cultura Popular do Brasil*. São Paulo: Editôra Perspectiva, 1971.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo, Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 41ª ed., Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2000.

FUKUI, Lia Garcia. O Culto aos Mortos Entre Sítiantes Tradicionais do Sertão de Itapeçerica. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

GINZBURG, Carlo. Freud, o Homem dos Lobos e os Lobisomens. In: *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. Trad. Federico Carotti, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. Representação: a Palavra, a Idéia, a Coisa. In: *Olhos de Madeira: Nove Reflexões sobre a Distância*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

JULIA, Dominique. A Religião: História Religiosa. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História: Novas Abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

MARCÍLIO, Maria Luiza. A Morte de Nossos Ancestrais. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MARTINS, José de Souza. Introdução. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

\_\_\_\_\_. A Morte e o Morto: Tempo e Espaço nos Ritos Fúnebres da Roça. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

NOVAES, Sylvia Caiuby Novaes. Traças, Cabaças e Couros no Funeral Bororo – a Propósito de um Processo de Constituição de Identidade. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

ORTIZ, Renato. A Morte e sua Sombra. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

PÉCORA, Alcir. O Campo das Práticas da Leitura, Segundo Chartier. In: CHARTIER, R. (org.). *Práticas da Leitura*. Trad. Cristiane Nascimento, São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: Novas Abordagens*. Trad. Magda Lopes, São Paulo: EDUNESP, 1991.

QUEIROZ JR., Teófilo de. Dos Mortos e sua Volta. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*. Trad. Maria Lucia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SUASSUNA, Ariano. *O Auto da Compadecida*. São Paulo: Livraria Agir Editora, 1957.

VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. Trad. (do alemão para o inglês) Monika B. Vizedom e Gabrielle L. Cafee, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

VEGETTI, Mario. O Homem e os Deuses. In: VERNANT, Jean-Pierre (dir.). *O Homem Grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VIERTLER, Renate B. Implicações Adaptativas do Funeral ao Processo de Mudança Social Entre os Bororo de Mato Grosso. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

VOVELLE, Michel. A História dos Homens no Espelho da Morte. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (orgs.). *A Morte na Idade Média*. Trad. Heitor Megale, Yara Frateschi e Maria Clara Cescato, São Paulo: EDUSP, 1996.

WIJAYARATNA, Mohan. Funerary Rites in Japanese and Other Asian Buddhist Societies. *Japan Review*, 8, 1997.