



**REPRESENTAÇÕES NA CIDADE DOS MORTOS: EXPRESSÕES  
SIMBÓLICAS E TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS NOS  
CEMITÉRIOS DE SERROLÂNDIA - BAHIA**





UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM  
GEOGRAFIA  
UFRN/CCHLA/PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**BRUNA CORDEIRO SALDANHA**

**REPRESENTAÇÕES NA CIDADE DOS MORTOS: EXPRESSÕES  
SIMBÓLICAS E TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS NOS CEMITÉRIOS DE  
SERROLÂNDIA-BAHIA**

Dissertação de mestrado apresentada à Pós-graduação em Geografia, do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia. Orientador: Anelino Francisco da Silva.

Natal-RN  
2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN  
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Saldanha, Bruna Cordeiro.

Representações na cidade dos mortos: expressões simbólicas e territorialidades religiosas nos cemitérios de Serrolândia-Bahia / Bruna Cordeiro Saldanha. - 2020.

147f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Anelino Francisco da Silva.

1. Cemitério - Dissertação. 2. Morte - Dissertação. 3. Símbolo - Dissertação. 4. Territorialidades - Dissertação. I. Silva, Anelino Francisco da. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 911.3:393

BRUNA CORDEIRO SALDANHA

**REPRESENTAÇÕES NA CIDADE DOS MORTOS: EXPRESSÕES  
SIMBÓLICAS E TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS NOS CEMITÉRIOS DE  
SERROLÂNDIA-BAHIA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em cumprimento às exigências  
para obtenção do título de mestre em Geografia.

Composição da Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Anelino Francisco da Silva (Orientador)  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

---

Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira  
Universidade Federal do Ceará - UFC

---

Prof. Dr. Hugo Arruda de Moraes  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2020.

## AGRADECIMENTOS

Ser instrumento insuficiente nas mãos do Deus Absoluto é privilégio de quem pôde fazer a experiência de vencer as tensões desnecessárias do conflito entre fé e razão e da generalizada desconfiança da fé: 'advogada convicta e convincente da razão'. A consciência de que a busca pelo progresso no conhecimento da realidade é excelente expressão da racionalidade humana, como propriedade natural do seu ser, me faz entender o contributo objetivo desta obra na realização das propriedades do coração humano.

Por isso aqui, elevo a minha mais profunda gratidão a Deus, por me capacitar, de alguma forma, a descobrir os mistérios da Sua existência, a partir da fé, intrínseca ao meu eu, e ao estudo da geografia, que me fizeram compreender a beleza máxima do misticismo sagrado e suas simbologias.

Nessa construção de mim mesma e do meu crescimento pessoal, agradeço o auxílio dos meus pais, por todo amor e doação. Obrigada, minha mãe Maria Lúcia e meu pai Gilson Saldanha, por serem exemplo de um verdadeiro amor altruísta.

Agradeço a Luan, por de modo sobrenatural me ensinar a não abandonar a verdade e me fazer compreender a demonstração filosófica da existência de Deus, em um universo completamente antagônico à sua Divindade. Obrigada por me ensinar todos os dias com o seu exemplo autêntico de amor à verdade.

Agradeço a toda a minha família pela unidade e amor dedicado uns aos outros. Em nome dela, dedico a Geysel e aos meus avós Manoel e Joana (*In Memoriam*), que foram as minhas maiores fontes de inspiração ao dissertar sobre os mistérios da morte. A vocês, que mesmo em um plano espiritual por nós incerto, se eternizam diariamente por meio da saudade.

A Beto por ser o meu exemplo de dedicação ao academicismo e à Geografia. Obrigada por tudo durante esses anos.

A Felipe, meu amor e meu suporte nos momentos em que mais precisei, por todo apoio, dedicação e doação a mim.

A Denise, por ser minha maior companheira nessa trajetória desde o início. Por ter me acolhido, sem ao menos saber quem sou. Sem você, seria tudo muito mais difícil.

Aos meus amigos do PPGE/UFRN pela companhia e apoio nessa trajetória. Obrigada Carol, Diogo, Naiara, Élide, Miqueias, Alice, Moacir, Érick e tantos outros. Em especial, agradeço a Wanderson, Andressa, Débora, Jaqueline, Cleanto (e Clara), por dividirem comigo grande parte dos meus dias em Natal e serem minha fonte de apoio diário. Vocês são grandes presentes que Deus me concedeu.

Aos meus amigos serrolandenses que me fazem sentir mais completa, através da presença constante nos meus dias, mesmo quando fisicamente distante. Em nome de todos, menciono Renata e Maiara, minhas eternas irmãs de alma.

Agradeço ao meu orientador Anelino pela paciência nas orientações e por todo apoio durante o mestrado.

Por fim, agradeço a todos os professores que passaram por minha trajetória estudantil e acadêmica. Aqui, destaco os agradecimentos nesse período de Pós-Graduação aos professores Alessandro Dozena, professor Hugo e professora Eugênia, pelos conselhos e auxílios nesse percurso.

Aos participantes da pesquisa pela concessão das entrevistas. Sem eles, eu não conseguiria entender os mistérios da morte em Serrolândia. Além disso, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal do Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de mestrado, auxiliando na realização da pesquisa.

Enfim, a todos os que participam da minha vida de alguma forma, elevo a minha mais profunda gratidão! Sem vocês, eu não estaria aqui.



*“Oh morte, eu não sei quem pode  
temê-la, já que por ti, a vida se abre  
para nós.”*

*(São Padre Pio de Pietrecina)*



*Dedico essa dissertação a minha prima  
Geyse e aos meus avós Manoel e  
Joana (in memoriam), por me  
mostrarem que o amor é maior que a  
morte. Por serem luz em mim.*



## RESUMO

As tradições, as representações, os mitos e os ritos são elementos que estão presentes no imaginário simbólico e cultural da sociedade. Sobretudo no que se refere aos questionamentos que se têm em relação à morte, os homens procuram conectar-se com a divindade para encontrarem fundamentos que orientem o mistério da vida (ou da morte) e buscam respostas no campo sobrenatural por diversas razões: seja pela não aceitação na sua materialidade efêmera, a saber da ruptura entre a existência terrena e as dimensões transcendentais; seja buscando a compreensão da vida na terra, posto a sua imperfeição existencial ou a criação do mundo externo, que os tornam exíguos diante da grandeza do universo, irracional do ponto de vista humano; seja pelo bálsamo oferecido na crença em um ser superior que rege a humanidade e determina os acontecimentos que fogem à logicidade humana. Assim, diante da necessidade de compreensão desses fenômenos inerentes à vida, este trabalho tem o objetivo de discutir os elementos que representam as manifestações culturais e religiosas a partir dos campos fúnebres em Serrolândia-BA, cidade composta por três cemitérios. Além disso, apresentam-se discussões que envolvem as territorialidades religiosas, que se deram a partir da construção de um cemitério exclusivo para o sepultamento de protestantes, disposto a segregar os corpos de fiéis que, em vida, possuíam crenças doutrinárias opostas. A partir do conhecimento das representações simbólicas no espaço cemiterial, percebe-se uma referência à vida, isto é, compreender as diferentes linguagens contidas nesses ambientes demonstra a preocupação das pessoas que perdem seus entes queridos frente à sociedade, pois as representações culturais presentes nas necrópoles refletem, por um lado, os modos de viver das pessoas, como por outro, a interpretação que determinados indivíduos têm sobre a morte. Assim, busca-se traçar um elo entre o mundo dos vivos com o mundo dos mortos, a fim de entender e apresentar os elementos contextuais das constituições tumulares, os seus componentes simbólicos e materiais, as expressões culturais, as manifestações políticas e as relações de poder a partir do campo religioso, com o intuito de demonstrar as características específicas dos cemitérios enquanto componentes de manifestação das crenças e dos conflitos religiosos, territoriais e políticos que compõem a sociedade. Para este fim, adotamos estratégias metodologicamente voltadas para a abordagem qualitativa, a partir dos trabalhos de campo, que resultaram na obtenção de fotografias e entrevistas (história oral), uma vez que o contexto em que se insere a pesquisa é subjetivo e voltado para uma memória social.

**Palavras-Chave:** Cemitério; morte; símbolo; territorialidades.

## ABSTRACT

Traditions, representations, myths and rites are elements that are present in the symbolic and cultural imaginary of society. Especially with regard to the questions that have to do with death, men seek to connect with the divinity to find foundations that guide the mystery of life (or death) and seek answers in the supernatural field for several reasons: non-acceptance in its ephemeral materiality, namely the rupture between earthly existence and transcendent dimensions; whether seeking to understand life on earth, given its existential imperfection or the creation of the external world, which make them small in the face of the greatness of the universe, irrational from the human point of view; or by the balm offered in the belief in a superior being that governs humanity and determines events that are beyond human logic. Thus, given the need to understand these phenomena inherent in life, this work aims to discuss the elements they represent as cultural and religious manifestations from the funeral fields in Serrolândia-BA, a city that has three cemeteries. In addition, there are discussions involving religious territoriality, which took place from the construction of an exclusive cemetery for the Protestants' burial, willing to segregate the bodies of the faithful who had opposite doctrinal beliefs when they were alive. From the knowledge of symbolic representations in the cemetery, a reference to life is perceived, namely, understanding the different languages contained in these environments demonstrates the concern of people who lose their loved ones before society, because the cultural representations present in necropolises reflect, on the one hand, people's ways of living, as on the other, the interpretation that certain individuals have about death. Thus, it seeks to draw a link between the world of the living and the world of the dead, in order to understand and present the contextual elements of the tomb constitutions, their symbolic and material components, cultural expressions, political manifestations and relations of power from the religious field, in order to demonstrate the specific characteristics of cemeteries as components of the manifestation of religious, territorial and political beliefs and conflicts that make up society. To this end, we entered into methodologically oriented strategies for the qualitative approach, based on fieldwork, which resulted in obtaining photographs and interviews (oral history), since the context in which the research is inserted is subjective and focused on a social memory.

**Key words:** Cemetery; death; symbol; territorialities.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de localização de Serrolândia-BA. ....	19
Figura 2 - Mapa de localização dos três Cemitérios em Serrolândia-BA. ....	21
Figura 3 – Mapa do Território de Identidade da Bahia. ....	47
Figura 4 - Notícia sobre Serrote no Jornal O Lidador em 20 de setembro de 1936. ....	51
Figura 5 - Cemitérios em Serrolândia/BA. ....	67
Figura 6 - Cemitério Municipal de Serrolândia visto pelo mesmo ângulo em tempos diferentes. A primeira imagem na década de 70 e a segunda nos dias atuais. ....	96
Figura 7 - Túmulo reutilizado por pessoas da mesma família. ....	102
Figura 8 – Cemitério Jardim das Acácias. ....	103
Figura 9 - Espaço para velamento de corpos - Cemitério Jardim das Acácias – Serrolândia. ....	104
Figura 10 - Túmulos no Cemitério Jardim das Acácias. ....	105
Figura 11 - Túmulos no Cemitério Municipal Anízia Carneiro. ....	111
Figura 12 - Paisagem fúnebre no Cemitério Shalom. ....	112
Figura 13: Túmulos com símbolos da cruz no Cemitério Shalom. ....	113
Figura 14 – Imagens situadas na capela do Cemitério Municipal Anízia Carneiro de Magalhães. ....	116
Figura 15 – Imagens de São Cosme e São Damião encontradas na Capela do Cemitério Municipal Anízia Carneiro de Magalhães. ....	119
Figura 16 – Imagens de cores negras (Jesus e a Virgem Maria) encontradas na capela do Cemitério Municipal Anízia Carneiro. ....	121
Figura 17 - Ritos de passagem. ....	125
Figura 18 - Dia de Finados em Serrolândia. ....	128

## **LISTA DE SIGLAS**

ACESE- Associação Cristã Evangélica de Serrolândia

CIC – Catecismo da Igreja Católica

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

JUCEB – Junta Comercial do Estado da Bahia

PIB – Primeira Igreja Batista

SECULT - Secretaria Estadual de Cultura

SEI – Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia

UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

UNEB – Universidade do Estado da Bahia

## **LISTA DE GRÁFICOS**

Gráfico 1 - Distribuição das Religiões em Serrolândia

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 - Variáveis observadas nos cemitérios de Serrolândia

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>16</b>
<b>1. O HOMEM EXPERIENCIANDO A MORTE E SUA RELAÇÃO COM O SAGRADO</b> .....	<b>27</b>
1.1 A relação do homem com a morte ao longo do tempo .....	28
1.2 A experiência religiosa nas representações da morte .....	38
<b>2. TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS NOS CEMITÉRIOS EM SERROLÂNDIA</b> .....	<b>44</b>
2.1 À sombra da cruz: caracterização e história do município de Serrolândia-Ba... 45	
2.2 A formação de cemitérios protestantes e as territorialidades religiosas .....	53
2.3 As representações religiosas na morte e os cemitérios enquanto espaços sagrados .....	63
<b>3. CEMITÉRIOS EM SERROLÂNDIA – A DISPUTA DO SAGRADO PELO SAGRADO</b> .....	<b>71</b>
3.1. Os Cemitérios em Serrolândia e a Criação do “Cemitério dos Crentes” .....	72
3.2 Católicos e Protestantes: diferenças doutrinárias nos rituais da morte (e o surgimento de um novo cemitério municipal) .....	86
<b>4. UM ELO ENTRE VIVOS E MORTOS: OS SÍMBOLOS E RITOS NOS CEMITÉRIOS</b> .....	<b>107</b>
4.1 Uma relação de crenças e culturas como respostas à morte - Os simbolismos nos cemitérios em Serrolândia .....	108
4.2 Visita aos mortos: as significações culturais no dia de finados .....	123
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>131</b>
<b>FONTES</b> .....	<b>135</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>137</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>146</b>

## INTRODUÇÃO

Os homens percorrem seus caminhos sempre instigados a buscar respostas para o sentido da própria existência. Ao se depararem com a morte, vivenciam sentimentos de medo, incertezas, angústias e sensações que se reverberam por uma esfera sobrenatural e impenetrável.

A partir da consciência da morte, começam a experimentar uma relação de entendimento sobre a sua própria condição, partindo da perspectiva de que sua efemeridade não é capaz de dominar a morte, já que esta ultrapassa os limites palpáveis do domínio da existência, desafiando as mais diferentes culturas. Assim, o fato de sentirem-se impotentes ao perderem a direção do próprio destino os conduzem ao desejo da imortalidade. Então, negam a morte.

Procuram distanciar-se ao máximo desta realidade, afastando-a do cotidiano, praticando rituais de permanência da vida, a exemplo do manejo com o corpo, ao ornarem de modo a deixá-lo o mais parecido com o aspecto vivo, utilizando-se de técnicas modernas a fim de desviarem-se da aparência morta.

Embalsamam-se os corpos; arrumam-se os cadáveres; utilizam-se dos caixões para preservarem a imagem do defunto “vivo”, ainda que morto, se fazendo por mais algumas horas presente no imaginário, ainda que ausente na realidade, porque “a morte é, portanto, à primeira vista, uma espécie de vida, que prolonga, de uma forma ou de outra, a vida individual” (GALEANO, 2012, p. 348).

Além da própria morte, há ainda as angústias da morte do outro, que causa espanto, dor, abominação, envolve com frequência dor física ou desconforto, “não raro acompanhados pela dor moral proveniente da percepção da finalização da vida, das inevitáveis separações, de medos e culpas.” (VILHENA, 2004, p. 02).

Atualmente prefere-se a morte apartada do cotidiano social e, como necessidade de imortalizarem-se e de rememorarem a história do indivíduo que partiu, os homens recorrem à “Cidade dos Mortos”, ambiente que para além da ideiação de um cenário nefasto e carregado de potências sombrias, pode ser percebido a partir de suas pluralidades e simbologias, artes e histórias. Antes de tudo, representa a memória coletiva.



Assim, pela certeza da mortalidade, que desafia constantemente a consciência da efemeridade terrena e submete os homens constantemente à esfera do sobrenatural, surgiu à pulsão por corresponder aos desejos de entendimento sobre a morte, realidade axiomática que sobrevêm a todos.

Esse processo de inquietude se deu, sobretudo, a partir da perda de um ente querido, ao perceber os comportamentos, os símbolos que foram utilizados, as maneiras como eram exteriorizados o sagrado, os rituais e o emprego de elementos sacros no ambiente, mesmo por pessoas completamente laicizadas.

Em um processo de discernimento acerca do entrelaçar a morte em uma abordagem acadêmica – e geográfica – decorreu-me a ideia de não somente apresentar este fenômeno por um viés abstrato, mas tecer um fragmento da história do meu *lugar*: o município de Serrolândia, pequena cidade baiana<sup>1</sup>, interiorana e cheia de significados, principalmente no campo religioso. Cidade também dividida pela morte, por possuir um cemitério privativo para o enterro de cidadãos protestantes.

A geografia se faz presente na realidade *in loco* por embrenhar-se na perspectiva das territorialidades religiosas que ocorreram após a chegada da Primeira Igreja Batista (PIB) no município de Serrolândia, levando a construção de um espaço cemiterial específico para o enterro de fiéis protestantes, motivo pelo qual ao longo da história tornou-se também um espaço de conflitos, tendo por base as experiências distintas acerca da teologia/escatologia da morte entre católicos e protestantes.

Uma das preocupações atinente à pesquisa foi à necessidade neutralidade/distanciamento para equidade de abordagem durante o processo de busca e escrita, tendo em vista a profunda ligação do/com aspectos religiosos e históricos do município. Contudo, foi decisivo mergulhar nas leituras, nas memórias e nas narrativas dos que viveram esses momentos conflituosos entre a *morte* e os *cemitérios* em Serrolândia, para desprender dos fundamentos pré-concebidos.

As ideias de finitude foram explanadas como uma esfera pela qual inevitavelmente seremos atores, já que enquanto existirmos, iremos nos

---

<sup>1</sup> Serrolândia tem sua população estimada em 13.347 habitantes.

deparar com ela, porque se morre a cada instante, como disse Martin Heidegger (2002) ao mencionar que o ser humano é um "ser que caminha para a morte" ou Schopenhauer (2008 [1788-1860]), ao afirmar que "esse temor da morte a priori é justamente apenas o reverso da vontade de vida", ou Benjamin (1984) quando diz que: "do ponto de vista da morte, a vida é o processo de produção de cadáver". No fim das contas, sabe-se que se morre. Edgar Morin (1970), em sua obra *o homem e a morte*, afirma que: "obras inteiras [...] serão marcadas pela obsessão da morte".

Giacoiá Júnior (2005) diz que o modo com que a sociedade se posiciona perante a morte e os seus mortos demonstra um papel decisivo na constituição e na manutenção de sua própria identidade coletiva. Assim, os espaços cemiteriais acabam por guardar "viva" a memória dos que morreram e hoje descansam na "morada eterna", trazendo consigo a certeza do repouso perpétuo e a evidência de um fato incontestável: a finitude humana.

A opção de problematizar os *cemitérios* e a *morte* como objetos de estudo, por vezes causaram espanto e questionamentos acerca da efetivação de um rigor epistemológico e/ou como se daria a ligação com o campo geográfico. Entretanto, é importante destacar que as intencionalidades da pesquisa partem de um cenário cultural, já que a morte e os cemitérios provocam uma vivência social e expressam diferentes visões de apropriação religiosa e social, enquadrando-se, desta forma, no campo da Geografia Cultural.

Com a construção do cemitério protestante, Serrolândia passou a ter três espaços da morte em seu perímetro urbano, sendo dois públicos municipais e um protestante privado, em seu particular. Assim, com a pretensão de analisar as experiências individuais e coletivas nos cemitérios, adentramos no universo fenomênico da morte para compreendermos a reprodução social experimentada nos seus espaços sepulcrais, especialmente no que diz respeito aos conflitos envolvendo a criação do "Cemitério dos Crentes"<sup>2</sup> no município, o que nos permitiu relacionar com as territorialidades

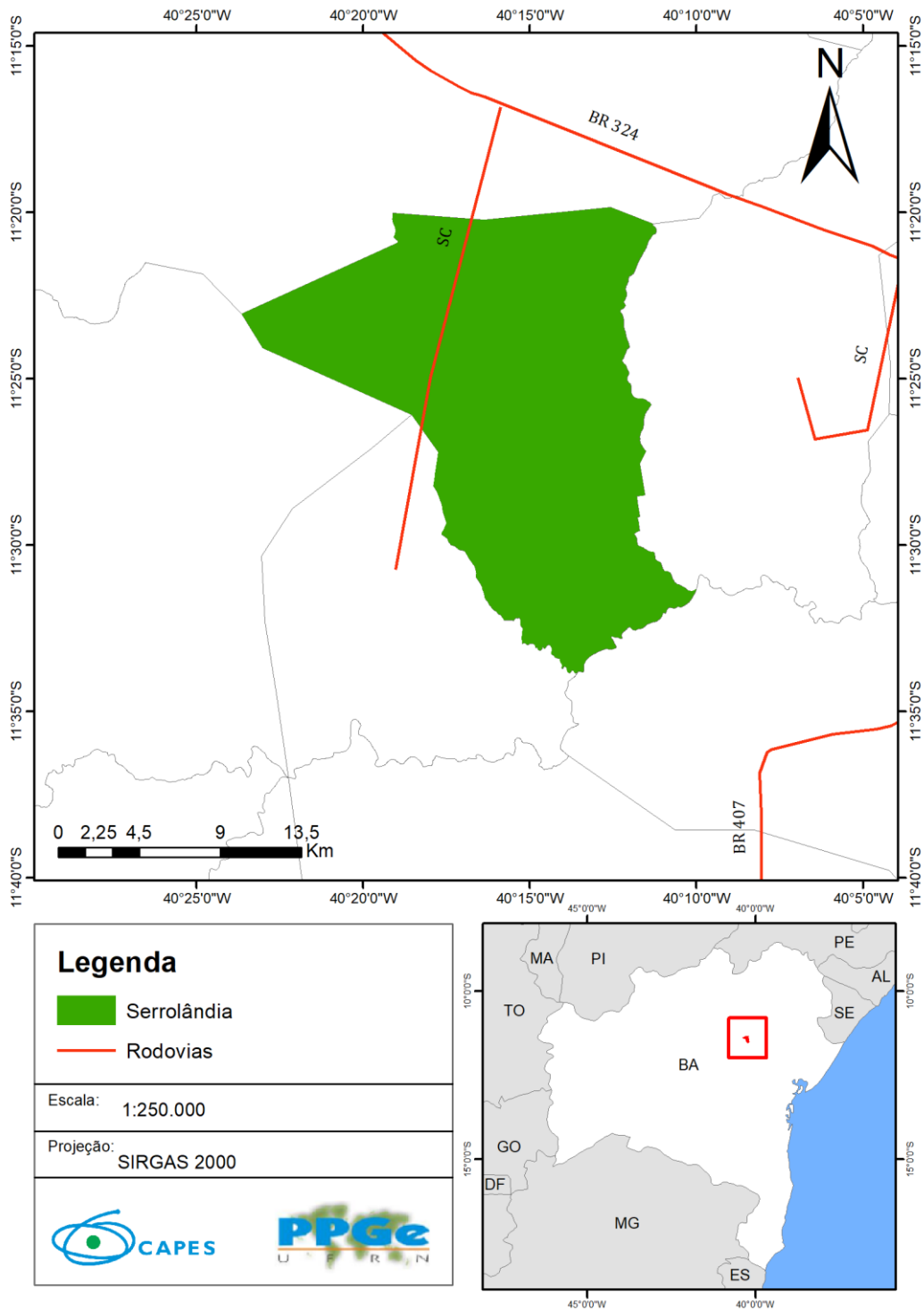
---

<sup>2</sup> Expressão mais comum para se referir ao Cemitério protestante em Serrolândia.

religiosas, já que foi a partir dos embates religiosos que as segregações na localidade passaram a se corporificar de forma mais intensa.

O mapa a seguir (figura 1) retrata a configuração espacial do município de Serrolândia:

Figura 1 - Mapa de localização de Serrolândia-BA.



Fonte: Autoria própria.

Desta forma, fazendo uma alusão ao que disse Edgar Morin sobre a *consciência humana da morte*, as inquietações se fundamentam no sentido de entender os conflitos que se sucederam no município de Serrolândia a partir dos cemitérios, decorrendo o seguinte questionamento: “Em que medida os embates religiosos entre católicos e protestantes se materializam nos cemitérios de Serrolândia-Ba?”.

Tal indagação nos impulsionou a buscar compreender como a questão mortuária, a questão política, social e religiosa possibilitara formas de apropriação do espaço de Serrolândia e quais são as estratégias das diferentes crenças em ocupar os espaços no município, sobretudo porque foram as práticas religiosas que marcaram o início da formação da localidade.

Destarte, “compreender como os embates religiosos entre católicos e protestantes se materializaram nos cemitérios em Serrolândia-BA” induz-nos a visualizar as expressões sagradas e políticas, os rituais da morte vividos pelo homem e as doutrinas escatológicas das religiões estudadas. Nesse sentido, os três cemitérios analisados são compreendidos desde o processo de territorialidade religiosa, aos rituais da morte, suas crenças e símbolos.

Desta forma, nos propomos a analisar como as representações e ritos fúnebres possibilitaram formas diferentes de apropriação do espaço de Serrolândia-BA; bem como buscamos entender e discutir as estratégias das diferentes crenças em apropriar espaços do município e caracterizar as territorialidades religiosas que se materializam nos cemitérios de Serrolândia-BA.

No mapa exposto a seguir (p.20), apresentamos a divisão dos três cemitérios em Serrolândia em sua configuração espacial, de modo a demonstrar a disposição/estrutura externa de cada um deles:

Figura 2 - Mapa de localização dos três Cemitérios em Serrolândia-BA.



Fonte: Autoria própria.

Desta forma, para fundamentar os objetivos propostos, estruturamos o trabalho em quatro capítulos:

No primeiro capítulo, apresentamos o percurso da morte ao longo da história, no qual utilizamos, sobretudo, dos embasamentos de Philip Ariès (1989), que por longos anos dedicou-se a compreender a relação natureza-cultura e a trajetória conflituosa do homem frente à morte na civilização ocidental, a fim de contextualizar e relacionar o processo mortuário com as relações humanas. Além disso, discutimos a experiência do homem com o sagrado nas representações da morte, uma vez que a pesquisa parte de uma perspectiva religiosa e cultural.

No segundo capítulo, procuramos estabelecer uma relação entre o objeto de estudo e os conceitos utilizados no decorrer do trabalho, iniciando com a contextualização da criação do município de Serrolândia, suas características locais e a influência da religiosidade na formação identitária e estrutural da cidade estudada, porque a religião foi o marco inicial da sua história de formação e, posteriormente, dos conflitos internos. Com isso, relacionamos as práticas e ações com as territorialidades religiosas e a espacialização da morte analisada por um viés sagrado.

No terceiro capítulo, abordamos as motivações referentes à construção do cemitério protestante em Serrolândia e as diferenças doutrinárias entre católicos e protestantes nos rituais da morte. Para este fim, assumimos como prática os diálogos e entrevistas orais com moradores da localidade, a fim de termos conexões com as realidades do passado e construirmos as narrativas referentes à história dos conflitos envolvendo os mortos no município.

Por fim, no quarto capítulo apresentamos os simbolismos existentes nos cemitérios em Serrolândia a partir da relação de crenças e culturas como resposta à morte. Aqui, nos dispomos de fotografias para ilustrar os símbolos e estruturas tumulares dos três cemitérios aludidos.

Compreende-se que tais caminhos servem de auxílio para o entendimento das situações que emergiram do campo religioso e político e se expressam culturalmente de diferentes formas no espaço serrolandense, pois adentrar no universo mortuário nos trouxe a capacidade de visualizar as

construções culturais que se evocam ao se pensar habitar em um plano por nós desconhecido, uma vez que olhar para os espaços da morte e suas territorialidades religiosas nos condiciona a vivenciar um pouco do temor e a sacralidade com que os homens lidam com a finitude. Temor não somente pelo sobrenatural, mas, também, pelo se pensar em viver o pesar pela própria morte e pela morte do outro.

Entendemos, portanto, que a pesquisa contribui com as Ciências das Religiões, sobretudo com a Geografia Cultural, tendo em vista as abordagens sobre os processos simbólicos/religiosos e as territorialidades religiosas no fenômeno da morte/espços fúnebres serem elementos discursivos inovadores no campo geográfico. Além disso, a proposta de investigação além de possuir relevância para a comunidade acadêmica, é de grande importância para a sociedade serrolandese como um todo.

## **PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS**

As manifestações ocorridas nos ritos e ambientes funerários representam exteriorizações e formas específicas de linguagem, deveras oriundas de representações culturais e das construções individuais e ou coletivas no espaço.

Como a presente pesquisa parte de um cenário de representações culturais, religiosas e sociais, para alcançarmos os objetivos propostos adentramos em estratégias metodologicamente voltadas para a abordagem qualitativa, uma vez que o contexto em que se insere o trabalho são subjetivos e voltados para uma memória social. A partir das observações, da empiria e dos depoimentos orais, foi possível entender as motivações culturais, políticas e religiosas de alguns grupos que efetivaram o cenário conflituoso na localidade estudada.

Deste modo, utilizamos de alguns dispositivos de pesquisa que foram essenciais para a concretização de um rigor epistemológico, a exemplo dos trabalhos de campo, que resultaram na obtenção de fotografias dos três cemitérios, nos possibilitando fazer um comparativo dos aspectos religiosos-doutrinários e culturais entre os ambientes mortuários a partir dos símbolos e das morfologias tumulares; as pesquisas documentais em livros, jornais, atas,

teses, dissertações e artigos, que nos ofereceu subsídios teórico-metodológicos para estabelecer uma relação do objeto de estudo com as abordagens teóricas; e por fim, empregamos um procedimento que foi fundamental para a compreensão da realidade examinada: a história oral, esta que nos permitiu identificar, a partir das memórias e das narrativas, os processos de construção de um fragmento da história do município de Serrolândia que culminou na consumação desta pesquisa.

Importante salientar que não foram encontrados registros em atas ou documentos dos primeiros cemitérios, pois há uma lacuna documental na origem cadastral em referência a esse fator no município. Partindo desse princípio, fez-se necessário ouvir pessoas que tiveram acesso direto ou que viveram no auge dos embates para colher informações que puderam satisfazer o objetivo da pesquisa, recorrendo a entrevistas. Ao todo, foram entrevistados 10 cidadãos serrolandenses<sup>3</sup>, a fim de estabelecermos uma ponte dos processos teóricos do trabalho com os processos históricos do município. Dada a escassez de fontes oficiais, as entrevistas se tornaram imprescindíveis para alcançarmos os objetivos apontados.

Além de utilizar o gravador como meio de registro do diálogo entre o entrevistado e o entrevistador, nos apossamos das tecnologias que têm chegado como meio de difusão de informações de todos os níveis, como *smartphones*, aplicativos de mensagens, e-mails, etc., fazendo com que a oralidade e as memórias ganhassem destaque para fins de registros de informação.

A maior parte das entrevistas foram realizadas sem intervenção ou questionário definido<sup>4</sup>, as quais poderiam ser classificadas como conversas/entrevistas informais, pois foram tomadas as devidas precauções

---

<sup>3</sup> A escolha dos entrevistados se deu, sobretudo, pela idade mais avançada dos mesmos, de modo que fosse possível trazer para a atualidade, através das memórias, momentos marcantes dos fatos históricos do município, com o foco na construção do cemitério protestante. Quando percebemos a reincidência das narrativas com o mesmo cunho, decidimos por finalizar esse processo e explanar/analisar os depoimentos colhidos.

Além disso, é relevante salientar que os nomes dos entrevistados foram expostos com autorização dos mesmos (vide termo de consentimento livre e esclarecido em anexos). Aqueles que optaram por não ser identificados, não fizemos menção de nomes.

<sup>4</sup> Ao longo das entrevistas, adotamos esse procedimento de não intervenção, excetuando as repostas do padre e o pastor do município, que foram realizadas através de questionários específicos para a doutrina de suas respectivas denominações religiosas.



em não intervir na locução dos relatos, permitindo ao narrador uma maior liberdade de expressão, visto que no ato e na análise das narrativas, é importante não haver interferências externas exercendo pontos de vista, cujas ideologias/crenças tendenciosas podem contaminar sutilmente a interpretação dos fatos históricos.

Deste modo, as entrevistas nos possibilitaram um aprofundamento da dinâmica social em que se insere a pesquisa, encontradas nas vivências históricas e culturais expostas pelo entrevistado ao entrevistador, ao evidenciarem, através das suas lembranças, as etapas e trajetórias do processo social a qual pertencem, pois “a memória, a experiência e o tempo são fundamentais para essa recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu” (BORELLI, 1992, p. 81).

Assim, buscamos os fatos, situações e versões da história, por meio da memória de outrem, para entendermos as peculiaridades históricas do município que não foram encontradas nas fontes escritas. Compreendemos também as lacunas temporais e subjetivas existentes nos relatos, o que nos fez buscar uma rede de signos (sensações e emoções) que são reveladas e imprimidas em suas expressões.

Importante destacar que não buscamos a “padronização dos relatos, mas a riqueza que cada entrevistado tem a contar - riqueza que não se traduz na extensão das falas, mas às vezes na citação de um fato desconhecido, na descrição de um fato corriqueiro” (DEMARTINI, 1992, p. 47).

Com o uso da história oral, foi possível descobrir um pouco do passado por nós interessado, fazendo uma ponte com o presente, pois os elos construídos, as memórias recontadas, as imersões na “vida antiga” para desvendar a nova, nos fez compreender o ato de rememorar que, com diz Candau, é de fato “uma força de identidade” (2011, p. 17).

O exercer da memória nesta pesquisa se percutiu por um fazer e refazer as lembranças individuais e coletivas dos entrevistados, o que nos imputou não somente registrar os depoimentos que nos foram expostos, mas relacioná-los com um sentido teórico, como nos orienta Richard (1999, p. 332) ao mencionar que pesquisar as memórias “implica dispor de instrumentos conceituais e interpretativos necessários para investigar a densidade simbólica dos relatos”.

Através das narrativas, foi possível captar os momentos significativos da história de cada entrevistado, pois os diálogos não se restringiram somente aos casos do objeto de estudo, mas expandiram-se para fronteiras da história individual e coletiva, visto que as memórias são escoradas nas recordações dos outros, porque “nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros [...], pois em realidade nunca estamos sós”. (HALBWACHS, 1990, p. 26).

A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente que a pessoa pode nos dar através da sua memória. Somadas as devidas precauções, trabalhar com essa fonte é fundamental para recuperar o passado, as representações, tensões, o modo de vida, pois as memórias e as narrativas são as pontes mais diretas de contato com o passado, pois como nos diz Borelli (1992, p. 81) “evidenciar o passado no presente imediato das pessoas, através dos depoimentos orais, constitui [a] possibilidade de reconstrução e compreensão da história humana”.

Deste modo, a busca por respostas e significados dos fatos, as interpretações e ressignificações dos acontecimentos expostos pelas vozes dos sujeitos que vivenciaram/herdaram memórias, nos proporcionou alcançar o objetivo primordial da pesquisa.

Destarte, entendemos que por meio desse contato com os entrevistados, dos questionamentos e diálogos com partícipes dos fenômenos ocorridos, foi possível demonstrar as características, momentos, traços, que revelaram o resgate da memória individual ou coletiva de determinadas circunstâncias, como o proposto na pesquisa, uma vez que observar “de perto e de dentro”, como orienta o antropólogo Magnani (2002, p.19), é olhar para “o espaço vivo”.



**1. O HOMEM EXPERIENCIANDO A MORTE E SUA RELAÇÃO COM O SAGRADO**

**CAPÍTULO I**

## 1.1 A relação do homem com a morte ao longo do tempo

Uma sala apinhada de gente. Todos engalanados de preto, conversando, comendo e bebendo, cantando e rezando. No centro da cena, um ataúde posto em cima de uma mesa. Nele, o anfitrião da festa: o defunto. Essa insólita cena é descrita por Teixeira Barros, referindo-se ao velório praticado pelos negros em Salvador, no fim dos Oitocentos. (TEIXEIRA, 1925, p. 142).

Com exceção das vestimentas pretas, velórios como o descrito acima ainda fazem parte do cenário de Serrolândia-BA, pequena cidade do interior da Bahia<sup>5</sup>. A população presta suas condolências na casa do morto e as rezas, conversas e comidas são presentes nos rituais.

Durante a madrugada, as cenas são de idosos contando piada em frente à calçada, familiares rodeando o caixão do defunto e, vez ou outra, curiosos a entrar e verificar quem morreu. Pelas ruas da cidade, um carro de som transita durante todo o dia anunciando a morte, menciona os familiares e convida a população para o sepultamento, como um “ato de fé e solidariedade cristã”, expressão sempre utilizada ao final do comunicado.

Antigamente eram mais comuns os cortejos seguirem da casa do morto ao Cemitério, a pé. Se fosse católico, passava-se pela igreja e realizava-se a missa de corpo presente. Se fosse protestante, havia entre a comunidade algum pastor que exprimisse, para os familiares e amigos, palavras de conforto. Cenas como essas embora estejam se esvaindo da tradição da cidade, ainda são possíveis de visualizar, sobretudo se o morto for um ancião.

No caso de mortes com jovens ou repentinas, a trama se dá de outra forma, com um ar mais dramático e sensibilizado. Provavelmente não se verá piadas e risos; idosos não ficarão em frente às calçadas a contar piadas e os curiosos continuarão a entrar, mas com um semblante compadecido por quem ficou e por quem tão jovem partiu.

Cenas de dor e desespero, em sua maioria, irão acontecer. O último adeus é sempre o mais ponderoso e dolorido. O fato é que o homem não sabe lidar com a morte, principalmente se esta for repentina. Mas nem sempre foi assim. Segundo Ariès (1989), no período da Idade Média, a morte foi, por muito

---

<sup>5</sup> A contextualização do município de Serrolândia-BA será apresentada no capítulo II.

tempo, carregada de familiaridade e aceitação. Sabia-se que ao finar-se, o homem cumprira seu dever na terra e, após a partida, descansaria sua alma de forma segura.

Ansiava-se pelo encontro com Deus e preparava o corpo e a alma pelo momento, sendo este sublime e substancial. Muitos se reuniam em volta ao leito do moribundo e aguardavam, com esmera aceitação, o momento da partida. Os rituais fúnebres eram cumpridos e de forma justa e serena, esperavam a hora do perecimento (ARIÈS, 1989).

Atualmente, a morte foi descantada da vida humana e de tudo se faz para apartar-se do destino infortunado de finar-se, tornou-se solitária, mecanizada e impessoal, e do leito do quarto, transferiu-se para as camas dos hospitais ou asilos que, em quatro paredes exclusas, por vezes longe de parentes e amigos, o abeirante da morte se vá. Sem alarmes. Sem sinais.

Esse processo de mudança passou por diferentes momentos da história. Assim, na abordagem sobre a morte, iremos dividir a explanação das relações do homem com a morte em quatro períodos distintos: a *morte familiarizada ou domesticada*; a *morte de si próprio*; a *morte do outro*, e a *morte interdita*. As duas últimas referem-se às atitudes contemporâneas.

#### *A morte familiarizada ou domesticada*

Segundo a história, os espaços da morte existem desde a antiguidade, em todas as civilizações, a datar das sociedades primitivas, passando pelos hipogeus egípcios, das cavas nas rochas, da Assíria; os panteões gregos até os cemitérios atuais (CASTRO FILHO, 2007). De acordo com Mello (1963, p. 528) “o ritual de enterramento inicia-se, entre as sociedades primitivas, quando o homem admite a existência do espírito e da sua sobrevivência”. Assim, cada sociedade se orienta e vivencia os rituais da morte à sua concepção cultural. Claramente, as normas, os ritos, as cerimônias para o morto são expressas e vivenciadas partindo da perspectiva dos vivos, de acordo com a cultura em que se insere.

Para Ariès (1989), a morte era tida como algo natural e íntima, no qual o homem reconhecia sua condição de ser mortal e compreendia a sua finitude de

forma serena. Em tempos passados, não havia temor ou negação da própria morte, de modo que era comum o moribundo, ao perceber que chegava o momento de partir, convocar a família e os mais íntimos para uma despedida, a fim de reconciliar-se com os demais e obter o perdão dos companheiros. Em seguida, entregava seus pensamentos a Deus e implorava pela remissão dos pecados, para alcançar a salvação eterna.

Todos compreendiam a sua condição mortal e aceitava com resignação e “não apenas não retardavam o momento de prestar contas, como também se preparavam calma e antecipadamente” (ARIÈS, 1989 p. 35). Além disso, “desde o século XVIII e até o início do século XIX, era comum os parentes assistirem ao fim do moribundo. Quando a morte se aproximava, a casa era aberta para a entrada de todos” (NEGRINI, 2013, p. 30).

Após o ritual de despedida, com a súplica da remissão dos pecados, o moribundo se encontrava preparado para partir, transformando o momento em uma espera venturosa pelo encontro com Deus, em vista da crença na vida eterna. O padre procedia com um cerimonial religioso, aspergia água benta, incensava o corpo e ministrava a absolvição sacramental. Não havia mais motivos para retardar a partida, e o abeirante, sem dramatismos ou questionamentos, aguardava a morte calma e silenciosamente.

O maior temor era morrer repentinamente, pois seria considerado vergonhoso, tido como um castigo de Deus, já que com a morte súbita seria inviável o ritual de despedida e reconciliação com Deus (ARIÈS, 1989). Nesse contexto, é válido fazermos uma analogia às orações comumente praticadas até os dias de hoje nas celebrações litúrgicas da Igreja Católica, na qual os fiéis imploram, mediante a ladainha de todos os santos, que o Deus de Misericórdia por intercessão dos patronos do céu, os livres da morte repentina:

“De todo o mal, livrai-nos, Senhor.  
De todo pecado,  
De vossa ira,  
Da morte imprevista e repentina...  
Livrai-nos, Senhor.”<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Ladainha de Todos os Santos, disponível em [http://www.montfort.org.br/bra/oracoes/ladainhas/ladainha\\_santos/](http://www.montfort.org.br/bra/oracoes/ladainhas/ladainha_santos/). Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

Encontramos diversas outras passagens de orações suplicantes pelo livramento da morte súbita. Em outra alocução direcionada a São Cristóvão, mártir e patrono dos motoristas, conhecido por livrar os cristãos dos acidentes nas estradas, encontramos também o pedido pelo livramento da morte repentina:

“Glorioso mártir, S. Cristóvão, nós Vos suplicamos obtende, para todos os que Vos imploram com fé o Vosso poderoso auxilio, a graça de serem protegidos de morte súbita e de todos os males e perigos imprevistos.”<sup>7</sup>

Nas palavras de Ariès, (1989, p. 19), a morte súbita era “feia e vil”, e esta não se resumia apenas as que ocorriam repentinamente, mas se incluía, também, a morte clandestina. Aquela que não teve testemunhas, nem cerimônias.

Embora houvesse familiaridade e aceitação com a morte, os povos da antiguidade não concebiam o enterro nas proximidades com os vivos. O ideal era manter os mortos afastados, por isso faziam o ritual de enterramento para que os corpos permanecessem sepultados, pois temiam que regressassem. Assim, as inumações eram realizadas em locais cada vez mais distantes das cidades, ao longo das estradas.

Essa necessidade de distanciar os defuntos do mundo dos vivos se deve pela percepção que se tinha sobre a morte naquele período. Ali, compreendia-se de modo paradoxal: de um lado, a sacralidade; de outro, a maldição, a impureza. Martins (2013) explica essa dualidade da seguinte forma: primeiro, a morte teria um “poder” sobre os vivos, de modo que qualquer aproximação tornaria impuro quem a tocasse. Segundo o autor, a contaminação tem ligação com a decomposição orgânica dos corpos e o esqueleto exposto a vermes, a nudez dos ossos. A morte não tem volta, assim podia-se interpretar o fato como uma maldição ou mau agouro, já que os defuntos passaram a habitar um ambiente incerto, desconhecido. Mello (1963) afirma que os povos chegavam a

---

<sup>7</sup> Oração a São Cristóvão, disponível em <https://www.tendadaalma.com/pt/2-oracoes/469-oracao-a-s-cristovao-para-preservar-de-morte-subita-de-todos-os-males-assim-como-de-desastres-de-incendios-e-inundacoes>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

empilhar os corpos dos defuntos e cobri-los com pedras pesadas sobre covas profundas, para garantir que o morto ficasse preso à terra.

Com o decorrer dos tempos, as atitudes perante a morte foram ganhando novas influências cristãs, de modo que a fé na ressurreição ganhava visibilidade. Isto é, “começaram as construções de Igrejas, em torno das quais os corpos eram enterrados. Tinha-se a ideia de que próximos aos santos, os sujeitos tinham salvação assegurada.” (MARTINS, 2013, p. 08).

Desta forma, acabava-se a separação entre Igreja e cemitério, já que os corpos passaram a ser enterrados em volta ou no interior dos templos. Os defuntos eram sepultados sem caixão (com sudários), de forma conjunta, não sendo necessário um túmulo para cada corpo, já que o defunto estava entregue à Igreja, que se encarregaria de guardar o corpo até a ressurreição.

Os povos eram sepultados nos interiores ou no pátio dos santuários, a depender das condições sociais. Os ricos ficavam próximos aos santos e mártires nos interiores, e os pobres eram depositados do lado de fora. Contudo, aqueles locais não serviam somente para os mortos. Ali, havia reuniões públicas, trocas comerciais, encontros, convívios sociais, tinha a serventia de moradia, não havendo qualquer temor, respeito ou diferenciação com os defuntos. Enquanto se inumava corpos, havia ao mesmo tempo, sem nenhuma distinção, comercializações, brincadeiras, conversas ou confusões.

Todos esses fatores conjugados fizeram aparecer nos cemitérios, as feiras. De fato, o asilo ali concebido, fez ao mesmo tempo, um lugar público de reunião e de mercado. Os mercadores ali gozavam de isenções, de imunidades fiscais e podiam aproveitar-se do grande número de pessoas reunidas atraídas pelas pregações, pelas decisões e pelas edições legislativas. Para o estabelecimento de lojas não foi difícil. Os homens do cemitério de Jay vendiam vinho ou cerveja no cemitério. Cemitério, então, era sinônimo de grande praça. Nele se praticavam atos religiosos, atos judiciais, atos legislativos, atos de comércio, encontros sociais, atos de amor. (SILVA, 2000, p. 282-283).

Era comum as pessoas (inclusive crianças) presenciarem sepultamentos, retirada de ossos, pedaços de cadáveres sendo expostos sem qualquer resistência. Começaram, então, a se alastrar doenças em detrimento do convívio dos vivos com os mortos, fazendo com que em dado momento essa situação ateuasse a repulsa das pessoas.



### *A morte de si próprio*

O drama da própria morte e a preocupação consigo foram tomando conta da vida. O homem passou a pensar na sua existência, numa busca pela compreensão da própria individualidade e o reconhecimento de si mesmo, a partir da certeza da finitude.

O cristianismo teve grande influência para essa mudança de comportamento, uma vez que passou a evidenciar a responsabilidade pessoal perante o juízo final, o que impulsionou nos ouvintes a preocupação em viver na retidão e condizente com os preceitos religiosos. “Cada homem é julgado segundo o ‘balanço de sua vida’, as boas e más ações são escrupulosamente separadas nos dois pratos da balança” (ARIÉS, 1989, p. 48).

A relação do homem com a morte passou a ser recepcionada de forma temerosa, já que a Igreja é quem faria a intermediação para a salvação eterna – o céu (a quem foi salvo), ou ao inferno (a quem foi condenado). Os fundamentos apocalípticos acerca da salvação passam a fazer parte dos ensinamentos religiosos, de modo que a visão teológica da ressurreição vem a orientar a perspectiva do homem no pós-morte. Sustenta-se a ideia de que no juízo final haverá a separação dos justos (salvos) e injustos (condenados ao inferno). Isso tudo dependeria da retidão do ser humano em vida.

A morte então passa a ser uma verdadeira provação, por medo da condenação. “Sente-se que a confiança primordial está alterada: o povo de Deus está menos seguro da misericórdia divina, e aumenta o receio de ser abandonado para sempre ao poder de Satanás” (ARIÉS, 1989, p. 163). Além disso, a preocupação individual sobre a morte passa a se sobrepor à coletividade.

A perspectiva do juízo final vai ordenar as ações do sujeito em vida, agora no leito do moribundo, onde Deus realizaria o mistério salvífico ou condenatório da alma. Ariés (1989) explica que:

O moribundo verá sua vida inteira, tal como está contida no livro da vida, e será tentado pelo desespero por suas faltas, pela “glória vã”

de suas boas ações, ou pelo amor apaixonado por seres e coisas. Sua atitude, no lampejo deste momento fugidio, apagará de uma vez por todas os pecados de sua vida inteira, caso repudie todas as tentações ou, ao contrário, anulará todas as suas boas ações, caso a elas venha a ceder. (ARIÈS, 1989, p. 52).

A ideia do Juízo Final começa com a biografia individual do indivíduo. A salvação seria realizada não mais no fim dos tempos, mas no fim da vida. A partir de então, o homem passaria por toda uma revisão da sua vida na hora da morte.

Os indivíduos passaram a instituir placas com os nomes dos defuntos nas paredes das igrejas, demonstrando um desejo de perpetuar a memória do morto. Mais uma vez, a individualidade acerca da morte se aponta, pois o homem é tomado pela consciência de sua materialidade neste mundo e a necessidade de imortalizar-se passa a fazer parte dos propósitos individuais.

Ser enterrado em um templo sacrossanto significava maior probabilidade de salvação da alma, tendo em vista as orações, ladainhas, salmos e consagrações realizadas nesses ambientes. A existência das imagens, missas e orações seria uma transferência de sua materialidade ao “outro [lado - sagrado] da existência, ponto de convergência e mediação entre terra e céu, entre o contingente e o transcendente.” (GIL FILHO, 2001, apud AMARAL 2015, p. 43).

Mais tarde, não mais por superstição ou crença, mas devido à preocupação com a saúde pública, houve, novamente, um deslocamento dos cemitérios para os locais mais distantes das cidades. “Afastar das cidades os estabelecimentos insalubres e perigosos” se tornara uma recomendação pelo tratado de higiene pública (ALMEIDA, 2003, p. 238). Ainda segundo a autora (idem), “as teorias miasmáticas afirmavam que ‘entre os focos de infecção, um dos mais perigosos para o homem é o mesmo homem vivo ou morto”.

Assim, sugeria-se o afastamento dos cemitérios para fora da cidade, se distanciando das igrejas, como acrescenta Ariès (1989, p.67) “[...] os mortos não mais deveriam envenenar os vivos, e os vivos deviam testemunhar aos mortos, por um verdadeiro culto leigo, sua veneração”. Sob a essa concepção de higienização social e esclarecedora os:

“Médicos e químicos célebres publicaram na mesma época suas observações de cientistas sobre o perigo mortal dos enterros nas igrejas, contavam casos apavorantes de crianças do catecismo dizimadas após a abertura de um jazigo, de coveiros fulminados ao estripar desajeitadamente um cadáver. Magistrados eclesiásticos esclarecidos contribuíram para o debate com sua erudição e sabedoria, mostrando que o enterro nas igrejas era contrário ao direito romano assim como ao direito canônico.” (ARIÈS, 1989, 63).

As Igrejas passaram a não receber mais os corpos e foram sendo construídos cemitérios às margens das cidades. Além disso, passou-se a ter as demarcações dos locais em que os homens eram enterrados, determinando assim, a localidade específica daquele que morreu. “Pretendia-se agora ter acesso ao lugar exato onde o corpo havia sido depositado, e que esse lugar pertencesse de pleno direito ao defunto e à família” (ARIÈS, 1989, p. 50).

Com a mudança nas configurações cemiteriais, longe das igrejas, instalou-se os símbolos religiosos que remetiam aos sinais sagrados, como as imagens dos santos, dos anjos, velas, pequenas capelas, dentre outros elementos sacros, para estarem “mais próximos” da salvação.

### *A morte do outro*

A partir do século XVIII o homem começa a atribuir outro sentido ao morrer. O medo não é especificamente a morte de si ou a preocupação com o juízo final, mas a morte do outro. Do ente querido e amado. É uma morte mórbida, dolorida, dramática, de modo que a dor e o luto vivido reflete uma profunda intolerância com a separação.

Ariès tece, inclusive, uma comparação da morte com o amor, com o sexo. “Como o ato sexual, a morte é, a partir de então, cada vez mais acentuadamente considerada como uma transgressão que arrebatava o homem da sua vida cotidiana.” (ARIÈS, 1989, p. 65).

Assim, o comum a todos os vivos, manifestado e abstraído pela coletividade, passou a ser um evento particular, individual, carregado de fortes emoções, onde os homens passam a temer sua chegada. “Ela é agitada pela emoção, choro, súplica, gestos. [...] Naturalmente, a expressão da dor dos sobreviventes é devida a uma intolerância nova com a separação.” (ARIÈS, 1989, p. 72).

A compreensão da existência da finitude passa a se tornar muito mais dolorida quando se começa a pensar na morte do outro, pois a partir do perecimento do outro, o homem toma consciência da própria morte. Ao passo que se assume um ser mortal, a dor da separação se evoca e, então, o foco volta-se não para o morto, que desfalecido não mais se introduzirá no cotidiano social, senão na lembrança da vida que se foi. O eixo volta-se para os vivos, que se ocuparão dos sentimentos da perda e darão significações ao acontecimento.

Significados de dor, de resistência, de inconformidade, tristeza, resignação ou luto, pois “a morte não é terrível. Passa-se ao sono e o mundo desaparece – se correr tudo bem. Terrível pode ser [...] a perda sofrida pelos vivos quando morre uma pessoa amada. Não há cura conhecida. Somos parte uns dos outros” (ELIAS, 2001, p. 76). Quando o autor menciona que *não há cura conhecida*, refere-se aos sentimentos oriundos da separação que a morte provoca, que para Lacan (1986) se caracteriza como uma “dimensão intolerável oferecida à experiência humana” (LACAN, 1986, p. 74). Não é a experiência da própria morte, que ninguém tem, mas a da morte de um outro.

Na experiência da morte do outro, infundem-se sensações herméticas entre os indivíduos que perderam algum ente. Processo pelo qual o indivíduo reage, por meio de sentimentos extremamente doloridos e complexos, a circunstância da perda.<sup>8</sup>

A significância da morte é atribuída pelas relações que são formadas entre os vivos, que buscam materializar os defuntos por meio das representações da vida. Estas, por sua vez, são carregadas de sentimentos, a partir das ligações afetivas que foram construídas ao longo do tempo. Segundo Morin (1970) “a dor provocada por uma morte só existe se a individualidade do morto tiver sido presente [...]: quanto mais o morto for chegado, íntimo, familiar,

---

<sup>8</sup>O luto na concepção de Freud (2011) é a “reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc. [...] É também digno de nota que nunca nos ocorre considerar o luto como estado patológico, nem encaminhá-lo para tratamento médico, embora ele acarrete graves desvios de conduta normal da vida.”Do mesmo modo que uma “ferida” consegue ser curada e cicatrizar, também podem surgir complicações durante o processo e ser reavivada, assim também se dá com o luto. É importante ressaltar que esse processo é individual e pode ser vivenciada de diferentes maneiras, a depender do enlutado.

amado ou respeitado, isto é, “único”, mais a dor é violenta.” (MORIN, 1970, p. 31).

Os rituais oferecidos ao morto, portanto, são formas de atenuar o sentimento da perda, introduzindo-os, mais uma vez, no cenário do cotidiano, visto que “o culto aos mortos, como todo ato característico de memória, é um diálogo imaginário do ‘indivíduo’ consigo próprio, feito com o espírito e com o coração, buscando materializar o ausente” (MOTTA, 2010, p. 87).

A preocupação com os mortos passa, deste modo, a ganhar novos significados. É como se houvesse uma necessidade de manter “guardado” e “protegido” àquele que, em vida, pertencia a uma moradia específica.

### *A morte interdita*

A partir de 1950, procura-se evitar mencionar o assunto e o que fora tão comum, se tornou vergonhoso, interdito e considerado por muitos como tema tabu. Um dos fatores para essa ruptura é a “preocupação dos parentes em evitar o sofrimento do moribundo e poupá-lo da gravidade do seu estado, procurando esconder a verdade ao máximo possível.” (Ariès, 1989, p.85).

O distanciamento com a morte se dá pela dificuldade que as pessoas têm ao lidar com o fim e, como um mecanismo de defesa, evita-se o contato com moribundos, com o propósito de fugirem da fragilidade existencial. É uma espécie de esconderijo ou medo de encarar a realidade não só para o abeirante, mas para si e para a sociedade como um todo. “A morte recuou e deixou a casa pelo hospital. ela se tornou selvagem e apesar do aparato científico que a reveste, perturba mais o hospital, lugar de razão e técnica, que o quarto de casa, lugar dos hábitos da vida cotidiana.” (ARIÈS, 1989, p.293).

Para Kubler-Ross (1994, p. 11) “hoje em dia, morrer é triste demais sob vários aspectos [...]. Morrer se torna solitário e impessoal porque o [homem] não raro é removido de seu ambiente familiar e levado às pressas para uma sala de emergência”. Nunca antes as pessoas morreram tão solitariamente e tão higienicamente. Isso pode ser constatado através do manuseio com os defuntos e a arrumação das sepulturas. As atribuições passaram da mão das famílias para as agências especializadas (ELIAS, 2001).

As pessoas tentam ignorar a morte vivenciando-a de maneira particular, passando as cerimônias mortuárias para empresas específicas, que as realiza de modo discreto e rápido, ao ponto dos velórios serem abstraídos ou reduzidos para o menor tempo possível. Além disso, os cadáveres são esteticamente preparados para que o aspecto morto seja atenuado e deixam, na maioria dos casos, de serem velados nas residências do falecido ou dos familiares para se instalarem em casas funerárias ou cemitérios.

Os homens passam então a se familiarizar com os cemitérios, fazendo visitas frequentes aos túmulos, numa tentativa de amenizar a falta de quem se foi, já que agora, na cidade dos mortos, a morada do ausente ganha sentido.

É um sentimento de ruptura com o mundo terreno, onde o homem é arrancado do seu cotidiano racional para um mundo incerto, cruel e irracional. Assim, procura-se não falar a respeito, evita-se compartilhar assuntos que relacionem este fato e abstém-se de comentar com crianças. Há, então, um distanciamento na percepção da morte como íntima, marcando uma nova forma de vivenciar os rituais fúnebres.

## **1.2 A experiência religiosa nas representações da morte**

As manifestações vindas de sujeitos enlutados requerendo auxílio às forças superiores para o enfrentamento da morte se explica pela busca de conforto no conflito com a perda. Não raro o ser humano sente medo por aquilo que desconhece e, conceber a falta de domínio diante da morte, o amedronta, intimida, assombra, já que esta transcende os aspectos materiais da vida, tornando-a um mistério.

Na fuga, utilizam-se às vezes, até involuntariamente, como uma espécie de necessidade de “sobrevivência” para a dor que lateja e “rasga” o íntimo ao depararem-se com a morte, é a consagração ou a crença nas forças exteriores, porque o homem, enquanto ser limitado, não é capaz de alcançar a razão para os mistérios que estão envoltos à morte. O morrer é uma perfeita mutação de sentidos, “(...) representa uma partida, uma passagem à outra dimensão. Pode ser acompanhada de esperança, ou de uma infinita angustia face à vida que nos deixa” (MARTINS, 1996, p. 284).

Desta forma, a relação dos homens com o sagrado nasce pelo desejo de assimilação sobre os fatos que escapam do domínio palpável, atribuindo à divindade os acontecimentos que são mistérios à percepção humana, como a impenetrabilidade na dimensão morte/pós-morte, fazendo-os procurar obter [ou questionar] o universo místico, mesmo que tenham se apartado dos fenômenos religiosos do cotidiano.

Ainda que haja a percepção [secular] de que o homem contemporâneo está ausente ou afastado das sensibilidades sagradas, é válido afirmar que a experiência entre o sujeito e os fundamentos religiosos é algo profundamente humano, mesmo que sentido e expresso com intensidades diferentes. Na morte, tais sentimentos se exteriorizam deveras através dos rituais sagrados, ainda que de modo não intencional, porque tais ações advêm de uma imbricação cultural.

Eliade (2001) em seus estudos, aponta que as antigas civilizações tinham a predisposição a viver em uma realidade mais íntima com a sacralidade. Contudo, até mesmo o homem descrente, hoje, leva em sua identidade as marcas sagradas. Afinal, “o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso [...]. Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado” (ELIADE, 2001, p. 211). Parise (*no prelo*) afirma, inclusive, que a religião é tão inseparável da cultura que frequentemente a palavra que designa a religião coincide com a palavra “vida”.

Portanto, é possível dizer que a religião se constitui como um fenômeno individual, único, particular? Ou é um fenômeno inerente à vida do homem? Entre tantos motivos que remontam o início das experiências religiosas mais elementares, é válido dizer que o homem, em toda a sua existência, é naturalmente religioso, sendo um fenômeno que sempre esteve incorporado à vida. Ainda, pode-se afirmar que, na história da humanidade, nunca existiu uma só cultura na qual o homem não tenha sido religioso.

Tuan (1985) também afirma que todo homem é naturalmente religioso pela necessidade de orientação, significação e vivência com o cosmo. O ser humano se eleva a aceitação dos mistérios sobrenaturais pela busca de respostas à sua existência através da dimensão metafísica, atraído pelo anseio

de conceber o seu Ser no mundo, que necessita de sentido sobre a sua origem e ao seu destino no “pós-morte”. Desta forma, as cerimônias mortuárias continuam sendo carregadas de elementos sagrados, pois fazem parte de uma herança religiosa que marcaram a história da humanidade, constituindo-se como uma *hierofania*<sup>9</sup>, inerente ao *homo religiosus*<sup>10</sup>.

De acordo com Bastos (2016), nos enterros laicos não há orações ou rituais religiosos, o que impossibilita um último adeus sagrado ao falecido, mas essa ideia de sacralidade ainda que ausente, foi substituída por músicas, flores ou discursos de despedida, porque há pelo homem a necessidade de conexão com realidades que aproximem o momento a uma existência sagrada/mística. Segundo Ferreira (2015, p. 04) “os sistemas de crenças auxiliariam a controlar as emoções. Tal como estabilizadores de emoções e condutores de práticas, evitando os picos do desespero ou os baixios da depressão e falta de ação”.

Decerto que o fator preponderante para a ideia de homem religioso está no fato da crença oferecer ao fiel uma segurança. É a busca e o encontro de uma vida com paz, visando à salvação ou uma proteção divina, como expressão fenomenológica da propriedade específica do homem naturalmente religioso.

Desta maneira, os sujeitos atribuem os acontecimentos humanos – incompreensíveis - à(s) divindade(s), como uma via de escaparem do “fim”, para imortalizarem-se, buscando racionalizar o intangível por meio da ideia de “passagem”, negando a ruptura final com a vida. Negrão (2014) diz que “os sujeitos passam (ou transitam) pela vida, negando a existência da morte, caracterizando a maneira moderna, como nos ensina Elias (2001, p. 51), de construir uma representação específica para a ideia de morte: concebendo-a como uma ‘passagem’”.

Assim, o fenômeno da morte na civilização ocidental [cristã] é rodeado de ritos que vão permanecer na história, perpetrando em crenças, proibições ou permissões que distanciam ao máximo os mitos e ritos pagãos. Então, passa-se a morrer para este mundo material – profano e secular, mas ganha-se a vida eterna. Perde-se o temor e obtém-se a esperança, tendo a morte

---

<sup>9</sup> A manifestação do sagrado num objeto qualquer.” (ROSENDAHL, 1996, p. 27).

<sup>10</sup> O homem no seu processo de adaptação com o meio marca a terra a partir de seu pensamento atribuindo sentido às realidades naturais e sobrenaturais. Deste modo o homo faber sapiens torna-se o homo religiosus (GIL FILHO, 2007, p.208).



“como um bem, como uma coisa desejada, como uma verdadeira amiga” (SCHOPENHAUER, 2008, p.31).

Nesse contexto, a religião tem o papel de “ajustar” as ideias do homem sobre os mistérios que são, do ponto de vista literal, incompreensíveis humanamente, estabelecendo condições de, a partir dos elementos simbólicos, aceitar os conceitos das ordens metafísicas, algo próprio da *fé*, que se baseia na crença e na aceitação do que não é manifesto à razão, sendo seu objeto próprio os mistérios.

De acordo com Davim e Marandola (2016), o ser humano, no entendimento de Heidegger (2002), não só é marcado pela capacidade do sentir, mas também pela transcendência, que pode ser marcada como o traçar da existência no tempo, através do pensar e da tangibilidade do mundo a sua volta, ou seja, a realidade que o preserva a existir. “Sendo assim, o ser humano pode contar com um modo de pensar que garante não só a sua vigência, como a vigência da própria realidade rumo ao destino, (ao por vir)” (MARANDOLA JR; DAVIM, 2016, p.16).

Da mesma forma, Gil Filho (2012), baseando-se no pressuposto de Cassirer, ao discutir o objeto das Ciências Culturais, afirma que a ordem da natureza não está mais próxima do homem do que aquela que o homem descobre de seu próprio mundo. Nas sociedades tradicionais, há o sentimento de algo que está acima dos indivíduos e que governa seu cotidiano.

A entrega de si ao numinoso auxilia o sujeito na condução da vida não só pelo pensar na sua própria morte, mas também na morte do semelhante, que muitas vezes necessita de espaços sagrados para a conexão com o transcendente. O próprio cemitério já se caracteriza como um espaço sagrado, uma vez que se torna um local destinado ao culto, aos ritos e a elevação ao místico, sendo, inclusive, considerado e conhecido como um “campo santo”, por isso muitos túmulos representam memórias de igrejas ou trazem em sua estrutura imagens sacras.

O cemitério seria, então, uma extensão do antigo lar e os túmulos a extensão das particularidades do defunto em vida, tornando-se um lugar memorialístico, saudosista, hierofânico e que resguarda a presença do morto em sua especificidade. “Por isso, muitos deles reproduziram cenários de igrejas

e de capelas, em escalas reduzidas, enquanto outros, com morfologias laicizadas, assemelhavam-se às residências de seus proprietários” (MOTTA, 2010, p. 56).

Os cemitérios se tornam, então, “lugares de memória”, pois o homem sente o desejo de perpetuar-se ou de manter viva a lembrança do ente querido, de manifestar seu amor, sua consideração, sua afetividade, seu sentimento interior mediante os ritos, os símbolos e as representações das memórias do outro. Para Santo Agostinho, o cuidado que se confia aos mortos e às sepulturas se configura como uma virtude cristã, um ato de piedade:

Isso, contudo, não é motivo para se deixar com desdém, ao abandono os despojos dos mortos, em especial os dos justos e dos fiéis, órgãos e instrumentos do espírito para toda boa obra. [...]. Esta é a causa dos derradeiros deveres de piedade solenemente prestados aos justos dos velhos tempos, a pompa de suas exéquias, os cuidados com sua sepultura e as ordens que eles mesmos, durante a vida, confiavam aos filhos, para o sepultamento ou a transladação de seus restos mortais (AGOSTINHO, 2002, p. 160-161).

Por isso, muitas vezes a singularidade de cada jazigo, suas esculturas, formas, suas epígrafes nas lápides e fotos; sua referência aos céus ou à particularidade do falecido caracteriza-se como cuidado à materialização da memória do morto. Para além da lembrança de uma vida que se foi, é uma memória que conforta o vivo e demonstra aos outros atores sociais a preocupação com quem partiu.

Além de demonstrar amor, a rememoração também representa a expressão social, que Nogueira (2012) chama de “lugares de memória”. Nos cemitérios, esses lugares de memória estão inseridos por meio dos simbolismos expostos nas lápides e túmulos, introduzidos pela concepção de que “é um espaço que guarda a memória (coletiva) [...] e, portanto, a contínua renovação de um sentimento que identifica a sociedade com um passado comum ancorado naquelas construções (NOGUEIRA, 2012,p. 83).

A partir dos elementos compostos nos jazigos, é possível compreender a reafirmação cultural contidas pela coletividade, pois as práticas funéreas refletem uma organização social. Esta cultura se exemplifica e está envolta a crenças, costumes, valores sociais e morais que os sujeitos carregam consigo, visto que cada sociedade percebe, se estabelece, acolhe o *viver* e,

consequentemente o *morrer*, por diferentes direções. Por isso, as demonstrações alcançadas nas análises fúnebres refletem a recepção-percepção que os homens têm sobre a morte e se portam orientados pela cultura a que fazem parte, inclusive refletidos por uma herança religiosa.

Assim, para a preservação de uma herança cultural, é necessário criar conexões com a história e com o passado. A memória é esse elo de rememoração, já que “como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas.” (LE GOFF, 1996, p. 423). Logo, para não cair no esquecimento, o homem coletiviza as memórias individuais e as democratiza, as ritualiza e, em seu último fim, as expressa por meio das cerimônias fúnebres.



2. TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS NOS CEMITÉRIOS EM  
SERROLÂNDIA

**CAPÍTULO II**

## 2.1 À sombra da cruz: caracterização e história do município de Serrolândia-Ba

*Tinha aqui uma festa do padroeiro de São Roque, foi até iniciada com pai, na fazenda de Manoel Dias, numa barraca de palha. A primeira oração de São Roque foi ele (pai) quem fez, porque aqui teve uma epidemia de uma doença que era contagiosa, o povo chamava de bexiga. Aí na história de São Roque, ele é o padroeiro contra a peste, que também é contagiosa, por isso colocaram São Roque. Pai trazia seu Laurindo, um Senhor que eu ainda conheci... Ele ia buscar seu Laurindo pra rezar o terço junto com os bumba<sup>11</sup> da fazenda de Manoel Dias, e aí foram os bumba e os negros de Manoel Dias que faziam essa festa e a reza a São Roque. E aí tocavam bumba, rezava o terço... Quando terminava a festinha na barraca de palha, ele desmanchava a barraca e ia embora. Eu só não sei quantos anos ficou, quantos anos ele comemorou a festa de São Roque assim.<sup>12</sup>*

A narrativa acima é posta para contextualizar as primeiras manifestações culturais na cidade de Serrolândia, que foram de origem religiosa, direcionadas ao santo padroeiro do município, escolhido com o intuito de proteger a população das doenças contagiosas que ocorreram na região logo no início de sua constituição.

Segundo a narrativa que caracteriza a formação do município, um dos primeiros moradores do município, Sr. Jerônimo, movido pela percepção do seu cunhado (Sr. Dionísio Jordão), observa que havia um morro próximo que em manhãs mais frias ficava revertido com uma densa camada de neblina, dando a sensação de um extenso manto estendido sobre as rochas que remetia ao manto de Nossa Senhora.

Dessa percepção e pelo sentimento religioso, Sr. Jerônimo acredita ser um mandato divino, se dirige até o morro, o desbrava e ergue uma grande cruz de madeira, atribuindo o nome do local de “Serrote”. (REIS, 2010).

Assim, antes de obter sua emancipação política, a cidade recebia o nome de “Serrote” e pertencia ao município de Jacobina. Tornou-se vila em

---

<sup>11</sup> Os “bumba” (ou bombeiros) a que Vilce se refere, são também conhecidos como “banda de pífaros”. Pela tradição local, a cada festa de padroeiro eles tocam para São Roque e para as outras comunidades religiosas da Igreja Católica. Além disso, comumente se apresentam também em eventos culturais do município.

<sup>12</sup> Entrevista com Vilce Vilas Boas, realizada em 14 de julho de 2019.

1952, passando-se a chamar Serrolândia e em 1962, obteve sua emancipação, desmembrando-se de Jacobina.

Serrote enfrentou grandes desafios após o surgimento dos pequenos aglomerados residenciais, devido às dificuldades de sobrevivência e às secas que se sucederam na região, como a ocorrida em 1932, porque desde a sua formação, a localidade tinha por base econômica a agricultura.

Atualmente localizada no território de identidade do Piemonte da Diamantina<sup>13</sup>, norte da Bahia, Serrolândia tem sua população estimada em 13.347 habitantes, sendo 6.000 residentes da sede e os demais dos povoados e da zona rural.<sup>14</sup>

Conforme registro na JUCEB, o município dispõe de pecuária com importantes rebanhos de suínos e asinos, além de conter em média 137 empresas atuantes como prestadoras de serviços e 177 estabelecimentos comerciais e indústrias, com destaque para fabricação de bolsas. Sua extensão territorial compreende a sede municipal e sete povoados, os quais também abrangem comunidades rurais e o assentamento Caiçara, oriundo de reforma agrária, que possui cerca de 100 habitantes<sup>15</sup>.

O Território de Identidade Piemonte da Diamantina de onde Serrolândia faz parte, abarca também as cidades de Caém, Miguel Calmon, Jacobina, Várzea Nova, Orolândia, Umburanas, Mirangaba e Saúde. (ver figura 3, p. 46).

Vale salientar que o estado da Bahia em conjunto com a Secretaria Estadual de Cultura (SECULT), instituiu 27 (vinte e sete) territórios de identidade<sup>16</sup> abrangendo todo o estado, com o intuito de descentralizar os recursos para a cultura, expressando a sua importância como estratégia de

---

<sup>13</sup> Na Bahia vem sendo aplicadas intervenções em torno da descentralização de serviços e recursos, através do processo de territorialização da cultura, considerando aspectos geográficos, sociais, econômicos e culturais em suas particularidades e comuns a cada território.

<sup>14</sup> IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Dados populacionais. Disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) Acesso em 22 de janeiro de 2019.

<sup>15</sup> Dados sociais, econômicos e estatísticos de Serrolândia/BA no IBGE Cidades. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel>. Acesso em 18 de janeiro de 2019.

<sup>16</sup> Com o objetivo de identificar prioridades temáticas definidas a partir da realidade local, possibilitando o desenvolvimento equilibrado e sustentável entre as regiões, o Governo da Bahia passou a reconhecer a existência de 27 Territórios de Identidade, constituídos a partir da especificidade de cada região. Sua metodologia foi desenvolvida com base no sentimento de pertencimento, onde as comunidades, através de suas representações, foram convidadas a opinar. Disponível em: <http://www.seplan.ba.gov.br/>. Acesso em 10 de janeiro de 2019.

desenvolvimento no estado, a fim de que cada grupo decidisse, com base no sentimento de pertencimento, as prioridades para a sua região. Isso se deve as pluralidades culturais/sociais inerentes ao território baiano.

Figura 3 – Mapa do Território de Identidade da Bahia.



Fonte: Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais-SEI/BA.

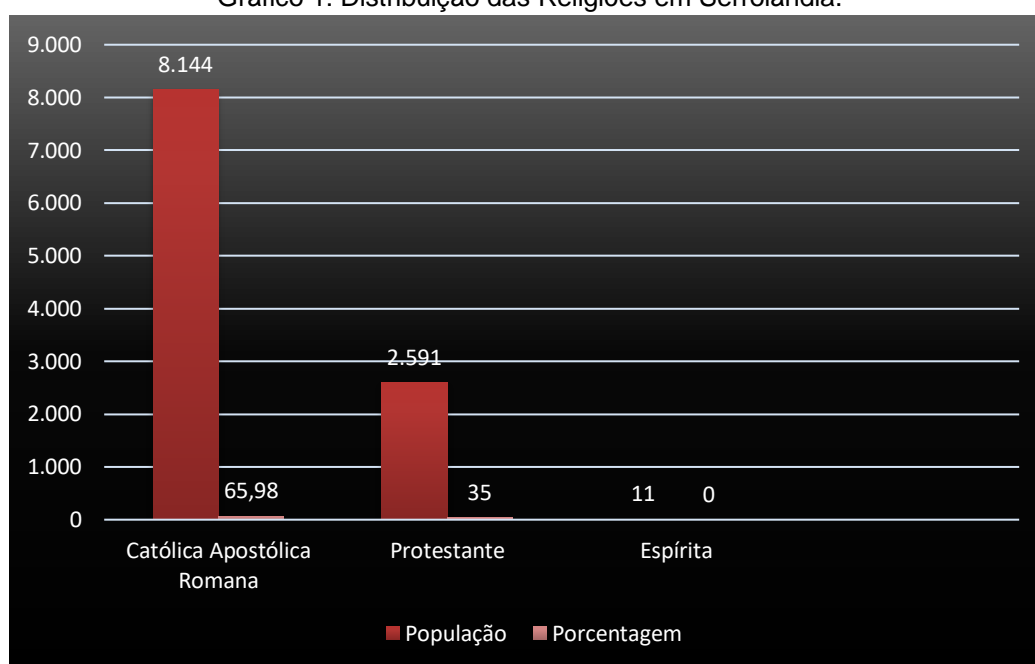
Dentre as cidades do Piemonte da Diamantina, Serrolândia tem um ritmo considerável de crescimento, estando inclusa na classe de pequenas cidades (entre 10.001 a 20.000 habitantes). Em 2017, o salário médio mensal da população era de 1.5 salários mínimos. Contudo, ao considerar os rendimentos mensais de até meio salário mínimo por pessoa, 51.1% da população viviam nessas condições.<sup>17</sup>

Em referência ao religioso, embora esteja inserida em uma unidade estadual conhecida por suas pluralidades religiosas, o município não conta, declaradamente, com uma variedade de denominações religiosas em seu

<sup>17</sup> Dados sociais, econômicos e estatísticos de Serrolândia/BA no IBGE Cidades. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel>. Acesso em 18 de janeiro de 2019.

território. No entanto, existem outras manifestações de crenças na localidade, ainda que, ou por retaliações sociais em detrimento de religiões hegemônicas, ou pelo sincretismo, que outras crenças mesclam entre si, ou até por indefinição pessoal, tem-se que as únicas instituições religiosas declaradas no município são a religião Católica, as protestantes (englobando todas as denominações existentes na cidade), e um pequeno número de espíritas, não havendo ainda nenhum templo ou centro fixo que reúna os fiéis para a exteriorização desta.

Gráfico 1: Distribuição das Religiões em Serrolândia.



Fonte: IBGE, Adaptado.

A predominância católica é notória em relação às outras denominações na localidade, porque a história do município, assim como em diversos municípios brasileiros, tem um contexto sagrado oriundo do catolicismo em sua constituição. Além disso, associa-se a manutenção de uma urbanização reduzida com pouco intercâmbio externo ou imigratório para a localidade, realidade comum em pequenas cidades com dificuldades de mobilidade urbana e econômica.

As primeiras manifestações culturais foram de natureza religiosa, fazendo com que os habitantes buscassem desenvolver organizações em ambientes de cunho sagrado, se iniciando com a instituição do padroeiro para



a localidade. São Roque foi o patrono escolhido para a proteção do povoado, reconhecido segundo a crença popular como protetor contra a peste.

De acordo com Reis (2010):

Sabemos que São Roque é considerado o santo que protege as pessoas contra a peste. E na época em que começou o povoado Serrote houve um grande surto de epidemia, caracterizada por uma doença infecciosa, muito contagiosa, conhecida vulgarmente por bexiga. Daí por ser conhecido, segundo a crença popular, como protetor das pessoas contra a peste é que São Roque ficou consagrado como o padroeiro da cidade (REIS, 2010, p.18).

É possível que a inclinação a São Roque tenha sido herança das premissas das irmandades religiosas, que atuavam para ajudar os clérigos no culto e sepultamento dos mortos, pois enterra-los era tido como um ato de caridade, tal como dar comida aos necessitados, visitar os doentes e encarcerados, alimentar os famintos, etc. e os santos padroeiros dessas irmandades eram principalmente escolhidos por terem vivido acontecimentos pessoais relacionados com pestes e epidemias, tais como: São Sebastião, São Roque e São Gonçalo. (BOCK, 2018). Logo, é possível que haja uma ligação com a espera pela “cura da morte” pela intercessão do santo protetor das epidemias, como a ocorrida em Serrolândia.

Para entender melhor essa ligação, entrevistamos o primeiro prefeito de Serrolândia, Florivaldo Magalhães de Sousa ou “seu Flori”, que além da influência política, era religioso, sendo líder durante muitos anos de pastorais eclesiais, apostolados e grupo de oração católico, que nos confirma a motivação para a instituição do padroeiro. Nas narrativas, percebemos que algumas territorialidades simbólicas começaram a emergir com a proclamação do santo protetor na localidade:

*O nome da igreja era São Roque, mas porque houve uma grande epidemia aqui em 1939, 40, então uma criatura [teve a ideia] de botar o padroeiro de Senhor do Bonfim e fez até um desenho, umas letras, cortou as letras colocou no papel e tal, pra fazer o nome e divulgar. Não passou uma semana, a igreja caiu uma banda certinha! Agora não sei se isso houve influência. Eu vi a igreja caída! Depois levantaram, fizeram uma igreja muito bonita e aí colocaram o padroeiro São Roque.<sup>18</sup>*

---

<sup>18</sup> Entrevista com Florivaldo Magalhães de Sousa (*In Memoriam*), realizada em 19. out. 2013.

Segundo seu Flori, após a determinação do padroado a São Roque, alguns habitantes influentes optaram por uma mudança para que o santo protetor viesse a ser o Senhor do Bonfim<sup>19</sup>. No entanto, nessa alteração, coincidência ou não, houve uma forte chuva no povoado e a igreja veio ao chão. Para a população da época, o sentimento religioso subjetivo se integrou ao concreto, fazendo com que o povo atribuísse o desmoronamento da igreja às pressuposições da modificação do padroeiro; como se as dimensões religiosas ultrapassassem os fenômenos naturais.

Pensar sob o prisma natural não significa reduzir a importância cultural da fé na ação divina. Todavia, o que deve ser pontuado é como essa religiosidade influenciou a população, marcando uma coexistência de práticas populares católicas. Uma influência que recaía, sobretudo, nesses locais arcaicos, onde as pessoas tinham conexões mais próximas ao objeto sagrado e manifestavam suas crenças conferindo os acontecimentos terrenos ao poder divinal.

Logo se institui a primeira festa da paróquia na nova igreja, como menciona o Jornal *O lidador*, importante meio de comunicação de Jacobina e região:

#### **SERROTE VAE FAZER FESTA!**

Está marcado para se realizar a 14 e 15 de Setembro próximo vindouro, na nova igreja que se acaba de erigir no arraial do Serrote, deste município, a festa de São Roque, padroeiro do citado arraial. As solenidades religiosas serão celebradas pelo Revmo. Padre José Antonio Almeida, pároco da Freguesia de Riachão, sendo encarregado de promoverem as festividades os Srs. João Batista de Souza, Constantino Carneiro Magalhães, Vilarino Vilas-Bôas, Francisco Alves e Antonio Alves, os quaes, por nosso intermédio e para o bom êxito das festividades, apelam para os bons sentimentos do povo católico.  
(O LIDADOR, 1936).

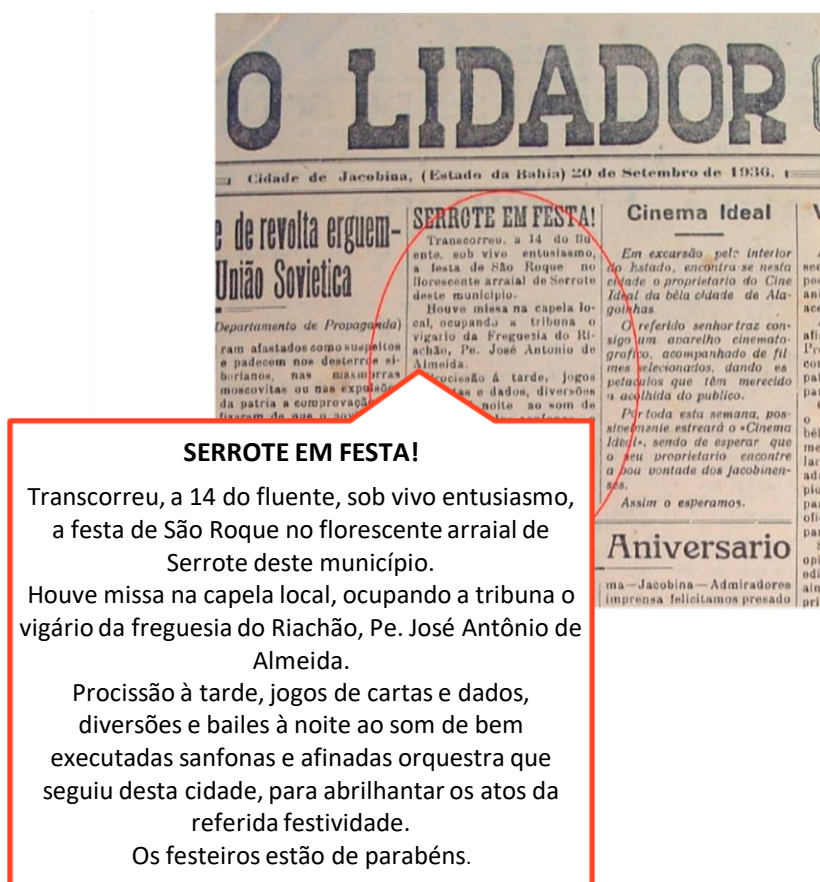
---

<sup>19</sup> Por informações populares, ouvia-se dizer que o próprio Sr. Flori havia proposto mudança de padroeiro. Contudo, durante a entrevista, o mesmo não confirmou em nenhum momento essa afirmação. Não sabemos ao certo, mas quando questionamos o fato, sentimos certo desconforto do entrevistado, que logo tentou mudar de assunto e fez apenas um breve relato sobre a mudança. Acreditamos que, se realmente foi proposta sua, por vergonha ou arrependimento, o depoente preferiu não relembrar os acontecimentos.

Desta forma, compreendemos que os elementos da fé católica foram organizadores e produtores de uma cultura religiosa que se revelou na vida cotidiana da população, pois “o espaço não é somente formado por elementos geográficos e de arquitetura, mas, além disso, é configurado simbolicamente por imaginários sociais de muitos complexos de organização simbólica.” (MANDOKI, 1998 apud COSTA 2009, p. 6). Nessa atmosfera, as primeiras organizações religiosas passaram a ser efetivadas na comunidade com o auxílio de padres da região. Por isso, o festejo a São Roque é considerado como a primeira manifestação cultural do município, tendo se iniciado antes mesmo de sua emancipação.

Após a sua realização, o jornal *O Lídador* volta a mencionar que os festejos a São Roque foram aclamados pela sua organização e entretenimento, pois além da missa celebrada, houve procissões, jogos, orquestra, bailes, etc. como é transcrito:

Figura 4 - Notícia sobre Serrote no Jornal O Lídador em 20 de setembro de 1936.



Fonte: Jornal dos Acervos e Fontes para História de Jacobina e Região, UNEB - campus IV. (Arte elaborada pela autora).

Por muito tempo, desde a sua formação, somente o catolicismo e as festas ao padroeiro predominavam na cidade. Contudo, com o decorrer do seu crescimento, o município passou a se dedicar a diferentes formas de expressões culturais, embora ainda sejam os festejos religiosos a compor a maioria das manifestações no local, existindo em média 12 festas de padroeiro em toda a paróquia São Roque [entre zona rural, povoados e a sede].

Há nessas celebrações a evidência de uma expressão católica popular, distinto do catolicismo oficial erudito, em virtude da ausência de lideranças eclesiais, pois por ser uma cidade pequena e pertencente a uma diocese com poucos padres, os próprios fiéis passaram a administrar suas comunidades e as adaptar às necessidades locais.

Além disso, a paróquia São Roque em Serrolândia, assim como em diversas localidades no período pós Concílio Vaticano II foi por muito tempo uma forte incorporadora da Teologia da Libertação, posto às congregações religiosas instaladas serem eminentemente formadas por base nas premissas teológicas de interpretação comunitária da Bíblia. Desta forma, a própria comunidade realizava seus festejos e as administrava conforme as necessidades do povo. O padre aparecia esporadicamente para celebrar missas e realizar reuniões com a comunidade ativa.

Entretanto, embora o catolicismo tenha sido o detentor do domínio na localidade por alguns anos, outras expressões religiosas começaram a surgir a partir da década de 1950, contrariando toda a supremacia da fé que originou o município.

A primeira denominação a se instalar na localidade foi a Igreja Batista, conduzindo a população a rejeições e desavenças entre si, culminando em diversas territorialidades religiosas na localidade, sobretudo pelos cidadãos católicos que temiam a perda do domínio hierocrático. Este que, de fato, estava ameaçado, em vista das sucessivas conversões católicas ao protestantismo.

Em estudo sobre os Batistas em Serrolândia, Rios Júnior (2012) conta que “a conquista de espaço não fora fácil para os batistas, mas quando conseguiam tirar dos católicos fiéis mais atuantes, como aqueles que ocupavam cargos ou posições de liderança, as brigas se acirravam ainda mais. (RIOS JÚNIOR, 2012, p. 134)”.

Com a chegada dos batistas, algumas realidades segregacionistas foram ganhando forma na localidade e espaços específicos de separação entre católicos e protestantes passaram a ser criados, inclusive na instituição de pessoas colocadas em posição de lideranças políticas e comerciais, em que os protestantes passaram a ter como representantes.

A partir disso, as realidades separatistas entre as duas denominações causaram tantas mudanças no cotidiano serrolandense ao ponto de a população ganhar não somente outra via de crença religiosa para congregar, ou um novo templo para frequentar, mas a possuir, também, uma segunda opção de sepultamento para os seus mortos, já que um cemitério protestante seria construído na cidade, dividindo a população até mesmo na morte, discussão que iremos correlacionar teoricamente com as territorialidades religiosas no item a seguir.

## **2.2 A formação de cemitérios protestantes e as territorialidades religiosas**

Sobre a formação dos cemitérios protestantes, antes de adentrarmos na discussão a nível da realidade local, é importante trazermos uma contextualização acerca do nascimento dessas necrópoles em território brasileiro, a fim de compreendermos como se deu o processo separatório em outras localidades e, assim, fazermos uma ponte com o decorrido em Serrolândia.

As separações fúnebres se iniciaram no Brasil desde a chegada do protestantismo no país, como reflexo da intolerância religiosa por parte de líderes católicos, tendo em vista a Igreja possuir, oficialmente, a posição de religião do Estado, o que fez com que a Igreja definisse as leis religiosas no território, contribuindo para que cultura católica se enraizasse na população e fomentasse dentre os povos a sua crença pelos quatro cantos do Brasil, influenciando, inclusive, no pensamento, nas ações e nas paisagens urbanas das cidades brasileiras. (SILVA, 1999).

O Estado além de estabelecer a religião católica como a oficial, “[...] reprimiu as crenças e práticas religiosas de índios e escravos negros e impediu

a entrada das religiões concorrentes, sobretudo a protestante, em seu livre exercício no país” (MARIANO, 2001, p. 127-128).

Nenhuma outra religião ou manifestação de fé era tolerada no território brasileiro. Todavia, em 1810 o governo português assinou um Tratado que definia a aceitação da profissão de outras religiões no Brasil, mas suas manifestações deveriam ser discretas, em templos que não remetessem as feições de igrejas. Assim, com a nomenclatura de *acatólicos*, os protestantes foram mencionados na primeira Constituição do Império brasileiro de 1824, em que o artigo 5º afirmava que a religião Católica Apostólica Romana continuava sendo o credo oficial do Império. Outras orientações religiosas seriam permitidas, porém, com o “seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (REILLY, 1993, p. 43).

Em relação aos cemitérios, as autoridades eclesiásticas católicas detinham jurisdição de controle, uma vez que estes eram acoplados às igrejas, de forma que os cadáveres ficavam enterrados em seus interiores, pois acreditava-se que isso poderia ser uma via de garantia da salvação por estarem mais próximos aos santos e mártires. Cercavam os altares e quanto mais perto dos santos, mais desejados eram os locais para sepultamento. Em consequência, havia grande familiaridade dos vivos com os mortos nesse período. Justamente devido a essa proximidade exacerbada, fato que poderia causar danos à saúde coletiva, iniciaram as construções dos cemitérios públicos, após campanhas de higienização. (ALMEIDA, 2003).

Na Bahia no Século XIX, existia uma forte ligação dos processos funerários com o catolicismo através das irmandades religiosas, as quais eram encarregadas de conduzir os mortos baianos aos enterramentos, além de prestar a assistência fúnebre a seus membros. Quando o decreto imperial proclamou o impedimento das práticas tradicionais de enterro nas igrejas, alegando como anti-higiênicas, os baianos foram às ruas protestar contra a decisão das autoridades, manifestando pela não construção do Campo Santo<sup>20</sup>, o que marcaria o fim das relações entre igreja, irmandade e os processos mortuários. Tal ação foi conhecida como “A cemiterada”, “luta

---

<sup>20</sup>Cemitério de Salvador, pertencente à Santa Casa da Bahia.

motivada pelos sentimentos do homem e da mulher da Bahia do século XIX, em defesa da conservação de toda a representação ritualística que envolvia a morte” (REIS, 1991, p. 13).

A legislação permitia a construção de cemitérios privados, como os pertencentes às Irmandades, a exemplo das Santas Casas de Misericórdia, que no caso da Bahia e de algumas outras regiões do Brasil, controlavam vasta rede filantrópica de hospitais, recolhimentos, orfanatos e cemitérios (REIS, 1991). No entanto, mesmo com a existência de cemitérios públicos – sendo ainda poucos – havia resistência ao enterro de *acatólicos* ou protestantes nos templos católicos, já que ainda eram consagrados à Igreja. A saída seria a construção de cemitérios específicos para esses indivíduos (MATOS, 2006).

Vários grupos sofreram ressalvas no que concerne aos sepultamentos, fazendo com que começassem a surgir os primeiros núcleos de enterramento protestante no Brasil. Na Bahia, os ingleses fundaram a Associação Cemitério dos Estrangeiros em Salvador, conhecido hoje por “Sociedade Cemitério Federação” (BARRETO, 2003).

A criação dos principais núcleos cemiteriais evangélicos no Brasil se deu em meados do século XIX, período da chegada do protestantismo no país. É o caso de Salvador com o “Cemitério dos Alemães” [hoje conhecido como “Cemitério da Federação”] e o “Cemitério dos Ingleses”, porque segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia<sup>21</sup>, eram vedados os enterros de alemães e britânicos que viviam em São Salvador, uma vez que proibiam o direito à sepultura em solo católico aos hereges, como eram considerados. (JESUS, 2014).

Diversas outras necrópoles passaram a surgir nas principais cidades brasileiras, principalmente em municípios litorâneos ou que recebiam muitos imigrantes, a exemplo de São Luiz (1817), Recife (1819), Santos (1846), Joinville (1851), Porto Alegre (1856), São Paulo (1858). (FARJADO, 2015).

---

<sup>21</sup> De acordo com Silva, (1999), o Arcebispo da Bahia, Marquez do Monte Paschoal, protestou veementemente contra a liberdade de cultos que, na sua opinião, dissolveria entre brasileiros a unidade de doutrina em matéria de fé. Isso se refletiu também nos sepultamentos dos acatólicos, que foram proibidos de serem enterrados em solo católico, por configurarem, segundo o Arcebispo, como hereges.

Com o advento da república, instituiu-se a laicidade no Brasil e a Igreja e Estado se tornaram instituições autônomas. O que antes era regido pela Igreja, passou para as mãos do Estado, levando a implementação da secularização também dos cemitérios.

Sobre a laicidade, é importante compreendermos que no Brasil Império era proibido qualquer manifestação de crença que não fosse a Católica Romana, sendo esta a religião oficial do Estado. Tudo era regido conforme a doutrina orientava e até mesmo os cemitérios eram comandados pela instituição. Após a instauração da laicidade, o Estado passa a não possuir doutrina oficial, “tendo como consequências adicionais que os cidadãos não precisam filiar-se a igrejas ou associações para terem o status de cidadãos e inexistente o crime de heresia”. (LACERDA, 2014, p. 181).

Embora em um contexto e época completamente antagônicos ao Brasil Império, o caso do cemitério protestante de Serrolândia tem uma versão que nos assegura a mesma circunstância de proibição pela Igreja para o sepultamento de protestantes, que seria motivado por um padre que proibira o enterro de um “herege” (protestante) em um solo sagrado. Além dessa teoria, há outra versão distinta que teria fundamentado essa separação fúnebre na localidade, as quais iremos apresentar no Capítulo III. Contudo, neste momento, é importante tecermos uma relação dos conflitos entre protestantes [batistas] e católicos no município, pois foram os embates políticos e religiosos entre as duas denominações que causaram a divisão da população na localidade e, conseqüentemente, o desmembramento cemiterial.

A cidade de Serrolândia até o final de década de 1950 se apresentava plenamente católica (RIOS JÚNIOR, 2012). Esta afirmação embora soe de forma generalista, é confirmada pelo fato de não haver templo ou manifestação de outras expressões religiosas na localidade, que só chegaram a partir desse período. Portanto, com a hegemonia religiosa, os elementos da fé católica foram organizadores e produtores de uma cultura sagrada, que marcaram a vida cotidiana da população serrolandense.

Importante considerar que não somente em Serrolândia a Igreja Católica tinha esse poder de dominação e hegemonia, mas em todo o território brasileiro, porque no Brasil, a Igreja Católica era preeminente e assim



permaneceu por quase quatro séculos. Isto posto, por causa de sua cultura brasileira, “ser português ou brasileiro era ser católico.” (BEOZZO, 1992, p. 8).

Embora saibamos que a cultura se constitui de forma dinâmica e fluida,<sup>22</sup> percebemos que a religião ao longo do tempo tem sido um elemento produtor de coesão cultural. Ainda que ela também ressignifique e incorpore traços da sociedade, sua mudança tem uma mobilidade de menor intensidade por ser orientada por questões que não se prendem à evolução social, mas sim a seus dogmas internos.

Porém, mesmo com a formação e predominância católica durante muitos anos em Serrolândia, não configurou como um impedimento para que em algum momento outras religiões se fixassem no território, chegando, ao final da década de 1950, a Primeira Igreja Batista (PIB) no até então povoado Serrote, o que culminou em conflitos e sentimentos aversivos entre as duas denominações divergentes, na tentativa do domínio pela hierocracia [poder do sagrado] no local. Tais disputas se explicam pela necessidade de “expandir, manter e legitimar a fé” (ROSENDAHL, 2005, p.56).

Essa emergência por expandir a crença se amplifica ao pensarmos na questão das territorialidades religiosas em Serrolândia, uma vez que as práticas das instituições religiosas e sua organização no espaço tendem a buscar um controle do local, sobretudo partindo do “poder dos especialistas do sagrado, que fazem e desfazem o território religioso” como nos afirma Rosendahl (2012, p. 86) citando RAFFESTIN (1993).

Em vista da necessidade de controle religioso em Serrolândia, houve por parte dos representantes católicos grande luta pela permanência de seus membros, pois o medo recaía não somente em uma possível perda de espaço dominante, mas alcançava o temor pela condenação daquelas almas convertidas ao protestantismo, que agora estariam, na visão de suas convicções, no erro, no pecado e na desobediência e, por isso, excomungadas e condenadas.

---

<sup>22</sup>Consideramos que cultura é mutável, entretanto diferenciamos a intensidade desta mudança, entre o presente (mais veloz) e o passado (menos veloz). Para essa afirmação levamos em conta o isolamento das cidades do interior no passado, principalmente as de pequeno porte, sem acesso a muita informação, sendo alimentadas por tropeiros e com pouca mobilidade populacional. Esses aspectos contribuem para certa coesão cultural, diferente de hoje em que é dinâmica bem maior incidindo de forma decisiva na intensidade da fluidez cultural.

Aqui, correlacionamos as ações à concepção de territorialidade simbólica proposta por Gil Filho (2001), que se corporifica com a “ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado” (GIL FILHO, 2002, P. 72). Ou seja, a partir das ações em busca de dominação impostas pelas denominações religiosas, o espaço sagrado ganha interações dos principais elementos da territorialidade simbólica, estabelecida pelas práticas e dinâmicas da religiosidade.

O autor pressupõe ainda outros qualitativos para a territorialidade simbólica, incluindo não somente a materialidade do controle do espaço sagrado, mas alcança o campo das ideias em uma imbricação de relações de poder em torno do sagrado, visto que “a territorialidade do sagrado remete a um qualitativo exercido pelos sujeitos cuja autoridade é atribuída ao Transcendente” (GIL FILHO, 2002, p. 74).

Isto é, a partir dos discursos coletivos de poder religioso/sagrado, as religiões criam e organizam seus territórios, visando manter a hegemonia, pois “a eficácia simbólica da linguagem é o arcabouço que edifica o mundo na sua dimensão social.” (GIL FILHO, 2002, p. 75).

Portanto, a partir dos discursos estabelecidos pelos dois segmentos religiosos em Serrolândia, Rios Júnior (2012) afirma que a chegada da Igreja Batista, que mais tarde se uniu à premissa presbiteriana, ateou a repulsa dos fiéis e líderes da Igreja Católica, pois seria a primeira vez na história do município que surgira algo que poderia enfraquecer o movimento católico.

A este cenário, compreendemos a efetivação da territorialidade religiosa entre as denominações religiosas envolvidas, por se apresentarem como uma organização territorial sagrada, em que as referidas instituições buscam pelo controle, organização e, sobretudo, pela formação do poder religioso, fazendo que, “como fruto de relações de poder, a territorialidade do sagrado torne-se uma expressão de determinada trama histórica.” (GIL FILHO, 2002, p. 74).

Para Rosendahl (2005), a territorialidade religiosa está relacionada “ao conjunto de práticas desenvolvida por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútua.” (ROSENDAHL, 2005,

p. 07). Isto é, a emergência em comandar o território religioso como nos propõe Rosendahl, se refletiu em Serrolândia nas ações efetivadas pelos dois grupos religiosos com a finalidade de criar e gerir os espaços locais.

Sendo assim, as lutas simbólicas entre as igrejas explicam-se pelo desejo de seus representantes em manter e/ou alcançar uma posição hegemônica, territorializando e ressignificando os espaços materiais e imateriais do município por meio dos discursos de salvação.

Desta maneira, como modo de dissiparem sua crença e ganharem legitimidade (na localidade), os batistas em Serrolândia, que precisavam angariar fiéis, passaram a estabelecer discursos de poder para institucionalizarem-se e, do mesmo modo, os católicos utilizavam-se da força hegemônica que detinham para manter o controle da população. Bourdieu explica que tais ações fazem parte do Campo religioso “no qual agentes lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso” (BOURDIEU, 2004, p. 120). Isto é, o poder se institucionaliza tanto enquanto dominação simbólica do discurso, como de modo funcional e material, formando territórios.

Para Gil Filho, o discurso religioso representa as ideais dos interlocutores baseados na verdade e em direção à verdade. Isto é, difunde-se uma autoridade, intrínseca à realidade humana, ao conduzir os desejos transcendentais. Ou seja, uma mensagem que provém da própria Divindade, “a Igreja legitima o seu discurso produzindo as condições necessárias para emitir juízos sobre o pensamento especulativo, científico ou mesmo teológico que se relativiza diante deste contexto”. (GIL FILHO, 2002, p. 81).

Dessas intencionalidades, as religiões penetram no cotidiano coletivo, forjando construções identitárias e reproduzindo agentes sociais, com práticas e representações coletivas que se materializam no espaço, a fim de que, “[na] poderosa estratégia geográfica de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre os espaços, a religião se estruture enquanto instituição criando territórios seus.” (ROSENDAHL, 1996, p.59). Territórios esses que foram sendo construídos a partir de políticas exercidas com o intuito de sustentar o controle e a vigência dos fiéis frente à progressiva mobilidade dos homens, seus ideais e os acontecimentos históricos.

Isto posto, compreendemos que os conflitos a respeito do território do sagrado se concretizou através da resignificação (ou "invasão"/ameaça de desestruturação) dos símbolos, das práticas religiosas e das representações dos grupos religiosos em materializar as suas ações (territorialidades religiosas) tanto no campo simbólico do discurso, como de modo concreto e funcional (política e econômica), em prol da defesa da fé.

Subjacente a essa articulação discursiva entre as denominações religiosas em Serrolândia, dentre os diversos debates que ocorreram por questões doutrinárias para o ganho de fiéis, as verbalizações sobre a morte e salvação tomaram evidência entre a população, tendo em vista as latentes diferenças na percepção salvacionista dos católicos com os batistas.

Nesse fator doutrinal, buscamos compreender as contradições entre os dois segmentos e encontramos terminologias bem específicas no conteúdo doutrinário<sup>23</sup>: para o protestante “a salvação é outorgada por Deus pela sua graça, mediante arrependimento do pecador e da sua fé em Jesus Cristo como único Salvador e Senhor”<sup>24</sup>. Ou seja, a única via de se alcançar o céu é a eleição pela graça de Deus.

Para os católicos, todavia, as preocupações com a morte eram orientadas pelas relações não somente com Deus, mas também com os santos, os sacramentos e a Virgem Maria, pois o conjunto de elementos sagrados é que marcam o destino salvífico da alma, visto que “a atitude em relação aos santos refletia tanto uma preocupação com o destino da alma após a morte quanto à busca de proteção no dia-a-dia, particularmente proteção do corpo, estratégia de enganar a morte.” (REIS,1991, p. 56).

Portanto, no ápice dos embates religiosos, uma ação radical entre as duas denominações foi materializada em Serrolândia, caracterizando-se como uma grande divisão entre a população local por meio das territorialidades religiosas: a criação do “cemitério dos crentes”.

---

<sup>23</sup> Optamos por apresentar apenas a doutrina Batista para explicar a vertente protestante nesse trabalho, pois diante das inúmeras denominações existentes, seria inviável apresentar as especificidades de cada uma delas. Como as territorialidades em Serrolândia se iniciaram com o segmento batista, priorizamos exemplificar o contexto doutrinário com este segmento religioso em específico.

<sup>24</sup> Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, disponível em [http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao\\_doutrinaria.pdf](http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao_doutrinaria.pdf). Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

Deste modo, para explicitar mais claramente as ações/práticas em torno da construção dos cemitérios dos católicos e dos protestantes, os quais mantêm relação com o sagrado e com a identidade de fé e propriedade, construímos um quadro a fim de apresentar as variáveis/elementos que foram buscados em campo para mostrar como católicos e evangélicos se apropriam dos cemitérios em Serrolândia-BA.

Quadro 1 - Variáveis observadas nos cemitérios de Serrolândia

Territorialidades religiosas	Aspectos
Territorialidades católicas	<p>Elementos e ações da fé católica presentes nos cemitérios</p> <p>a) Espaço/Comunicação visível Cruz Imagens Ambiente Elementos profanos Sincretismo religioso Presença de objetos tidos como sagrados</p> <p>b) Espaço/Comunicação (in)visível Relações de embates e conflitos entre os sujeitos, a partir de suas ações e discursos. Missas Reutilização de túmulos Ritos</p>
Territorialidades evangélicas	<p>Elementos e ações da fé católica presentes nos cemitérios</p> <p>a) Espaço/Comunicação visível Túmulos em forma de Igreja Ambiente Elementos profanos... Ausência de simbologia.</p> <p>b) Espaço/Comunicação (in)visível Relações de embates e conflitos entre os sujeitos, a partir de suas ações e discursos. Ritos...</p>

Fonte: Autoria própria, 2020.

Percebe-se, portanto, que as territorialidades se fortalecem não somente nos discursos doutrinários, mas se corporificam a partir das experiências religiosas e das composições materiais expressas individualmente ou coletivamente no espaço.

Sobretudo nos cemitérios, essas exteriorizações partem de significados e sentidos de natureza simbólica a partir do religioso, pois o ambiente mortuário se caracteriza não somente como um lugar aplicado para a destinação de corpos, mas se apropria enquanto um lugar carregado de manifestações e linguagens míticas.

Assim, a partir da construção cemiterial (material) e dos discursos de conversão (simbólico), as diferenças entre as pessoas se tonaram mais latentes e as territorialidades religiosas passaram a se corporificar de forma mais efetiva, alterando nos espaços materiais da cidade e nas relações pessoais, pois “a eficácia simbólica do discurso religioso reside muito mais na apreensão da institucionalidade consagrada dos atos de enunciação do que propriamente no conteúdo que eles propõem.” (GIL FILHO, 2002, p. 75).

Novos espaços sagrados foram se introduzindo na localidade e resignificando-se conforme as ideias religiosas das duas denominações. O que outrora era natural para todos, em vista da população ser terminantemente católica, passou a se configurar como pecado para os pertencentes do grupo protestante, como as expressões geossimbólicas incorporadas por procissões e romarias e o uso de imagens de gesso ou a cruz de Cristo, condenadas com austeridade pelo protestantismo, além dos rituais fúnebres, os ritos de passagem e as simbologias encontradas nos espaços cemiteriais, que também sofreram resignificações.

Nessa perspectiva, compreendemos que os cemitérios em Serrolândia além de serem locais efetivados pelas territorialidades religiosas, como explanado, foram/são espaços destinados às representações simbólicas e religiosas sistematizadas a partir dos fenômenos sociais e culturais, discussão que veremos no item a seguir.

### **2.3 As representações religiosas na morte e os cemitérios enquanto espaços sagrados**

Com os estudos das representações da morte, compreendemos ser possível absorver e explicar a maneira como a sociedade se organiza frente às suas mudanças históricas e culturais, que se refletem no comportamento dos homens perante às especificidades da morte, pois as exteriorizações nos rituais fúnebres são os resultados dos modos como a sociedade assimila a finitude, apoiado em suas significações culturais, seu sistema de valores e suas reproduções sociais.

Ora, se estamos tratando dos rituais da morte como reorganizadores da sociedade a partir dos seus significados sociais, estamos tratando, concomitantemente, das representações<sup>25</sup>, que se fundamentam pelas atitudes e pelas memórias de um sujeito ou de uma comunidade. Isto é, revela “a própria construção da identidade coletiva e passa por processos de identificação”. (DOMINGUES, 1999, p.63).

A partir das configurações dos rituais da morte, compreendemos que são nos espaços cemiteriais que as representações e as relações sociais se corporificam, pois suas composições materiais e simbólicas refletem a cultura e a realidade social de um povo, tendo em vista que, ali, no ambiente fúnebre, o “vivo” está diretamente ligado ao morto. Para Gil Filho (2002), o espaço de representação se refere a um âmbito da experiência da espacialidade que é proveniente da contextualização do sujeito. Assim, refere-se a um espaço simbólico que perpassa o espaço visível e nos idealiza/projeta no mundo. Posto isto, consideramos os cemitérios como espaços de representações.

Em Merleau-Ponty (1994, p. 258) “o espaço não é um meio contextual (real e lógico) sobre o qual as coisas estão colocadas, mas sim o meio pelo

---

<sup>25</sup> Moscovici define representações sociais da seguinte forma: “As representações sociais são entendidas quase tangíveis. Elas circulam, se entrecruzam e se cristalizam continuamente, através duma palavra, dum gesto, ou duma reunião, em nosso mundo em nosso mundo cotidiano. Elas impregnam a maioria de nossas relações estabelecidas, os objetos que nós produzimos ou consumimos e as comunicações que estabelecemos. Nós sabemos que elas correspondem, dum lado, à substância simbólica que entra na sua elaboração e, por outro lado, à prática específica que produz essa substância, do mesmo modo como a ciência ou o mito correspondem a uma prática científica ou mítica” (1976, p.40-41). Dada essa perspectiva, compreende-se que as representações não podem ser analisadas como algo perpétuo ou com variáveis explicativas, pois o que deve ser refletido é a construção dessas representações a partir da linguagem, da comunicação, dos significados e das relações estabelecidas.

qual é possível a disposição das coisas.” Desta forma, é possível afirmar que são a partir das conexões e das experiências espaciais focadas no sujeito que a percepção do indivíduo se estabelece no espaço e, assim, se organiza.

Quando analisamos as morfologias<sup>26</sup> dos cemitérios, percebemos que nele estão instaladas as representações sagradas e religiosas em suas estruturas tumulares, que se estabelecem a partir dos desejos e das manifestações do imaginário individual ou coletivo dos vivos, visto que, nos espaços da morte, as representações se revelam frente aos aspectos sociais e aos elementos simbólicos e religiosos, expressando o meio social com sua cultura, pois, como diz Gil Filho (2002, p. 56), “são os atores sociais que, através de parâmetros coletivos, atribuem sentidos e significados espaciais, revestindo o espaço de uma natureza social.”

Portanto, entendemos que os espaços e as representações sociais nos cemitérios não somente estão envoltos aos atributos e exteriorizações dos componentes econômicos, mas estão também imbuídos de traços e valores afetivos ligados à religiosidade, que seria o que Cassirer chama de *espaço mítico*, que é o espaço da esfera afetiva, sentimental, da atmosfera que envolve os lugares com seus valores próprios (CASSIRER, 2004 [1925]). Para Gil Filho (2002, p. 57), “a visão mítica do espaço é a reprodução de algo que em si mesmo não é espacial.

Levando em conta a discussão realizada no sentido das representações espaciais e simbólicas, se faz importante apontar a relevância da reflexão para os debates geográficos, pois o geógrafo tende a buscar, a partir das experiências individuais ou sociais, a manifestação do Sagrado nos espaços, já que, como nos aponta Rosendahl (1996), a experiência da religião e da fé através de uma análise geográfica é particularmente importante pelo tempo e espaço em que ela ocorre ao se pensar sobre a ação missionária de expansão de ideias e de subordinações simbólicas.

Segundo a autora “o estudo geográfico da religião dá a razão humana, (...) uma vez que a geografia e a religião se encontram através da dimensão espacial, uma analisa o espaço, e a outra, como fenômeno cultural, ocorre

---

<sup>26</sup> As morfologias se referem aos aspectos, as formas e a aparência externa de um órgão/matéria.



espacialmente.” (ROSENDAHL, 1996, p. 11). Ambas operam de diferentes modos no espaço: seja através da normatização da religião em relação aos homens (no espaço), seja pelo saber que a ciência geográfica possibilita através dos modos de atuação nesse espaço.

Os cemitérios, por exemplo, estão compreendidos nessa dimensão sagrada e espacial, pois é um local que abrange em sua extensão fenômenos culturais, religiosos e sociais, desde os rituais fúnebres coletivos, a manifestações individuais de crenças sagradas, no uso de símbolos expostos que são propriamente voltados ao misticismo religioso, porque, como nos diz Piacesk e Bellomo, “a imagem da morte e suas representações são de ordem social, petrificadas pela experiência da idade, classe religião e cultura” (PIACESK; BELLOMO, 2006 p. 16).

Embora considerado secular por sua natureza laica, os cemitérios ainda carregam consigo o caráter religioso, pois está envolto a uma essência que está completamente enraizada no aspecto sagrado, dada as manifestações devocionais que nele ocorrem, sobretudo pelo fato de o homem buscar sempre por realidades míticas, já que, como disse Durkheim (2009), o sentimento do sagrado teria origem na própria vida social. O homem religioso adoraria, através da religião, a própria sociedade, seus valores, a sua visão de mundo.

Então, mesmo após a laicização oficial dos cemitérios, é possível considera-los como locais de manifestações religiosas, porque não houve uma total descristianização/religiosidade nesses ambientes, o que ocorreu foi “uma transformação da vivência religiosa, onde os momentos de exteriorização da morte foram, gradativamente, individualizados, passando a ocorrer na esfera privada.” (RODRIGUES apud COSTA, 2007, p. 79). A própria adesão de símbolos nas sepulturas denota essa visão sacralizadora do local, que se reflete através de uma diversidade religiosa, uma vez que há uma legítima apropriação familiar na ritualidade histórica dos funerais.

Exemplo disso é a forma com que os homens sepultavam os mortos desde a antiguidade, ao enterrarem os seres com a cabeça direcionada para o oriente, simbolizando a crença em uma espécie de novo nascimento. A sepultura em si já é um símbolo religioso, pois testemunha a fé em uma vida após a morte, isto é, a transcendência. (ELIADE, 2011).

Consideramos que isso se deve a um legado histórico, pois na Idade Média acreditava-se que era fundamental o ser humano ser enterrado em local sagrado e a igreja era o ambiente onde as pessoas se sentiam mais próximas à salvação por naturalmente estarem dentro de uma realidade mística e próximas aos santos e mártires, sendo considerada como a porta de entrada para o Paraíso. “O corpo era confiado à Igreja. Pouco importava o que faria com ele, contanto que conservasse dentro de seus limites sagrados”. (ARIÈS, 1989, P. 42). Além disso, os vivos também estariam mais próximos dos seus mortos, evitando o esquecimento.

Com a ruptura dos enterramentos em igrejas, transferiu-se para os cemitérios os símbolos religiosos a fim de se assemelharem ao máximo dos templos sagrados, como as cruzes, velas, flores, imagens etc., inclusive o próprio túmulo remete às edificações de cunho religioso, com suas torres que lembram igrejas, com a cruz fixada em seu topo. Isso se dá porque, segundo Barboza (2013), o homem teria a tendência a remeter para o campo sagrado tudo o que consideraria importante para a reprodução social.

Em Serrolândia, essa realidade mística/simbólica é retratada nos três cemitérios, que possuem em suas sepulturas e lápides a referência ao religioso, inclusive na necrópole protestante, que teoricamente, por seu preceito, não permitiria a aplicação de símbolos em seu espaço, porque segundo as asserções doutrinárias, há proibição e condenação ao uso destes.

Sobre tais simbolismos fúnebres, reunimos quatro imagens demonstrativas das estruturas tumulares dos três cemitérios de Serrolândia, a fim de apresentar suas configurações simbólicas e religiosas expressas por meio de suas morfologias (Ver figura 5, p. 66):

Figura 5 - Cemitérios em Serrolândia/BA.



Fotografias: Acervo próprio.

Os túmulos apresentados nos cemitérios em Serrolândia demonstram como o lugar da religião não está contido somente em igrejas e templos, mas pode ser também aplicado e vivenciado a partir de uma dualidade perceptiva: no *espaço visível* e *espaço invisível*.

O primeiro se caracteriza por abranger lugares concretos sagrados, como igrejas, terreiros, sinagogas, mesquitas, etc., e o segundo refere-se à subjetividade, ao imaginário, às concepções de céu, inferno, o lugar onde está o “além” ou o “mundo espiritual”. (SANTOS, 1999).

Ao plano visível, as pessoas procuram tais locais com o objetivo de firmarem ou evocarem sua crença. Quando a vida coletiva alcança certo grau de intensidade e a manifestação religiosa se materializa, o homem transforma o meio para que os ambientes de representações sagradas ocupem os lugares no espaço urbano. O espaço pode, portanto, ser articulado por meio de grupos sociais que vivenciam uma dimensão simbólica, religiosa e cultural.

No contexto material e concreto, que é *visível*, há de se considerar os cemitérios por um viés sagrado, tendo em vista os túmulos e mausoléus representarem estruturas que recordam a igrejas e por conter, no interior das necrópoles, a presença constante de símbolos, exteriorizações e vivências sagradas.

No imaginário simbólico, por sua vez, analisamos o espaço cemiterial também como *espaço invisível* da religião, em virtude das concepções de salvação e ou condenação no *post-mortem*<sup>27</sup> que os fiéis acreditam. De acordo com Barboza (2013), o homem passou a conceber-se dentro de uma atmosfera que vai além do visível, do concreto ou do aparentemente natural. Nesta perspectiva, manifestam-se os mitos, a magia, as religiões a fim de responder a crise criada pela morte.

Isso porque, desde os tempos remotos, o homem procurou se conectar com às realidades transcendentais em busca de respostas para a morte. Carneiro (2012) assevera que todas as sociedades arcaicas praticaram ritos que envolvessem suas crenças no além, procurando facilitar a entrada em uma nova vida.

Isto é, os rituais da morte seriam uma espécie de continuidade da vida, pois se torna mais palpável vivencia-los do que encarar a realidade da morte de fato. Para Barboza (2013) os valores da vida, da sexualidade e fertilidade podem orientar o simbolismo dos sepultamentos, porque os sistemas coletivos da cultura indicam a existência de reações emocionais e relações simbólicas vinculadas à morte.

Nos ritos, entender a relação entre religião e espaço é relevante devido às defluências desencadeadas dentro de um contexto social em que o homem se apropria do lugar de vivência em um dado território, o ressignifica e gera conhecimentos [sagrados] dentro do espaço.

Nesse contexto, compreende-se que o componente primordial da religião é o elemento *sagrado*, pois este se reverbera por um espaço geográfico, uma vez que a experiência religiosa parte da percepção de uma presença sacralizadora que está imbuída em mistérios preconizadores da sua existência. Cada religião se alicerça em uma experiência específica com o

---

<sup>27</sup> Post-mortem tem o significado de após a morte, posterior à morte.

sagrado, sabendo-se que essa capacidade é tomada por mistérios e fascínios. Tal realidade é repleta de mistérios porque está carregada de simbolismo.

Justamente por essas simbioses de símbolos sagrados encontrados em ambientes cemiteriais é que consideramos as necrópoles como locais imbuídos de religiosidade, pois são ambientes nutridos de manifestações míticas, mesmo que em sua posição habite indivíduos completamente seculares. Essa reflexão se baseia na consideração que Eliade (2001) faz ao pressupor que nenhum espaço é puramente profano, porque o homem não consegue abolir completamente o comportamento religioso, ainda que tenha optado por ser descrente.

O autor salienta as especificidades dos espaços sagrados, sendo estes heterogêneos em suas representações simbólicas, pois “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 2001, p.25). Do mesmo modo, Rosendahl aponta que:

[...] um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas. (ROSENDAHL, 2001, p.30).

Do ponto de vista terreno, o sagrado se encontra em um âmbito superior, inalcançável ao homem, mas que lhe confere valor sobre a vida, sobre seu Ser. Eliade (2001, p.116) afirma que “não se deve esquecer que, para o homem religioso, a sacralidade é uma manifestação completa do Ser”.

Assim, o sagrado é, para o homem, a completa vivacidade e impulso para o seu Eu, pois o homem religioso é sedento do Ser. Nesta perspectiva, a fé é cultura, já que a religião transforma o homem, na busca pelo Ser, que se molda aos desejos divinos – a si e a sociedade. A fé, portanto, se desenvolve enquanto cultura, pois fé é cultura. Neste sentido, o sagrado é uma categoria importante na cultura, logo que ela diz ao homem quem ele é; como agir e como deve se inserir no espaço em que vive.

Para Barboza (2013), não importa o contexto histórico em que o homem religioso esteja inserido, ele sempre terá a certeza de que há uma realidade absoluta que é o sagrado. Portanto, as realidades sagradas desempenham ações e transformações espaciais. Inclusive o culto aos mortos é um “componente importante na estrutura social através de uma ordem política baseada no cerimonial-ritual de morte e religião, que colocou, em âmbito humano, elementos desconhecidos como a morte e o sagrado.” (BARBOZA, 2013, p. 128). Desta forma, “o espaço sagrado é o *locus* de uma hierofania, isto é, o espaço é o *locus* da manifestação do sagrado” (CORRÊA, 1998, p.123)”.

Rosendahl (1996, p. 30) aponta que “o espaço sagrado é campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo [...] É por meio de símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade.” Desta maneira, por meio da sacralização dos espaços, a religião insere uma ordem que faz com que as experiências religiosas sejam capazes de conceber formas espaciais com seus símbolos que envolvem os lugares, tornando-se significativos para o homem que crê, tendo em vista que, ao evocarmos a sacralidade de um lugar, as significações passam a fazer parte da percepção do indivíduo, a partir da relação sujeito-lugar. É por meio do espaço sagrado que o homem cria familiaridade e identidade com o lugar, podendo ser de forma individual ou coletiva.

Portanto, compreendemos que os atos fúnebres, as premissas de enterramento e os próprios cemitérios são herança de uma cultura religiosa e sagrada, porque “o rito [fúnebre] tem uma eficácia simbólica e por isso ele é profano só na aparência, porque se alia naturalmente ao sagrado.” Conforme nos afirma BAYARD apud MORENO (2012, p. 05).

Assim, compreendemos que os espaços cemiteriais estão instituídos nessa relação das instâncias sagradas no espaço enquanto sistemas percebidos e vivenciados através dos sentidos, porque “em muitas culturas religiosas a realidade sensível é inerentemente sagrada, na medida em que faz parte do mundo da natureza.” (GIL FILHO, 2002, p. 48).



### 3. CEMITÉRIOS EM SERROLÂNDIA – A DISPUTA DO SAGRADO PELO SAGRADO

CAPÍTULO III

### 3.1. Os Cemitérios em Serrolândia e a Criação do “Cemitério dos Crentes”

*Eu só ouço sempre uma crítica. O povo diz: venha cá, em Serrolândia tem o cemitério dos crentes e dos católicos. Eu digo: “tem” – “e porque foi isso? No dos crentes não enterra católico?” Aí eu digo: enterra todo mundo! Aí o povo não sabe da história e fica inventando, que é porque os crentes não querem enterrar católicos. (Sr. Antônio Pacheco, 2019).<sup>28</sup>*

A fala do Sr. Antônio Pacheco, conhecido como “Antônio Mocê”, que diz ser filho da primeira pessoa a ser enterrada na necrópole protestante em Serrolândia, demonstra as territorialidades religiosas ocasionadas pela existência do “cemitério dos crentes” na localidade. Além de seu Antônio, entrevistamos outras pessoas, a fim de compreender como se deram os conflitos territoriais ocasionando na construção do cemitério. Nossa primeira e principal intenção ao aplicarmos as entrevistas, seria buscar a unificação de discursos entre os participantes, em busca da verdade. Contudo, mais tarde compreendemos que na história oral não há verdades ou mentiras, há apenas recontos daqueles que viveram ou herdaram partes da história a partir de suas construções e visões de mundo refletidos pela memória.

A característica primordial da fonte oral se encontra na riqueza apresentada pela teia de sensações, vivências e emoções expostas pelo depoente ao pesquisador. Nela, apontam-se significações que só o ouvinte é capaz de apreender a partir da entonação e das impressões que são transmitidas pelo entrevistado, os quais, muitas vezes, não são demonstrados na forma escrita.

Segundo Portelli (1997), deveras as narrativas orais se mostram contraditórias, conforme a entonação conferida pelo narrador, principalmente quando se observa as regras gramaticais. sem levar em conta a questão emocional que estão implícitas nos discursos, quanto a forma de abordar o assunto, as pausas, as mudanças de linguagem e oscilações, que se exibem mais no ouvir, que no escrever.

No entanto, não considerar tais elementos implica em homogeneizar o sentido emocional das narrativas ao padrão da racionalidade das fontes escritas, porque o diferencial das fontes orais está no fato de apreendermos “o

---

<sup>28</sup>Entrevista com Antônio Pacheco, realizada em 07 de fevereiro de 2019.



lado emocional do povo, quanto não só ao que fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez.” (PORTELLI, 1997, p. 31).

Desta forma, a utilização da narrativa oral permite que absorvemos mais os significados do discurso do que o evento em si. Sob essa perspectiva, a partir das narrativas de seis serrolandenses<sup>29</sup>, encontramos na história dos espaços fúnebres em Serrolândia duas versões para a construção do cemitério protestante, que suscitou na separação mortuária entre a população: a primeira diz respeito a expressões de intolerância religiosa por parte dos líderes católicos, com o pressuposto de que o cemitério municipal não poderia receber hereges e excomungados em um campo santo, como também é conhecido o espaço cemiterial; a segunda versão assevera que a divisão mortuária não se deve à religião, mas se deu unicamente por questões políticas.

Para explicar essa divisão, iremos contextualizar historicamente a realidade funerária em Serrolândia desde o início de sua formação: no município há três cemitérios, sendo dois públicos municipais e um específico para o enterro de protestantes. Até a década de 1960 existia somente um “espaço comunitário” municipal designado para o enterro dos mortos, construído ainda na década de 1930, quando Serrote era apenas um arraial.

Antes de sua construção, a população costumava enterrar seus entes em terrenos de fazendas, tendo em vista a maioria do povo residir na zona rural. Muitas vezes essas fazendas viravam cemitérios improvisados, por terem sido formados aglomerados de túmulos. No desejo de firmar um local para o sepultamento aos mortos, o próprio povo de Serrote decidiu pela construção do espaço comunitário, a fim de obter um lugar adequado para visitar e rezar pelos seus falecidos. Então, sem ordem ou mandato político, o próprio povo construiu o espaço comunitário para o enterro da população.

No entanto, esse cemitério logo teria a necessidade de ser desativado, devido ao acelerado crescimento da comunidade, sendo necessário que fosse construído outro espaço cemiterial, pela perspectiva de uma célere lotação no

---

<sup>29</sup> Em relação as discussões de todo o trabalho, foram entrevistados 10 cidadãos serrolandenses. Contudo, para que encontrássemos as explicações essenciais para a história da construção do cemitério protestante, encontramos a fundamentação necessária em 06 pessoas. Quando percebemos repetição de discursos, optamos por encerrar as entrevistas e apresentar/analisar as narrativas aqui expostas.

espaço, podendo, de forma rápida, não comportar novas sepulturas e dificultar a dinâmica sepulcral na localidade.

Com a desativação do espaço comunitário, em 1962 se iniciou a construção do novo Cemitério Municipal Anízia Carneiro de Magalhães, disposto a abranger toda a população serrolandense, sem distinção de credos ou condições sociais. Nesse momento, os protestantes já tinham chegado na cidade e os conflitos entre católicos e batistas estavam acirrados, em virtude da progressiva conversão de católicos para a nova denominação religiosa que chegara à localidade. Então, as controvérsias se deram não somente no âmbito institucional e pessoal, mas levaram à divisão da população em outras instâncias, com a criação do cemitério protestante.

Uma das versões dessa construção é que no período em que a Igreja Batista chegou a Serrolândia, a Igreja Católica detinha por muito tempo a hegemonia sobre os espaços locais. Como o catolicismo estava em conflito e teoricamente ameaçado, as perseguições passaram a ocorrer inclusive para o enterro de mortos protestantes, numa tentativa de demonstrar poderio e hegemonia.

De acordo com Carlos Augusto, ex-presidente da ACESE [Associação Cristã Evangélica de Serrolândia] e filho de uma das primeiras fiéis da Igreja Batista, o cemitério protestante foi formado após expressões de intolerância religiosa por parte de líderes católicos:

*A Igreja Batista foi a primeira instituição na cidade. Na realidade a igreja católica tinha a paróquiazinha e tal, mas era só uma capelazinha ainda, não era a construção da igreja, mas a primeira instituição mesmo, criada como igreja, foi a Igreja Batista, então na época que era congregação ainda, a capela da Igreja Católica ficava exatamente onde é a Igreja matriz hoje, e a Igreja Batista ficava ali perto, praticamente uma na frente da outra [...]. O que aconteceu foi que um irmão faleceu e foi pra enterrar no cemitério católico e o padre que tava na época proibiu e disse que lá era “campo santo”.*

*Como os protestantes daquela época eram excomungados da Igreja Católica, então não podia enterrar um corpo excomungado. Sei que criou essa confusão durante um dia todo. Passou uma noite todinha nessa confusão, enterra, não enterra... Por fim, Pedro Crente<sup>30</sup> cedeu uma parte do terreno dele para enterrar esse irmão, cercou uma parte do terreno e colocou como se fosse um local santo. A partir daí, todo crente que morria era enterrado nesse local do irmão.*

---

<sup>30</sup> Pedro Fernandes, mais conhecido como Pedro Crente, foi um dos primeiros adeptos à religião protestante em Serrolândia.

*Aí não tinha estrada, era uma confusão, tinha que passar por debaixo da cerca. Por fim, depois de muito tempo é que fizeram uma estrada para poder passar quando viesse um caixão. Aí se instituiu, no meio do mato, esse cemitério. Flori<sup>31</sup> depois resolveu passar uma estrada justamente em frente ao cemitério, para facilitar isso.<sup>32</sup>*

De acordo com o entrevistado, o padre foi quem proibiu o enterro de um fiel protestante no cemitério municipal, porque uma necrópole significava para o povo um “Campo Santo” e, como o cidadão falecido pertencia à denominação evangélica, não caberia um corpo “herege” e “excomungado” em um local sagrado. Casos como esses ocorreram no Brasil ainda no século XIX, como nos conta Santos (2008), que o vigário-geral de Pernambuco proibiu o sepultamento de um homem porque morrera de suicídio e pertencia à “seita” protestante, afirmando que “as leis da igreja católica proíbem o enterrar em solo sagrado os que se suicidaram [...] acrescentando a circunstância no presente caso de ser o falecido protestante, o que ainda é outro impedimento” (SANTOS, 2008, p 216).

Entretanto, na época do Brasil Império, a Igreja ainda era regida como a religião oficial do Estado e tinha o poder de determinar as ações religiosas em seu território, o que difere por completo do período de impedimento do sepultamento ocorrido em Serrolândia, já que o Estado era laico.

Assim, sobre a asserção de Carlos Augusto, não nos cabe questionar os seus relatos, pois as memórias não devem ser contestadas, apenas refletidas e interpretadas. No entanto, nos cabe analisar o período da ocorrência dos fatos, as circunstâncias e o contexto da época, para compreender as realidades que são expostas pelas narrativas.

Dada a fundamentação de “heresia e excomunhão” argumentadas pelo padre frente aos protestantes, expostos por Carlos Augusto, compreendemos as motivações da construção protestante, mas ao mesmo tempo nos questionamos: a que ponto o padre teria poder para impedir o enterro de um cidadão no cemitério público municipal, regido por autoridades políticas, no ano de 1962?

---

<sup>31</sup> Flori (Florivaldo Magalhães) foi o primeiro prefeito de Serrolândia.

<sup>32</sup> Entrevista com Carlos Augusto, realizada em 16 de janeiro de 2019.

Se culturalmente ele detinha esse poder, justifica-se a construção de um cemitério privativo para fins de liberdade religiosa. Ainda, se apresenta como uma expressão de independência frente às perseguições, porque, segundo relatos, os líderes evangélicos acreditavam que no novo cemitério municipal não haveria espaço para os protestantes, tendo em vista a sociedade serrolandense pertencer, em maior parte, ao segmento católico.

Compreendemos essa “falta de espaço” a um sentimento de “não pertencimento”, devido às características específicas relacionadas à doutrina católica sobre a escatologia<sup>33</sup>, dada as diferenças dos rituais fúnebres entre protestantes e católicos na realidade da morte. A “falta de pertencimento” seria a ausência de identificação com o local, já que a maior parte dos mortos enterrados no cemitério municipal seguia o catolicismo e conseqüentemente, os símbolos remetiam a este segmento. Tanto que hoje, o cemitério municipal é também conhecido como “cemitério católico”. Portanto, “celebrar” a morte e exterioriza-la ao modo protestante naquele período, marcaria uma ação revolucionária de independência.

Contudo, há outra versão à construção do cemitério protestante em Serrolândia, expressa por seu Antônio Mocó, que também é protestante. Segundo o mesmo, não houve qualquer perseguição católica no período. O motivo real para a idealização do cemitério evangélico seria por questões políticas, porque o antigo cemitério comunitário estava lotado e o novo espaço sepulcral municipal ainda não tinha sido inaugurado, então o poder público embargou o enterro de seu pai, pois o novo cemitério municipal não deveria ser utilizado antes da inauguração.

*O cemitério era perto da casa de Binezinho<sup>34</sup>, mas tava cheio, quando completou [incompreensível a fala] tava construindo o cemitério novo, foi quando pai morreu. Aí eu falei com Agenor<sup>35</sup> para enterrar no cemitério novo. Ele disse que não, que botava no de cá [no velho] e depois arrancava os ossos e colocava no novo.*

---

<sup>33</sup> “Doutrina que analisa o destino final da espécie humana e da Terra (mundo), apresenta-se, geralmente, no discurso apocalíptico ou profético.” (<https://www.dicio.com.br/escatologia/>, Acesso em 18 de fevereiro de 2020).

<sup>34</sup> Aqui, seu Antônio se refere ao antigo espaço comunitário.

<sup>35</sup> Agenor era o zelador responsável pela administração do Cemitério Municipal.

Segundo seu Antônio, quando o novo cemitério municipal fosse construído, o prefeito permitiria a retirada de ossos dos familiares no espaço comunitário para serem transferidos à nova necrópole. Uma ação um tanto quanto questionável, diante das orientações higienistas em não mexer nos corpos em decomposição, além de ser um ultraje às percepções sagradas sobre a morte, pois o corpo morto não deveria ser violado. Entretanto, em outras entrevistas confirmamos a recomendação política em deslocar os ossos para o novo cemitério.

Com isso, seu Antônio afirma que a administração do cemitério municipal proibira o enterro do seu pai meramente por perseguição e autoritarismo político:

*Aí começaram a construir o novo. Tava quase pronto já. Aí pai morreu. Me disseram: “não pode, não pode enterrar no cemitério [novo] sem inaugurar. Enterra no velho e depois tira os ossos e coloca no novo. Só pode enterrar no novo depois de inaugurar”. Aí pra não enterrar duas vezes, porque o corpo ainda ia tá novo, eu e Olindino, falamos com Pedro Crente e ele vendeu o terreno. Ele doou um pedaço do terreno e fez o cemitério.<sup>36</sup>*

Interessante frisar que optamos entrevistar seu Antônio pelo fato de possuir vasta idade e provavelmente ter lembranças sobre os acontecimentos históricos da cidade. O que não imaginávamos é que ele teria participado ativamente desse processo divisório, sendo o “ponta pé” para a construção do cemitério evangélico.

Seu Antônio ao momento da entrevista se encontrava um tanto fragilizado, pois recentemente havia passado por problemas de saúde e sua fala muitas vezes se tornava incompreensível. Desta forma, sua esposa, dona Dinalva, complementava as lembranças nos assegurando esse processo:

*Olha, arrumou lá esse cemitério evangélico foi porque não aceitaram botar [o corpo] lá no novo que tava fazendo, porque tinha que inaugurar. Aí tinha que pagar, botar, rancar, botar capa e depois rancar os ossos pra botar pra lá no novo. Aí Antônio não aceitou e Pedro Crente doou um pedaço do terreno e depois a Igreja Batista comprou mais terreno.<sup>37</sup>*

---

<sup>36</sup> Entrevista com Antônio Pacheco, realizada em 07 de fevereiro de 2019.

<sup>37</sup> Entrevista com Dinalva Menezes Sampaio, realizada em 07 de fevereiro de 2019.

Quando questionado sobre a suposta perseguição do padre da época, dona Dinalva, que também é protestante, entrevistou e afirmou que nunca existiu:

*Olha, pra dizer a verdade, nunca teve isso de padre não. Nenhum padre não foi contra isso, não teve nada disso. Não pode botar a culpa no padre não, que não foi isso. Nenhum padre, nem pastor ia proibir uma coisa dessa. Não pode.<sup>38</sup>*

O casal afirma que não houve qualquer tentativa de perseguição católica para o sepultamento de um protestante da época. Optamos por entrevistar pessoas evangélicas a fim de fugirmos um pouco de discursos tendenciosos em prol do catolicismo, já que supostamente seriam as perseguições religiosas (católicas) as principais motivações para a construção do cemitério dos crentes. Entretanto, percebemos que mesmo os protestantes foram imparciais no sentido religioso do discurso, nos afirmando com veemência que não houve qualquer tipo de perseguição religiosa<sup>39</sup>.

A importância em conhecer os participantes dessa história se reflete no privilégio em compreender o modo como às memórias são expostas, sendo lembradas com um saudosismo que chega a nos transmitir o sentimento. A maneira como as narrativas são reinventadas, selecionadas e testemunhadas, nos inquieta a conhecer o passado por eles vivido e que, de certa forma, nos alcança. Santana (1998, p. 138) afirma que na reelaboração das memórias, os sujeitos “mostram-se capazes de enfrentar as tradições seletivas com a qualidade de sujeitos ativos de sua própria história.”

Entendemos também as confusões inerentes às lembranças dos entrevistados, porque a memória pode ser falha e carregada de romantismos e nostalgias. Todavia, alguns temas são raros dados à dificuldade que apresenta e, entre essas dificuldades, a que sobressai são os das fontes. A escassez de documentos para estudar um grupo que não tinha como prática os registros escritos, impõe um obstáculo maior, porém os rastros desse grupo e de sua vida não foram apagados da memória das pessoas que viveram naquele período. Sendo assim, as memórias são fontes essenciais para entender a problemática.

---

<sup>38</sup> Entrevista com Dinalva Menezes Sampaio, realizada em 07 de fevereiro de 2019.

<sup>39</sup> Entrevistamos também outra senhora protestante e uma católica, para compararmos os discursos de cunho religioso.

Ao realizar a entrevista com seu Antônio, descobrimos um novo traçar da história, através de um depoimento saudoso e cheio de propriedade nas expressões. Por muito tempo, acreditamos que as manifestações de intolerância religiosa eram os únicos e mais latentes motivos para uma divisão mortuária em Serrolândia. Entretanto, o relato dos entrevistados revelou uma face até então desconhecida, outrora obscura, nos anunciando uma nova composição para essa história.

Dentre as testemunhas encontradas, outra narrativa se aproxima do discurso de seu Antônio, sem que mencionemos o contato com o mesmo. A entrevistada Vilce Vilas Boas, católica, filha de um dos fundadores da cidade, pessoa que presenciou tais momentos em Serrolândia, relatou-nos acerca da construção do cemitério dos crentes e assegurou-nos, também, que não houve desentendimentos religiosos na construção do cemitério protestante, uma vez que foi motivado por questões políticas.

Naquele período da construção do cemitério, a política em Serrolândia era expressa por um poder praticamente “doméstico”, em que os representantes se utilizavam de modelos clientelistas e coronelistas em troca de que o povo se apossasse quase obrigatoriamente dos seus ideais, adentrando inclusive no campo afetivo das relações entre candidato e eleitor. Nessa época, especificamente entre as décadas de 1960 a 1980, os confrontos eram intensos e a população se dividia entre dois grupos partidários: o Chapéu-Branco e o Chapéu-Preto.

Segundo Vilce:

*<sup>40</sup>Em Serrolândia a política era muito forte e Flori era o Manda-Chuva de tudo, aí morreu o pai de Antônio Mocó, então Flori mandou investigar se o pai dele era Chapéu-Branco ou se era Chapéu-Preto, aí quando descobriu que era Chapéu-Preto, disse que não ia dar ousadia de deixar enterrar no cemitério novo, porque tava esperando até o governador pra inaugurar, que parece que era cabeça branca<sup>41</sup>. Aí disse que não ia deixar não; que ele enterrasse no outro cemitério que ainda tinha vaga. Só que Antônio Mocó nem crente era, mas a confusão toda foi porque como o cemitério tava cheio e ia ser mudado as ossadas para o outro, me diz aí como é que ele ia mudar,*

---

<sup>40</sup> Entrevista com Vilce Vilas Boas, realizada em 14 de julho de 2019.

<sup>41</sup> Nesse trecho percebemos um pequeno equívoco, pois “Cabeça Branca” era o apelido do ex-governador da Bahia, Antônio Carlos Magalhães (ACM). Entretanto, fazendo uma ligação das datas do ocorrido, o governador da época era ainda Juracy Magalhães, vindo ACM a ser eleito somente 10 anos depois.

*se o corpo do pai dele ainda ia tá novo? Aí Antônio Mocó teve uma briga feia, uma briga até de facão com Angelino<sup>42</sup>.*

As inimizades ocasionadas em nome dos grupos Chapéu-Branco, liderado por Florivaldo Magalhães (Flori), e Chapéu-Preto, liderado por Jaime Franco, alcançavam inclusive o campo da morte, ocorrendo até mesmo assassinatos e constantes desavenças em prol dos partidos. Ou seja, a "guerra religiosa" de confissões historicamente rivais, faz permanente intercâmbio com as guerras política de clãs familiares historicamente também rivais.

As disputas pelo controle e dominação do território iam para além das ambições em obter poder político, pois alcançava um coletivo subalterno que "vestia a camisa" dos seus líderes para serem "vestidos" pelo clientelismo após a eleição.

Por isso, seu Flori, representante político da época, líder do grupo Chapéu-Branco, foi verificar a procedência política do pai de seu Antônio. Ao descobrir ser adepto do Chapéu-Preto, proibiu o enterro no novo cemitério alegando a necessidade de inauguração por autoridades maiores, como o governador do estado, iniciando, a partir desse fato, a história divisória da "Cidade dos Mortos" em Serrolândia.

Segue-se o relato de Vilce:

*Com toda essa confusão, Pedro Fernandes [Pedro crente] era muito rico. Ele era da Igreja Presbiteriana, mas não existia em Serrolândia Igreja Presbiteriana<sup>43</sup>, aí ele pegou e fez doação de um terreno pra Antônio Mocó enterrar o pai, só que foi um pedacinho pequeno, que era só pra fazer a cova do pai.*

*Com isso tudo, Serrolândia não tinha pároco na época, então eu acho que pertencia a Capim Grosso, se eu não me engano era padre Osmar. Aí o povo foi atrás do padre porque, como é que podia ter um cemitério e não deixar enterrar o homem? Nessa época, nem Antônio Mocó, nem o pai era crente. Eram católicos. Aí o padre disse que ele não podia fazer nada, que ia conversar com o prefeito, aí foi. O prefeito falou que ainda existia o outro cemitério, que era pra enterrar lá, porque o novo não tinha terminado de construir. Mas era mentira, já tava sim concluído, só tava esperando a data da inauguração do governo. Sei que passou o tempo, como foi seu Pedro Fernandes, que era crente, que doou o terreno, o povo da Igreja Batista comprou*

---

<sup>42</sup> Aqui percebemos coesão nos relatos de Sr. Antônio Pacheco e Vilce, embora haja uma pequena confusão em relação ao nome do zelador do Cemitério Municipal, que para Sr. Antônio, se chamava Agenor, enquanto para Vilce, Angelino, o que não altera a discursividade dos envolvidos e o contexto geral da estória.

<sup>43</sup> De acordo com Rios Júnior (2012), Pedro Crente, mesmo sendo presbiteriano, teria se unido aos batistas para implementar o protestantismo em Serrolândia.



*mais terreno ao próprio Pedro Crente. Aí nessa história toda, Antônio Mocó se converteu e depois disso começaram a dar o nome de Cemitério Evangélico.<sup>44</sup>*

Ao ouvirmos a narrativa, chegou ao momento da entrevista um sujeito da comunidade que optou por não ser identificado, no qual complementava as lembranças que lhe ocorria. A impressão é que, depois de tantos anos, os abusos políticos ainda lhe incomodavam e, de maneira inconformada com a situação, relatava os agravos dos patronos políticos da época:

*Olha, foi Flori que não deixou enterrar. E digo mais, o prefeito era tão descarado que ainda foi pra o enterro do pai de Antônio Mocó e chegou lá, disse que ia demitir o zelador, que era Angelino na época, porque tinha proibido de enterrar o homem. Ainda disse que Angelino nunca foi lá conversar isso com ele, que ele [o prefeito] nunca tinha proibido o enterro e que isso era um absurdo, que ia demitir o homem. Pura descarração, porque na realidade quem decidiu foi ele.<sup>45</sup>*

De fato, os ultrajes políticos no uso do território e pelo controle local eram ostensivos. O povo ficava a mercê das decisões de seus candidatos e quem não seguisse o que fosse imposto, era perseguido até o fim do mandato eletivo. Principalmente as sociedades do povo simples eram caracterizadas pela dependência dos recursos pessoais do político, circunstância oriunda do contexto social, cultural e econômico da época, em que o progresso não alcançava determinadas localidades em detrimento do isolamento das cidades do interior no passado, especialmente as de pequeno porte, sem acesso a muita informação e com pouca mobilidade populacional.

Diante dessa força política, a população que já se dividia em embates partidários passou a se dividir na morte. Assim, segundo os entrevistados, não por questões de fé ou diferenças doutrinárias, mas por perseguições políticas, Serrolândia passou a ter um cemitério evangélico. Contudo, não descartamos a possibilidade de haver alguma intencionalidade religiosa na doação do terreno por Pedro Fernandes, principalmente pela organização batista ao se dispor em comprar mais lotes para dar continuidade ao cemitério protestante. Provavelmente a obra se deve a um anseio radical diante do contexto da época, motivados por um desejo de liberdade.

---

<sup>44</sup> Entrevista com Vilce Vilas Boas, realizada em 14 de julho de 2019.

<sup>45</sup> Entrevista realizada em 14 de julho de 2019.

Acreditamos que tais atitudes se reverberam pelo campo das crenças, porque há diferenças muito específicas entre as visões de morte entre os segmentos católico e protestante. Para o evangélico, o culto ao morto é negado, os símbolos são retirados e a fé no além-mundo requer atitudes que diferem da premissa católica de salvação. Em seus imaginários salvacionistas, as premissas do catolicismo são falhas, carregadas de erros, podendo levar à condenação. Portanto, a separação mortuária marcaria, naquele momento, não somente a divisão de corpos, mas a separação dos “salvos” e “não-salvos”, dos “convertidos” e “mundanos”.

Vilce ainda nos afirmou que a rendição para a divisão fúnebre não foi algo simples a ser aceito, especialmente pelos fiéis católicos, que foram em busca do padre a fim de conseguirem um impedimento para a separação.

Presumimos que essa resistência católica à construção do cemitério dos crentes se deve à necessidade de controle do território, haja vista o município ser, até então, majoritariamente dominado pelo catolicismo. A independência batista em instâncias outrora coletivas indicaria, com isso, o fim da hegemonia católica no município. O que provavelmente causou preocupações aos fiéis da época:

*Depois disso tornaram voltar a falar com o padre, dizendo que como é que podia existir em uma cidade que nunca se viu falar de cemitério de crente e cemitério católico ter isso. Ai o padre disse que todo mundo se acalmasse, que não tinha problema nenhum, que na realidade tinham muitas pessoas que iam querer enterrar no católico porque já tinha familiar, que não era pra ser proibido e ninguém podia se meter nisso não, que cada um com seu jeito, com a sua fé e que também no evangélico eles não iam ter cruz, não ia ter santo, não ia ter vela, então que eles deixassem.<sup>46</sup> Agora se alguém da família quisesse enterrar porque tinha familiar lá, mesmo crente e a pessoa sendo católico, que eles também não podiam proibir.*

*Mas também eles nunca proibiram não, já aconteceu logo no início de ter católico, morrer e ser enterrado lá. Aconteceu com uma pessoa antes da inauguração, aí eles aceitaram enterrar lá, só que como o cemitério era novo, o povo começou a enterrar no da saudade<sup>47</sup> mesmo e foi enterrando, ai de vez em quando vinha um evangélico que tinha um avô, um esposo ou esposa, ou filho, aí enterrava no próprio católico. Agora não teve confusão não, a confusão foi mais*

---

<sup>46</sup> Percebemos aqui como os símbolos descritos são importantes para os fiéis católicos que, na morte, os utilizam como via de oração e santificação da alma. A falta destes no cemitério protestante seria uma grande perda para o fiel católico.

<sup>47</sup> Aqui, Vilce se refere ao Cemitério Municipal Anízia Carneiro, que fica localizado na Rua da Saudade.

*por política do que no sentido de religião. O padre só veio pra ver se o prefeito deixava enterrar, mas não foi questão de religião não*<sup>48</sup>.

O sacerdote nesse período significava uma grande autoridade a ser respeitada, inclusive pelos chefes políticos. Por isso, segundo a entrevistada, o padre foi convocado somente para intervir junto ao prefeito, e não por ter participado de desentendimentos religiosos.

Principalmente pelo fato de ser a única entidade religiosa até a década de 1950, os padres ocupavam-se não somente das questões religiosas, mas também dos movimentos socioculturais dos municípios a que faziam parte.

A Igreja Católica, até determinado período, muitas vezes desempenhou uma influência maior que a do estado na localidade, pois para além da manutenção espiritual do povo, tinha sua área de atuação estendida para as questões sociais, principalmente porque o estado naquele momento não chegava a determinadas regiões. Segundo Vasconcelos (2009), se não fosse a implementação de uma Escola Paroquial pelo Padre Alfredo Haasler, os habitantes de Serrote teriam de aguardar por mais de 10 anos até o surgimento da primeira Escola Estadual na localidade.

Isso reflete o que Rosendahl (1997) discute acerca da influência das religiões em aspectos políticos e sociais, ao afirmar que os casos de devoção popular demonstram que religião e política ocorrem respectivamente num espaço e tempo específicos. Essas discussões se associam com a perspectiva de que separação Estado-Igreja “jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua entre religião e política” (MARIANO, 2011, p. 254).

Fizemos contato também com dona Valdete Vilas Boas, uma das primeiras congregantes da Igreja Batista em Serrolândia, que exprime com gratidão a benevolência do Sr. Pedro Fernandes, o “Pedro Crente”, que doou as terras para que se iniciasse a história da “cidade dos mortos” protestante no município:

*O que eu sei é que Pedro Fernandes [Pedro Crente] era da Igreja Presbiteriana, quando ele chegou aqui não tinha a Presbiteriana e ele começou a congregar lá na outra Igreja Batista. Como ele tinha*

---

<sup>48</sup> Entrevista com Vilce Vilas Boas, realizada em 14 de julho de 2019.

*terrenos, ele sentiu o desejo de doar pra fazer a Igreja Presbiteriana e um terreno pra fazer um cemitério, que no caso já tinha um, aí eles fizeram outro, o evangélico.*<sup>49</sup>

Quando perguntamos se o cemitério foi oriundo de brigas ou desentendimentos entre católicos e evangélicos, a mesma nos assegura que não: *“Não. Simplesmente porque seu Pedro tinha o prazer de doar esse terreno, mas não houve nenhum aborrecimento, nada de anormal não.”*<sup>50</sup> Questionamos também, se o cemitério era aberto para todos, independente de religião: *“Sim. Nunca houve separação não.”*<sup>51</sup>

Nesse período, eram intensas as tentativas de conversão dos batistas frente aos católicos, os discursos de fé perante as doutrinas de morte eram evidenciados, de modo que os líderes batistas salientavam as possíveis incongruências bíblicas na interpretação de salvação pelo catolicismo. Os ritos eram questionados, a crença no purgatório, o uso de símbolos, os adornos, as velas, dentre outras exteriorizações católicas eram postas no discurso de conversão.

Essas ações aconteciam em Salvador ainda no século XIX, como nos afirma Silva (1998, p. 390): “Em Salvador, no século XIX e início do XX, chegavam a distribuir folhetos nos dias de finados com as diferenças entre a morte que eles acreditavam e a ideia de morte que os católicos concebiam.”

A luta pela hierocracia entre protestantes e católicos na Bahia vem desde o século XIX. Contudo, há de se analisar o contexto dominante do catolicismo na época e, sobretudo, a dificuldade de informação pela população, sem acesso aos meios de comunicação. No caso de Serrolândia, embora o progresso tenha chegado a passos lentos, no período da criação do cemitério dos crentes já existia a laicidade no Brasil e as territorialidades se refletiam de forma mais intensa.

Após a construção do cemitério dos crentes, foi mais claro para a população perceber as diferenças entre as duas denominações nos rituais fúnebres. Exemplo disso é que para os protestantes o sentido da morte é singelo e sem grandes paramentações, sem orações aos mortos ou sem

---

<sup>49</sup> Entrevista com Valdete Vilas Boas, realizada em 19 de julho de 2019.

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> Idem.

bençãos do corpo, porque os fiéis “consideravam-se cidadãos do Reino dos Céus e esta vida terrena era passageira, o que de fato importava era a vida eterna na glória do Senhor” (SILVA, 1998, p. 398 e 399). Na perspectiva evangélica, somente a salvação do fiel é levada em conta no momento da morte, mas nenhum ritual ajudaria essa alma chegar aos céus.

Em entrevista ao antigo pastor da Igreja Batista de Serrolândia, Djair Guedes, que atuou por dez anos no município, nos justifica o porquê de não haver, para os protestantes, algumas especificidades ritualísticas:

*Muito interessante a sua pesquisa. A maioria das pesquisas quer manter distância do assunto e só falam dele quando necessário. Quando olhamos para os protestantes em seus ritos fúnebres percebemos diferenças do ritual católico. Um olhar apressado ou simplista pode achar que faltam riquezas de amostras no ritual evangélico. Longe disso. O protestante evangélico segue as Escrituras procurando ver na Palavra toda a orientação espiritual. A riqueza da sua fé é totalmente interior e sentimental. E ainda assim os protestantes evangélicos buscarão sempre o equilíbrio (domínio próprio) nas emoções, mesmo na morte. Não fazem muitos enfeites para o morto, embora procurem deixá-lo o mais belo possível. É possível ver o belo na natureza morta.<sup>52</sup>*

Percebemos que em sua fala o pastor tece uma justificativa ao comparar os rituais católicos com os protestantes, explicando a ausência de riquezas nos elementos simbólicos da morte, pois sabe-se que, enquanto no axioma evangélico não há qualquer tipo ornamento com o morto, na doutrina católica há um arsenal de simbologias e rituais antes e durante o sepultamento.

“Ver o belo na natureza morta” como menciona o pastor, remete à crença cristã da eternidade, onde todos, no juízo final, ressuscitarão para a vida eterna e encontrarão a Deus. Diferente do católico, o protestante não exterioriza os símbolos e ritos, mas seguem a fé interior. Para Silva (1998, p. 396), “os batistas brasileiros acreditavam que a morte biológica consumia o corpo ‘que voltava ao pó’, mas a alma era uma parte incorruptível que viveria para sempre ou na glória ou na perdição eternas”. O corpo, então, morre para este mundo e é consumido virando “pó”, mas a alma permanece para a “vida eterna”, isto é, recebe a salvação para ser edificada aos céus. Ou seja, a alma após a morte já tem seu destino traçado para o céu ou inferno. Ao contrário da

---

<sup>52</sup>Entrevista com Pastor Djair Guedes, realizada em 29 dezembro de 2018.

crença católica que, além dessa destinação, a alma pode ser elevada também ao purgatório, fundamentação escatológica que veremos a seguir.

### **3.2 Católicos e Protestantes: diferenças doutrinárias nos rituais da morte (e o surgimento de um novo cemitério municipal)**

O ritual fúnebre é tido como uma forma de passagem, utilizado para atravessar as fronteiras entre o universo terreno e o celestial, o profano e o sagrado. Isto é, são as normas essenciais para vivenciar as etapas necessárias para alcançar a outra vida. Para Barboza, o rito de morte atua como um reorganizador da sociedade que se estrutura após o momento de caos e de desordem ocasionada pela morte. (BARBOZA, 2013).

Nos rituais de passagem [da morte] cada crença/doutrina religiosa se estabelece conforme algumas interpretações específicas que se diferem umas das outras, pois cada crença tem seus ritos e seu modo de enxergar as realidades da vida ou da morte. De um lado, alguns elementos se atraem e são vividos de modo comum, e de outro, contudo, se repulsam.

Em relação aos dogmas alusivos à morte e ao *post-mortem*, fizemos uma análise acerca das diferenças e simbioses elementares entre os rituais católico e protestante<sup>53</sup>, levando em conta as duas premissas doutrinárias sobre a escatologia, a fim de compreendermos seus princípios e julgamentos no processo fúnebre e suas visões acerca da finitude e salvação humana, tendo em vista que essas diferenças se tornam cruciais para entender o desmembramento entre católicos e protestantes nas realidades cemiteriais/mortuárias em Serrolândia.

Para essa contextualização, começaremos discutindo sobre os rituais católicos que se iniciaram, a partir da oficialização do cristianismo, com um processo de clericalização da morte, de modo que as práticas funerárias foram transferidas do domínio doméstico para o controle do clero. Ou seja, as atitudes e concepções diante da morte passaram a ser firmadas pela Igreja em uso do sacerdote, como a concessão de sacramentos, a liturgia específica para

---

<sup>53</sup> Como mencionado, na análise protestante, analisamos propriamente a doutrina batista.

o momento da morte e dentre outros rituais que garantissem a boa morte e o *post-mortem*.

A Igreja defende a ideia da ressurreição de Cristo como via de salvação para o cristão. Para obter essa salvação, o fiel necessitaria, em vida, ou antes da morte, entrar em comunhão com os preceitos sacramentais, como a confissão, para a absolvição dos pecados; as indulgências e a comunhão eucarística, além da prática das “boas obras”. Costa (2012) acrescenta a necessidade de motivação dos vivos para integrar a missa pelo sufrágio de seus mortos, “o que permitiria aos que haviam sido privados de sua companhia cumprir, por meio de um processo adequado, suas obrigações para como a alma do defunto” (COSTA, 2012, p.04).

Na Igreja Católica, sustenta-se a concepção de que Deus, em sua infinita misericórdia, oferece os sacramentos para que o fiel tenha uma boa morte e alcance a salvação eterna. Inclusive, há indulgências que se referem ao ganho da presença de um padre antes do perecimento, para que o fiel obtenha o perdão dos pecados pelas mãos do sacerdote, seja para instituir o sacramento da unção dos enfermos, da confissão, da comunhão ou outro que seja necessário, pois acredita-se que, com a sucessão apostólica, o próprio Cristo habitaria pelas mãos do sacerdote.

A Igreja fornece manuais com as formas de “bem morrer”, que visam ordenar um imaginário social apoiado pelo temor em torno da morte. Por isso, orienta aos seus fiéis os meios de obterem a salvação ou não de suas almas. Em seu Manual, a Igreja recomenda as concessões para o recebimento das indulgências plenárias:

No caso da impossibilidade de haver um padre para administrar a um fiel em perigo de morte os sacramentos e a bênção apostólica com a indulgência plenária a ela ligada, de que se trata no cân. 468, parágrafo 2, do CDC, concede benignamente nossa piedosa Mãe Igreja a esse fiel bem-disposto a indulgência plenária a lucrar em artigo de morte, com a condição de ter ele durante a vida habitualmente recitado algumas orações. Para aquisição dessa indulgência é louvável empregar um crucifixo ou uma cruz. (MANUAL DAS INDULGÊNCIAS, 1986, p. 43)

Quanto à presença de um padre no leito de morte, comumente os familiares ou os próprios enfermos que estão na iminência da morte pedem que

o padre da paróquia se dirija até sua residência/hospital para prepara-lo para o último momento de vida, “desde que lhes dê um alívio da consciência de que um dia não existirão mais, desde que lhes dê esperança numa forma de vida eterna.” (ELIAS, 2001, p.12).

Sob esse contexto, nos recordamos dos trabalhos de Emília Lima<sup>54</sup>, conhecida popularmente como dona Mila, cidadã serrolandense que foi ministra da Eucaristia da Igreja Católica e, por frequentemente fazer visitas aos doentes, testemunhou moribundos em iminência da morte. Ao perceber a vida se findando, prontamente se dirigia, em sua devoção, pela cidade em busca de um padre, a fim de que fosse concedido os sacramentos ao abeirante<sup>55</sup>.

*“Eu tenho tanta fé na unção dos enfermos, porque eu sei, eu sei que com ela Cristo dá a salvação.”*<sup>56</sup> Com essas palavras, dona Mila nos relatou sobre a força ontológica do sacramento instituído pela Igreja para os últimos momentos de vida. Por costume, os fiéis da religião católica vivenciam os rituais que consideram cruciais para a premência da morte, a fim de se resguardarem e encontrarem moralmente a purificação diante de Deus. A entrevistada declara que diversas vezes se conduziu ao sacerdote da paróquia para que este concedesse ao moribundo a unção dos enfermos.

Mas afinal, de onde se origina a singularidade do poder simbólico do sacramento da unção? Geertz (2008) vem orientar a reflexão ao trazer uma consideração sobre os símbolos religiosos e suas coexistências ontológicas, cosmológicas, estéticas e morais, revelando as peculiaridades do poder dos símbolos sagrados, a que a unção dos enfermos faz parte. Sob esse contexto, os católicos acreditam que o óleo da unção é um prenúncio sagrado gerado e aplicado pelos representantes de Jesus por meio de rituais que estão em sua tradição, ou, como no diz Geertz (2008, p. 94), “o poder desse símbolo repousa claramente em sua abrangência, em sua produtividade ao ordenar a experiência”.

---

<sup>54</sup> Dona Mila obteve Medalha de Honra ao Mérito 08 de Marco, pela Câmara Municipal de Vereadores de Serrolândia, em reconhecimento aos relevantes serviços prestados à comunidade no quesito religioso, com seus trabalhos sociais de visita aos doentes e presos do município.

<sup>55</sup> O abeirante se refere àquele que está “às portas da morte”; que está na iminência de morrer.

<sup>56</sup> Entrevista com Emília Lima, realizada em 22 de fevereiro de 2020.



A concepção de um óleo sagrado sendo depositado em uma situação de enfermidade e morte gera significados de cura/salvação para o doente com o intuito de encontrarem o refrigério da alma. Segundo Rosário (2017), a unção dos enfermos trata-se da cura e da oração na sua integridade para os enfermos, “que não se destina apenas para aqueles que estão perto da morte, mas sim para todos os que se encontram em momentos de aflição, dor, sofrimento ou angústias” (ROSÁRIO, 2017, p.12).

De acordo com a narrativa de Dona Mila, através da unção dos enfermos o moribundo recebe a salvação e o perdão dos pecados e, assim perfazendo, a alma alcançará a Deus, pois suas culpas lhe foram perdoadas:

*Olha, teve uma vez que eu visitei um doente e chamei o padre quando eu achei que o enfermo ia morrer. Já chamei e eu tenho grande fé na unção dos enfermos, porque em Tiago 5, 13 fala que se alguém estiver doente, chame o sacerdote. Se aquele enfermo morrer naquele dia ou naquela hora, a salvação é na certa, porque apaga todos os pecados, e se não morrer, também cobra a melhora. Eu já vi esse sacramento e com toda essa fé, esses dois resultados.<sup>57</sup>*

Segundo o Catecismo da Igreja Católica, a fundamentação escatológica da unção dos enfermos se encontra em S. Tiago, na passagem bíblica que diz: “Alguém dentre vós está doente? Mande chamar os presbíteros da Igreja para que orem sobre ele, unguindo-o com óleo em nome do Senhor. [...] se tiver cometido pecados, estes lhe serão perdoados” (Tg 5, 14-15).” (CIC 1420-1532). O perdão dos pecados, portanto, ocorre como via de salvação para a vida celestial, uma vez que a unção dos enfermos, para aqueles que estão impossibilitados de confessar os pecados na hora da enfermidade, tem a segurança da absolvição.

Questionamos se após o padre oferecer o subsídio sacramental a pessoa veio a óbito. A entrevistada afirma que sim, mas que não só viu pessoas morrerem, como já presenciou a cura após o sacerdote ministrar os sacramentos:

*Eu já vi enfermo de tá no hospital e levar o padre e a família não querer aceitar. Mas a pessoa era católica. A gente foi falar até com o médico, aí o médico passou a ordem que podia fazer aquela unção. Aí o padre deu a unção. Não é que aquela pessoa melhorou?*

---

<sup>57</sup> Entrevista com Emília Lima, realizada em 22 de fevereiro de 2020.

*Melhorou, levantou e falou. E não morreu. Ficou curada! Foi melhorando aos poucos, pela fé que a gente tem, e pelo santo óleo. É um sacramento de muita responsabilidade, tanto pra quem recebe quanto pra nós. Na verdade, nenhum ministro pode fazer isso, somente o sacerdote. Mas teve essa cura. Até hoje essa pessoa tá bem, ficou curada pela unção dos enfermos. Mas depende muito da fé, a fé é tudo. Se a gente acredita no Senhor Jesus e nessa unção, fica curado.*

*Então a unção dos enfermos não é só pra quem tá morrendo, é uma força pra quem tá doente, pra receber a cura. Não é só pelo perdão, pela salvação não... é a cura também. Como aconteceu com aquele enfermo que foi curado, pela unção. Tava de olhos fechados, passou poucas horas, ele abriu os olhos, falou e ficou curado. E depende tudo da nossa fé, né?<sup>58</sup>*

Dona Mila acredita com veemência na cura e absolvição à pessoa enferma que se encontra em aflição. De acordo com Costa (2012), a Igreja sustenta a sua doutrina em torno da morte e da ressurreição de Jesus como visão de salvação para a própria morte do cristão. Ou seja, os fiéis esperam, na Igreja, a consolação para os infortúnios da vida e da morte. Outrossim, entendemos que na doutrina católica não somente o leigo cuida da sua salvação, mas recebe, com o auxílio dos sacramentos, ferramentas para assistir na reconciliação com Deus e obter a vitória eterna.

Os protestantes, por sua vez, que se originaram de um movimento reformador em contraposição à Igreja Católica, também buscam pela salvação, mas sem os aparatos sacramentais dos católicos, como as indulgências, comunhão eucarística ou sufrágios. Diferente do católico, o protestante não atribui às vias de salvação aos sacramentos ou às boas obras, mas à fé e a graça, pois o julgamento das pessoas ocorreria em vida. Antonio Bentué chama essa postura de “simplificada ‘quase uma postura agnóstica’ não tratada nas Escrituras, mas que são perceptíveis através da leitura do kerigma pascal”. (COSTA, 2012, p.3)

Contudo, ambas as duas confissões de fé têm em comum a crença na ressurreição e a salvação da alma aos céus. Ou seja, a morte é apenas uma passagem para se alcançar a ressurreição e chegar à outra vida: a eterna, pois como disse Costa (2012, p.06) “a ressurreição seria então como um sinal, uma

---

<sup>58</sup> Entrevista com Emília Lima, realizada em 22 de fevereiro de 2020.

prova do Poder Divino fortalecendo o indivíduo que não temeria morrer, pois buscaria na ressurreição a vida eterna”.

Todavia, há oposições fundamentais entre os dois segmentos na percepção da “outra vida” após a morte terrena que são cruciais de entender: primeiro, os protestantes acreditam que a salvação não depende das boas obras e das ações em vida, mas unicamente da graça de Deus, mediante o arrependimento do pecador e pela fé. No manual de declaração doutrinária da convenção batista brasileira, encontramos a afirmação que “a salvação do crente é eterna. Os salvos perseveram em Cristo e estão guardados pelo poder de Deus. Nenhuma força ou circunstância tem poder para separar o crente do amor de Deus em Cristo Jesus.”<sup>59</sup>

Isto é, para o protestante, aqueles que foram eleitos estarão resguardados ao reino dos céus, aguardando a ressurreição no seio de Abraão, pois, “a morte do crente deixa de ser tragédia, pois ela o transporta para um estado de completa e constante felicidade na presença de Deus. A esse estado de felicidade as Escrituras chamam “dormir no Senhor.”<sup>60</sup>

Essa premissa difere da doutrina católica, que tem a salvação ou condenação como instantânea após a morte, de modo que minutos antes do perecimento, o homem em juízo particular com Deus, obteria a salvação ou condenação da alma. Segundo a doutrina, o ser humano depois de morto não há somente o céu ou inferno como destino, mas tem-se uma terceira via de direção: o purgatório.

O purgatório é a condição no qual a alma passa por um estado de purificação antes de alcançar o céu. O que leva as almas para essa posição é a culpa dos pecados, mas estas têm suas penas temporais, isto é, o estrago causado à própria pessoa, à sociedade e à Igreja como um todo necessita passar por um processo de purificação (eis aí o nome purgatório) para ver a Deus. De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (CIC) “os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não estão completamente purificados,

---

<sup>59</sup> Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, disponível em [http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao\\_doutrinaria.pdf](http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao_doutrinaria.pdf). Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

Entrevista com Emília Lima, realizada em 22 de fevereiro de 2020.

passam [...] por uma purificação, a fim de obterem a santidade necessária para entrarem na alegria do céu." (CIC § 1030, p. 291).

Jacques Le Goff, ao falar sobre o nascimento do purgatório, o estabelecia como sendo um “além-intermédio onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelos sufrágios a ajuda espiritual dos vivos (...)”. Dentre outras coisas, Le Goff afirmava que:

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

Uma alusão cabível sobre o que seria o purgatório, encontramos na literatura clássica, em Dante – *A Divina Comédia*, onde a segunda parte é dedicada ao tema purgatório, mostrando que o estado de purificação seria a escada para o céu, unindo a superfície da terra às portas do Paraíso, para lá chegar ábdito das impurezas:

“Aquele reino cantarei segundo,  
Onde pela alma a dita é merecida  
De ir ao céu livre do pecado imundo.”  
(ALIGHIERI, 1999, p. 257).

Em Dante, em consonância com a doutrina católica, toda alma pecadora que tenha se arrependido dos pecados tem direito ao purgatório, até mesmo os que pecaram gravemente. O autor compreende o purgatório como um processo de evolução que conserva em seu cume inicial o prelúdio da vida terrena e estende-se ao pós-morte, até alcançar a edificação no céu. O purgatório, então, não se configura como punição, mas purificação. Por isso, os católicos fazem celebrações para as almas dos fiéis padecentes, resguardando, inclusive, um dia específico para orações aos defuntos (dia de finados), no qual são realizados missas e sufrágios dentro do próprio cemitério.

Em Serrolândia, na véspera do feriado é muito comum os familiares dos falecidos arrumarem os túmulos, ornarem as covas, comprarem flores e acenderem velas em oração ao morto. As empresas funerárias também

participam efetivamente deste dia, distribuindo gratuitamente, velas e fósforos na entrada do cemitério a todas as pessoas que forem prestar homenagens aos seus mortos.

Por isso, a fim de compreender as questões doutrinárias a respeito dos fundamentos escatológicos da Igreja Católica, para relacionarmos aos conflitos separatórios fúnebres em Serrolândia, foram realizados questionários com o Padre Luan, natural do município estudado, atualmente vigário da Paróquia São José Operário, Jacobina-BA/ Diocese de Bonfim,<sup>61</sup> que nos explicou as principais diferenças nas relações com a morte e o porquê da existência e a importância dos ritos fúnebres para os católicos.

*A Igreja Católica é plenamente consciente da laicidade do estado e da liberdade religiosa prevista na constituição brasileira. Entende do mesmo modo, que o estado nasce da sociedade e está a seu serviço. Se assim não fosse, tratar-se-ia de um regime totalitário e inimigo da democracia. Considerar esses pressupostos é indispensável para que se compreenda o elemento da fé como um direito a ser vivido pelos cidadãos segundo os legítimos costumes da religião e dos princípios conservadores e promovidos ao longo de sua história.*

*A doutrina Católica entende que “os corpos dos defuntos devem ser tratados com respeito e caridade, na fé e na esperança da ressurreição. O enterro dos mortos é uma obra da misericórdia corporal que honra os filhos de Deus, templos do Espírito Santo” (CIC 2300)<sup>62</sup>. “Desde os primeiros tempos, a Igreja honrou a memória dos defuntos e ofereceu sufrágios em seu favor, em especial o sacrifício Eucarístico, a fim de que eles possam chegar à visão beatífica.” (CIC 1032). O elemento doutrinal da comunhão dos santos valoriza fortemente a intercessão dos que morreram em santidade. “sua intercessão é o mais alto serviço que prestam ao plano de Deus. Podemos e devemos pedir-lhe que intercedam por nós e pelo mundo inteiro.” (CIC 2383).*

*A doutrina protestante, ao contrário, não admite qualquer culto ou veneração aos mortos. A compreensão acerca da questão é confusa entre as diversas denominações. Todas elas, todavia, diferem com a da Igreja Católica Apostólica Romana.<sup>63</sup>*

Segundo o Padre Luan, católicos têm seus rituais específicos e realizam cultos e venerações para com os mortos. Acredita-se que a alma salva está com Deus e é, portanto, santa. A alma santa, ou aquelas que estão no

---

<sup>61</sup> Embora não seja atuante da paróquia São Roque de Serrolândia, a escolha do entrevistado se deve pelo fato do mesmo ser natural da cidade, já que diante da mobilidade diocesana, o atual pároco do município reside há pouco tempo na localidade, não estando diretamente a par dos conflitos municipais acerca das divisões fúnebres ocorridas em Serrolândia.

<sup>62</sup> Catecismo da Igreja Católica.

<sup>63</sup> Entrevista com o padre Luan Cordeiro, realizada em 09/12/2018.

Purgatório [porém, salvas], podem ouvir as orações suplicantes dos fiéis que permanecem na terra. Então, realizam-se celebrações de exéquias, missas de corpo presente, aniversário de morte, aspergem água benta sobre o morto, acendem velas, realizam orações, ladainhas e, quando possível, preparam a alma para a morte através dos sacramentos da confissão e unção dos enfermos. Acredita-se que com o auxílio desses elementos, a alma pode chegar a Deus de forma mais pura e absolvida.

Dona Mila, em sua visão de leiga, acredita que com a missa de corpo presente o morto pode ser assistido pelos vivos, que na terra suplicam pela salvação das almas de seus mortos aos céus. Nisto, dá-se a intercessão:

*A missa de corpo presente é muito importante pra quem morreu, entende? Porque tem a encomendação daquele corpo, a gente acredita que naquele momento que o padre asperge a água benta, parece que a água benta tá pagando todos os seus pecados, lavando todos os seus pecados. Pela fé que nós temos, eu acredito muito nessa missa de corpo presente. Eu sempre peço aos padres que quando eu morrer, celebre a minha missa de corpo presente, porque eu tenho toda essa confiança que a missa de corpo presente é muito importante pra o morto*

*Eu por exemplo, já fui em vários velórios e não tem nenhuma encomendação. Mas quando a gente vai e faz aquela encomendação naquele corpo, a gente naquele momento, a gente sente aquela confiança que Jesus Cristo tá escutando, tá entendendo porque a gente faz aquela oração pra aquela pessoa, pra aquele espírito, pra aquela alma. A gente reza com confiança que Jesus leva essa alma pra o céu pela nossa oração, porque a nossa oração vale para a vida e para a morte. A nossa oração ajuda muito a alma daquela pessoa.<sup>64</sup>*

Para o católico, é importante que sejam realizadas orações e indulgências pelos fiéis padecentes, pois com as jaculatórias direcionadas às almas do purgatório, estas se livrariam ou reduziriam suas penas nesse estado em que se encontram. Desta forma, os ritos realizados se caracterizam enquanto uma necessidade, já que creem na intercessão dos vivos pelos mortos, bem como dos mortos pelos vivos.

Por isso, existe a cultura que no dia dois de novembro, dia de finados, feriado católico dedicado à oração aos mortos, se celebre uma missa no cemitério em intenção das almas falecidas, constituindo-se como uma

---

<sup>64</sup> Entrevista com Emília Lima, realizada em 15 de janeiro de 2020.

importante ferramenta utilizada pelos fiéis católicos que, ao rezarem, imploram pelo alívio e libertação das almas dos fiéis que padecem no Purgatório.

Em Serrolândia o dia de finados no cemitério municipal não se configura como um momento apoteótico ou diferente das demais localidades. Mas reflete um momento memorialístico, onde famílias visitam o local para “rever” os que partiram. Pessoas prestam homenagens das mais diferentes formas nos túmulos, acendem velas até mesmo os descrentes ou *não católicos*, levam flores e comumente se vê choros de saudade.

Para os protestantes, contudo, o morto não pode ser alcançado pelo vivo, pois está em outro plano espiritual. Não podem ouvir orações, porque estão ainda aguardando à ressurreição “no seio de Abraão”. Sobre tais preceitos, o Pastor Djair explica:

*Embora muita gente não perceba, num funeral evangélico os crentes nunca estão orando pelo morto e sim pelos parentes e amigos. Caso o morto seja evangélico, o culto versará sobre a vida do irmão ou da irmã enquanto vivo, canta-se hinos ou músicas saudosas que geralmente causam muito sentimento, mas há uma certa alegria porque os evangélicos entendem que “preciosa é aos olhos do Senhor a morte dos seus santos” (Salmo 116.15). Os crentes têm fé que aquela pessoa vai ressuscitar num novo corpo de glória (I Coríntios 15). Aquele que crê em Jesus, ainda que esteja morto viverá (João 11.25). O cristão protestante entende que a morte é um sono inevitável. O crente dorme enquanto espera pela ressurreição. A morte é apenas a passagem da vida biológica e animal para a vida gloriosa e espiritual (I Coríntios 15). O cristão morre e vai para o seio de Abraão (Lucas 16.1-31), e espera pela ressurreição final (I Coríntios 15).<sup>65</sup>*

As diferenças entre o destino da alma após a morte são bem claras entre as duas denominações. De acordo com o entrevistado (pastor Djair), para o preceito protestante os mortos “*jamais poderiam ser alcançados por alguém da terra, e não podem também sair do inferno para ir ao céu.*<sup>66</sup>” A morte é vista apenas como uma passagem para se chegar à vida eterna, mas isso também dependeria do curso de sua vida aqui na Terra, pois a salvação baseia-se nos méritos de Cristo. Além disso, as orações direcionadas ao morto não tem sentido, porque este estaria dormindo à espera da ressurreição.

---

<sup>65</sup> Entrevista com Pastor Djair Guedes, realizada em 29 dezembro de 2018.

<sup>66</sup> Idem.

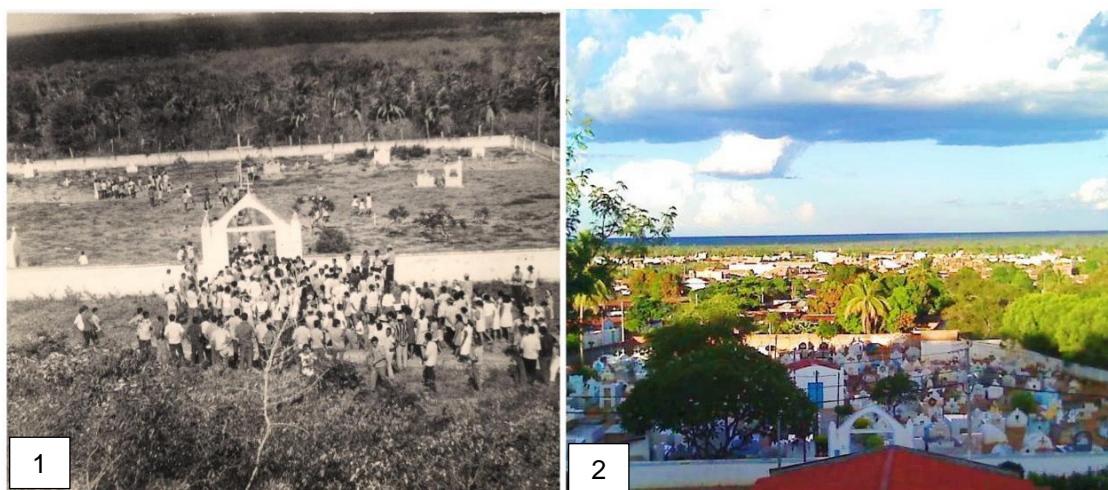
Já para o Padre Luan, a Igreja Católica tem como elemento doutrinal a comunhão dos santos, pois “*valoriza fortemente a intercessão dos que morreram em santidade. Pode-se e deve-se pedir-lhes que intercedam por nós e pelo mundo inteiro.*”<sup>67</sup> Ou seja, aqueles que morreram e estão juntos de Deus, são capazes de interceder pelos que ficaram na Terra.

Logo, percebemos que as doutrinas são completamente díspares no sentido de morte e salvação entre protestantes e católicos. Essa propagação doutrinária fez com que, ao longo do tempo, se enraizasse de forma muito natural na população a existência de um cemitério dos crentes, de modo que dificilmente algum católico se enterrava no cemitério protestante e vice-versa.

Todavia, em meados de 2013 a problemática da morte volta a existir no município, uma vez que o Cemitério Público Municipal Anízia Carneiro passou a não caber mais nenhuma sepultura, em razão de esgotamento do espaço cemiterial para novos túmulos.

Mesmo tendo sido construído com espaço suficiente para abranger toda a população, o crescimento do município ou a falta de planejamento territorial causou sua lotação, restando a partir daí, um único depositário de mortos no município: o cemitério dos crentes, que agora recebia o nome de “Cemitério Shalom”.

Figura 6 - Cemitério Municipal de Serrolândia visto pelo mesmo ângulo em tempos diferentes. A primeira imagem na década de 70 e a segunda nos dias atuais.



Fonte: Serrolândia Antigo.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Entrevista com o Padre Luan Cordeiro, realizada em 09/12/2018.

<sup>68</sup> Disponível em <http://serrolandiaantigo.blogspot.com/>. Acesso em 13 de outubro de 2019.



Percebemos com a imagem 1 da figura 7 que o cemitério municipal teria sido construído com grande espaço para o tamanho da cidade. Na época, o cemitério era completamente afastado das vias urbanas do município, o que facilitaria uma possível ampliação, caso fosse necessário. Entretanto, o crescimento urbano da cidade se expandiu ao ponto de alcançar os arredores do cemitério, impossibilitando o seu crescimento.

Portanto, a população a partir desse momento, independente de princípios religiosos, necessitaria ser enterrada no cemitério dos crentes, em virtude da lotação do cemitério municipal e a falta de outro espaço destinado a isso. Eis que, nessa circunstância, reascendeu nos cidadãos serrolandenses a cultura separatória do *Sagrado* pelo *Sagrado*, onde nem crentes, nem católicos concebiam se unir novamente, nem mesmo na morte.

No entanto, não havia alternativas para a realização dos sepultamentos na cidade, haja vista o cemitério municipal não comportar nenhuma construção tumular e o cemitério dos crentes ter espaço sobrando para qualquer sepultamento.

De acordo com Carlos Augusto, ex-presidente da ACESE, naquela circunstância de lotação do cemitério municipal, o então prefeito do município Gildo Mota, solicitou que a associação cedesse o espaço fúnebre até que fosse construído um novo cemitério público na cidade, pois como exposto, o município não detinha de alternativas. Lhe questionamos como se deu a inserção de defuntos *não-crentes* no Cemitério Shalom e o indagamos sobre a importância – ou não – da existência do cemitério protestante em Serrolândia.

Segundo o entrevistado:

*Eu não acho importante um cemitério de crentes e não-crentes, porque isso pra mim não tem nenhuma validade, eu creio na Bíblia, eu creio que depois da morte segue-se o juízo, que o nosso corpo é feito do pó da terra e ao pó voltará, então a placa do cemitério, a denominação de onde seja enterrado, isso não tem nenhuma validade, nenhuma importância. Pode ter sido historicamente uma coisa importante para os protestantes, para os católicos, mas hoje eu vejo sem importância alguma, é tanto que no governo de Gildo eu era o presidente da ACESE e nesse momento o cemitério oficial, o cemitério público, não tinha mais como enterrar e eu cedi o cemitério dos evangélicos para que todos fossem enterrados.*

*Claro que isso não foi uma posição só minha. Foi uma briga interna entre a associação, mas como o presidente e o vice-presidente estavam apoiando, a gente convenceu os outros pastores*

*biblicamente que isso não tem interferência nenhuma em relação à vida espiritual. Não era porque as pessoas estavam sendo enterradas no cemitério evangélico que elas iriam para o céu, de maneira nenhuma.*<sup>69</sup>

Nessa circunstância, passou a haver por parte dos católicos grande objeção ao enterramento no cemitério dos crentes e, do mesmo modo, uma resistência da ACESE em receber pessoas “impuras” no Cemitério Shalom, uma vez que a divisão dos “salvos” e “não-salvos” já estava enraizada, como menciona o Pastor Djair acerca da salvação para os protestantes: “caso o morto seja evangélico [...] há uma certa alegria porque os evangélicos entendem que ‘preciosa é aos olhos do Senhor a morte dos seus santos. (Salmo 116.15).”

A morte de um protestante, para seus princípios, significaria a salvação de sua alma para os céus, porque consideram-se eleitos por Deus, como menciona o manual de declaração doutrinária da convenção batista brasileira: “Eleição é a escolha feita por Deus, em Cristo, desde a eternidade, de pessoas para a vida eterna, não por qualquer mérito, mas segundo a riqueza da sua graça.”<sup>70</sup>

Para os católicos, o uso do espaço no cemitério dos crentes também se apresenta como complexo, porque, segundo o padre Luan, uma das objeções ao sepultamento de católicos no cemitério protestante é a ausência de elementos e símbolos sagrados utilizados por católicos nos ritos mortuários. Além de que, para os mortos católicos enterrados no cemitério protestante seria inviável a realização da missa no dia dedicado às orações aos fiéis defuntos, (dia de finados), não havendo, neste dia, qualquer oração direcionada aos mortos no cemitério dos crentes.

De acordo com o entrevistado:

*É completamente inviável o sepultamento dos corpos de fiéis Católicos em um espaço desprovido das Sacras Imagens dos Santos, do Senhor Jesus e da Virgem Santíssima, bem como, da celebração Eucarística pelos fiéis defuntos no dia 2 de novembro, costume assumido universalmente e feriado nacional, além do culto pessoal*

---

<sup>69</sup> Entrevista com Carlos Augusto, realizada em 17 de fevereiro de 2020.

<sup>70</sup> Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, disponível em [http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao\\_doutrinaria.pdf](http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao_doutrinaria.pdf). Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

*das famílias expressado pelo uso de velas, flores e outros legítimos costumes que se dão ao longo do ano, como aniversário de morte e outras ocasiões particulares.<sup>71</sup>*

Conforme o padre, a não realização dos cultos de finados no dia proposto às orações se apresenta como inconcebível, bem como as visitas que são comumente realizadas pelos fiéis católicos ao longo do ano para acender velas e direcionar orações. Inclusive, durante a pesquisa, fomos ao cemitério protestante no dia de finados verificar o seu funcionamento e, como previsto, se encontrava fechado.

Neste sentido, questionamos a Carlos Augusto a sua posição, enquanto presidente da ACESE na época, em permitir ou concordar com celebrações de finados no Cemitério Shalom, já que estava recebendo a todos os tipos de pessoas naquele momento:

*Cemitério para nós, os evangélicos, não é lugar sagrado como é na igreja católica, certo? É um lugar onde se enterra o corpo, porque a alma pra nós é o que é mais importante, e essa alma vai para os céus ou para o seio de Abraão, ou para o inferno. Pra nós é assim. Então, acender velas, levar flores, isso é uma questão de cada religião. No caso, quando nós abrimos o cemitério para enterrar católicos e outras religiões, automaticamente se abriu pra tudo. Mas pra nós o cemitério não é um lugar santo, não é um lugar sagrado. O cemitério é só um lugar de depósito do corpo, que a terra volte ao pó. É essa nossa posição. Isso como evangélico, como cristão em Jesus Cristo.*

*Como presidente da ACESE, nós nunca discutimos sobre isso, porque isso não é relevante. E os cultos e missas pra nós só nos serve o culto de corpo presente pela questão de estarmos pregando o evangelho, falando da realidade das pessoas e da morte e da vida após a morte. Mas em relação a orações, missas e rezas depois da morte para a pessoa que faleceu, pra nós não tem importância nenhuma, porque a Bíblia nos diz que depois da morte segue-se o juízo.<sup>72</sup>*

De acordo com a narrativa do entrevistado, o cemitério para os protestantes não se configura como um lugar sagrado, porque os mortos não podem escutar os vivos, já que estariam dormindo no Senhor enquanto aguardam a ressurreição, uma vez que a doutrina “proíbe a busca de contato com os mortos, bem como a negação da eficácia de atos religiosos com

---

<sup>71</sup>Entrevista com o Padre Luan Cordeiro, realizada em 09/12/2018.

<sup>72</sup>Entrevista com Carlos Augusto, realizada em 16 de janeiro de 2019.

relação aos que já morreram”<sup>73</sup>, como afirma a declaração doutrinária da convenção batista brasileira.

Como não necessitam de orações ou visitas, dificilmente haveria no cemitério dos crentes a introdução de missas e rituais religiosos, tendo em vista que as particularidades da crença protestante diferem integralmente no uso de simbologias para com o defunto.

Sobre isso, o Pastor Djair fundamenta as discordâncias da crença protestante no sentido das orações aos mortos ou quaisquer elevações oracionais à alma daquele que já se foi:

*A Bíblia ensina aos protestantes evangélicos que não é possível orar pelos mortos, nem pedir alguma coisa por eles. Os mortos estão numa outra dimensão. Jamais poderiam ser alcançados por alguém da terra, e não podem também sair do inferno para ir ao céu, conforme afirma Abraão em Lucas capítulo 16, versos de 19 a 31. Para os evangélicos a morte é irremediável porque todos pecaram (Romanos 3.23), e por isso morremos (Romanos 6.23). A única forma de se provar que pecado não existe é vencer a morte – não morrer. Mas teologicamente e cientificamente é impossível não morrer. Para o protestante evangélico a vida no corpo de carne é única e não é possível voltar da morte como alma penada conforme atesta Hebreus 9.27 - o morto nunca mais retornará para sua casa - é o que afirma Jó no capítulo 7 versos 9 e 10.<sup>74</sup>*

Diferente dos católicos, os protestantes não direcionam nenhum tipo de oração ou benção ao corpo. Nos velórios ou cortejos fúnebres os fiéis acompanham seus “irmãos em Cristo” e, nos momentos finais, a família ou amigos recitam versículos bíblicos e entoam hinos, competindo ao pastor palavras de despedida. Contudo, as orações são unicamente direcionadas para a família enlutada, em rogo a Deus pelo conforto da perda, e não pela salvação do morto.

Os preceitos protestantes são fundamentados em uma cerimônia fúnebre “impregnada do espírito da ressurreição” (BAYARD, 1996, p.139). Embora partilhem com os católicos a certeza de que “que hão de se reencontrar com seus mortos no dia da ressurreição e do Juízo Final” (BLUME, 2010, p. 77), o protestante não utilizará a sepultura ou os ritos como meio de

---

<sup>73</sup> Declaração Doutrinária da Convenção batista brasileira. Disponível em [http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao\\_doutrinaria.pdf](http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao_doutrinaria.pdf). Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

<sup>74</sup> Entrevista com Pastor Djair Guedes, realizada em 29 dezembro de 2018.

absolvição ou salvação do falecido. Não há visitas aos túmulos, ou o uso de velas e água benta, não há a crença da intercessão dos vivos pelos mortos, nem o uso de símbolos sagrados.

Para Blume (2010), na fundamentação protestante as orações devem ser “direcionadas ao conforto espiritual dos sobreviventes, devendo o cemitério não ser um lugar de devoção, mas sim de reflexão e de tranquilidade”, porque, segundo o autor, os protestantes expressam seus valores aos seus entes, de forma importante, “no cuidado que tem com a sepultura de seu familiar falecido que entregou aos cuidados de Deus quando de sua morte”. (BLUME, 2010, p. 77).

É perceptível com isso, que a junção dos dois segmentos voltaria, deveras, a causar incomodidade entre a população. Mexer em algo outrora resolvido em Serrolândia voltou a causar temores e preocupações às pessoas que salvaguardam veemente seus princípios sagrados. Na realidade, mexer no sagrado é temeroso para o que crê, pois as crenças refletem uma visão específica de mundo e de cultura espiritual religiosa.

Reviver aqueles conflitos doutrinários e separatórios causou desconfortos para a população serrolandense, reascendendo as aversões não somente por parte dos católicos, que priorizavam o culto aos mortos e os simbolismos presentes no cemitério municipal, mas aflorou também, a preocupação dos evangélicos em receber “pecadores” em um cemitério “santo”.

Assim, a rendição aos enterramentos no cemitério dos crentes não foi algo espontâneo para os fiéis das duas denominações. Os católicos e “mundanos” preferiam permanecer no cemitério municipal, não somente pelas premissas doutrinárias, mas por estarem próximos aos familiares falecidos, já que a maioria dos mortos ali se encontravam enterrados. Então, era comum a reutilização de antigos túmulos [dos familiares] para a realização de novos sepultamentos, como ilustramos na figura 8 (p.101):

Figura 7 - Túmulo reutilizado por pessoas da mesma família.



Fotografias: Acervo próprio.

Além dos túmulos demonstrados nas imagens (figura 8), foram encontradas diversas outras sepulturas reaproveitadas no cemitério católico, pois não havia grandes alternativas para a resolução da problemática, a não ser a construção de um novo cemitério, já que pelo espaço disposto, não haveria caminhos para uma possível ampliação do cemitério municipal ou a permanência da utilização do cemitério dos crentes, já que este se trata de um espaço privado.

Esse processo ainda durou ainda cerca de dois até que fosse construída uma nova necrópole pública na cidade. Por isso, é muito comum encontrar no cemitério municipal “católico” inúmeras sepulturas reutilizadas em seu espaço, as quais refletem as crenças de outros mortos em sua individualidade.

Contudo, ainda na gestão do prefeito Gildo Mota, no ano de 2016, foi construído e inaugurado o novo Cemitério Municipal “Jardim das Acácias”, sendo este muito bem estruturado, feito com o objetivo de agregar a população em geral, independente de crenças ou condições sociais. (ver figura 9, p.102):

Figura 8 – Cemitério Jardim das Acácias.



Fotografias: Acervo próprio.

Em visita ao cemitério, percebemos que em sua estruturação não há quaisquer símbolos que reflitam credos de religiões específicas. Também não ocorrem missas no dia de finados ou espaços destinados às orações aos mortos, o que difere do antigo cemitério municipal, que possui uma capela usada para as celebrações eclesiais e um pequeno oratório, em que a população leva cruzes, imagens, terços, velas e demais atributos sacros comumente utilizados pelos fiéis católicos nos rituais da morte.

Percebemos também que embora o cemitério possua um espaço designado para o velamento dos corpos, nele não são encontrados nenhum tipo de imagem ou elementos sagrados, nem mesmo a cruz, objeto comumente utilizado para representar a morte para os cristãos, como é possível perceber na figura 10 (p. 103):

Figura 9 - Espaço para velamento de corpos - Cemitério Jardim das Acácias – Serrolândia.



Fotografia: Acervo próprio.

Ainda que não haja espaços oficiais específicos para a exteriorização das crenças no cemitério jardim das acácias, como capelas ou memoriais, isso não impediu que os familiares dos defuntos enterrados demonstrassem sua religiosidade, levando ícones e símbolos que possibilitem, para suas crenças, a conexão do homem com a morte e esperança pelo encontro do morto com a eternidade, isto é, a imortalidade da alma.

A cruz é o símbolo mais utilizado nas sepulturas, seja em edificações tumulares construídas, seja nos amontoados de terra feito para demarcar o corpo, pois como nos diz Azzi (1978, p. 21), “a cruz em uma sepultura é com muito maior frequência expressão da fé da pessoa que se preocupou em coloca-la do que da pessoa que ali está enterrada.”

Geralmente essa profissão de fé com o uso da cruz é a reprodução da cultura cristã a que fazemos parte, pois foi a tradição do cristianismo quem realçou o simbolismo da cruz ao relacionar essa imagem com a história de salvação e a paixão de Cristo, visto que nela está contida a ideia de morte e ressurreição de Jesus, tendo em vista que Ele foi morto pela cruz, o que demonstra a ideia de dor e sofrimento, mas também foi ressuscitado, vencendo a cruz, o que simboliza a vida eterna, já que triunfou perante a morte.



Figura 10 - Túmulos no Cemitério Jardim das Acácias.



Fotografias: Acervo próprio.

O cemitério Jardim das Acácias ainda possui poucas sepulturas se comparado aos outros cemitérios. Entretanto, foi possível perceber que a disposição dos túmulos segue o mesmo padrão dos outros cemitérios, tanto na característica estrutural, como na simbólica e econômica.

De modo geral, são construções simplórias e sem grandes ornatos. Contudo, em sua maioria existe a presença de pelo menos uma cruz, símbolo de maior representação da morte para o cristão, como nos afirma dona Mila:

*A cruz significa que nós sabemos que Jesus Cristo morreu numa cruz, e nós como católicos também acreditamos na ressurreição pela cruz, porque Jesus foi crucificado e foi ressuscitado. Ele foi crucificado numa cruz e nós também acreditamos na ressurreição pela cruz.<sup>75</sup>*

Na realidade, essas representações nas construções tumulares têm por efeito assegurar a permanência do morto e sua conexão com os aspectos religiosos na terra, buscando a misericórdia divina para o pós-morte, porque “a

---

<sup>75</sup> Entrevista com Emília Lima, realizada em 15 de janeiro de 2020

fé na ressurreição passa a ser a espinha dorsal da fé em Cristo. Cristo é a explicação da morte e da ressurreição.” (PIACESK, BELLOMO, 2006, p. 47).

Para Cymbalista (2002) essa estruturação física tumular de aspecto sagrado reflete uma tendência de individualização da morte, confrontado com a particularidade dos espaços mortuários do século XIX, fazendo com que os túmulos assumissem feições de santuários e igrejas, oferecendo aos entes queridos e enlutados um espaço para exprimirem sua religiosidade e elevarem suas orações.

Deve-se salientar que isso se deu a partir da ruptura dos sepultamentos nas igrejas, pois a representação de salvação estava contida naqueles que eram enterrados nos interiores dos espaços sagrados. Com a desvinculação dos dois espaços, transferiu-se o repertório simbólico cristão para os cemitérios, sobretudo a cruz, uma vez que, como nos diz Costa (2012) a cruz de Cristo é a própria cristandade.



#### **4. UM ELO ENTRE VIVOS E MORTOS: OS SÍMBOLOS E RITOS NOS CEMITÉRIOS**

#### 4.1 Uma relação de crenças e culturas como respostas à morte - Os simbolismos nos cemitérios em Serrolândia

*Colocar símbolos pro morto, na hora da morte, é algo que eu acho muito importante. Às vezes a gente sepulta um parente da gente e não coloca nem uma cruz, então se a gente entrou no cemitério e não vê aquela cruz naquele túmulo, a gente acha que a pessoa já foi tirada dali, daquele lugar. Então é uma lembrança muito importante, porque é um símbolo de confiança que aquela pessoa tá ali, que a gente lembra dela. Também as flores é um sinal de que a gente não tá abandonando aquele túmulo. Por exemplo, as flores no caixão de corpo presente são colocadas porque a gente sabe que tá oferecendo a eles o nosso sentimento. É um sinal de que nós não estamos desprezando aquela pessoa. Continuamos sempre amando. Eu mesmo levo flores pro túmulo dos meus pais, do meu sogro e da minha sogra, nesse sentido, de que eu nunca esqueci deles e também é um símbolo que me faz feliz, porque pra mim são eles que estão recebendo aquelas flores. São eles. Me parece que também eles se sentem alegres, porque a gente não esqueceu de colocar aquelas flores no túmulo.<sup>76</sup>*

A atmosfera religiosa na percepção da morte não se resume apenas pelo comportamento de dona Mila (depoimento acima), que leva cruces e flores ao cemitério para resguardarem os seus mortos, mas levando em conta o viés romanizador brasileiro, percebe-se que as significações a respeito da morte em diversos lugares do Brasil são vividas por meio de características propriamente religiosas, com práticas referidas à imortalidade da alma, isto é, apropriadas no sentido da crença bíblica da ressurreição, influência do cristianismo.

Ora, a menção de dona Mila ao explicar a importância das flores e da cruz nas configurações mortuárias não se refletem somente uma postura individualizada e pessoal, mas se reverbera por uma coletividade de comportamentos que são vivenciados nas representações sociais ao empregarem simbologias nos túmulos e lápides, expostos por diferentes formas culturais. Em praticamente todas as expressões, com estereótipos que remetem à presença de ritos e símbolos sagrados.

Desde os primórdios da humanidade, há indicativos e relatos da utilização de símbolos, tanto no cotidiano social, como em rituais específicos. Quando analisamos por uma perspectiva de ambiente cemiterial, o uso de símbolos se faz recorrente por expressar a dualidade do sujeito e objeto, tendo em vista as relações que a sociedade faz ao manifestar, individual ou

---

<sup>76</sup> Entrevista com Emília Lima, realizada em 15 de janeiro de 2020.

coletivamente, as suas interpretações de vida. Para Bellomo (2000, p. 121) o símbolo é entendido “não como objeto concreto, e sim, com o significado que este pode trazer, isto é, a transmissão de culturas e valores sociais”.

Assim, se concebe que a simbologia cemiterial tem por fundamento a transmissão e expressão cultural e o estabelecimento das relações sociais. A individualização das sepulturas e as escolhas retratadas em suas artes tumulares testemunham o anseio de perpetuar a identidade e a memória dos mortos, que objetivam transmitir os valores culturais para os que ficaram, pois as características e elementos simbólicos servem de conforto para os próprios vivos, que fazem esse “elo de memória” com a intenção de encontrarem refrigério na visita ao morto que está resguardado pelos símbolos.

Para Catroga (1999, p.55) “a importância dada à consagração monumental dos seus mortos revela a densidade da sua assunção como herdeiros de uma linhagem: cada tumba é a fixação de um morto, [...] é, a expressão de uma individualidade.” Na realidade, o medo do esquecimento gera a necessidade dos registros em diferentes ambientes ou situações, “pelos traços, arquivos, museus, cemitérios, coleções, festas, comemorações, aniversários, atos processos verbais, monumentos, santuários, associações; processos que dão ilusões de eternidade” (FÉLIX, 2002, p.53). Surge, então, a emergência em conservar a memória do morto no cotidiano da vida.

Através das simbologias representadas nas sepulturas, é possível compreender as significações dos vivos para com os seus mortos, que buscam perpassar as particularidades dos que se foram, para assim, a memória do defunto permanecer viva no imaginário social, como uma espécie de busca da dignidade perante a morte.

Percebemos com as tipologias tumulares, que a sociedade se expressa por meio de diferentes condições para demonstrarem os sentimentos sobre a morte, sempre com o objetivo de cristalizar a memória do falecido, objetivando manter viva a sua identidade. Essa perpetuação da memória se reverbera por um viés também coletivo, pois a identidade cultural se expressa por meio da dominação simbólica que está vinculada às manifestações nos espaços cemiteriais, como nos afirma Le Goff (1996, p.476) “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja

busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje.”

Em Serrolândia, a representação religiosa como em qualquer necrópole se faz presente de distintas formas. O contexto econômico e religioso são as principais influências para a produção simbólica, especialmente no que diz respeito às tipologias das sepulturas e dos materiais utilizados.

A variedade de simbolismos presentes nos locais tem o predomínio de influências religiosas de cunho cristão, pois como mencionado no Capítulo II, a população serrolandense é, predominantemente, cristianizada. Por isso, a estética cristã carrega o que o Didi-Huberman chama de melancolia, uma vez que “o homem da crença prefere esvaziar os túmulos de suas carnes putrecentes, [...] para enchê-los de imagens corporais sublimes, depuradas, feitas para confortar e informar nossas memórias, nossos temores e nossos desejos [...] (ARAÚJO, 2014, p. 84).

Em relação aos cemitérios de Serrolândia, fomos a campo para analisar as suas morfologias e suas manifestações culturais e percebemos que, em ambos os espaços, há certa similaridade no que se refere aos adornos e monumentalizações em toda a sua estrutura física, desde as edificações tumulares, aos simbolismos postos em seus espaços. No cemitério católico ou municipal Anízia Carneiro, contudo, há uma especificidade cultural que difere dos outros, pois encontramos a presença de simbolismos que mesclam pelo viés de um sincretismo religioso afro-brasileiro.

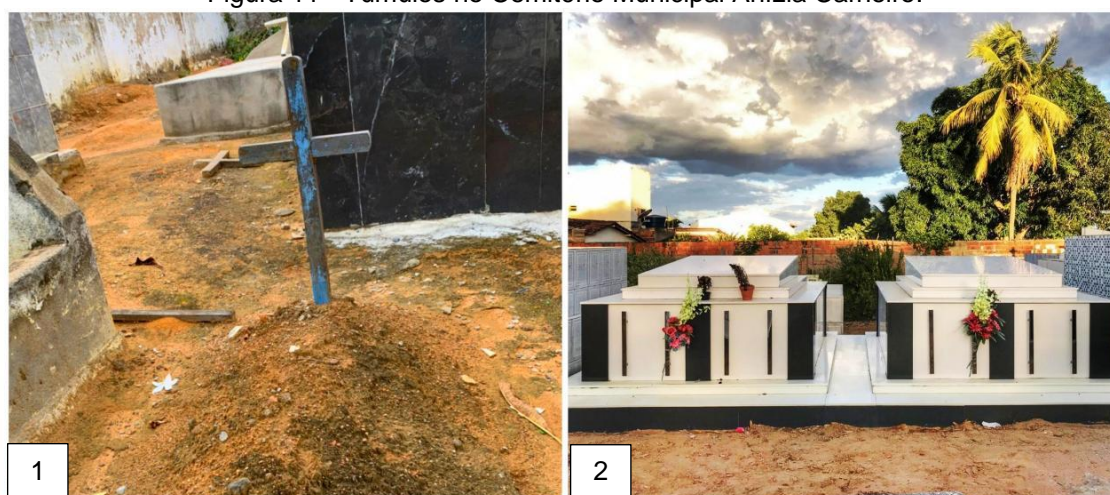
Nos três espaços fúnebres, entretanto, há um padrão morfológico hierofânico, de jazigos que remetem a edificações de santuários, se caracterizando como uma herança das antigas configurações sepulcrais, onde os mortos eram enterrados nas igrejas. Até mesmo a edificação tumular é partindo da perspectiva de um templo sagrado. Esses símbolos seriam uma via de distanciamento da condenação.

São construções simples e pouco dispendiosas, que refletem as condições econômicas da população. No caso dos sujeitos mais prósperos, há a feitura em monumentalizar e ornar o jazigo de modo a se destacar entre a sociedade do qual faz parte.

De maneira geral, não se observa grandes detalhes artísticos, como esculturas de anjos, da Virgem Maria ou outros elementos, porque economicamente é inviável para grande parte da população.

Os mais abastados constroem os túmulos em mármore, com fotos do falecido ao lado de frases bíblicas ou frases de saudade, e os mais simples são construídos em azulejos ou até mesmo demarcados por um amontoado de terra com uma cruz fixada, indicando o nome do falecido e a data da morte, como os descritos na figura a seguir:

Figura 11 - Túmulos no Cemitério Municipal Anízia Carneiro.



Fotografias: Acervo próprio.

Nas imagens da figura 12, apresentamos as contradições sociais entre os túmulos, fato muito comum de ser encontrado nas paisagens dos espaços funerários, visto que as tipografias tumulares refletem não somente a cultura popular e a religiosidade do povo, mas revelam-se também nas formas adequadas às condições econômicas da população, pois como nos diz Bellomo (2000, p.15): “os cemitérios reproduzem a geografia social das comunidades e definem as classes sociais”

No que tange às diferenças dessas edificações, percebemos as simbioses entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, pois apesar da separação física, há uma coexistência de atitudes que são transmitidas pelos dois sentidos. Contudo, nessas desigualdades é possível identificar culto aos mortos comum a todos, ao reverenciarem seus falecidos e resguardarem a memória dos seus entes no “novo mundo”, transformando o ambiente em um

lugar de recolhimento, comoção e saudosismo, não eximindo o seu caráter sagrado, porque “o cemitério é concebido como um local de reprodução simbólica [...] das expectativas metafísicas. Este simbolismo é decorrente de uma ligação entre o culto dos mortos e a memória individual e coletiva” (URBAIN, 1978, p.85).

Ao analisar o cemitério dos crentes, percebemos que a estrutura segue um arquétipo similar ao católico. São jazigos modestos e sem muitos ornatos, seguindo a disposição das outras necrópoles que, em sua maioria, são feitas em azulejo ou cimento e alvenaria. Entretanto, na maior parte das construções não há utilização de aparatos de representações religiosas ou locais específicos para orações aos mortos, bem como o uso de velas e imagens. A decoração segue uma estrutura mais “limpa” e básica, mas em grande parte com a semelhança morfológica de igrejas, fato que parte de uma herança católica após a desvinculação da Igreja com os processos mortuários.

Figura 12 - Paisagem fúnebre no Cemitério Shalom.



Fotografias: Acervo próprio.

Essa estruturação singela segue em conformidade com a doutrina protestante, que proíbe o uso de imagens para quaisquer fins, pois a postura



evangélica orienta total desprezo à rememoração de santos, cruzes ou outros tipos de imagens ou venerações. Para Cerveira (2012, p. 48) “a aversão evangélica histórica à imagem, uma teologia centrada no não-ser e uma pobreza litúrgica e simbólica, são apenas alguns aspectos da oposição a um “inimigo” com o qual se disputa a salvação das almas”.

Cerveira não especifica qual seria o “inimigo” de disputa. No entanto, acreditamos ter relação com a Igreja Católica, que foi a principal adversária do protestantismo desde o início da Reforma, que, aliás, se deu em “protesto” aos dogmas católicos.

Entretanto, um adendo se faz oportuno quanto à simbologia tumular protestante no cemitério Shalom, pois em alguns dos seus cumes sepulcrais há a presença de cruzes fixadas no topo, como podemos observar nas imagens da figura 14:

Figura 13: Túmulos com símbolos da cruz no Cemitério Shalom.



Fotografias: Acervo próprio.

Embora em países da Europa e nos EUA o uso da cruz seja usual por parte de determinados segmentos evangélicos, no Brasil esses símbolos são repudiados pelo protestantismo, principalmente a cruz, por associarem à idolatria.

De acordo com Rios Júnior (2012, p. 156) a cruz para os protestantes “era considerada como sinal de fanatismo condenada com aspereza”, pois o evangélico prioriza a fé interior, como nos afirma o Pr. Djair: “*o protestante evangélico segue as Escrituras procurando ver na Palavra toda a orientação espiritual. A riqueza da sua fé é totalmente interior e sentimental.*”<sup>77</sup>

Para os protestantes, o foco simbólico da morte é a ideia de salvação, eximindo qualquer objeto ou simbolismo de culto ao morto. Essa premissa se reflete não somente nas paisagens cemiteriais, mas ecoa nas monumentalizações dos seus templos, porque, como afirma Rivera (2007, p. 53) isso é “herança da Reforma, que levou o protestantismo – com poucas exceções – a subestimar todos os objetos, símbolos sagrados e sacramentos.”

Contudo, mesmo nessa aversão, é visível a influência que o catolicismo desempenhou na identidade coletiva da população serrolandense, pois não somente encontramos túmulos com cruzeiras fixadas, como também sepulturas com o espaço adequado para a instituição de velas, expressão simbólica também oriunda do catolicismo, como representa a imagem 2 da figura 14 (p. 112).

Em primeiro momento, supomos ser nos túmulos de católicos ou *não-protestantes* o uso das cruzeiras e das morfologias que remetem às igrejas, já que o cemitério estava aberto a todos os tipos de credos por um período de dois anos. Entretanto, pelas datas de morte ateadas às sepulturas, não há correspondência ao tempo em que o espaço foi aberto aos demais cidadãos que não fossem protestantes.

Acreditamos que essas ações são reflexo das influências que o catolicismo exerceu por tantos anos na formação identitária da população serrolandense, sobretudo porque foi, por muito tempo, o único segmento professado na localidade. Então, os comportamentos se refletiram também nas construções sepulcrais.

---

<sup>77</sup> Entrevista com Pastor Djair Guedes, realizada em 29 dezembro de 2018.

Muito embora exista algumas especificidades de simbologias católicas no cemitério dos crentes, de maneira geral não apresenta grande riqueza de atributos religiosos, pois com exceção de pequena parcela de cruzes, não encontramos demais adornos cristãos, a não ser as próprias sepulturas que remetem aos templos sagrados, como mencionado, tendo em vista o fortalecimento maior da doutrina embrenhar-se pelo campo das concepções salvacionistas.

Em análise ao cemitério católico, contudo, percebemos grande quantidade de imagens de santos e da Virgem Maria, expostas no interior de uma pequena capela existente no local, porque, para a doutrina católica, esses atributos sagrados auxiliam o fiel a se conectar com os mistérios da fé cristã, como meios de produzir a piedade e a devoção popular. No entanto, é possível perceber que, além de imagens unicamente católicas encontradas na capela, há a presença de um sincretismo religioso com as religiões de matriz africana.

Importante salientar que essas tipologias sincréticas introduzidas no cemitério não revelam um credo escancarado nas edificações tumulares, pois são postos pelo povo apenas nessa pequena capela de estrutura rudimentar, utilizada para orações aos mortos. Nela encontramos santos cultuados pelo catolicismo e que, no período colonial, eram reinterpretadas pelos negros de acordo aos seus orixás.

A capela é um local considerado por muitos como “sombrio”, pois por ser antiga, há um acúmulo de objetos velhos e túrbidos, como santos sem cabeça, bonecas deformadas, restos de velas, caixotes, quadros e fotos de pessoas falecidas, além de imagens com feições disformes.

Pela tradição popular na cidade, têm-se que após a morte do indivíduo, seus objetos sagrados são levados consigo à sua nova morada, neste caso o cemitério. Por isso, ao momento do enterro ou no dia de finados, os familiares levam os objetos memorialísticos de seus mortos e depositam na capela, como uma entrega ou “oferta” ao morto.

Além de santos unicamente católicos, diversas imagens, oratórios e símbolos sincretizadas são encontrados no local, a exemplo de santos e colares utilizados nas religiões umbandistas e candomblecistas.

Câmara Cascudo define essa expressão coletiva popular como “santos do povo” pois são “santos regionais, irregulares iconicamente, mas consagrados pela confiança popular.” (CASCUDO, 2001. p. 422.) Ou seja, diversos santos são consagrados e apossados por crenças populares, ao ponto de se tornar até difícil distinguir quem é quem nas devoções religiosas expostas.

Figura 14 – Imagens situadas na capela do Cemitério Municipal Anízia Carneiro de Magalhães.



Fonte: Acervo próprio.

Como exposto nas imagens, os objetos e imagens são “jogados” ao chão da capela, aparentando falta de zelo com o sagrado. Contudo, os restos de velas na superfície e as inúmeras velas acesas no dia de finados demonstram que o local não foi esquecido pelos fiéis. Aliás, no dia

dedicado aos mortos, o espaço fica repleto de devotos e novas imagens são introduzidas no local.

Os símbolos encontrados na capela são predominantemente de cunho sagrado, seja ele católico ou representados com a intenção de manifestar a religiosidade de matriz africana. Isso porque, em determinado período no Brasil, a devoção aos santos mesclava a doutrina católica com a prática religiosa vivida na “intimidade” de brancos, negros e índios. (ARAÚJO E CASIMIRO, 2011).

Contudo, não podemos afirmar com veemência se os símbolos são, de fato, exteriorizações das religiões afro-brasileiras. Entretanto, supomos que as imagens e objetos coincidentes podem ser retrato de uma crença que está presente na cultura baiana e serrolandense de forma marginalizada, porque a quantidade de imagens de santos que são culturalmente mesclados entre as duas religiões se dá de maneira muito forte.

Ao observarmos a presença de colares (imagem 2 da figura 15), percebemos que são símbolos comumente utilizados nas religiões afro e não apropriados pelo uso católico. Assim, procuramos através de fontes bibliográficas o significado desses objetos que foram postos ao lado das imagens de São Cosme e São Damião, santos também sincretizados. Entretanto, as cores mescladas e a presença de outro colar marrom dificultaram para que fossem encontradas uma resposta fidedigna. Desta forma, buscamos respostas com um adepto da religião do Candomblé, que preferiu não ser identificado, e questionamos quais eram os significados simbólicos dos colares encontrados:

Pelo que dá pra identificar, foi alguém que se desfez do objeto. Essas cores azuis representam Ogum. Se a gente colocar a branca, a gente pode até tratar como Oxoguiã. A verde se for na Angola, representa Ogum e se for no Keto, na minha nação, representa Oxóssi, que pode vir com aquele azulzinho bem cor do céu, bem fraquinho, mas aí tá muito mais voltado a um culto de Umbanda, por estar próximo a São Cosme e São Damião.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Entrevista realizada em 7 de fevereiro de 2020.

São Cosme e São Damião (Ou Ibejis na tradição africana), são um dos santos que mais aparecem no local, de variadas formas e tamanhos, desde imagens de gesso à quadros de parede. Os santos possuem muitos simpatizantes e devotos, tanto nas religiões de matriz africana como na religião católica.

Para a tradição católica, São Cosme e São Damião eram irmãos gêmeos e exerciam a profissão de médicos. Eles teriam praticado o ofício sem cobrar nada pelos trabalhos, por isso, em grego são chamados de “anargiros”, o que significa que não são comprados por dinheiro. De acordo com Dias (2014), na obra *Vidas de S. Cosme e Damião e S. Cesário, Médicos da Federação das Congregações Marianas de São Paulo* (1935, p. 3, sic), há uma descrição de como eles procediam para que ocorresse a cura: “começavam por fervorosa oração. Informando-se da natureza do mal, faziam sobre o enfermo o signal da cruz, e com isto, em geral, sem necessidade de remédios, [...] o paciente via-se restituído a saúde” (DIAS, 2014, p.41).

O culto a São Cosme e Damião na Bahia é concebido por diferentes concepções, que se interliga com o catolicismo popular e as religiões de matriz africana, como a umbanda e candomblé. Dada as suas conexões, em que os santos católicos eram irmãos gêmeos, médicos e faziam curas; e os Ibejis eram orixás também gêmeos e ligados à cura, os signos convergentes entre as duas tradições fizeram com que houvesse um imbricamento entre os santos das duas religiões de maneira muito forte, de tal modo que hoje é difícil distinguir quem é quem entre as concepções.

O culto a esses santos é bastante popular na Bahia, onde muitas pessoas fazem, anualmente, o Caruru<sup>79</sup>, também chamado na Bahia de “Caruru dos Santos” e/ou “Caruru dos Sete Meninos”, numa alusão sincrética aos sete santos católicos Cosme, Damião, Dou, Alabá, Crispim, Crispiniano e Talabi; (SANTOS, 2012). Em Serrolândia, além do caruru, é comum haver a distribuição de doces para as crianças.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Comida ou obrigação feita à base de quiabo, azeite de dendê e camarão.

<sup>80</sup> De acordo com Nascimento (2014) a devoção a São Cosme e Damião, “que “come” caruru, tem aura de criança, ganhou vida e se perpetuou no tempo através do catolicismo popular e doméstico. Ele se mescla de características arquetípicas de múltiplas influências, uma miscelânea de identidades, cosmologias, religiões. Segundo o autor, o banquete – caruru -

A oferenda de caruru aos santos pode representar o “sacrifício, o ebó, como a forma essencial da sua comunicação com os orixás” (LIMA, 2005), pois com o donativo do caruru, do modo como o fez lansã ao bendizer aos deuses pelo renascimento de seu filho gêmeo, Ibeji, os devotos celebram seu dia unindo as ritualísticas católicas e de influência africana. Segundo a autora, “dar o caruru é revestido socialmente de obrigatoriedade, obrigação moral do devoto com o santo.” (NASCIMENTO, 2014)

Há uma cantiga popular muito cantada em Serrolândia no dia celebrado a São Cosme e Damião que reflete o culto velado aos orixás quando, na letra original da canção, há uma elevação às divindades africanas, mas somente as duas últimas estrofes são proclamadas entre a população:

Quando chegam de Aruanda lansã quem manda  
Eles vêm e cantam auê, auê no romper da aurora  
Isquidim, isquidim as crianças vem assim  
**Lá vem Cosme e Damião vestidinho de azul**  
**Vem de dois em dois pra comer seu caruru.**

Figura 15 – Imagens de São Cosme e São Damião encontradas na Capela do Cemitério Municipal Anízia Carneiro de Magalhães.



Fonte: Acervo próprio.

---

representa um dom, no sentido “maussiano, do “dar, receber e retribuir”, sendo uma contrapartida aos benefícios recebidos.” (NASCIMENTO, 2014, p.8).

Isso se deve ao sincretismo religioso que, Segundo Ortiz apud Soares (2002, p. 51), " realiza-se quando duas tradições são colocadas em contato, de tal forma que a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante". Assim, as hibridizações religiosas encontradas no cemitério católico, onde as alocações das imagens dos santos são frequentes, podem ser resultado de uma crença que foi imposta a uma adequação sociocultural.

Essas trocas resultaram em uma articulação entre as culturas brasileira e africana que reforçaram as diferenças e ligações de suas identidades. O Brasil como um todo foi contemplado por esse hibridismo cultural-religioso, se configurando como a materialização da "religiosidade de um Brasil experimentado pelas classes populares." (ABUMANSSUR apud BRAGA, 2006, p. 308).

Essa religiosidade popular possibilitou que diferentes segmentos religiosos expressassem seus cultos nos espaços materiais e geossimbólicos das cidades, através das procissões, comemorações de santos, no pagamento de promessas e, no caso da morte, nas representações fúnebres.

Além dos santos retratados na figura 16 (p. 118), outras imagens coexistentes são frequentes na capela do cemitério católico, como Logunedé, sincretizando como Santo Expedito; São Benedito ou "Ossaim", o santo protetor dos negros; Santa Bárbara, a "Iansã, Orixá dos raios e das tempestades"; Nossa Senhora da Conceição, a "Oxum", orixá das águas doces, dentre outros santos católicos que são comumente justapostos pela religião de matriz africana e, muitas vezes, confundidos pelos próprios devotos.

Imagens de Jesus negro ou da Virgem Maria negra também são comuns dentro da capela, muitas vezes postas ao lado de objetos pessoais, como colares, bonecas, terços, oratórios e quadros com fotos de pessoas falecidas.

Na figura 17 (p. 120), trouxemos as representações de imagens de santos em protótipos negros, mas que, na cultura católica, são normalmente representados pela cor branca, como Nossa Senhora das Dores e o Sagrado Coração de Jesus:



Figura 16 – Imagens de cores negras (Jesus e a Virgem Maria) encontradas na capela do Cemitério Municipal Anízia Carneiro.



Imagem de Nossa Senhora das Dores encontrada no Cemitério Municipal.

Imagem de Nossa Senhora das Dores comumente representada pela Igreja Católica, na cor branca.



Imagem do Sagrado Coração de Jesus encontrada no Cemitério Municipal.

Imagem do Sagrado Coração de Jesus comumente representada pela Igreja Católica, na cor branca.

Fonte: Acervo próprio.

Imagens como a de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil (imagem 2 da figura 17) são representações que correspondem com a doutrina

católica em sua cor preta por origem. No entanto, as imagens 1 (Nossa Senhora das Dores) e 3 (Sagrado Coração de Jesus), com protótipos negros não coincidem com o que é representado pela Igreja Católica, já que normalmente são reproduzidos na cor branca.

Possivelmente essas representações hibridizadas se devem às influências das artes religiosas afro-brasileiras, em que artistas negros “desenvolviam sua arte destituindo-se de seus padrões, para aperfeiçoarem-se em novas concepções, levando em consideração as religiões: candomblé e o catolicismo.” (ALMEIDA, Et al. 2016, p. 8).

De acordo com o autor, os santeiros, como são chamados os artesãos que se especializaram na arte afro-brasileira, se baseiam em duas premissas para as suas representações: por um lado, pela referência histórica de transmitirem os nomes e traços dos seus orixás para os santos católicos e vice-versa; e, por outro lado, por empregarem técnicas manuais que possibilitam manter viva a memória e os saberes adquiridos pelos seus antecessores. “Nessa perspectiva, a estética dos santos, plural e multiétnica, muito tem dos traços do candomblé, sejam nas cores, nas formas, e nas atribuições ritualísticas” (ALMEIDA, Et al. 2016, p. 8).

Embora atualmente as religiões afro estejam mais livres e não tenham a necessidade de ocultarem ou disfarçarem suas crenças, a cultura serrolandense ainda é pautada no extremo tradicionalismo cristão. Portanto, é difícil distinguir se as imagens na cor preta são derivadas das crenças afro-brasileiras (ainda disfarçadas) ou se são apenas significações católicas diferenciadas.

Além disso, a hibridização ritualística entre as religiões se dá de maneira tão forte que às vezes os próprios fiéis utilizam-se das duas doutrinas sem ter ciência das diferenças entre si. Para Almeida Et al., isso é reflexo da fusão religiosa, que faz com que o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras, se mesquem com “as artes a elas associadas e se desenvolvam como espaço de mediação, de confluências e interpenetrações de ritos, liturgias e visões de mundo no qual o religioso e o artístico se fundem e se desdobram em múltiplas faces.” Assim, os objetos, imagens e demais símbolos das duas religiões

expressam-se mutuamente, evidenciando a indissociabilidade existente entre eles.

Desta forma, propomos duas possibilidades para a inserção da cor negra nas imagens dos santos: ou as reproduções são exclusivamente católicas e tem apenas uma especificidade de pintura diferenciada do comum, ou são imagens impregnadas de influências das religiões afro, feitas a partir dos traços do candomblé, com a ingerência das cores, formas e nas devoções ritualísticas, como afirma Almeida Et al. (2016)

Além das imagens, percebemos que o chão da capela é carregado de velas ou resto delas. Neste caso, essa expressão se traduz pela crença católica de que “o fogo impõe uma purificação necessária”, (VOVELLE, 2010, p.26). No o uso das velas, percebemos que a crença se volta inteiramente ao catolicismo, porque são postas regularmente no dia de finados, dia instituído pela Igreja Católica para que se reze pelas almas. Além disso, acreditamos não ter ligação com as religiões afro porque as velas utilizadas pelo Candomblé e Umbanda tem significados diferentes de acordo às suas cores específicas, o que não encontramos no cemitério.

#### **4.2 Visita aos mortos: as significações culturais no dia de finados**

*Quando eu acendo uma vela em um túmulo como o do meu pai, da minha mãe e minha irmã, eu tô sentindo que aquela luz tá clareando os caminhos deles. Eles não estão no escuro, aquela luz guia eles pelo claro daquela vela. É um símbolo que a gente acredita muito. Quando eu acendo uma vela eu sinto uma alegria que as vezes eles não estão em um lugar tão claro, mas com a luz daquela vela clareia todo o caminho deles. Eu sinto a vela como o símbolo da luz de Cristo.<sup>81</sup>*

Embora exista um alto temor com a morte, os homens instituíram maneiras específicas de se relacionarem com ela, homenageando os seus mortos e criando elos peculiares para estarem mais próximos dos que partiram.

A pluralidade de credos manifestado nas necrópoles representam as práticas coletivas vivenciadas pela população no culto aos falecidos. Tal ato

---

<sup>81</sup> Entrevista com Emília Lima, realizada em 02 de novembro de 2020.

relewa-se como um ponto de liberdade e expressão de uma crença popular que foi enraizada pelos antepassados e perpetuado na contemporaneidade.

Especialmente no dia sagrado para os defuntos, dia de finados, a proximidade física e espiritual dos vivos com os mortos se reverbera em torno dos elementos de fé, que se manifesta através dos atos, dos símbolos e dos rituais, visto que “representar a morte não é apenas vivê-la em imagens, em nossos sonhos, obsessões, impulsos, para desejá-la ou temê-la; é também para materializá-la em frases, formas, cores, sentidos” (THOMAS, 1983, p. 186).

Esses “rituais de saudade” seguem uma sequência de atos que satisfazem os sentimentos dos vivos e, concomitantemente, “auxiliam” na passagem do morto para a outra vida, pois como exposto no capítulo III (diferenças doutrinárias nos rituais da morte), os ritos de passagem, na crença católica, são vias que contribuem para que o moribundo alcance a vida eterna. Na realidade, o próprio homem gera as vias de passagem e estabelece correlações entre as partes, a fim de instituírem pontes contínuas para a continuidade da vida, desde o manejo com o corpo morto, às orações destinadas à alma.

As manifestações sagradas que ocorrem nos cemitérios se realizam sob diferentes perspectivas, com os ritos de passagem, que compreende os ritos funerários vivenciados no momento da morte (rezas, sacramentos, encomendação do corpo, cortejo fúnebre, etc.) até os rituais de visitas aos túmulos do morto (com utilização de velas, flores, imagens, etc.), no o intuito de protelar a ausência de quem morreu. Para Moreno (2012, p. 05) “os ritos começam com a agonia [...] no acompanhamento do moribundo e continuam com o velório, se prolongam com o culto aos mortos, qual seja, a visita ao cemitério. Os ritos têm o efeito de retardar a separação”.

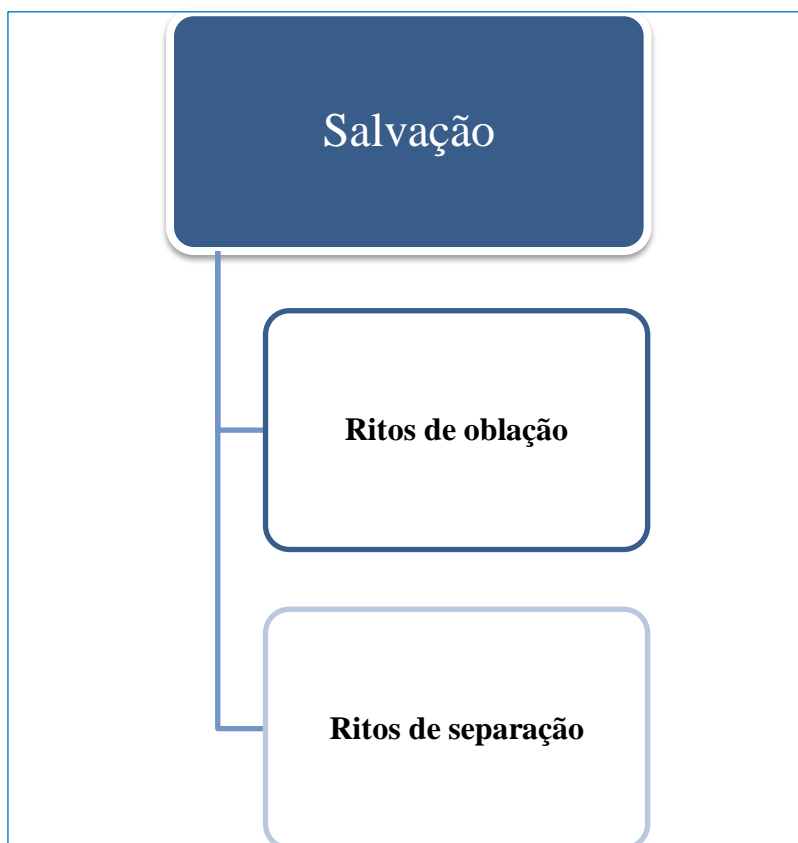
Para contextualizar esse processo, utilizaremos de um esquema/(Figura 18, p.124) baseado nos ritos de passagem expostos por Reesink (2010)<sup>82</sup>, com um elemento acrescentado pela autora desta obra, que

---

<sup>82</sup> Reesink (2010) se baseou na estrutura dos ritos de passagem de Van Gennep (1978), que se apresenta em três etapas ou momentos: “ritos de separação”, “ritos de margem” e “ritos de agregação”, que permitem entender o funcionamento das passagens que se expressam no ritual. Para o autor, os ritos de margem são também chamados de “liminares”, os ritos de separação são “preliminares” e os de agregação, “pós-liminares”. (ARNAULT & ALCANTARA E

define as etapas pelas quais os seres humanos percorrem ao vivenciarem os processos fúnebres.

Figura 17 - Ritos de passagem.



Fonte: A autoria própria, 2020.

Este sistema de ritos serve de fundamento na elaboração do ritual fúnebre tanto para o vivo, que padece diante do luto, bem como para o morto, que recebe as orações para o alcance da salvação. O processo é composto pelos ritos de passagem, iniciando-se com os **ritos de oblação**, que se referem aos cuidados com o morto, desde os momentos finais de vida, à atenção com o corpo, no sentido de ordenação física e espiritual; **os ritos de separação**, que concerne ao velório, sepultamento e luto, por se configurarem

---

SILVA, 20016). Reesink elaborou o seu sistema de Ritos de Pasagem incorporando os ritos de oblação e os ritos de separação para as realidades da morte. Contudo, achamos oportuno integrar o processo de salvação no sentido de agregação proposto por Van Gennep, pois compreendemos a salvação como a última destinação no processo de *Ritos de Passagem*, já que são para este fim que os ritos fúnebres se constituem. Além disso, nos embasamos no dizer de Van Gennep (1978, p. 157) quando afirma que: “viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer”. Isto é, o indivíduo é um passageiro que transpassa um itinerário cheio de obstáculos a serem enfrentados até que se alcance o estágio seguinte, neste caso, a salvação.

como um elo entre o mundo terreno dos vivos com o outro mundo (dos mortos), a partir das orações aos defuntos, exéquias, visitas ao cemitério e os aniversários e ou dia dedicado aos defuntos (dia de finados); e a terceira via, que seria a culminância dos outros processos: **a salvação**, que se efetiva após as ações devocionais dos vivos em sua compaixão e caridade para com os seus mortos, integrados aos outros sistemas, por isso eles transitam mutuamente.

Esse sucessão ritualística passa em grande parte nos processos mortuários nos espaços cemiteriais, sobretudo no dia de finados, data designada pela Igreja Católica a fim de que os fiéis católicos direcionem orações e sufrágios aos mortos, principalmente no sentido de pedir pelas almas padecentes do purgatório, pois aqueles que não teriam alcançados a salvação no juízo particular com Deus (último estágio do rito de passagem), encontrariam, pela intercessão dos fiéis suplicantes, o encontro com a vida eterna, pois cabe aos vivos à “devoção às almas do purgatório e o dever de ajudá-las em sua salvação; a tradição e o compromisso com a religião católica; as promessas e os compromissos estabelecidos entre parentes mortos e vivos.” (REESINK, 2010, p. 21).

Nisso, mencionamos a asserção de Morin, quando diz que “a espécie humana é a única que faz acompanhar a morte de ritos fúnebres, a única que crê na sobrevivência ou no renascimento dos mortos” (MORIN, 1970, p.13). Sobre essa menção, é possível perceber que a crença referida “no renascimento dos mortos” assegura que a morte não é o fim, pois há outra vida que se espera: a eterna. Deste modo, o ritual de sepultar um defunto significa a preparação para o outro mundo, para a outra vida, para a ressurreição/salvação.

Nesse sentido, entendemos que nos eventos de morte os processos ritualísticos possuem significados. Não meramente por normas ou roteiros sociais, mas se amplificam tanto no sentido das crenças, acreditando na imortalidade da alma e ressurreição eterna, como pela busca de “conforto” para os vivos que “cuidam” e perpetuam a memória dos seus mortos. Isto é, “o lugar social do sujeito qualifica a sua dor e determina a reação do outro em face da sua dor” (SARTI 2001, p. 10). Sob esse contexto, os rituais mortuários se

reverberam por um sistema composto por ações que levam os seres humanos a retardar o sofrimento a partir dos cuidados aos defuntos, feitos por meio das práticas de oblação e dos ritos de separação para alcançarem a salvação.

Durkheim, (2009, p. 474) assegura com isso, que “o estado afetivo no qual o grupo se encontra, reflete as circunstâncias que atravessa”. Ou seja, a sociedade que participa dos ritos acaba sendo afetada pelo sentimento de perda, pois, “não somente os próximos mais diretamente atingidos trazem para a assembleia a sua dor pessoal, mas a sociedade exerce sobre seus membros uma pressão moral para que coloque seus sentimentos em harmonia com a situação” (DURKHEIM, 2009, p. 474).

Esse sentimento para com a morte é representado na Igreja Católica no dia 2 de novembro, dia de finados. Data escolhida propositalmente pelo fato de suceder o dia de Todos os Santos, (1º de novembro), que representava, na Igreja, a cerimônia dos que morreram em estado de graça, embora não canonizados. (PEREIRA, 2012).

A intenção maior deste dia são as orações, as missas pelos fiéis suplicantes e, como prática mais comum, o ato de acender velas para homenagear os entes queridos. Neste dia, o ritual de finados se dá com a presença de dezenas de pessoas que visitam os túmulos dos seus mortos e ofertam símbolos (flores, terços e velas), para estarem mais próximos aos que partiram e rogarem pela sua salvação.

O ato de acender velas nos túmulos se apresenta como via de contato dos vivos com os mortos, pois tem como objetivo primordial ajudar as almas. Não “qualquer” alma, mas geralmente a dos familiares e entes queridos. Déchaux diz que, "o dia dos mortos, através da sua ritualização, aparece essencialmente como uma celebração familiar" (1997, p. 93), isto é, "a família parece ser ao mesmo tempo o objeto e o sujeito" (DÉCHAUX, 1997, p. 93). De fato, neste dia dedicado aos mortos, os cemitérios aproximam as famílias que se unem com o mesmo objetivo de que os mortos recebem o reencontro com os vivos aqui na Terra.

No dia de finados em Serrolândia, fomos a campo analisar as reações dos vivos em relação aos mortos, tanto no sentido emocional, como na instituição de símbolos e orações nos túmulos. Percebemos que as atitudes

variam no fato de terem ou não perdido um familiar ou amigo, da proximidade dessa perda, ou se foi ou não um evento recente. No geral, as circunstâncias das visitas aos cemitérios partem do princípio de perpetuar a memória do morto ao serem direcionadas os ritos e orações, pois “o ritual da Igreja dá um sentido à morte pela ênfase posta na ressurreição do corpo e na salvação da alma” (D’AGOSTINHO, 1977, p. 19).

A missa acontece de forma campal e, após sua realização, os fiéis partem para os túmulos e para a capela com a finalidade de acender velas e orar pelos mortos. Na oração, a prece não é direcionada de forma única. Geralmente é acompanhada de velas, como se os dois elementos se unificassem e caminhassem juntos na visitação às sepulturas. Podemos dizer que vela e oração se integram nesse decurso, como é possível perceber na figura 19:

Figura 18 - Dia de Finados em Serrolândia.



Fotografias: Acervo próprio.



Sob a perspectiva das orações, fomos em busca de respostas sobre as práticas ritualísticas no dia de finados com os próprios visitantes do cemitério, no intuito de entender qual o sentido dos seus atos e ritos ao rezar pelos mortos.

Sobre isso, a professora Maiara Nascimento nos explica:

*Pra gente que é cristão católico, é importante a oração pelos mortos porque nós acreditamos na vida eterna, então nós invocamos, pedimos ao Senhor pelas almas pra que essas almas sejam alcançadas e possam ir pra morada eterna, que é o céu. Mesmo aquelas que estão no purgatório, pra nós é importante rezarmos por essas almas, pra que através das nossas orações e pela graça e misericórdia de Deus, sejam alcançadas e cheguem ao céu. É importante a visita aos cemitérios justamente por acreditarmos nessa vida eterna, a nossa visita é pra rezar mesmo por essas almas, dos nossos amigos, dos nossos parentes, dos nossos irmãos, pra que essas almas alcancem o descanso em Deus.<sup>83</sup>*

Nesse sentido, no preceito das representações católicas da morte, os sujeitos que ainda não alcançaram a plenitude sublime (o céu), mas estão salvos em estado de purificação (purgatório) podem receber a redenção através das orações dos vivos, porque os sofrimentos dos mortos podem ser “abreviados mediante a intercessão dos vivos, que poderiam libertá-las por meio de missas, doações e rezas” (CYMBALISTA, 2006, 428).

As missas e orações aos mortos se caracterizam por sua natureza intercessora. A vela se manifesta enquanto um símbolo de auxílio para que aquela alma encontre a luz (salvação) “Isto implica dizer que a salvação é luz, por isso a vela é sinônimo de vida” (REESINK, 2010, p. 15).

Para Dona Mila, a vela ilumina o caminho dos mortos:

*Quando a pessoa vai partir desse mundo pro outro, nós católicos costumamos usar a vela no último suspiro. A gente coloca aquela vela na mão e tem aquela confiança que aquela luz vai clarear o caminho daquela pessoa que partiu desse mundo pra outro, pra aquela pessoa não partir no escuro, parte com aquela luz iluminando o caminho dela, até onde Jesus quiser.<sup>84</sup>*

---

<sup>83</sup> Entrevista com Maiara Nascimento, realizada em 02 de novembro de 2019.

<sup>84</sup> Entrevista com Emília Lima, realizada em 02 de novembro de 2019.

As velas, neste sentido, se caracterizam pelos *ritos de separação*, posto a sua função de “economia da salvação das almas, presentes, de maneira separada ou conjugada, em todas as etapas do complexo ritual fúnebre católico” (REESINK 2010, p. 12). Então, assim como a reza, as flores, as cruzes e as imagens, a vela se apresenta como um modo de os vivos reafirmarem as lembranças com os que partiram, ajudando-os, a partir das suas crenças, a alcançarem o céu, uma vez que “a vela ilumina o caminho dos mortos”, como nos disse dona Mila.

Além dos túmulos, na capela há inúmeras velas envoltas às imagens dos santos e das fotografias de sujeitos falecidos, porque recordam a luz que ilumina as trevas, “irradiando luz iluminadora, simboliza Cristo ‘Luz do mundo’, conforme ele próprio se qualificou”<sup>85</sup>. Essa prática “concorre também para essa apropriação individual de um espaço de culto coletivo [para que] os devotos busquem soluções para problemas pessoais ou para satisfazer individualmente suas obrigações para com as almas. (VILHENA, 2004, p. 111).

Assim, além de ter em seu preceito a função devocional, a vela demonstra um elo de memória, pois representa a necessidade de manter viva a memória dos sujeitos que um dia viveram na Terra e hoje descansam na “morada eterna”. Esse descanso faz alusão à expressão que comumente se escuta quando alguém parte desta vida para outro patamar: “descanse em paz”. Os ritos fúnebres e os símbolos da morte, portanto, guardam o repouso perpétuo e carregam em seus fundamentos as configurações socioculturais da população, dos modos de vida, suas transformações espaciais, seus valores e sua cultura.

---

<sup>85</sup> “Por que acendemos velas?” Disponível em [https://ecclesia.net.br/biblioteca/fe\\_crista\\_ortodoxa/por\\_que\\_acendemos\\_velas](https://ecclesia.net.br/biblioteca/fe_crista_ortodoxa/por_que_acendemos_velas): Acesso em: 14/09/2019.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Deus guarda os fiéis que partiram”  
(autor desconhecido)

Decidimos relacionar a frase acima com as conclusões desta pesquisa por percebermos uma ligação com o que foi discutido ao longo do trabalho no que se referem às crenças e ritos sagrados nas representações da morte, pois são as religiões, os mitos e as magias os campos de saberes ligados a ancestralidade da viagem/existência humana na terra que mais influenciam o comportamento humano no sentido de resolver a crise criada pela finitude.

Posto isso, compreendemos que através dos espaços mortuários, a morte é exercida em suas mais variadas interpretações, pois reflete a multiplicação das relações sociais. Aliás, referir-se à morte é atestar a nossa própria existência como ser vivo. A consciência da morte é, inclusive, a característica mais intrínseca à nossa humanidade.

Portanto, entendemos, a partir dos resultados deste trabalho, que os cemitérios são caminhos para se compreender como os homens se relacionam com a morte nos ambientes simbólicos, os seus aspectos sagrados e, sobretudo, como as crenças podem ser fontes de embates e conflitos em busca de domínio hierocrático nos espaços.

Através dos acontecimentos históricos do município de Serrolândia, foi possível entender algumas reflexões e debates referentes à realidade estudada por diferentes percepções, desde a afirmação identitária da população, às territorialidades religiosas presentes na história e desenvolvimento do município ao longo do tempo, principalmente no que se referem às realidades/ocorrências na morte e no/com os cemitérios.

A priori, a pesquisa elucidou os modos e as transformações com que o homem lidou com a finitude ao longo da história, imputando em mudanças significativas de se relacionar com os ritos e as crenças mortuárias da Idade Média até os dias atuais, o que nos fez relacionar como o campo simbólico e a entrega ao sagrado podem ser meios cruciais para o enfrentamento da morte na contemporaneidade.

Apresentamos a diversidade e a pluralidade da cultura como fundamento da identidade social e elemento de unificação ou fragmentação de um povo, sendo ele a religiosidade, que como efeito, fomentou o resgate de expressões culturais ligadas à fé, a partir dos embates religiosos desencadeados na cidade de Serrolândia-BA.

Esses conflitos se evidenciaram com a chegada do segmento batista no município, culminando em novas formas de representações religiosas na localidade. Neste sentido, foi observada a importância social que instituições religiosas desempenham ao criarem mecanismos para atender algumas necessidades coletivas, como o desejo de liberdade e dominação frente aos espaços unificados para a exteriorização de suas crenças, que foi o caso da construção do cemitério protestante, iniciado pela Primeira Igreja Batista (PIB).

Contudo, apreendemos que não somente os discursos em nome de uma sacralidade parcial foram as motivações para a fragmentação fúnebre no município, mas sobretudo as repressões políticas fizeram parte do cenário conflituoso entre católicos e batistas a partir de ações politicamente ditatoriais. Isto é, os conflitos que antes já ocorriam em nome dos grupos partidários, passaram a se materializar também na morte.

Tais desdobramentos nos fizeram compreender como a política em pequenas localidades foi/está inserida de forma autoritária, onde a população se vê a mercê dos mandos de patronos e/ou líderes partidários até mesmo em algo tão subjetivo e substancial como a morte. Isso se dá, sobretudo, pela dificuldade de acesso das cidades do interior no passado, principalmente as de pequeno porte, sem muito alcance das informações e com pouca movimentação populacional.

Assim, foi possível perceber que por meio do coronelismo partidário, as territorialidades políticas se difundiram de forma latente no município, causando inicialmente a divisão mortuária. Contudo, após a fragmentação dos dois grupos religiosos na morte, a perpetuação conflituosa se deu pelo campo das crenças, tendo em vista as contradições doutrinárias na escatologia entre as duas denominações (católica e batista) e à continuidade do cemitério protestante, que hoje recebe diversas denominações evangélicas em seu espaço, fato evidenciado pela resistência religiosa no sentido dos

sepultamentos, em que católicos e protestantes não predispõem a uma união fúnebre, mesmo com a necessidade de junção após a lotação do Cemitério municipal (ou católico, como hoje também é conhecido).

Importante destacar que foram os depoimentos orais que subsidiaram o entendimento de como as manifestações religiosas e políticas foram determinantes na formação do município e na divisão da população nos aspectos mortuários e simbólicos. Tendo em vista a escassez das fontes escritas no tema proposto na geografia, as entrevistas foram cruciais para o entendimento da abordagem em questão.

Desta forma, ao analisar as entrevistas e relacioná-las a fundamentações teóricas, percebemos como o fenômeno sagrado e as territorialidades religiosas foram capazes de ultrapassar a dimensão racional, abarcando os sentimentos interiores e exteriores do ser humano para instituírem diferentes meios de manifestar as diferentes crenças no espaço.

Outro traço relevante que foi possível compreender, esteve no fato da dimensão religiosa se materializar fortemente na impregnação de elementos simbólicos fixados no ordenamento espacial do universo fúnebre, como os símbolos católicos e sincréticos (ou a ausência/escassez deles no cemitério protestante) nos espaços cemiteriais.

Quanto a esses símbolos, compreendemos que sua utilização se explica como meio de imortalizar a memória de outrem (através das lembranças) e dos símbolos, os quais simbolizam, para muitos crentes, algo sagrado, pois os mistérios – incompreensíveis e invisíveis – carregam consigo o fascínio e a representação transcendente, que limita o homem a um ser pequeno diante da morte – aqui se refere às sensações – ao imaginar a magnificência de algo maior que a si mesmo.

Isso se dá através da experiência do sagrado nas representações da morte, pois na medida da existência, algumas sensibilidades fenomênicas são suscitadas, remetendo ao universo transcendental. A partir dessas circunstâncias, o homem busca respostas no plano sobrenatural, consagra-se e, ainda que de modo laicizado, transfere suas inquietações ao campo simbólico, mesmo que por origem e influência cultural.

Desta forma, analisar as necrópoles em Serrolândia, além de nos fazer conhecer os aspectos relacionados às territorialidades religiosas, nos auxiliou na compreensão dos modos como os sujeitos utilizam dos símbolos de maneira a representar as características individuais do falecido ou elevar as orações e penitências em visitas ao cemitério, como ocorrido no dia de finados.

A disposições ou estruturas tumulares demonstraram também as relações simbólicas existentes entre o homem vivo com o homem morto, partindo da perspectiva de conexão dos elementos presentes nas edificações. As cruzes, imagens, coroas de flores, dentre outros símbolos que representam, neste sentido, a manifestação do sagrado. Motivo pelo qual em tantos lugares o cemitério é conhecido como “campo-santo”.

Entende-se, portanto, que a religião pode ser um meio de entendimento das configurações espaciais de um lugar, desde às externalizações simbólicas, às territorialidades religiosas pela busca de controle e dominação local, como o ocorrido em Serrolândia.

De tal modo, compreendemos que os resultados qualitativos desse trabalho contribuem para a elucidação do fenômeno religioso, político e social em Serrolândia em torno dessa temática, pois, se o objetivo geral do trabalho consistia em compreender como os embates religiosos entre católicos e protestantes se materializam nos cemitérios em Serrolândia a partir das representações e os ritos fúnebres como formas de apropriação do espaço, acreditamos que, de fato, o objetivo dessa pesquisa foi alcançado.



**FONTES**

## FONTES ORAIS

1. Antônio Pacheco Oliveira, entrevista concedida em 07 de fevereiro de 2019.
2. Carlos Augusto Moreira, entrevista concedida em 16 de janeiro de 2019 e em 20 de fevereiro de 2020.
3. Dinalva Menezes Sampaio, entrevista concedida em 07 de fevereiro de 2019.
4. Emília Lima Neta, entrevista concedida em 02 de novembro de 2019, 15 de janeiro de 2020 e 15 de fevereiro de 2020.
5. Florivaldo Magalhães, entrevista concedida em 19 de outubro de 2013.
6. Padre Luan Cordeiro Saldanha, entrevista concedida em 09 de dezembro de 2018.
7. Pastor Djair Guedes Rodrigues, entrevista concedida em 29 de dezembro de 2018.
8. Maiara Nascimento Silva, concedida em 02 de novembro de 2019.
9. Valdete Vilas Boas, entrevista concedida em 14 de julho de 2019.
10. Vilce Vilas Boas, entrevista concedida em 14 de julho de 2019.

## JORNAIS

1. Jornal O Lidador, 1936.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos. São Paulo: Paulus, 2002.

ALIGHIERI, D. A Divina Comédia: Inferno – Purgatório – Paraíso. Trad. e notas de Italo Eugênio Mauro. Edição Bilíngüe. São Paulo: Editora 34 Ltda, 1999.

ALMEIDA, A. D. S; LIMA, M. L; GAIA, R. V. Santos e orixás: sincretismo, estética e arte afro-brasileira na estatuária da Coleção Perseverança. Revista Crítica Histórica. Ano VII, nº 14, dezembro/2016.

ALMEIDA, M. G., RATTTS, Alecsandro JP (orgs.). Geografia. Leituras culturais, 2003.

AMARAL, R. P. Espaço sagrado: a relação da etnografia e da dialética no estudo geográfico. Revista OKARA: Geografia em debate, v. 9, n. 3, p. 509-523. ISSN: 1982-3878 João Pessoa, PB, DGEOC/CCEN/UFPB, 2015.

ARAÚJO, F. P. de; CASIMIRO, A. P. B. S. São Benedito no contexto da Romanização da Igreja Católica: uma devoção preterida. Revista Histedbr Online. Campinas: [s.d], p. 1-13. 2011.

ARAÚJO, T. N. H. Hermenêutica e cemitérios: um olhar sobre o cemitério da santa casa em porto alegre. Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 16, n.20, p.82-95, jan-jun de 2014.

ARIÈS, P. Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média. 2ª ed. Lisboa: Editorial Teorema, 1989.

ARNAULT, R; ALCANTARA E SILVA, V. 2016. "Os Ritos de Passagem". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/obra/os-ritos-de-passagem>>

AZZI, R. O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos. Petrópolis. Vozes, 1978.

BARBOZA, V. M. Sociedade dos Vivos X Cidades dos Mortos: A Visão da Morte na Sociedade Erechinense. PERSPECTIVA, Erechim. v.37, n.140, p. 125-137, dezembro/2013.

BARRETO, M. R. N.; ARAS, L. M. B. de. Salvador, cidade do mundo: da Alemanha para a Bahia. In: História Ciência - Saúde-Manguinhos, Rio de Janeiro, v.10, nº1, 2003.

BASTOS, C. R. F. A morte e o homem – circum-navegações nas incertezas da vida. São Paulo: PUC-SP, 2016.

BAYARD, J. P. Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer. São Paulo: Paulus, 1996.

BELLOMO H. R. A Arte Funerária. In: BELLOMO, H.R. (Org.) Cemitérios do Rio Grande do Sul – Arte, Sociedade e Ideologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras Escolhidas, I). \_\_\_\_\_. Origem do drama barroco alemão. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BEOZZO, J. O. (coord.). História da Igreja na América Latina- Tomo II/2, História da Igreja no Brasil Segunda Época – Século XIX. Petrópolis, RJ: Vozes, 3<sup>o</sup>. Edição, 1992.

BLUME, S. Morte e morrer nas colônias alemãs do Rio Grande do Sul: recortes do cotidiano. 2010, 290 p. Dissertação (Mestrado em História), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul, 2010.

BOCK, V. M. O culto aos mortos como lugar teológico a partir do tratado: o cuidado devido aos mortos em Santo Agostinho. Dissertação (Mestrado). Porto Alegre, 2018.

BORELLI, S. H. Memória e temporalidade: diálogo entre Walter Benjamin e Henri Bergson. São Paulo: EDUC, 1992.

BOURDIEU, P. Coisas Ditas. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRAGA, E.; GIUDICE, P. O grande dia de padre Eustáquio: após meio século de espera, fiéis se reúnem no Mineirão para assistir à cerimônia de beatificação do pároco. O Tempo. Belo Horizonte, 15 jun. 2006.

BRASIL. Constituição Política do Império do Brasil. Rio de Janeiro, 1824. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm)>. Acesso em 12 set. 2019.

CANDAU, J. Memória e Identidade. Trad. Maria Leticia Ferreira. – São Paulo, Contexto, 2011.

CARNEIRO, M. Construções tumulares e representações de alteridade: materialidade e simbolismo no cemitério municipal São José, Ponta Grossa/PR/BR, 1881-2011. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2012.

CASCUDO, L. C. Religião no povo. In. Superstição no Brasil, 4<sup>a</sup> edição. São Paulo: Global, 2001.

CASSIRER, E. A filosofia das formas simbólicas. O pensamento mítico. Martins Fontes: São Paulo, 2004 [1925].

CASTRO FILHO, L.C. Cidade dos Mortos ou Lugar dos Vivos? Estudos das características das manifestações sociais e suas implicações com a sociedade de União da Vitória a partir do Cemitério Municipal. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, 2007.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CATROGA, F. O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.

CERVEIRA, S. A. Revista de Estudos da Religião março / 2008 / pp. 27-53 ISSN 1677-1222.

CORRÊA, R. L; ROSENDAHL, Z. (Org.) Paisagem, tempo e cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. Coleção Geografia Cultural.

COSTA, F. M. M. A Morte e o morrer em Juiz de Fora: transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

COSTA, H. B. Pesquisando A Escatologia Da Morte No Imaginário Católico e Protestante. Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO. ISBN 978-85-65957-00-7. 2012.

COSTA, O. J. L. O santuário de Canindé: a expressão geossimbólica do sagrado no sertão cearense. 12º Encontro de Geógrafos da América Latina – EGAL Montevideu/Uruguai, 2009.

CYMBALISTA, R. Sangue, ossos e terras. Os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI e XVII. Tese de doutorado. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

D'AGOSTINO, F. Images of Death and Symbolic Construction of Reality in a Southern Italian Town. Los Angeles, The Red Hill Press, 1977.

DAVIM, D. E.M; MARANDOLA JR., E. O pensamento fenomenológico na educação geográfica: caminhos para uma aproximação entre cultura e ciência. Caderno de Geografia, v.26, n.47, 2016. ISSN 2318-2962

DÉCHAUX, J. H.1997. *Le souvenir des morts: essai sur le lien de filiation*. Paris: PUF.

DECLARAÇÃO DOUTRINÁRIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. disponível em [http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao\\_doutrinaria.pdf](http://www.brazil9.com.br/servidor/ibbripatinga/download/declaracao_doutrinaria.pdf). Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. *Trabalhando Com Relatos Oraís: Reflexões a Partir de Uma Trajetória de Pesquisa – Reflexões Sobre a Pesquisa Sociológica*, Coleção Textos, n.º3, São Paulo: CERU, 1992.

DIAS, J, C, T. As origens do culto de Cosme e Damião. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.11, n.1, p. 36-57, jan-jun/2014.

DOMINGUES, J. M. *Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a Modernidade Brasileira Contemporânea*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1999.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_, M. *O Sagrado e o Profano*. Trad. De Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, N. *A Solidão dos Moribundos*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FARJADO, A. *Brasil imperial católico e o surgimento dos cemitérios protestantes*. *INTEGRATIO*, v. 1, n. 1, jan - jun. 2015.

FÉLIX, L. O. *Política, memória e esquecimento*. In: Tedesco, João Carlos. *Usos de memórias: política, educação e identidade*. Passo Fundo: UPF Editora, 2002.

FERREIRA, D. M. *A religiosidade no bem morrer: em busca de uma teoria explícita do sagrado*. *PPHIS/UnB*. N° 26, Brasília, Jan-Jul 2015 ISSN 2316-1191.

GALEANO, E. H. *Os filhos dos dias*. Tradução de Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GEERTZ C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC; 2008.

GIACOIA Jr., O. *A visão da morte ao longo do tempo*. *Simpósio Morte: Valores e Dimensões*. *Revista Medicina*, Ribeirão Preto, 2005; 38(1): p. 13-19.

GIL FILHO, S. F. *Igreja Católica Romana: Fronteiras do Discurso & Territorialidade do Sagrado*. Tese (Doutorado em História). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2002.

\_\_\_\_\_. *Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer*. In: BARTHE-DELOIZY, F. and SERPA, A., orgs. *Visões do Brasil: estudos*

culturais em Geografia [online]. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012, pp. 47-66. ISBN 978-85-232-1238-4.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo. Centauro, 1990.

HEIDEGGER, M. "A coisa". In: Ensaio e conferências. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010. Resultado dos Dados Preliminares do Censo – 2010. Disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em 22 de janeiro de 2019.

JESUS, F. P. S. Geografia da morte: a cultura fúnebre e os cemitérios de Salvador oitocentista (1860-1900), MONÇÕES Revista de História da UFMS, 2014.

KÜBLER-ROSS, E. Sobre a Morte e o Morrer. S. Paulo: Maria Fontes 1994.

LACAN, Jacques. Hamlet por Lacan. Campinas: Escuta, 1986.

LACERDA, G. B. de. Sobre as relações entre Igreja e Estado: conceituando a laicidade. In: Conselho Nacional do Ministério Público. (Org.). Ministério Público – Em defesa do Estado Laico. Brasília: Conselho Nacional do Ministério Público, 2014, v.1.

LE GOFF, J. História e Memória. São Paulo, Editora da Unicamp, 1996.

\_\_\_\_\_. O Nascimento do Purgatório. São Paulo: Estampa 1995.

LIMA, V. C. Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. RBCS, v.17, n. 49, p.11-29, junho de 2002.

MANUAL DAS INDULGÊNCIAS, Normas e Concessões. Enchiridion Indulgentiarum (3a ed., maio de 1986). Tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

MARANHÃO, J. L. de S. O que é morte. São Paulo: Brasiliense, 1998.

MARIANO, R. Análise Sociológica do Crescimento Pentecostal no Brasil. Tese (doutorado) USP, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Revista Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238- 58 maio/ago. 2011.

MARTINS, F. A. V. O homem, a morte e o tempo. (Trabalho de Conclusão de Curso), Universidade Estadual da Paraíba –UEPB. 2013.

MARTINS, M. L. – Reflexões sobre Relações Interpessoais ao Cuidar o Doente Terminal. Lisboa: Revista Servir, 1996. Vol. 44, nº6.

MATOS, A. S. de. O Cemitério dos Protestantes de São Paulo: Repouso dos Pioneiros Presbiterianos. In: Portal da Igreja Prebisteriana no Brasil. 2006.

MELLO, A. S. Religião: Prós e Contras. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963. (Vol. 1).

MERLEAU-PONTY, M.. Fenomenología de la Percepción. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1994.

MORENO, T.M. O Sagrado e o Profano: O cemitério na cidade de São Paulo. São Paulo, 2012. Disponível em <file:///C:/Users/bruna/Downloads/10321-25599-1-SM.pdf>. Acesso em set. de 2019.

MORIN E. O Homem e a Morte. Lisboa: Publicações Europa América, 1970.

MOSCOVICI, S. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Trad. Pedrinho A. Guareschi Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MOTTA, A. Estilos mortuários e modos de sociabilidade em cemitérios brasileiros oitocentista. Horizontes Antropológicos. 2010.

NASCIMENTO, L. M. A.L. Culto doméstico a Cosme e Damião em Cachoeira, Recôncavo da Bahia. IV Seminário do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais / UFRB, 2014.

NEGRÃO, M. V. N. Iluminando os mortos: um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis. Dissertação (Mestrado) UFPA, Belém, Pará, 2014.

NEGRINI. M. a significação da morte: um olhar sobre a finitude humana revista sociais e humanas (ISSN online 2317-1758), 2014.

NOGUEIRA, R. de S. Elos da memória: passado e presente, cemitério e sociedade. Vivência: Revista de Antropologia, 2012.

PARISE, Maria Cecília Isatto, Fenomenologia da Religião. no prelo.

PEREIRA, J. C. Procedimentos para lidar com o tabu da morte. Núcleo de Pesquisa Religião e Sociedade, PUC/SP. R. Monte Alegre e 984, Perdizes. 05.014-901 São Paulo SP, 2012.

PIACESK, T. R.; BELLOMO, H. R. Pesquisa cemiterial no estado de Goiás. Porto Alegre: s.n., 2006.

PORTELLI, A. O que faz a História Oral diferente. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História, n.º 14, São Paulo, 1997.

REILLY, D. A. História documental do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1993,

REIS, D. P. Serrote de ontem, Serrolândia de hoje. 3 ed. Salvador: Press Color, 2010

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

REESINK, M. "Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de finados", Revista *Mana*, ISSN 0104-9313. 2010.

RICHARD, N. Políticas da memória e técnicas do esquecimento. In: MIRANDA, Wander Mello (organização). 1999.

RIOS JÚNIOR, J. S. "Narrativas de Fé e outras histórias dos Batistas em Serrolândia". Universidade do Estado da Bahia. Dissertação (Mestrado) Santo Antônio de Jesus, 2012.

RIVERA, D, P, B. O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento. Estudos de Religião, Ano XXI, n. 33, 42-58, jul/dez 2007.

ROSÁRIO, F. A. O sacramento da unção dos enfermos. Faculdade São Bento. São Paulo, 2017.

ROSENDAHL, Z. Espaço e religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC. 1996.

\_\_\_\_\_. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). Explorações geográficas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_. CORRÊA, R. L. Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto L. (orgs.). Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005.

\_\_\_\_\_. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. Geoworking papers, Universidade do Minho, Departamento de Geografia, p. 1-14, 2008. Disponível em: Acesso em: 15 set. 2012

SANTANA, C. D'. Fatura e ventura camponesas – Trabalho, cotidiano e migrações: Bahia (1950-1980). São Paulo: Annablume, 1998, p. 138.

SANTOS, A. P. Geografia do (In)visível: O Espaço do Rardecismo em São Paulo. Dissertação de Mestrado. USP, FFLCH - Depto. de Geografia, 1999.

SANTOS, J. M, L. A ordem social em crise. A inserção do protestantismo em Pernambuco: 1860-1891. São Paulo, 2008.

SANTOS, K. A. C. Os Portais, o Baú, o Cavalo e o Farol: a espetacularidade na festa de São Cosme e São Damião no Terreiro de Mina Dois Irmãos. Dissertação de Mestrado. UFPA, Belém, 2012.

SARTI, C. A dor, o indivíduo e a cultura. Saude soc. [online]. 2001, vol.10, n.1, pp.3-13. ISSN 0104-1290.

SCHOPENHAUER, A. Da morte, metafísica do amor, do sofrimento do mundo. São Paulo: Martin Claret, 2008.

SECRETARIA DO PLANEJAMENTO – Governo da Bahia. Disponível em: <http://www.seplan.ba.gov.br/> . Acesso em 10 de janeiro de 2019.

SILVA, E. da. Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia. São Paulo, Tese de Doutorado/USP, [s. n.], 1998.

\_\_\_\_\_. E. Conflitos no campo religioso baiano: protestantes e católicos no século XIX. *Sitientibus*, Feira de Santana, n.21, p. 51-57, jul – dez. 1999.

SILVA, J.A. F. Tratado de Direito Funerário. São Paulo: Método Editora, 2000.

SOARES, A. M. L. Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio. Revista de Estudos da Religião. Nº 3 / 2002.

TEIXEIRA B. “Folklore Brasileiro”. RIGHB, Salvador, 1925.

THOMAS, L. V. 1983. *Antropologia de la Muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

TUAN, Y. Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, A. Perspectivas Geográficas. 2.ed. São Paulo, Difel, 1985. pp. 145-64.

URBAIN, J. D. A sociedade de conservação? Estudo semiológico dos cemitérios do Ocidente:. Paris: ayot, 1978.

VAN GENNEP, A. 1978 [1909]. *Les rites de passage: études systématiques des rites*. Paris: Mouton & Co./Maison des Sciences de l'Homme.

VASCONCELOS, T. M. P. “Educar, catequizar e civilizar a infância: A escola paroquial em uma comunidade do Sertão da Bahia (1941-1957)”. Faculdade de filosofia e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2009.

VILHENA, M. Â. Os mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira. In: REVER, São Paulo: n 3, ano 4, 2004.



VOVELLE, M. As almas do purgatório. São Paulo. UNESP, 2010.



**ANEXOS**

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistado(a) e/ou participar na pesquisa de campo referente ao projeto/pesquisa intitulado(a) Representações na cidade dos mortos: Expressões simbólicas e territorialidades religiosas a partir dos cemitérios em Serrolândia-Ba, desenvolvida(o) por Bruna Cordeiro Saldanha. Fui informado(a), ainda, de que a pesquisa é [coordenada/orientada] por Anelino Francisco da Silva, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do telefone nº \_\_\_\_\_ ou e-mail \_\_\_\_\_. Afirmando que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informado(a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é analisar as representações da morte e as territorialidades religiosas a partir das práticas culturais, dos ritos e crenças nos cemitérios em Serrolândia-Ba. Minha colaboração se fará de forma anônima, por meio de entrevista semi-estruturada. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pelo(a) pesquisador(a) e/ou seu(s) orientador(es) / coordenador(es). Fui ainda informado(a) de que posso me retirar desse(a) estudo / pesquisa / programa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos. Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme recomendações da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). Serrolândia, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

Assinatura do(a) participante: \_\_\_\_\_

Assinatura do(a) pesquisador(a): \_\_\_\_\_

