

ÉRIKA AMORIM DA SILVA

**O COTIDIANO DA MORTE E A SECULARIZAÇÃO DOS CEMITÉRIOS EM
BELÉM NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX (1850 / 1891)**

**Dissertação apresentada à Banca Examinadora
da Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo PUC / SP, como exigência parcial para a
obtenção do título de mestre em História Social,
sob a orientação da professora doutora
Estefânia Knotz Canguçu Fraga.**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC / SP
Março de 2005**

Banca Examinadora

Às minhas mães, Ingrácia Amorim da Silva e Antônia Claro Medeiros (In Memoriam)

Ao Ipojucan Dias Campos pelo companheirismo, cumplicidade, e também pelas longas brigas acadêmicas, que me fizeram crescer em conhecimento e como pessoa.

A Fernando Arthur de Freitas Neves, exemplo de profissionalismo, pelo carinho e amizade com que sempre me tratou.

À professora doutora Estefânia Knotz Canguçu Fraga pela sua paciência e compreensão durante o percurso de elaboração desta dissertação.

À minha tia Léa Maria Medeiros Carreira, pelo exemplo, incentivo e amor à pesquisa que sempre me encantaram.

More ultima ratio.

Minha eterna gratidão.

In Memoriam,

Daqueles cujos corpos a morte levou, mas cujos espíritos sempre estarão comigo.

Aos meus inesquecíveis tios:

José Pereira de Amorim. Meu querido, Zezão do Abacaxi, pelas inúmeras risadas.

* 04 / 03 / 1924

+ 11 / 01 / 2003

A Ângelo Amorim da Silva, o tio Anginho, pelas brincadeiras e alegrias de minha infância.

* 10 / 07 / 1968

+ 08 / 03 / 2003

A Luiz Pereira de Amorim, o Amoreco, pelo cuidado, carinho e afeto.

* 16 / 10 / 1930

+ 15 / 03 / 2003

A minha adorável,

Antônia Claro Medeiros. Mãe Antônia, Tozinha ou querida, Maria Pito, pelo exemplo e aquém devo, para sempre, tudo o que sou.

* 14 / 01 / 1926

+ 15 / 11 / 2003

À Maria de Jesus da Silva, a Duquiuda pela amizade.

* 11 / 11 / 1955

+ 01 / 08 / 2004

AGRADECIMENTOS

À morte, eterna companheira....

A apresentação do trabalho percorre a trajetória acadêmica, enquanto os agradecimentos evidenciam as alegrias, adversidades e tristezas durante todo esse processo. Algumas pessoas são tão próximas que se nos entrelaçam na vida acadêmica e pessoal, nesse caso, as diferenças naturais, aparecem e às vezes tencionam o percurso, o que não significa que o sentimento que nos une seja abalado, apenas prova que devemos aprender a conviver e respeitar as diferenças em tudo e todos principalmente nós historiadores. Afinal é das diferenças que nasce a História!

Sempre pretendi deixar os agradecimentos para o fim, quase no memento da impressão e aqui estou rememorando principalmente meus últimos dois anos. Se foram intensos em descobertas foram-no também em perdas algumas tão profundas que me cortaram o coração.

Agradecerei eternamente a Antonia Claro Medeiros pelo que foi e fez de mim.

Agradeço aos meus irmãos, irmãs e sobrinhos pelo carinho, compreensão e atenção em especial ao Hélder pelo apoio incondicional em todos os momentos. Ao meu pai pela vida.

À minha mãe Ingracia Amorim da Silva pelo carinho, amor, e garra, que sempre demonstrou.

Agradeço ao meu companheiro de todos os momentos, você Ipojucan Dias Campos a quem dedico não só esse trabalho, mas todo o meu amor.

Agradeço ao meu querido professor Fernando Arthur de Freitas Neves, “o Lobinho” que sempre me incentivou e acompanhou desde a graduação orientando-me durante a elaboração do projeto que resultou nessa dissertação.

Aos meus amigos Liliane do Socorro Cavalcante Goudinho e Herlon Ricardo, pela amizade e bons momentos que vivemos na “Paulicéia Desvairada”. Com a “Li” foram tantos, a começar por dividirmos, o mesmo espaço, pelas cumplicidades construídas ao longo desses dois anos, por nossos passeios, não só quando cruzávamos a

“A Ipiranga com Avenida São João”, mas quando nos perdíamos pelas teias de Sampa. Minha querida “Rapunzel” que mais que colega de turma, foi amiga nos momento de alegria e tristeza!

Aos meus colegas de turma, em especial ao Carlos Moisés(Moisica) com quem dialoguei em “corpo de irmandade” e dividi tantas guloseimas, menos os “Chás de Camomila”! ao Leno José Barata pelo companheirismo e amizade. Ao Alexandre Amaral, primeiro leitor desse trabalho na disciplina “pesquisa histórica” com quem muito dialoguei e me diverti com suas graças tão peculiares, “Bola”, valeu!

A Luis Soares de Camargo meu amigo de “morte” e também leitor desse trabalho em “pesquisa histórica”. Suas sugestões foram essenciais.

Aos professores do programa pelo carinho dispensando quando tive de deixar tudo às pressas para enfrentar o mais difícil momento do meu caminhar. A professora Ivone Avelino, Olga Brites, Maria Izilda, Maria do Rosário. E ainda em especial ao Antonio Pedro e Maria Antonieta Antonecci pela confiança em emprestar seus respeitados nomes para afiançar um pobre grupo de “cabanos”. Aos professores Fernando Torres Londoño e Maria Ângela Vilhena pelas sugestões na qualificação, que foram de suma importância para a elaboração desse trabalho.

À professora Estefânia Knotz Canguçu Fraga pela paciência e carinho que teve comigo durante esta elaboração; por conduzir de forma magistral minhas dificuldades e por me fazer voltar a escrever depois que a “morte” me atropelou.

À minha querida Maria Tereza Pinto da Silva de Sá Ribeiro que sempre me acompanhou e sempre foi mais que professora ensinou-me a importância de se valorizar o outro e a mim mesma, a paixão pela vida e por fazer de tudo uma grande e linda festa.

Agradeço à dona Socorro pelo carinho, incentivo, a sua maneira, e pelos lanches durante a produção do texto.

Agradeço também a minhas amigas, Mayara e Karine, pela torcida, à minha amada Viviane que sempre me acusa de tê-la abandonado, a Ercília e Elenflàvia que me ajudaram na coleta dos dados e a todos os funcionários dos Arquivos que percorri a procura de fontes. Agradeço a Conceição, amiga e “minha médica”, a Alessandra, ao Fred, pelo apoio aí em Sampa, também ao meu primo Franciel pela ajuda técnica e pelo

carinho e paciência nos momentos finais desse trabalho, a Fábila Jaqueline, “Binha”, pelas demonstrações de amizade, a amável Iara e ao “desastrado” Marcelo da APG, a Darlene Cecília e Carmem Colares pelo apoio via e-mail, a Luana Batista Campos, por serviços de secretariado e a todos aqueles que me ajudaram, das mais diferentes formas. Eu e os meus “mortinhos” seremos eternamente gratos.

RESUMO

Esta dissertação de título “*O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850 / 1891)*”, procurou visualizar o caminhar e o permanecer em torno dos significados da morte, dos mortos e dos ritos fúnebres em Belém durante a segunda metade do século XIX. Assim, a dissertação versa sobre as transformações no cotidiano da morte decorrente da mudança dos locais dos enterramentos do interior das Igrejas para os cemitérios a céu aberto, mas também sobre o projeto de secularização destes espaços. Estas questões, aliás, ganham expressividade nas páginas seguintes, pois delas surgiram outros tangenciamentos como os debates acerca da salubridade do espaço urbano ameaçado por epidemias e miasmas emanados dos corpos em decomposição. Foi nesta perspectiva que se buscou interpretar determinadas tensões que se formaram no interior da sociedade belenense e que contribuíram para mudanças significativas no caminhar dessa sociedade frente à morte e aos mortos. A construção dos cemitérios – o de Nossa Senhora da Soledade e o de Santa Izabel – envolveram questões complexas como o abandono do costume de enterrar nas igrejas e passar a enterrá-los em cemitérios a céu aberto, a exclusividade que a Igreja Católica desejava ter nesses novos espaços, o debate em torno da secularização dos cemitérios e dos enterros civis levantando questões que não ficaram circunscritas às inquietações religiosas, mas estabeleceram conflitos políticos, culturais e sociais, enfim seguir os passos de brancos, índios e negros, Católicos, Protestantes e Maçons e tentar compreender suas atitudes diante da morte e dos mortos. Para isso procurou-se visualizar a cidade, seu cotidiano, o viver e o morrer de seus habitantes, encarar o mais próximo possível as representações frente à morte e aos mortos. Entenda-se então que os eixos centrais da presente dissertação são os que buscam perceber como diferentes segmentos sociais da Belém oitocentista lidaram com o processo de vida e morte, com os enterramentos, os ritos fúnebres, e a secularização dos cemitérios.

PALAVRAS CHAVES: Belém, Salubridade, Miasmas, Morte, Mortos, Enterros, Cemitérios, Ritos Fúnebres, Secularização, Igreja Católica, Maçonaria, Protestantes

ABSTRACT

This dissertation titled “O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850/ 1891)” tried to show understanding around death’s meaning along with dead and mortuary ceremonies in Belém in the second half of the 19^o century. Thus, the composition studies about the changes in the trip of death from the buries inside a church to open-sky cemeteries, plus the secularization of these spaces. Those questions have gained importance in the following pages cause they started a new parallel about the urban space threatened by wide-spread diseases and miasmas exhaled from putrescent bodies. Taking that to explain the tensions formed in the core of Belém’s society wich made same significant changes in the path of that specifical society before death and deads. The construction of the cemeteries- “ Nossa senhora da soledade “ and “Santa Izabel”- implacate in complex questios like start to bury dead bodies into open-sky cemeteries intead instead of inside churches, the wish of the Catolic church to have exclusiveness in these new places, the secularization of those cemeteries and buries keeping in mind the unsolved religious, cultural and social conflicts to understanding the attitudes of the whites, indians, colored, catolics, protestants, masons and the way they used to react before the dead and death. So the city was visualized, it’s quotidian and the existing and dying of it’s inhabitants and seeing closest the representation before death and dead. To be well acquired with the text the central axel inquire the understanding of how different Belém’s social divisions in the 80’s deal with circle of life including bury, mortuary ceremonies and the secularization of the cemeteries.

KEY WORDS: Belém, Miasmas, Dead, Death, Bury, Cemetery, Mortuary ceremonies, Secularization, Catolic church, Masonry, Protestants.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	8
ABSTRACT	9

APRESENTAÇÃO	13
--------------------	----

PARTE I

O COTIDIANO DA MORTE EM BELÉM

1. CIDADE, EPIDEMIAS E ENTERRAMENTOS

1.1. Olhares sobre Belém.....	35
-------------------------------	----

1.2. Significado dos sepultamentos: os primeiros cemitérios a céu aberto em Belém	65
---	----

2. ATITUDES E RITOS DIANTE DA MORTE E DOS MORTOS EM BELÉM

2.1. Irmandades e enterramentos	88
---------------------------------------	----

2.2. Ritos mortuários em Belém	103
--------------------------------------	-----

PARTE II

A SECULARIZAÇÃO DOS CEMITÉRIOS EM BELÉM

1. ALGUNS DOMÍNIOS DA SECULARIZAÇÃO DOS CAMPOS SANTOS EM BELÉM

1.1. Tensões em torno da secularização dos cemitérios em Belém	125
--	-----

1.2. A Santa Casa e a secularização dos cemitérios	142
--	-----

2. TENSÕES ENTRE INSTITUIÇÕES: CATÓLICOS, MAÇONS, E PROTESTANTES E SUAS RELAÇÕES COM A MORTE E OS MORTOS.

2.1. Concepções de morte e de salvação como objeto dos conflitos em torno da secularização dos cemitérios162

2.2. Os enterramentos e a secularização dos cemitérios como campos de conflitos: Igreja Católica e Maçonaria178

CONSIDERAÇÕES FINAIS200

Fontes205

Bibliografia211

Anexos223

APRESENTAÇÃO

O projeto que resultou nesta dissertação de mestrado, enviado à PUC - SP em outubro de 2002, foi fruto de uma pesquisa iniciada durante a graduação. Não havia, inicialmente, a tenção de realizar um trabalho desta natureza, sobre a morte e os mortos. Em Abril de 2000, no decurso da disciplina de Metodologia da História II, haveria a necessidade da apresentação de um pré-projeto de pesquisa. Optou-se, numa primeira fase, por um trabalho sobre a fundação de Bragança, cidade que fica acerca de 210 km de Belém; contudo, diante da inexistência de fontes, o projeto foi abandonado.

Curiosamente, o impasse resolveu-se assim que o professor da disciplina sugeriu a idéia de investigar histórias de passamento e mortes. Houve a princípio uma certa resistência decorrente da morbidez do tema, mas que logo foi resolvida com a leitura de um artigo sobre o assunto: “*O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista*”.¹ Que possibilitou rememorar experiências com a morte, o presente iluminando o passado, não totalmente, mas permitindo o afloramento de imagens que vieram à tona a partir da leitura do referido artigo. Assim advieram várias possibilidades de estudo sobre o tema, como a construção dos cemitérios de Belém durante o século XIX. Enfim, investigar os locais de enterramentos de outrora na capital paraense e as atitudes diante da morte e dos mortos.

Entretanto, para o trabalho de conclusão de curso da graduação o local da investigação foi a cidade de Bragança, apesar de se saber da existência de fontes para desenvolver a pesquisa em Belém. Do exposto surgiu então o tema da monografia “*Ritos e atitudes frente à morte e aos mortos*”, utilizando-se basicamente testamentos, compromissos de irmandades, termos de óbito e a legislação do final do século XIX, um trabalho bem inicial. No período da pesquisa, encontrou-se oportunamente uma série de Decretos-Leis da segunda metade do século XIX proibindo os enterramentos nos templos e autorizando a construção de cemitérios na Província do Pará,² fontes que sinalizavam tensões diversas envolvendo questões sobre o cotidiano da cidade de Belém e os cemitérios.

¹ REIS, João José. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. ALANCASTRO, Luiz Felipe de. (Org.). In: *História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

² Sobre os decretos autorizando a construção de cemitérios na província do Pará, ver o capítulo I desta dissertação.

Juntamente com os decretos, os quais autorizavam a construção de cemitérios, foram também encontrados artigos de jornais tratando da secularização³ dos campos santos. Por meio destas fontes foi possível perceber que o processo de transferência dos enterros das Igrejas para os cemitérios a céu aberto, no início da segunda metade do século XIX e a secularização dos cemitérios no final do mesmo século, constituiu-se em um campo fértil de investigação, pois o discurso médico, a higienização e a reordenação do espaço urbano, interferiram de forma direta nas atitudes diante da morte e dos mortos em Belém. Então, depois do trabalho inicial, na graduação, optou-se por transferir o foco da pesquisa para a capital paraense, uma vez que esse assunto ainda era pouco explorado na historiografia local.

O contato com documentação mais contemporânea, de um simpósio realizado em 1997, em Belém, que tratou da nova legislação para a construção dos cemitérios horizontais permitiu perceber como a preocupação com o lugar destinado aos mortos está presente na sociedade atual. A SECTAM (Secretaria do Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente) e o COEMA (Conselho Estadual de Meio Ambiente) passaram a exigir, a partir de 1997, laudos que comprovassem que os cemitérios horizontais são ecologicamente corretos. As novas exigências dos órgãos visavam: *“garantir que as atuais áreas de sepultamentos e os novos projetos no ramo – incluindo cemitérios municipais e os cemitérios–parques privados – não agridem o meio ambiente e nem causam danos à saúde pública”*.⁴ Assim em relação ao tema de estudo tratado na segunda metade do século XIX, pode-se observar permanências e rupturas significativas em relação aos mortos; em outras palavras, esse simpósio manifestou as preocupações da sociedade atual em relação aos problemas dos enterramentos, estabelecendo normas de tentativa de controle sobre os cemitérios, de modo análogo ao observado no período englobado por este trabalho embora, é claro, abrangendo maior preocupação de espaço

³ Vale lembrar que se sabe que o termo secularização é repleto de significados adquiridos ao longo do tempo e que neste trabalho a palavra secularização é entendida como a diminuição da presença eclesial em diversos setores da sociedade e como tal foi um processo longo e sentido de forma diferenciada em diferentes sociedades e em diferentes momentos, ou seja, com as especificidades de cada local e de seus variados sujeitos. Sobre o assunto vejam-se: HOBBSAWM, Eric. “Religião e a ascensão do socialismo”. In: *Mundos do trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Peter Berger que entende por secularização o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. BERGER, Peter L. *O Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 119. MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora da UNESP, 1995. MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

⁴ O Liberal. Belém, 17 de Abril de 1997, p. 8.

Hoje, na cidade de Belém, para que um projeto de construção de cemitério seja aprovado, ele precisa de:

“Consulta Prévia. Antes do início da construção, a Sectam e a prefeitura devem ser consultados sobre localização do projeto.

Licenciamento Prévio. Após apresentação do projeto de engenharia ambiental, que deve conter, mapa da área, perfil do solo e levantamento de fontes de água e residência num raio de 5 quilômetros.

Licença de Instalação- Permite o início da construção, após vistoria e análise dos dados técnicos e leiaute da construção, além da disposição de poços de monitoramento. **Licença de Operação** –Cedida após os resultados do monitoramento do solo e aprovação do final da obra. tem validade, renovável, de 5 anos”.⁵

Porém, sobre estas exigências contemporâneas, pretende-se oportunamente tratar de modo mais detalhado. Depois de longa consulta nos arquivos da cidade buscou-se dar “vida” aos debates em torno da morte no projeto o *“Cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1867 / 1900)”* em trabalho encaminhado a PUC-SP em outubro de 2002, para processo de mestrado. Após a inserção no programa o projeto não sofreu alterações profundas; a mais significativa refere-se ao período de estudo que mudou de 1867 / 1900 para 1850 / 1891. Essa mudança foi necessária uma vez que, com ela, delimitou-se o período focado de forma mais precisa.

O início, 1850, justifica-se por ter sido o ano em que foi inaugurado o primeiro cemitério público de Belém, o *“Nossa Senhora da Soledade”* e pelo início da epidemia de febre amarela que assolou a cidade e, de certa forma, contribuiu para a efetivação da transferência do local de enterramento das Igrejas para os cemitérios a céu aberto. O final, 1891, justifica-se agora por ser o ano em que foi promulgada a primeira Constituição republicana que introduziu a lei de secularização dos cemitérios.⁶ Esta periodização melhor possibilitou, para as pretensões desse trabalho, a compreensão do espaço funerário da sociedade belenense do final do século XIX, visto que viabilizou de modo mais inteligível os papéis da Igreja e do Estado quanto à questão dos enterramentos.

⁵ Idem.

⁶ Vale lembrar que a lei que secularizou os cemitérios, o decreto 789, é de 1890, ou seja, da constituição provisória que depois foi promulgada em 1891.

Na Belém oitocentista, para este estudo, como em quase todas as sociedades ocidentais, os enterros - na primeira metade do século XIX - foram continuamente feitos no interior ou fora dos templos, ou seja, nos adros dos santuários, mas sempre dentro do território sagrado, sendo que as sepulturas das pessoas com poder aquisitivo, isto é, as que ocupavam lugar de destaque na sociedade, ficavam no interior das Igrejas. Os vivos dividiam o espaço nos templos com os mortos, havendo assim uma convivência muito próxima entre eles. Essa relação começou a transformar-se a partir da segunda metade do século XIX com a introdução de medidas de higienização nas cidades. Contudo, determinações por parte do Estado no sentido de controle dos espaços no que se refere à salubridade, antecederam o século XIX.

De acordo com Michel Foucault⁷ durante o século XVIII o funcionamento da medicina caracterizou-se por ser instrumento de controle social. Foram adotadas medidas visando criar espaços destinados aos doentes mentais, aos lazarentos e aos mortos.⁸ O controle dos surtos epidêmicos constituiu-se em uma das principais preocupações do poder público. No Brasil, essas práticas também foram observadas. Roberto Machado⁹ estudou os caminhos percorridos pela medicina social no Brasil e notou como a sociedade passou a ser controlada por ela no que diz respeito à saúde física e mental, ou seja, controlar vivos e mortos.

Jurandir Freire Costa¹⁰ ajuda nesse debate pois, para este autor, desde o século XVIII o governo tentava implementar medidas no sentido de normatizar a família e promover a higienização das cidades, criando códigos de conduta e indicando que o avanço das ciências médicas acentuava-se ganhando espaço gradativo no seio da sociedade. Desse modo, para Costa, os costumes fúnebres também foram se modificando ao longo dos anos, graças a essas mudanças. Para se enterrar um morto passou-se a exigir a verificação da morte, a autópsia e a obrigação de se respeitar um tempo determinado antes do enterro propriamente dito.

⁷ FOUCAULT, Michel. "A política da saúde no século XVIII". In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002, pp. 193 / 207.

⁸ Sobre os loucos, ver: CUNHA, Maria Clementina Pereira. *O espelho do mundo: juquery a história de um asilo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

⁹ MACHADO, Roberto e outros. *Danação da Norma: Medicina Social e Constituição da Psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

¹⁰ COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

As transformações nos espaços citadinos e o processo de desodorização e higienização são indicadores significativos da tentativa de controle social.¹¹ Os mortos não ficaram de fora desse controle, pois se criaram espaços destinados aos mesmos em lugares afastados das cidades. Contudo o processo de transferência dos locais de enterramento não foi imediato, já que a sociedade estava acostumada a sepultar os seus mortos em Igrejas.

Muitas foram as tentativas por parte do governo imperial, sobretudo a partir do século XIX, em especial em sua segunda metade, de transferir os enterros das Igrejas para os cemitérios a céu aberto.¹² Uma Carta Régia de 14 de janeiro de 1801 autorizava o governador do Pará e Rio Negro, o senhor D. Francisco de Sousa Coutinho, a construir um ou mais cemitérios: “*onde hajão de ser sepultados, sem excepção, todas as pessoas que fallecerem*”.¹³

Outra lei, a de 1º de outubro de 1826, no artigo 66 inciso 2º, determinava que os cemitérios fossem construídos fora do recinto dos templos. No entanto, essas determinações não foram aceitas pela população, principalmente a dos centros urbanos. Em decorrência das proibições, os médicos desse período tiveram muita dificuldade para explicar que a proximidade com os mortos era prejudicial a saúde dos vivos, pois acreditavam que os miasmas emanados dos corpos em decomposição causavam doenças graves. Os cadáveres dos coléricos, por exemplo, exalam um odor horrível, como lembra Jane Felipe Beltrão¹⁴, o que os torna foco de proliferação de sérios males.

Dessa forma foi considerada impossível a continuidade dos enterros nas Igrejas “*visto que os vapores, que exhalão os mesmo cadaveres, impregnando a atmospherã, vem aser acausa, deque os vivos respirem hum ar corrupto, e inficcionado,*

¹¹ Também ver mais sobre o assunto: PECHMAN, Robert Moses. *Cidades estreitamente vigiadas: o detetive e o urbano*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

¹² Desde o século XVIII, o governo vinha tentando implementar medidas no sentido de normatizar a família. A higienização das cidades, a criação de códigos de condutas e o avanço das ciências médicas vinham penetrando gradativamente no seio da sociedade. Ver mais sobre o assunto: ANTUNES, José Leopoldo Ferreira Antunes. *Medicina, leis e moral: pensamento médico e comportamento no Brasil (1870 / 1930)*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999, e MACHADO. Op, cit. COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

¹³ CRUZ, Ernesto. “Enterros em Belém nos séculos XVIII e XIX”. In: *A Província do Pará de 1º de novembro de 1959*. Belém, p. 1 e 2.

¹⁴ BELTRÃO, Jane Felipe. *Cólera: o flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém: EDUFPA, 2004. Ver também: VIGARELLO, Georges. “O trabalho dos corpos e do espaço”. In: *Cultura e cidade. Projeto história nº 13*. São Paulo: EDUC, 1996, Pp. 7 / 20.

e que porisso estejam sujeitos, e muitas vezes padeção molestias epidemicas, e perigozas".¹⁵ A Carta Régia de 14 de janeiro de 1801, não colocada em vigor pelo menos até 1850, já expressava algumas das idéias higienizadoras do final do século XVIII e que ganharam espaço no século XIX. Assim, medidas que deveriam ser tomadas em 1801, só se concretizaram quarenta e nove anos depois. Essa Carta Régia é extremamente significativa, já que traz muitos traços da mentalidade médica que começou a se desenvolver no século XVIII, constituindo-se, dessa forma, em importante instrumento de compreensão do pensamento médico acerca dos mortos.

O local dos cemitérios era uma das principais observações da referida Carta Régia e orientava os presidentes de Província e o Bispo a procurarem terrenos que não fossem úmidos afastados das cidades e levados de ventos, principalmente do norte e leste para construção dos cemitérios. Foi permitido também *"a qualquer familia, a formar dentro dos mesmos cemiterios hum carneiro sem luxo, onde possão enterrar-se os individuos, que pertencerem aquella familia e ficando prohibido, com effeito prohibido, que dentro dos templos, se continuem a dar sepulturas aos cadaveres logo que estiverem construidos os mencionados cemiterios"*.¹⁶ Enfatiza-se, tomando como base esta narrativa, a disputa pelo espaço destinado aos defuntos.

Mesmo o Estado tentando afastar os mortos do interior dos templos ele – o Estado – não esqueceu o cuidado com a alma e o respeito a eles devido. Assim:

“(...) deves ordenar que em cada hum d’elles haja um altar, em que se possa celebrar o santo sacrificio da missa e no qual se deva officiar solemnemente no dia da commemoração dos defuntos; podendo tambem em cada cemiterio haver hum capellão, que diga missas cotidiana pellos que alli se enterrarem ou celebrar com mais solemnidade, pellos que assim quizerem ordenar (...)”.¹⁷

Havia acentuada preocupação em manter os sacramentos católicos nos novos prováveis lugares destinados aos mortos. Contudo, os sepultamentos continuaram sendo feitos nas Igrejas, pelo menos os dos ricos, como já exposto.

¹⁵ Correspondência da metrópole com os governadores. Códice 1010. P. 223. Arquivo Público do Pará.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

Os cemitérios longe dos templos nesse período eram locais completamente expostos, ou seja, não eram cercados. Ninguém queria ser enterrado nesses espaços e até mesmo os mais pobres tornavam-se membros de irmandades para garantir o que consideravam um enterro decente, uma vez que o local do sepultamento, durante o século XIX, estava diretamente ligado à questão da salvação e ser enterrado dentro da Igreja era salvação certa, pensava-se. Os cemitérios extra-muros eram utilizados quase sempre para enterrar indigentes e pessoas sem prestígio social, sem poder aquisitivo. Para Ernesto Cruz, em Belém, “*a determinação real não foi cumprida integralmente. Os nobres da terra continuavam a ser enterrados nos templos, enquanto os escravos, os condenados à morte, os acatólicos e os excomungados eram sepultados no cemitério*”.¹⁸

Assim, os mortos e o lugar dos mortos passaram a ser assunto de muita discussão ao longo do século XIX, uma vez que a mentalidade religiosa não via com bons olhos os enterramentos nos cemitérios a céu aberto. Para a Igreja e determinados segmentos sociais como alguns políticos, o lugar dos mortos era no meio dos vivos, ou seja, dentro das Igrejas para que os vivos jamais os esquecessem e quando fossem à Igreja, se lembrassem de rezar por suas almas. Mas os médicos discordavam dessa prática, pois para eles esse costume funerário era prejudicial à saúde dos vivos e defendiam a idéia de que vivos e mortos deveriam ficar separados.

As rejeições aos cemitérios a céu aberto - fora dos templos - se manifestaram de diversas formas. Na Bahia, um movimento denominado de *Cemiterada*, ocorrido em 25 de outubro de 1836, contou com participação das:

“Irmandades e ordens terceiras de Salvador, organizações católicas leigas que entre outras funções, cuidavam dos funerais de seus membros. Naquele dia, a cidade acordou com um barulho dos sinos de muitas igrejas. Os mesmos sinos usados na convocação para as missas, procissões, festas religiosas e funerais eram agora dobrados para chamar ao protesto coletivo”.¹⁹

¹⁸ CRUZ. “Enterros em Belém nos séculos XVIII e XIX”. Op, cit. P. 1.

¹⁹ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia da Letras. 1999, p. 13.

Em Belém as manifestações contrárias à transferência do local de sepultamento tiveram as suas especificidades. A preocupação com os mortos era bem acentuada. Para o antropólogo Roberto Da Matta,²⁰ o problema no Brasil não é bem a morte, mas os mortos, uma vez que a sociedade brasileira cultivava uma mentalidade de falar mais dos mortos do que da morte sendo essa atitude, para o pesquisador, uma forma sutil e disfarçada de negá-la em si, ou seja, a maioria dos brasileiros defende-se da consciência do que é a morte substituindo-a pela devoção aos mortos, sejam de sua família, vizinhança, comunidade ou artistas. Estas reflexões não ficam longe quando se pensa a cidade de Belém do século XIX. A sociedade belenense oitocentista muito se preocupava com a hora da morte e com os mortos.

Sobre esta temática George Duby afirma que *“a hora da morte constitui um torneio cuja arena é a câmara mortuária, ou antes, o leito de agonia: só se morre em sua própria cama: a morte mais temida é a morte súbita, imprevista, não preparada”*. Fazia parte dos costumes da Idade Média e da Europa Ocidental o homem saber que ia morrer para poder preparar-se para esse momento.²¹ A morte em público era necessária, isto é, na presença de parentes e amigos. Com efeito, *“não se [morria] sem ter tido tempo de saber que se vai morrer”*.²² Se ocorresse o oposto, a morte se transformava, para o moribundo, de simples passagem a um ato terrível.

Segundo Philippe Ariès²³ a mudança geográfica dos enterramentos foi um processo dolorido que começou no século XVI na Europa ocidental. Por outros termos, a *“transição”* dos enterros do interior das Igrejas Católicas para os cemitérios públicos foi um processo complexo, tanto por motivos religiosos quanto por interesses econômicos. A partir do século XVI a relação que os homens passaram a ter com a morte mudou. A separação da alma e do corpo teve um novo significado, ou melhor dito, tanto a tradição quanto a controvérsia foram deixadas como razão para se compreender os passamentos. Nessa mudança, parafraseando Ariès, a Igreja desempenhou papel fundamental, uma vez que estava interessada em converter o máximo possível de pessoas para o seu credo.

²⁰ DAMATTA, Roberto. “Morte”. In: *A casa & a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Jardim Ubá: Racco, 1985. p 133-159.

²¹ DUBY, George. “A morte”. In: *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

²² Idem. P. 19.

²³ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Vol. II. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

Norbert Elias²⁴ também pode dar a sua parcela de contribuição ao afirmar que existem várias maneiras de se lidar com o fato de que todas as vidas, incluídas as das pessoas que amamos, terão um fim. Para o pesquisador, o problema é que os vivos nunca se identificam com os doentes; assim, a morte é um dilema dos vivos, pois ninguém se reconhece como finito, ou melhor, ninguém admite com facilidade a sua finitude. Uma prova dessa negação frente à morte é o avanço da ciência, do “*processo civilizador*”,²⁵ para ele uma forma de domesticar a morte. Assim, para se entender Norbert Elias em “*A solidão dos moribundos*” é necessário primeiro passar em revista a Philippe Ariès, pois aquele critica a forma como este enfocou as mudanças frente à morte e aos mortos.

Segundo Elias, Ariès não explicou como ocorreram as diversas mudanças de comportamento e de atitudes que forças motivaram tais mudanças. Para aquele, todas essas transformações foram possíveis graças ao “*processo civilizador*”, ao desenvolvimento do capitalismo, das ciências médicas. Para Norbert Elias, antes de meados do século XIX, as pessoas tinham menos possibilidade de aliviar o tormento da morte: a morte fazia-se mais presente, a expectativa de vida era baixa, as pestes, a fome, as guerras, ceifavam muitas vidas. Neste sentido Elias afirma que isso sim é que era morte “*selvagem*” criticando, mais uma vez, Ariès. Este caracterizou a morte de antigamente como domesticada e a da sociedade contemporânea, como selvagem, Elias diz que é o oposto. Ele conclui afirmando que “*o problema da relação das pessoas com os moribundos assume uma forma especial nas sociedades mais desenvolvidas, porque nelas o processo de morrer está isolado da vida social normal numa medida maior que antigamente*”.²⁶

Portanto há, em cada sociedade, maneiras de morrer e de enterrar, maneiras que vão mudando conforme os passos que cada sociedade dá em direção à estrada do tempo, sendo que em cada caminhar há permanências e rupturas, isto é, existe um caminhar e um permanecer. Tentar perceber o caminhar e o permanecer da sociedade belenense em relação à morte e aos seus mortos é a razão dessa dissertação.

²⁴ ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos: seguido de “envelhecer e morrer”*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

²⁵ Ver: ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Vol. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

²⁶ ELIAS. *A solidão dos moribundos*. Op, cit. p. 103.

Ao longo do século XIX, o espaço destinado aos mortos provocou inúmeras discussões no interior da sociedade brasileira. Até meados do referido século, a questão era a efetivação dos cemitérios como lugar de repouso eterno; era tentar fazer com que a sociedade aceitasse a mudança do local do enterro das Igrejas para os Cemitérios a céu aberto. Já nas últimas décadas, alguns segmentos da sociedade desejavam que o espaço dos mortos não fosse considerado católico e assim houvesse liberdade religiosa não só nos campos santos, mas no Estado. Aos poucos as relações entre Igreja e Estado foram-se abalando; a união entre essas instituições já não correspondia aos interesses de ambas e em meio a esse conflito estava a questão dos cemitérios.

Sabe-se que a notoriedade do Catolicismo Romano no seio da sociedade ocidental há muito havia se cristalizado já que, por muito tempo, foi essa instituição que ditou as regras de condutas sociais como casamento, nascimento e óbito, uma vez que o Brasil se encontrava sob o regime do Padroado.²⁷ Porém, a partir de meados do século XIX a Igreja e o Estado entram em conflito intenso, sobretudo entre 1872 / 1875 com a chamada “*Questão Religiosa*” quando o bispo de Olinda, Dom Vital, e o Bispo do Pará, Dom Macedo Costa - tentam, obedecendo as determinações do projeto de romanização,²⁸ - expulsar das Irmandades os membros que fossem maçons.²⁹ Essas instituições recorreram ao Estado que acabou resolvendo a questão favorável a elas e condenando os dois bispos a quatro anos de prisão.

²⁷ Instituições que, a partir do século XIII, as monarquias Ibéricas criaram para estabelecer alianças com a Santa Sé. O padroado português consistia na concessão de privilégios e na reivindicação de direitos, pelo coroa invocando esta sua qualidade de protetora das missões eclesiais na África, na Ásia e no Brasil. Neste último, distinguiram-se dois tipos de padroados: o real e o da ordem de Cristo. Esses Padroados, quer espanhóis quer portugueses, eram regulados e autorizados por bulas pontificais. (...) através dele, a monarquia promovia, transferia ou afastava clérigos; decidia e arbitrava conflitos nas respectivas jurisdições das quais ela própria fixava os limites. Sob muitos aspectos o clero colonial era formado por “funcionários assalariados da coroa”. Executando temas e assuntos pertinentes ao dogma, a Igreja colonial, pelo padroado, ficava sob o controle do Estado. AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, p. 312.

²⁸ O projeto romanizador constituiu-se na tentativa de uniformizar o catolicismo, ou seja, as determinações de Roma deveriam ser seguidas em todos os países iguala-se tanto em Roma quanto no mundo o que, obviamente, incluía o Brasil. Dom Macedo Costa, bispo do Pará, foi um dos defensores do processo de romanização. Ver: MARCHI, Euclides. *A Igreja e a questão social: o discurso e a praxis do catolicismo no Brasil (1850-1915)*. Tese apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: Mimeo, 1989. Sobre estas discussões no Pará, consultar: CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. *A atuação de Dom Macedo Costa no projeto de romanização, na Província do Pará*. Monografia de conclusão de curso em História. Belém: Mimeo, 2002.

²⁹ Veja-se mais sobre o assunto: CASTILLO, José Manuel Sanz del. “O movimento da Reforma e a paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX”. In: LONDOÑO-TORRES, Fernando. (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

O episódio se constituiu no estopim de um conflito que vinha crescendo há muito. Em 1870, com o Vaticano I, a hierarquia da Igreja Católica tentou aproximar as paróquias e dioceses da Santa Sé, isto é, de Roma, contudo a Igreja no Brasil estava sob o jugo do Estado, em outras palavras, as determinações da Santa Sé só era validada no país depois de aprovadas pelo poder imperial o que, a partir das últimas décadas do século XIX, passou a incomodar a Igreja. Assim, esta desejava autonomia administrativa, porém não queria perder os seus privilégios junto ao Estado e sua atuação junto à sociedade, como a do catolicismo ser a religião oficial do País a de supervisionarem na emissão de certidões de nascimento, casamento, óbito e ainda o privilégio dos cemitérios públicos serem considerados católicos e serem administrados quase sempre pelas Irmandades das Santas Casas de Misericórdia. A relação entre Igreja e Estado enfraqueceu de modo expressivo em 1890 juntamente com o regime do Padroado. Pode-se afirmar que a sociedade brasileira então se secularizou, considerando neste sentido a saída do poder eclesiástico de algumas esferas sociais.

O processo de secularização se fez sentir em boa parte das Sociedades Ocidentais, sobretudo durante a segunda metade do século XIX. A Igreja Católica perdeu parte de sua influência perante a sociedade. Segundo Eric Hobsbawm a secularização não foi espontânea.

“(...) ocorreu tanto por causa das mudanças na estrutura de autoridade (por exemplo, a substituição de um Estado feudal por um burguês); pelas mudanças no interior da comunidade, da sociedade e dos modos de vida que tornam acessíveis ao povo linguagens seculares de idéias (por exemplo, da alfabetização e produções literárias seculares); e através de experiências coletivas que aceleram mudanças na ideologia popular (por exemplo, as revoluções)”.³⁰

Eric Hobsbawm compreende que a secularização se desenvolveu tanto, em virtude, das mudanças estruturais das autoridades, com a substituição de uma relação feudal pela burguesa, quanto pelas mudanças no âmago das relações sociais e, naturalmente, nas mudanças do modo de vida que tornaram mais acessíveis ao povo linguagens seculares de idéias.

³⁰ HOBSBAWM. Op, cit. P. 59.

Dessa maneira, as atividades religiosas passaram por um processo de transformação, porém não perderam o seu espaço na sociedade; coexistiram com outras idéias, as quais não estavam somente ligadas à religiosidade católica. O autor compreende que houve um declínio das atividades religiosas do clero e exemplar neste sentido foram os enterros e os registros de óbitos que eram de responsabilidade da Igreja e que passaram ao poder do Estado. Nesse sentido, Eric Hobsbawm lembra que “*na França o enterro civil foi, evidentemente, um importante rompimento com o catolicismo tradicional*”.³¹

Em Belém, os enterros civis foram motivo de inúmeras discussões. Os jornais da época evidenciavam momentos de tensão gerados pelo processo de secularização dos campos santos e, embora este trabalho priorize a laicização dos cemitérios, sabe-se que na sociedade brasileira também ocorreram relações de forças antagônicas que defendiam interesses divergentes, como se verá ao longo desta obra. O jornal “*A Boa Nova*”, um periódico católico, em 12 de maio de 1877, publicou um artigo denominado de “*Uma palavra sobre os enterros civis*” onde é possível perceber os debates, as relações de força e de interesse no que se refere à secularização dos cemitérios.

O enterro civil, para o periódico, constituía-se em sintoma do distanciamento da sociedade das práticas religiosas. Com efeito, era visto como um atentado à crença na imortalidade da alma. Pode-se conjecturar que o jornal utilizou elementos ligados à salvação para chamar a atenção dos leitores acerca da possibilidade iminente de se transferir à administração dos campos santos do poder eclesiástico para o civil. Entretanto, esta transferência não significava o abandono dos ritos religiosos católicos nos cemitérios; observa-se, no entanto, que o periódico frisava à sociedade o oposto. Nota-se claramente que o jornal procurava evidenciar que a salvação da alma apenas seria possível dentro dos princípios cristãos católicos. Neste sentido, o enterro civil, para o jornal citado, era a negação de uma possibilidade de redenção. compreende-se assim que a problemática do enterro civil ampliava e tensionava as relações de poder entre a Igreja e o Estado.

³¹ Para enfatizar a idéia de secularização da sociedade Hobsbawm citou Proudhon que o ratifica colocando que “o enterro fora da Igreja é o símbolo da ressurreição social”. HOBSBAWM. Op, cit.

Em conformidade com isso, por meio das matérias do periódico “*A Boa Nova*”, é possível apreender como os debates acerca da secularização dos cemitérios se fizeram presentes na sociedade belenense. Contudo, além desse jornal, “*A Província do Pará*”, “*A Voz do Caixeiro*”, “*O Apologista Cristão Brasileiro*”, dentre outros publicizavam, ao longo das últimas décadas do século XIX, artigos que discutiam a secularização dos campos santos.

Vários foram os segmentos sociais que se envolveram nessa questão: católicos, protestantes e maçons foram os que mais se destacaram ou os que mais deixaram vestígios desses conflitos. Cada segmento tinha uma preocupação central: católicos tentavam manter-se como religião oficial, mas desejavam autonomia administrativa; maçons queriam solidificar sua atuação na vida política e social do país e protestantes ansiavam por espaço, respeito na sociedade e também o poder de evangelizá-la. De modo que interesses tão díspares vão provocar inúmeras tensões no cotidiano da cidade.

O momento é um grande quebra-cabeças que precisa ser montado. Contudo, para que essa montagem seja possível, se faz necessário colocar cada peça em seu devido lugar, mesmo que o quebra-cabeças esteja incompleto, revelando alguns espaços vazios. A importância da metáfora reside em mostrar que a imagem que se tenta reconstruir aparecerá mesmo que não em sua plenitude, que se veja ao menos o que for possível a partir das peças que se tem.

Assim, na tentativa de visualização do caminhar e do permanecer da morte e dos mortos, isto é, do cotidiano das relações sociais apresentadas, é de suma importância executar um intenso diálogo com diversas fontes, dentre as quais: as Coleções de Leis da Província do Grão-Pará; os relatórios de governo; os documentos eclesiásticos como as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia; as cartas pastorais; encíclicas; as atas e os ofícios da câmara municipal; os testamentos, os Códigos de Posturas e os diversos jornais que circulavam em Belém no final do século XIX. Que se entendam essas fontes como fundamentais para se trabalhar os eixos propostos. O diálogo com uma série de documentos justifica-se pela possibilidade de se compreender as representações, significados dos ritos fúnebres praticados pela sociedade belenense e as tensões envolvendo os cemitérios as últimas décadas do século XIX.

Assim, ao percorrer os diversos arquivos da capital paraense na ânsia de encontrar documentos que pudessem subsidiar um tema ainda pouco explorado no interior da academia paraense, encontrou-se expressiva variedade de documentos, os quais poderão permitir o estudo dos passamentos e das discussões em torno do lugar da morte na Belém oitocentista (1850-1891).

Procurando torná-las funcionais, as fontes foram organizadas em *cinco* blocos: Em primeiro lugar, não por importância, mas por efeito cronológico, têm-se os Decretos, as Leis, as Resoluções, as Atas e Ofícios e os Códigos de Posturas que eram as vozes institucionais sobre a morte no Brasil e em Belém, pois através dos mesmos os governos tentavam ordenar as cidades e disciplinar a sociedade. Neste contexto eles se tornam indispensáveis para a compreensão das práticas sociais dos sujeitos que viviam e morriam na Belém desse período.

Dentre os documentos eclesiásticos consultou-se as Constituições Primeiras que traziam as determinações dos ritos frente à morte e aos mortos; a estrutura dos testamentos; orientações sobre os locais de sepultamento, os manuais de exéquias e as pastorais coletivas que orientavam os fiéis em relação às ameaças que a Igreja julgava enfrentar, por exemplo, as da Maçonaria.

Os testamentos que são documentos de natureza judiciária, foram encontrados no Arquivo Público do Pará (APEP), no Arquivo Geral do Tribunal de Justiça do Estado do Pará (AGTJEP) e no Arquivo do 1º Ofício de notas Chermont. No AGTJEP foram encontrados muitos lotes de testamentos, pois havia vários cartórios em Belém durante o século XIX, contudo só foram abertos e higienizados três dos lotes do cartório Fabeliano Lobato. Em cada lote havia em média 120 testamentos; esses foram lidos e transcritos, de modo que, num universo de mais de 1300 testamentos, foram separados cento e oitenta e depois, quarenta, para base do estudo nesta dissertação. O motivo pelo qual só se separou a referida quantidade de testamentos explica-se pelo fato das pesquisas ao arquivo do judiciário serem restritas e as condições em que essa documentação se encontrava não catalogada e adormecida há mais de cem anos, além de cultivar inúmeras colônias de fungos alimentados pela poeira, - tornarem o trabalho de pesquisa extremamente difícil, pois era preciso limpá-la delicadamente para depois transcrevê-la, sem danificar mais ainda o material.

Esses testamentos evidenciam as diferenças sociais e econômicas dos sujeitos envolvidos e apresentam também as diferentes atitudes frente à morte. Há testamentos que traduzem muita preocupação com o sufrágio da alma e em outros não há nada com relação a isto e aos ritos do pós-morte. Assim essas fontes possibilitam compreender em quais bases mentais se sustentavam os desejos depois da morte do testador, além de possibilitarem conhecer a vontade dos finados, que deveria ser cumprido após a sua morte. Permitem também perceber as inquietudes que as personagens envolvidas em um passamento tinham em preparar antecipadamente os sufrágios por suas almas na esperança de que descansariam em paz, depois de deixar o mundo terreno.

Os jornais, tanto da hemeroteca quanto do setor de obras do Pará, foram importantes, visto que forneceram os subsídios necessários para se perceber as rupturas e as permanências das atitudes frente à morte em Belém, já que esses jornais eram utilizados para a divulgação de notícias fúnebres, tais como comunicados da família do morto à sociedade; mensagens de pesar de parentes e de amigos à família enlutada, notícias que na sua redação muitas vezes evidenciavam traços do caráter e da personalidade do falecido, muitas vezes exageradas. Publicavam também convites para as missas de corpo presente, de sétimo dia e de aniversário de falecimento. Essas práticas podem também ser encontrados nos jornais atuais, o que possibilita observar suas permanências e assim fazer uma relação entre o cotidiano da morte em Belém no período estudado e na atualidade.

Nos periódicos, além dos anúncios fúnebres, foi possível encontrar também embates políticos e religiosos envolvendo os espaços destinados aos mortos. Para tais reflexões foram utilizados quatro jornais: *“Treze de Maio”*, *“A Semana Religiosa”*, *“A Boa Nova”*, *“O Apologista Cristão Brasileiro”* e *“A Voz do Caixeiro”*.

O periódico *“Treze de Maio”* foi publicado entre 1840 e 1855, primeiro bissemanalmente e depois trissemanalmente. A partir de 1855 passou a ser publicado diariamente. O jornal se auto-intitulava noticioso, tratando de assuntos diversos, mas se constituía em órgão oficial de divulgação dos ideais dos Presidentes da Província.

“A Semana Religiosa” e *“A Boa Nova”* eram jornais católicos. Os dois eram publicados semanalmente, sendo que o primeiro foi editado entre 1889 e 1890, havendo apenas quarenta de suas publicações. Por seu turno, *“A Boa Nova”*, funcionou de 1871 a

1883. Ambos defendiam idéias católicas em relação aos espaços destinados aos mortos. “A Boa Nova” publicou freqüentemente artigos criticando os enterros civis, com acusações à Maçonaria, responsabilizando-a por esses enterros e por todos os males espirituais que a Igreja julgava afetarem a sociedade belenense do final do século XIX. O periódico também acompanhou as discussões em torno do processo de secularização na Câmara publicando as sessões que trataram do referido assunto.

“*O Apologista Cristão Brasileiro*” era um veículo protestante da Igreja Metodista, que se auto-intitulava noticioso e dedicado à propaganda evangélica e a boa moral. Tinha como redator o pastor Justus Nelson que criticava os dogmas religiosos Católicos, críticas que o levaram à prisão.³² O jornal foi publicado semanalmente entre 1890 e 1925. Embora o periódico contemple apenas dois anos da periodização da dissertação, o mesmo constituiu-se de suma importância, pois foi o principal instrumento de cobrança da efetivação do decreto 789 de 1890 que secularizou os cemitérios, fazendo diversas acusações à Santa Casa da Misericórdia em relação aos cemitérios de Belém.

O jornal “*A Voz do Caixeiro*” foi publicado semanalmente entre 1890 e 1892. Afirmava ser de cunho literário, noticioso, republicano, mas não partidário. Defendia os enterros civis, uma vez que julgava que o papel da Igreja era o de cuidar da alma e não do corpo. Manteve, dessa forma, “*relações de força*” com a Igreja Católica.

Foram utilizadas também as obras raras, que consultadas na biblioteca do Tribunal de Justiça do Estado e no Setor de Obras Raras da Biblioteca Pública do Estado do Pará (CENTUR), foram importantes na medida em que permitiram descortinar como alguns segmentos sociais – os médicos e os juristas – compreendiam a morte.

Assim, utilizaram-se essas fontes para se tentar visualizar os temas propostos para a pesquisa, uma vez que esses documentos fornecem informações que podem levar a

³² Justus Nelson, em decorrência de críticas à Igreja Católica que versaram sobre Maria, mãe de Jesus, na figura de Nossa Senhora de Nazaré, padroeira do Pará, foi preso em 5 de dezembro de 1892. Justus pediu ao Bispo do Pará que respondesse a algumas indagações como: desde que data Maria ficou sendo a padroeira da Amazônia? Se antes seria ela padroeira de selvagens e pagãos? Se foi antes ou depois de 1500? Se foi aclamada ou através de eleição popular? E onde tinha sido a apuração dos votos? E se ela mesmo tinha escolhido o território e desprezado o resto do País. Justus queria que o bispo respondesse todas essas perguntas pessoalmente. Além dessas provocações, muitas outras foram publicadas no jornal “*O Apologista Cristão Brasileiro*” de Justus Nelson. Por isso, depois de várias audiências o Pastor Metodista foi condenado a quatro meses de prisão. Ver mais sobre o assunto: SANTOS, Alex Seabra. *O protestantismo metodista em Belém: buscando as determinações de sua efetivação (1880 / 1896)*. Monografia de conclusão de curso em História. Belém: Mimeo, 2000.

diversos caminhos possibilitando o conhecimento dos trâmites fúnebres da Belém da segunda metade do século XIX e permitindo chegar-se a uma interpretação do cotidiano da morte e das atitudes diante da mesma entre os sujeitos sociais que as páginas dessa dissertação aos poucos privilegiam.

Em conformidade com isso, procurou-se utilizar como procedimento metodológico para o desenvolvimento da pesquisa, um intenso diálogo com os documentos manuscritos e impressos e também com a bibliografia afim tentando reconstruir os passos da morte e dos mortos na sociedade paraense. A dissertação foi dividida em duas partes, com dois capítulos em cada uma. Apresentação de fotos e mapas sobre o assunto deverá ser entendida como ilustração em busca de mais clara elucidação do estudo.

A divisão em partes justifica-se porque em um primeiro momento se discute a construção das necrópoles e transferência dos enterramentos das Igrejas para os cemitérios a céu aberto, tentando apreender o cotidiano da cidade, seus sujeitos, e visualizar como os segmentos sociais se posicionaram frente a esta mudança e que novos elementos foram introduzidos nos ritos fúnebres depois da mudança do local do enterro. A segunda parte privilegia os embates acerca das tensões em torno da possibilidade de liberdade religiosa em Belém e dos espaços destinados aos mortos que levaram ao processo de secularização da sociedade paraense, tentando perceber as interferências de instituições como a Igreja Católica, Maçonaria e os Protestantes nesse processo sem esquecer as concepções de morte e salvação desses segmentos sociais, assim como seus ritos diante dos mortos.

Contudo essa divisão não torna as partes independentes e sim entrelaçadas, uma vez que um dos objetivos deste trabalho é o de discutir os caminhos da morte e os dos mortos, por meio dos locais de enterramento que se tornaram objeto de disputa nas últimas décadas do século XIX, ou seja, o cotidiano da morte em Belém que envolve questões presentes e trabalhadas nas duas partes, como os ritos fúnebres que aparecem no decorrer da dissertação.

A primeira parte, intitulada “*O cotidiano da morte em Belém*” foi subdividida em dois capítulos. O primeiro capítulo intitulado “*Cidade: epidemias e enterramentos*” em que se buscaram dois tópicos: “*Olhares sobre Belém*” e “*Os significados dos*

sepultamentos: os primeiros cemitérios a céu aberto em Belém” adentrar na capital paraense tentando entender o cotidiano da cidade, ou seja, dos vivos para assim chegar às relações que os diversos sujeitos sociais: brancos, negros, índios, pobres e ricos, tinham com a morte e os mortos. Assim, procurou-se entender como a sociedade se posicionou diante da transferência dos enterros do interior dos templos para os cemitérios a céu aberto e a quem esta mudança atingiu mais diretamente.

No segundo capítulo da primeira parte intitulado “*Atitudes e os ritos diante da morte e dos mortos*”, apresentaram-se as reações da sociedade belenense frente à morte e aos mortos, observando quais os elementos utilizados na preparação dos ritos fúnebres e que sujeitos sociais faziam parte desse universo. Este capítulo também foi dividido em dois sub tópicos: “*Irmandades, e Enterramentos*” e “*Ritos mortuários em Belém*”.

A segunda parte, intitulada “*A secularização dos cemitérios em Belém*”, foi também subdividida em dois capítulos: o primeiro intitulado “*Alguns domínios da secularização dos Campos Santos em Belém*” que, por sua vez, foi dividido em dois subtítulos “*Tensões sobre a secularização em Belém*” e “*A Santa Casa e a secularização dos cemitérios*” Buscar-se-á nesta parte apreender as emaranhadas discussões em torno do Decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890, que secularizou os cemitérios. A compreensão deste decreto é de fundamental importância para se compreender as *relações de força*³³ e de poder que se estruturaram no interior da sociedade belenense nas últimas décadas do século XIX.

No que tange ao referido decreto, a proposta de reflexão não é apenas a de analisar o decreto pronto e acabado, mas os embates políticos e sociais que conduziram a diversos direcionamentos ao sabor das conveniências históricas que o momento exigia e como tais conveniências relações de força e política, culminaram na promulgação do referido decreto.

Nessa perspectiva, o quarto capítulo tentou esquadrihar os segmentos sociais envolvidos e foi denominado de: “*Tensões entre instituições: católicos, maçons e protestantes e suas relações com a morte e os mortos*” que também foi subdividido em

³³ Trata-se de relações de poder, de forças, de política. Neste sentido, se utilizará neste trabalho o termo “*Relações de força*” segundo a compreensão de Ginzburg ao longo desse trabalho. GINZBURG, Carlos. *Relações de Força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

dois tópicos: “*Concepções de morte e de salvação como objeto dos conflitos em torno da secularização dos cemitérios*” e “*Os enterramentos e a secularização dos cemitérios como campos de conflitos: Igreja Católica e Maçonaria*”.

Sabe-se que essas instituições tiveram momentos de conflitos intensos ao longo do século XIX. As razões desses embates foram variadas, motivo pelo qual o capítulo versará sobre a tentativa de entender os meandros das relações entre Igreja Católica, Maçonaria e Protestantismo com relação à morte e aos mortos e os interesses de cada um desses segmentos sociais que serviram de combustível para que as tensões entre eles se intensificassem durante o processo de secularização dos cemitérios. Assim o importante, nesta sessão, foi o de perceber as tensas e constantes relações sociais que se estabeleceram na cidade de Belém quando os debates envolviam sobre a quem competiam às responsabilidades da administração das necrópoles da cidade e das concepções que os diversos segmentos envolvidos tinham com a morte e os mortos.

PARTE I

O COTIDIANO DA MORTE EM BELÉM

CAPÍTULO I
CIDADE, EPIDEMIAS E ENTERRAMENTOS

1.1. OLHARES SOBRE BELÉM.

“Laudônia, como todas as cidades, tem a seu lado uma outra cidade em que os habitantes possuem os mesmo nomes: é a Laudônia dos mortos, o cemitério. Mas a característica particular de Laudônia é a de ser, mais do que dupla, tripla; isto é, de compreender uma terceira Laudônia, que é a dos não-nascidos”.³⁴

A cidade não é, para Ítalo Calvino, um conceito geográfico ou um cenário onde sucedem acontecimentos e sim uma metáfora complexa e inesgotável da ação humana construindo o seu cotidiano. Compreende-se, para este trabalho, que a cidade de Belém assim como a “*Laudônia*” ou a “*Adelma*”, de Calvino, é composta de múltiplos espaços, de múltiplos sujeitos, de múltiplas questões e tensões que não se enquadram inteiramente em nenhum modelo urbanístico dada a heterogeneidade de espaços, de pessoas e de culturas. As narrativas de Ítalo Calvino permitem observar os meandros que não podem ser esquecidos por quem procura entender a cidade. Seja o cronista, seja o historiador.³⁵ Na tentativa de se perceberem as tramas cidadinas, Leandro Tocantins³⁶ é um bom interlocutor. Com este autor é possível abrir “*as páginas de Belém*” e seguir folheando uma cidade com muitos contrastes onde índios, brancos e negros deixaram traços significativos de suas culturas.

Há de se considerar que cada cidade possui marcas de desenvolvimento as quais geram singularidades próprias não sendo possível, assim, pensá-las a partir de uma única forma: uma mesma cidade é dona de múltiplas facetas, múltiplas características. Entender esses diferentes cotidianos e essas diferentes cidades dentro da cidade é o maior obstáculo dos que resolvem enveredar por alguns dos seus caminhos, dos que procuram esquadrihá-la ou tentam penetrar o seu dia-a-dia.

³⁴ CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

³⁵ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1994.

³⁶ TOCANTINS, Leandro. *Santa Maria de Belém do Grão-Pará*. Belo Horizonte: Italiana Limitada, 1987.

A respeito das relações sociais urbanas, Robert Moses Pechman, pode colaborar.³⁷ O pesquisador afirma que, para se pensar as cidades do século XIX, é necessário percebê-las a partir de suas práticas e de suas representações cotidianas, ou seja, buscar a compreensão social e o trânsito dos seus habitantes em seu interior. Conforme o autor, ao longo do século XIX, diversos espaços citadinos passaram por processos de organização científica, onde cada elemento deveria ocupar um lugar determinado, evitando-se os aglomerados veementemente criticados pelos higienistas. Contudo a normatização e as tentativas de controle social fizeram-se presentes em algumas partes das cidades, enquanto outras continuavam sem a intervenção do poder público. Para Pechman, o projeto higienista nunca conseguiu esvaziar totalmente as práticas vivenciadas pelos diferentes sujeitos que as intitulam.

Entender o cotidiano é essencial para muitos historiadores. Assuntos variados têm sido abordados: o morar, o vestir, o trabalhar, o rezar e o morrer. Com efeito, debruçar-se sobre o estudo é tentar recuperar o conjunto de elementos que constituem as partes do todo citadino. Parafraseando Maria Izilda Santos de Matos,³⁸ o historiador do cotidiano tem como preocupação restaurar as tramas de vida que estavam encobertas, procurar no fundo da história figuras ocultas, recobrar o pulsar do dia-a-dia, recuperar sua ambigüidade e a pluralidade de possíveis vivências e interpretações, desfiar a teia de relações e suas diferentes dimensões de experiências. Pode-se afirmar, então, que o cotidiano é um campo fértil de manifestações de conflitos que podem desencadear rupturas, mas também consolidar, em seu interior, permanências.

Maria Odila Leite da Silva Dias³⁹ foi de fundamental importância na tentativa de apreender as relações cotidianas que se desenvolviam no espaço urbano do século XIX em São Paulo. A obra ajudou a pensar e a reconhecer os “*ecos surdos*” das tensões e dos confrontos que estabeleciam antagonismos e convergências na cidade. Para a autora, na São Paulo do século XIX, era possível encontrar mulheres pobres em suas

³⁷ PECHMAN, Robert Moses. “Os excluídos da rua: ordem urbana e cultura popular”. In: BRECIANI, Stella. (Org.). *Imagens da cidade: séculos XIX e XX*. São Paulo: Marco Zero, 1993, pp. 29 / 34. Ver também: SANTOS, Mário Augusto da Silva. “Habitações em Salvador: fatos e mitos”. In: BRECIANI, Stella. (Org.). *Imagens da cidade: séculos XIX e XX*. São Paulo: Marco Zero, 1993, pp. 93 / 110.

³⁸ Ver mais sobre o assunto. MATOS, Izilda Santos de. *Cotidiano e cultura: história, cidade e trabalho*. São Paulo: EDUSC. 2002.

³⁹ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

lutas diárias pelas ruas. Em Belém, esse quadro não era diferente, pois aí também se encontravam mulheres que circulavam pelos espaços da cidade, com os seus alguidares, vendendo iguarias como açaí e tapioca ou com trouxas de roupa à cabeça o que denunciava atividades femininas fora do espaço doméstico. Estes são movimentos que ajudam a visualização dos traçados da cidade que se quer interpretar.⁴⁰

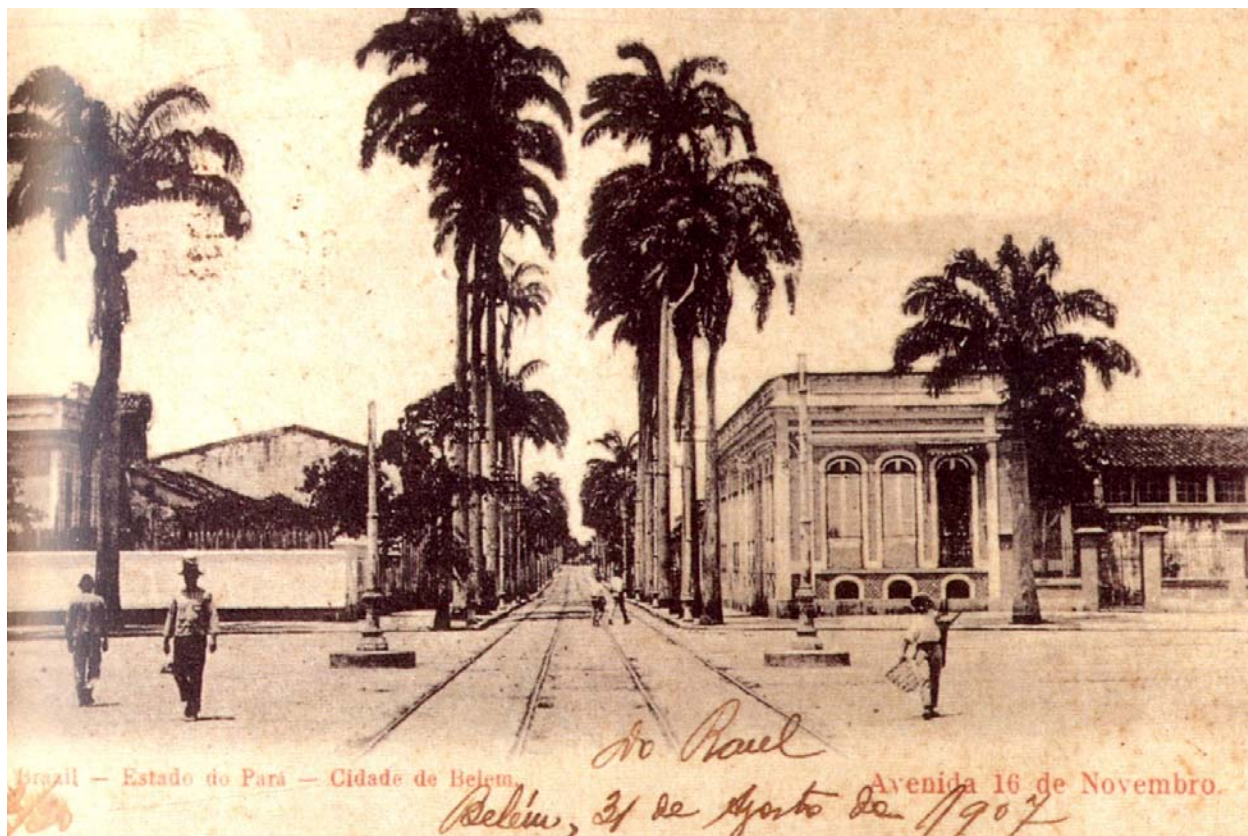
Será então dentro do contexto urbe e seus sujeitos sociais que se deverá entender a morte e o morrer de seus habitantes. Assim, refletir a respeito do cotidiano da morte – na cidade – é, antes de tudo, apreender o dia-a-dia desses espaços, o sentido da vida, dos vivos. Visualizar Nossa Senhora de Belém do Grão-Pará em uma parte do século XIX é de fundamental importância para a compreensão das metas deste trabalho. As informações acerca da Belém desse período são escassas, mapas e plantas da cidade quase não existem, ou estão em lugares onde não foi possível pesquisar, como a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Antonio Penteado,⁴¹ foi de grande importância no processo em curso ao estudar Belém desde a sua fundação, evidenciando as ruas estreitas e cheias de lodaçais, as casas feitas de barro ou de pedra e os primeiros cemitérios. Os rios que cortavam a cidade, usados como os principais caminhos; o principal deles, o Piri, formava uma área alagadiça que foi aterrada no início do século XIX. Uma cidade, segundo Penteado, pouco salubre para os conceitos de salubridade da época. O núcleo urbano era formado por dois bairros: o da Cidade Velha e o da Campina. Nos arredores havia muitas “*rocinhas*”⁴² que contribuíam para o crescimento da cidade, uma vez que os caminhos para elas transformaram-se gradativamente em estradas facilitando o trânsito dos seus habitantes. Como a estrada de São José (Avenida 16 de Novembro) e a estrada de Nazaré (avenida Nazaré).

⁴⁰ Sobre o trabalho feminino nas ruas de Belém, consulte-se: FONTES, Edilza Joana de Oliveira. “Galegas, negras e caboclos: trabalho e relações étnicas em Belém (1880 / 1890)”. In: ÁLVARES, Maria Luzia Miranda. & Outras. (Orgs.). *Mulher e modernidade na Amazônia*. Belém: CEJUP, 1997, pp. 181 / 202.

⁴¹ PENTEADO, Antonio Rocha. *Belém do Pará (estudos de geografia urbana)*. Belém: EDUFPA, 1968. volume I.

⁴² Propriedades particulares afastadas do núcleo urbano, sítios onde as elites de Belém passavam os fins de semana. Ver: CRUZ, Ernesto. *Procissão dos séculos: vultos e episódios da história do Pará*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1999.



Álbum Belém da Saudade⁴³ (estrada de São José, atual avenida 16 de novembro)



Belém da Saudade. Estrada de Nazaré (atual avenida Nazaré)

⁴³ Álbum Belém da Saudade: a memória da Belém do início do século em Cartão-Postais. 3 ed. Belém: Secult, 2004.

Por meio da planta da página anterior é possível observar alguns aspectos da capital paraense como o crescimento urbano e a localização dos cemitérios, o que interessa especialmente a este trabalho. A planta que Antonio Penteado apresenta foi reconstruída a partir de documentos históricos e dividida em cinco períodos através dos quais se pode visualizar melhor Belém. Os três primeiros, entre de 1616 a 1839, em vermelho, amarelo e rosa referem-se ao início do processo de ocupação indo até aos primórdios do século XIX, ultrapassando o período conhecido historicamente como Pombalino⁴⁴ caracterizado -dentre outros aspectos- pela forte presença da arquitetura italiana como se pode constatar em quase todas as Igrejas de Belém construídas ou reformadas nesse período e ainda em muitas do século XVII (boa parte destas reformas e construções comandadas por Antonio Landi, arquiteto italiano).⁴⁵

O quarto período, 1839 / 1919, onde se situa cronologicamente esse trabalho, corresponde à parte pontilhada em azul. Embora a extensão territorial pareça grande, o núcleo urbano era pequeno, existindo em seus arredores sítios e fazendas. Percebe-se ainda que a população distribuía-se de forma bem heterogênea. Ao final da parte rosa, está o cemitério de Nossa Senhora da Soledade (lilás), construído em 1848, e inaugurado em 1850. No extremo da parte pontilhada em azul aparece o outro cemitério, o de Santa Isabel (verde), inaugurado oficialmente em 1879.

Para se perceber estes movimentos sociais na cidade de Belém recorreu-se ao romance “*Hortência*”⁴⁶, onde é possível percebê-los bem no interior do espaço citadino. Há, no livro, referências a locais públicos da cidade como o “*Largo de Nazaré*”, o

⁴⁴ A ocupação efetiva da Amazônia sempre foi um grande problema para o governo português, a escassa população branca dificultava a defesa do território. Com a ascensão de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal ao governo português durante o século XVIII, na condição de ministro, ele implementou uma série de medidas visando o desenvolvimento e a ocupação efetiva da região, dentre elas o “projeto pombalino para a Amazônia”, que caracterizou dentre outras coisas pela implantação do projeto que visava transformar o índio em colono, por meio de uma política indianista que objetivava emancipar os índios, retirando-os da tutela das ordens religiosas e procurava integrá-los à população branca como cidadãos, pela inserção da mão de obra negra na Amazônia e pelo desenvolvimento arquitetônico da cidade. Ver mais em FILHO, Alves Armando & outros *Pontos de História da Amazônia*. Vol. I. Belém: Alves Gráfica e Editora, 1999. Pp. 16 – 23.

⁴⁵ Em novembro de 2003 houve um seminário denominado “Landi e o século XVIII na Amazônia para discutir a importância de Landi para a arquitetura amazônica. Vejam-se sobre o assunto: CRUZ, Ernesto. *Belém: aspectos geossociais do município*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1945. www.landi.inf.br.

⁴⁶ CARVALHO, Marques de. *Hortência*. Belém: SECULT, 1989. “*Hortência*” é um romance urbano naturalista, que narra um caso de incesto entre os irmãos Lourenço e Hortência. Ela acaba tendo um filho com o irmão e é assassinada pelo mesmo. Os personagens são das camadas populares. São dois mulatos e vivem de forma simples na cidade de Belém do final do século XIX. Hortência e Lourenço são filhos de uma lavadeira D. Maria. O romance focaliza a cidade o que permite perceber muito dos seus usos e costumes, inclusive os aspectos da vida religiosa.

“*Marco da Légua*”, a “*Santa Casa da Misericórdia*”, isto é, locais que no século XIX eram pontos de sociabilidade e de trânsito de pessoas da sociedade belenense. Na obra há ainda menção a outras imagens da cidade como a que se segue:

“Foram depois até a estação da Companhia Urbana, onde, justamente, como estavam para ser 7 horas, um trem preparava-se a fim de sair para o Marco-da-Légua. Tomaram assento em um dos carros e bem depressa eram transportados pela estrada da Independência, ladeada de frontentes rocinhas, de onde capitalistas saíam, encadernados em longas sobrecasacas, para o matinal passeio do domingo”.⁴⁷

O autor Marques de Carvalho, no trecho acima, narra um passeio dominical de Hortência e Lourenço, os dois principais personagens do romance, na cidade. Nota-se que este fragmento revela algumas imagens da Belém da época, localizando diversos espaços importantes como a “*estação da Companhia Urbana*” de onde saíam as conduções para outras regiões da cidade e o “*Marco-da-Légua*” que representava os limites territoriais do núcleo urbano. Descreve também a paisagem da Estrada da Independência⁴⁸, atual Av. Magalhães Barata, que apresentava em suas margens diversas rocinhas, o que sugere o crescimento gradual do espaço urbano.

A literatura voltou a mostrar sua importância para se adentrar na Belém do século XIX e outra vez se busca Marques de Carvalho, em sua obra:

“São as três horas da tarde. Bate o sol por sobre a terra, murchando nas praças os capins raquíticos e arrancando reflexos vibrantíssimos aos vidros dos lampiões enfileirados às margens das calçadas. Galos cantam monotonamente nos quintais, como distraindo a inalterável insipidez da vida animal. Um velho e magro boi preto, de largas ventas acinzentadas e flancos cheios de purulenta crosta verde, arrasta a passos cadenciados de escravos infeliz uma carroça, na qual uma pipa d’água ostenta o dorso vermelho com arcos pintados a tinta azul. E o aguadeiro vai adiante, muito corado e destilando suor dos membros, dando com a ponta da corda pequenas pancadas pelo dorso do animal e pronunciando em voz alta monossílabos intimativos de marcha. Vendedeiras de açai passam com a gamela à cabeça, coroada pela vasilha de barro, contendo o líquido, que elas oferecem à freguesia na sólita cantiga: - “E ... e ... eh! Açai fresqui ... i ... i ... nho!”.⁴⁹

⁴⁷ Idem. Pp. 107 / 108.

⁴⁸ Hoje a estrada da Independência chama-se Avenida Magalhães Barata. Para este assunto veja-se: CRUZ, Ernesto. “Ruas de Belém”. In: *Belém: aspectos geo-sociais do município*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1945.

⁴⁹ CARVALHO. *Hortência*. Op, cit.

No romance, Belém aparece na sua cotidianidade, como um espaço de diferentes sociabilidades, onde escravos, aguadeiros, vendedoras de açaí, exercem as suas atividades. Os aspectos urbanos e rurais se mesclam e convergem formando um espaço misto e antagônico.⁵⁰ Se em um momento é possível observar Hortência percorrendo a cidade para chegar no seu local de trabalho, “A Santa Casa da Misericórdia”, que ficava próxima ao Largo da Sé na época, em outro percebem-se ela e seu irmão Lourenço em passeio pelo Marco da Légua. Desse modo, a narrativa literária pode ser objeto de reflexão histórica, desde que sejam observadas as suas limitações.

Nota-se que o espaço citadino vinha crescendo durante todo o século, e Antonio Baena⁵¹ sinaliza para este crescimento. O pesquisador afirma que Belém, em 1833, era composta por 13.247 habitantes distribuídos em 1935 fogos, isto é, em duas freguesias, a da Sé, com 699 domicílios e a da Campina, com 1236. Existiam 35 ruas, 31 travessas e 12 largos. Tomando como base estes dados observa-se que a cidade, na primeira metade do século XIX, era – em espaço – bastante modesta.

Localizar a Belém do século XIX tem sido complicado, pois as fontes disponíveis devem ser percebidas com cuidado, porque são permeadas de vozes e de interesses de sujeitos sociais diversos. Assim, parafraseando Walter Benjamin⁵², o passado apenas se deixa ver em lampejos, em resíduos remanescentes das relações históricas. Os relatórios dos Presidentes de Província são fontes que sinalizam aspectos do espaço belenense porém, como eram elaboradas por esses sujeitos sociais, muitas informações podem ter sido suavizadas ou minimizadas, já que se tratava de prestação de contas à Assembléia Provincial, ou seja, relatavam as realizações dos presidentes durante o ano, e é claro que havia interesses políticos em evidenciar alguns aspectos, minimizar outros e ocultar fatos e dados. Mesmo assim, estes documentos são importantes para se perceber a constituição do espaço citadino de então.

⁵⁰ Sabe-se que “a narrativa histórica e a narrativa ficcional apenas colocam-se em campos diferentes na maneira delas referirem-se ao real,” mas ambas tratam da ação humana, sendo que a primeira não pode ignorar as regras epistemológicas das ciências, isto é, precisa se basear nas evidências empíricas enquanto a segunda está ligada a linguagem poética e ao mundo da ficção. DECCA, Edgar Salvadori de. “*Questões Teórico - Metodológicas da História*”. In. *Historia e história da educação / Dermeval Saviane, José Claudinei Lombardi, José Luís Sanfelice*. (Orgs.). Campinas: Autores Associados: HISTEDBR, 2000.

⁵¹ BAENA, Antonio. *Compêndio das eras da Província do Gram-Pará*. Belém: EDUFPA, 1967.

⁵² BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Em 1848, segundo o relatório do presidente da Província, a população de Belém era de 75.739 habitantes e desse total, 19.225, eram escravos e, 56.514, eram livres.⁵³ Tomando como base esses dados, embora se tenha consciência das limitações dos mesmos, pode-se observar uma presença significativa de negros escravos na cidade: 25,38% da população, enquanto 74,61% era constituída de homens livres. Nos relatórios não aparecem os indígenas, os caboclos, os estrangeiros, o que permite conjecturar que eles integravam a população livre.

Essa população estava distribuída em duas freguesias, a da Sé e da Campina. A primeira ficava na “cidade”, atual bairro da Cidade Velha, e para chegar à Campina, era preciso atravessar um trecho de mata alagadiça. Depois da Campina chegava-se ao arraial de Nazaré, já afastado da “cidade” aproximadamente três quilômetros. A cidade de modo geral – como mostra a planta atrás exposta – era grande, mas povoada de forma desigual. Havia muitos rios e furos⁵⁴ que cruzavam a cidade e isso a tornava pantanosa em alguns pontos. Assim em meados do século XIX, Belém, como já foi dito, tinha poucos espaços urbanizados. Jerônimo Francisco Coelho,⁵⁵ ao assumir a presidência da Província do Grão-Pará, em 1848, em discurso à Assembléia provincial afirmou que a cidade precisa de:

“Um chafariz ou fonte publica, que tal nome mereça.

Um mercado publico. Um quartel da tropa [provincial.]

Um cemiterio.

Uma casa de prisão com trabalho.

Um Theatro publico.

Um edificio para as repartições fiscaes”.⁵⁶

⁵³ A presença significativa de escravos negros em Belém deve-se a política pombalina que introduziu, na Amazônia durante o século XVIII por meio da Companhia de Comercio e Navegação um número expressivo de escravos para tentar sanar o problema da mão-de-obra na região. Ver mais sobre o assunto. In: SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Belém: SECULT, 1971. FILHO. & outros. Op, cit.

⁵⁴ Furos são pequenos braços de rios por onde podem navegar pequenas embarcações.

⁵⁵ Jerônimo Francisco Coelho nasceu em Laguna (Santa Catarina), de formação militar, foi o primeiro, primeiro-secretário da assembléia provincial e deputado imperial em 1841, em Santa Catarina, conselheiro do imperador Dom Pedro II, ministro de guerra. Em 1848 foi nomeado presidente da província do Grão-Pará. Em 1849 recebeu ordem imperial para estabelecer um presídio no rio Tocantins, por livre vontade resolveu ampliar a expedição e determinou que também fosse fundadas uma colônia de militares e uma missão religiosa. Essa colônia é hoje a cidade de Imperatriz no estado do Maranhão. Ver mais in: www.alesc.sc.gov.br/alesc/htm/história.php e <http://blznet.com.br/maranhaodosul/arte8.htm>.

⁵⁶ Relatório do presidente da Província do Grão-Pará de agosto de 1848. Disponível no site www.crl.uchicago.edu/content/brazil/para.htm.

Percebe-se na fala de Jerônimo Coelho um certo estranhamento. Talvez ele tivesse uma noção de cidade diferente da que encontrou em Belém. O Presidente da Província, em 1848, evidencia a ausência de prédios públicos, de um chafariz ou fonte pública. Entrelaçando o relatório com o romance “*Hortênciã*”, escrito na segunda metade do século XIX, nota-se que a água potável era sério problema para a população de Belém, pois negros e índios exerciam a atividade de aguadeiros vendendo água nas ruas da cidade.

Outra preocupação de Francisco Jerônimo Coelho era a construção de um cemitério público. Em outra parte do documento, foi também evidenciado, para além da deficiência de prédios públicos, que a cidade não possuía estradas e ruas que as cortassem transversalmente; as que havia eram descalçadas e desalinhadas.⁵⁷ Apreende-se assim que, se a água era um problema sério nos domínios da cidade, não se constituía em único ou sequer principal. Havia outros de monta.

As imagens da cidade e também suas mazelas podem ser apreendidas quando se interpretam outras partes do relatório do presidente da Província do Grão-Pará. O documento afirmava que eram os rios as principais estradas e que a cidade deveria:

“preparar-se para vir a ser um dia em opulencia e grandesa a primeira cidade do norte, como já o é geographically; mas para vir a ser opulenta e grande, não basta só a riqueza natural, a natureza produz, mas não edifica; esta tarefa compete as artes e ao engenho humano; e uma grande cidade se conhece á primeira vista pelos seus monumentos, pelas suas obras, pela sua architectura, e pelas suas construcções publicas ou particulares. A esta respeito muito pouco ou quase nada possuímos”.⁵⁸

Apreende-se neste fragmento do relatório a concepção de cidade pensada por Francisco Coelho. Por seu prisma, Belém era grande geograficamente, mas precisava de embelezamento, de grandes obras arquitetônicas, porquanto se pensava que as construções faziam com que uma cidade fosse reconhecida como grande e importante.

⁵⁷ Relatório do governo provincial de 1º de outubro de 1848.

⁵⁸ Relatório do governo provincial de 1º de outubro de 1848. Utilizar-se-á também outros relatórios que foram escrito pelo presidente da província, o senhor Jeronimo Francisco Coelho, de outros presidentes, esses relatórios eram feitos para o presidente da assembléia provincial, isto é, para prestação de contas junto a assembléia provincial, relatando todas as atividades administrativas. Desse modo sabe-se que os referidos relatórios devem ser lidos com cuidado, pois os mesmo estão cheios de interesses políticos, são uma representação, ou seja, é a cidade vista pelo prisma do presidente da província.

Notam-se preocupações acentuadas nas palavras do Presidente da Província. O administrador da cidade apreendia o espaço citadino por meio das construções, as quais poderiam fazer com que a Belém das primeiras décadas do século XIX se transformasse em um espaço agradável. Para este objetivo a beleza natural ajudava, contudo o “*engenho humano*” deveria se fazer presente, pois as redes de relações cidadinas, juntamente com o espaço urbano precisavam completar-se constituir-se de forma opulenta e ordenada arquitetonicamente, em busca do desejado resultado final.

Francisco Coelho sinaliza para uma concepção de ordenamento urbano. Dessa forma, é necessário pensar que o Administrador da Província vislumbrava a cidade de Belém como possuidora de espaços desordenados, os quais deveriam ser repensados urbanisticamente. Recorre-se, então, a Robert Pechman,⁵⁹ para se pensar o documento, mas ao mesmo tempo procurar estabelecer uma interrelação entre a fonte em análise com a bibliografia. Para o autor, existe uma dialética recorrente entre as categorias “*ordem e desordem*”, ou seja, no plano das relações sociais apreendem-se relações constantes entre estes dois planos.

No caso de Belém, as denúncias expostas pelo presidente da Província expõem que o cotidiano da cidade [como as relações sociais se organizam], se revelavam por meio de diversos atropelos, ou seja, as práticas cotidianas opunham-se às idéias, ao imaginário e às concepções de cidade entendidas pelo administrador da Província. Em outras palavras, tomando como base Pechman, havia então conflitos intensos entre os ideários de ordem e desordem.

Contudo, nesse mesmo ano, 1848, o viajante Gaetano Osculati, um naturalista italiano, faz uma outra descrição de Belém:

“A cidade é bela, com magníficos edifícios públicos; o palácio do governo é muito grande, de forma quadrada, com dois andares. Os dois conventos e as igrejas, a catedral, o Remédio, S. Antônio, S. Ana, Rosário, são muito ricas em ornamento, e elegantes. A estrada dita Largo do palácio e a Rua da Praia são as mais belas e as mais freqüentadas, sendo a primeira, o passeio público, onde encontram-se as lojas de moda mais importantes e com outros objetos de luxo europeus; a outra loja, ponto de encontro dos comerciantes, onde têm suas lojas e armazéns.

⁵⁹ PECHMAN, Robert Moses. *Cidades estreitamente vigiadas: o detetive e o urbano*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

Dois fortes rochedos em posições opostas, defendem a boca do porto (...).⁶⁰

Gaetano Osculati começou a sua viagem pela Amazônia, em 1847, num núcleo urbano chamado Tabatinga localizado na Província do Amazonas. O viajante chegou à cidade de Belém em junho de 1848. Tem-se, portanto, um outro olhar sobre a cidade. O olhar do viajante italiano descreveu Belém como um lugar onde o comércio era diversificado onde era possível encontrar produtos europeus, além de salientar a beleza arquitetônica dos prédios públicos. As construções às quais Gaetano Osculati fez alusão foram desenhadas pelo arquiteto, também italiano, Antonio Landi, no século XVIII. Note-se, no mesmo ano de 1848, quando Jerônimo Coelho descreveu o espaço belenense como bastante problemático, houve outra descrição da cidade, isto é, Gaetano Osculati construiu outra narrativa do espaço belenense bastante diferente se comparada às impressões deixadas pelo presidente da Província do Grão-Pará.

Enquanto o presidente Jerônimo Coelho percebeu Belém como uma cidade empobrecida e sem prédios expressivos, o viajante italiano a apreendeu de forma oposta. Uma parte da cidade que este sujeito social narrou foi vista como possuidora de “*magníficos edifícios públicos*”, destacando que o palácio do governo era “*muito grande, de forma quadrada, com dois andares*”. Porém, para além da arquitetura pública, Gaetano Osculati descreveu também os Conventos e as Igrejas da capital da Província afirmando que eram “*muito ricas em ornamento, e elegantes*”. Outros desdobramentos das imagens do espaço urbano foram lembrados por meio das ruas e Largos; nestes o viajante apreendeu serem bastante freqüentados e onde se localizava o comércio da cidade.

O referido comércio da cidade, percebido por Gaetano Osculati, em muito era movimentado em virtude das atividades desenvolvidas no porto de Belém. A movimentação no porto torna-se possível de ser percebida por meio de notícias do periódico “*Treze de Maio*”, em uma seção fixa intitulada “*Movimento do Porto*”, a qual publicizava as transações comerciais que eram realizadas pelo porto da cidade. Conforme o jornal:

⁶⁰ OSCULATI, Gaetano. “De Tabatinga à Belém (1847)”. In: ISENBURG, Teresa. (Org.). *Naturalistas Italianos no Brasil*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p.139.

“Entrada de embarcação.

Dia 15 – Patacho Americano *Chatsworth*, vindo de New York em 26 dias de viagem, consignado a Bishop Norris & C. – Carga: 31 caixas e 70 fardos com fazendas de algodão, 20 caixas com chapéus de palha, 20 barris com pregos, 5 rolos de cabo, 1 cofre de ferro, 300 barricas com farinha de trigo, 2 caixas com objetos de gomme-elastica, 1 caixa com papel de côres, 2 volumes com vassouras, 13. 779 pés de taboado de pinho, 10 fardos com ferro, 10 caixas com chá, 3 caixas com verniz, 4 volumes com objecto de vidro, 20 caixas com velas de spermacete, 1 colção de clina, 1 caixa com candeeiros, 16 saccos com 80: 000 pesos em ouro, 1 caixa com miudezas”.⁶¹

Estes produtos em muito convergem às observações do cotidiano da cidade realizadas por Gaetano Osculati. Pode-se notar que a entrada de produtos na cidade de Belém, em 1854, não era desprezível, antes constituía-se em um empreendimento expressivo. Acentua-se que era através do porto da cidade que o núcleo urbano era abastecido, proporcionando transação comercial dos mais diversos produtos como “*gomma-elastica, papel de côres e de pessoas, fardos com ferro, cofre de ferro, candeeiros, miudezas*”. Estes artigos, provavelmente, chegavam para abastecer o comércio da cidade de Belém. As “*31 caixas e 70 fardos com fazendas de algodão, 20 caixas com chapéus de palha*” que foram publicizados pelo periódico se coadunam à observação feita pelo viajante italiano, ou seja, que em Belém havia um comércio diversificado e onde existia a possibilidade de se encontrar produtos estrangeiros.

Maria Luiza Ugarte Pinheiro⁶² ao analisar as relações, o cotidiano social da cidade de Manaus por meio do porto da cidade estabelece, dentre inúmeros debates, a articulação da “*cidade como uma extensão de seu porto*”. Esta tese de Pinheiro ajudou na construção de conjecturas para se pensar os documentos em análise em Belém. Para a pesquisadora, este espaço é dono de múltiplas relações sociais, as quais consolidam ou rompem experiências de convivência e de sobrevivência diversificadas e dinâmicas. Em conformidade com isso, há de se observar que existiu interação dinâmica entre o porto e a cidade, isto é, interações estreitas entre estes dois espaços sociais. Assim, um completava o outro.

⁶¹ Treze de Maio. Belém, 19 de maio de 1854, p. 03.

⁶² PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A cidade sobre os ombros: trabalhadores e conflitos no porto de Manaus 1899 / 1925*. Manaus: EDUA, 2003.

Por outro lado, o jornal publicizava também o movimento de saída do porto. No mesmo dia tornava público que:

“Dia 18 – Para Boston a Barca Americana Active – carga: 2: 500 couros, 209 arrobas de assucar bruto, 380 canadas de oleo de cupaúba, 1531 arrobas de urucu, 202 ditas de gomma-elastica fina, 517 ditas de dita grossa, 2 cobras tudo no valor de 38: 022 \$ 500 réis.

Dia 19 – Para Antuérpia o Brigue Escuna Belga *Octavie* – Carga: 2: 800 alqueires de arroz com casca, 15 arrobas de grude de varios peixes, 129 ditas de dito de gurujuba, 32 libras de cumarú, 50 arrobasde urucu, 40 esteiras: tudo no valor de 5: 796 \$ 400 réis. Este mesmo vario carregou no Maranhão 84 saccas com algodão e 400 ditas com assucar”.⁶³

Reforça-se a concepção de que o porto dinamizava constantemente relações não somente nos domínios da cidade, mas também com o exterior: a Europa e a América. Através do porto de Belém exportavam-se diversos produtos, tais como arroz, peixes, urucu, borracha. Em conformidade com isso, as transações comerciais de produtos que entravam e saíam devem ser percebidas como construidoras de dinâmicas sociais que evidenciam a cidade como um importante entreposto comercial, a qual dinamizava [como sugerem os documentos] empreendimentos com diversas outras praças comerciais.

O porto da cidade não se caracterizava apenas por ser um local de saída e de entrada de produtos, deve ser compreendido também como a principal entrada e saída de pessoas, isto é, boa parte das dinâmicas que se formavam em Belém durante o século XIX devem-se ao porto. Os visitantes, por exemplo, entravam na cidade por meio do porto e por eles é possível visualizar diferentes concepções da capital paraense, as quais tratavam, a rigor de condutas públicas, que davam significados à cotidianidade da cidade.

Henry Bates, o viajante inglês, descreveu a cidade, durante um passeio, da forma seguinte:

“(…) passamos primeiramente por algumas ruas próximas ao porto, margeadas por prédios altos e sombrios semelhantes a conventos, pelas quais transitavam ocasionalmente alguns soldados (...) bem como sacerdotes, mulheres negras com potes d’água na cabeça e índias de ar melancólicos, carregando os filhos nus escanchados sobre os quadris. Entramos depois numa rua estreita e comprida, que dar nos arredores da cidade, em seguida atravessamos um campo relvado e chegamos a um pitoresco caminho que ia dar na floresta virgem. A rua comprida era

⁶³ Treze de Maio. Belém, 19 de maio de 1854, p. 03.

habitada pelas classes mais pobres. As casas tinham apenas o rés-do-chão e sua aparência era humilde e desalinhada (...) a rua não era calçada e a camada fofa de areia que a cobria tinha muitos centímetros de espessura (...)”.⁶⁴

A descrição adentra os interstícios das relações cidadinas, pois apreende para além dos prédios e das ruas, os sacerdotes, os soldados, as negras, as índias, dando indícios dos sujeitos sociais de Belém. O viajante, percebeu também a existência de trabalho feminino, narrando a presença de “*mulheres negras com potes d’água na cabeça*”.

Em relação ao abastecimento de água, Jane Filipe Beltrão constrói articulações consideráveis.⁶⁵ A questão da água constituía-se em um drama cotidiano, uma vez que os poços públicos eram, em 1840, segundo a autora, somente dez, localizando-se nos arrabaldes da cidade. Existiam também poços particulares cuja utilização pela população não era proibida.⁶⁶

Na descrição do viajante, os problemas da cidade eram também apresentados. Ao sair do porto, Bates permanece descrevendo outras partes do espaço urbano afirmando que as ruas eram estreitas e compridas, e iam dar nas adjacências de Belém, isto é, “*na floresta virgem*”. Henry Bates também visualizou alguns espaços empobrecidos; locais que eram habitados pelas “*classes mais pobres*”. Em outras palavras, percebe-se que o viajante nota não apenas uma cidade com prédios suntuosos, mas também imagens portadoras de problemas como as ruas que não eram calçadas, regiões humildes onde se localizavam as casas de pessoas pobres, as quais não eram alinhadas, fato que atrapalhava a estética da cidade⁶⁷

Neste campo o poder público buscava atuar proibindo a construção de casas que não atendessem à estética e ao alinhamento desejado. Durante todo o século XIX, os poderes que foram instituídos em Belém irão dar atenção especial à questão estética da cidade, pois era preciso construir a imagem de um espaço citadino salubre e higienizado.

⁶⁴ Idem.

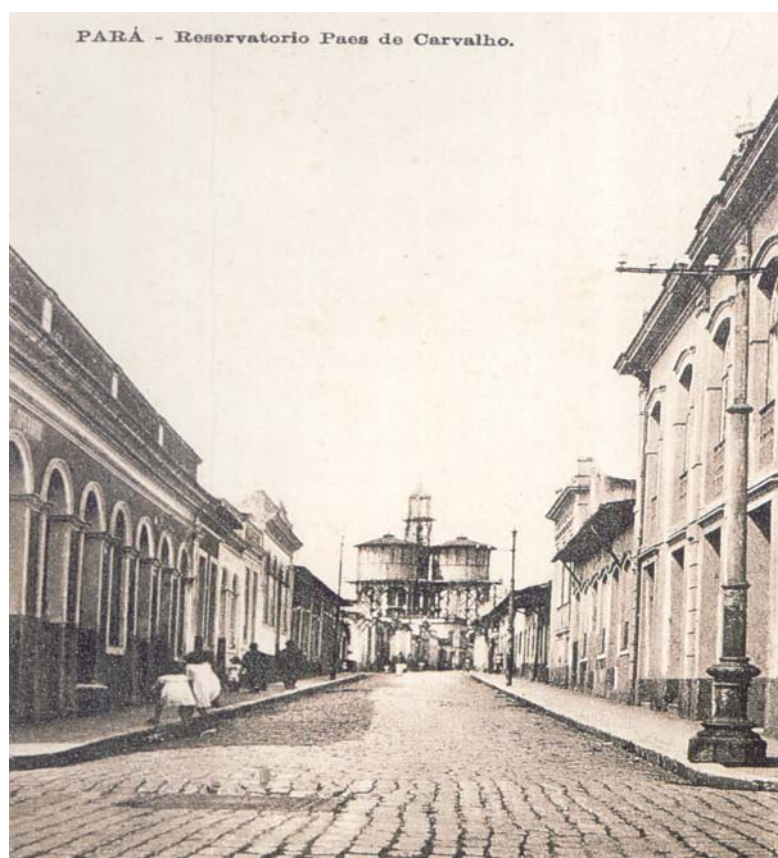
⁶⁵ BELTRÃO, Jane Filipe. *Cólera: o flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém: EDUFPA, 2004.

⁶⁶ Idem. P. 221.

⁶⁷ Vejam-se sobre este período: PENTEADO. Op, cit. CRUZ. *Belém: aspectos geo-sociais do município*. Op, cit.

Estas pretensões passavam necessariamente por construções que obedecessem a uma equanimidade de material, de altura, de alinhamento. Neste sentido o Código de Posturas de 1880, em seu artigo 121, afirmava que:

“Nenhum edificio ou muro poderá igualmente ser levantado sem que precedam alinhamento e nivelamento feitos pelos empregados municipaes, devendo os muros rebocados, caiados ou pintados. O infractor incorerá na multa de trinta mil réis e será feita a sua custa a demolição no caso de não estar a obra no alinhamento e nivelamento geral”.⁶⁸



Álbum Belém da Saudade

O regulamento do alinhamento e do nivelamento das casas destinava-se a estabelecer uma melhor aparência estética aos domínios citadinos. Mas também é possível percebê-lo como um dos tangenciamentos que buscavam a salubridade de seus espaços, porquanto se exigia a construção de altas janelas justamente para proporcionar a

⁶⁸ Código de Posturas Municipal de 1880. In: Coleção das leis da Província do Grão Pará do ano de 1880. Belém: Typ. do Diario de Notícias, 1881.

circulação de ar. Observa-se, tomando como base o documento acima, que as normas que deveriam ser atendidas seriam fiscalizadas pelo poder municipal.

Para Maria de Nazaré Sarges,⁶⁹ uma das funções dos Códigos era a de construir intervenções na vida cotidiana da cidade. Neste sentido, os direcionamentos neles contidos proporcionavam aparatos legais para que o poder público fizesse incursões nos mais diversos aspectos. Edinea Mascarenhas Dias⁷⁰ ajuda a pensar nesse sentido; segundo a autora, uma das pretensões dos Códigos de Posturas era a de procurar edificar uma normatização não somente dos espaços citadinos, como também dos sujeitos sociais que construía os domínios das cidades. Os artigos destas leis buscavam contemplar direcionamentos que estavam sendo exigidos pelas conveniências e interesses do século XIX.

Tem-se, portanto, alguns olhares sobre Belém. A cidade é vista sob vários prismas, cada olhar sendo diferente do outro, com observações variadas de uma mesma Igreja e de um mesmo porto. O Presidente da Província, possui a tarefa de melhorá-la, segundo os seus valores e as suas noções sobre cidade. Jerônimo Coelho sugere em quais elementos a cidade de Belém deveria melhorar para se transformar numa cidade aprazível para vir a “*ser um dia em opulencia e grandesa a primeira cidade do norte*”. Contudo, para tal objetivo apenas a sua beleza natural não era suficiente, sendo necessário estruturá-la para torná-la opulenta.

Por outro lado, há as narrativas de dois viajantes que passaram e registraram observações da cidade. A Belém que esses sujeitos permitem visualizar é um espaço com um traçado bem complexo, entre matos, ruas e rios, composta de brancos, negros e índios e com um comércio bem desenvolvido. Bates retornou a Belém sete anos depois, isto é, em 1855, e afirmou que encontrou a cidade “*grandemente mudada, para melhor. Já não tinha mais aquele aspecto de arraial, com ruas cheias de mato e casas desmanteladas*”.⁷¹ Belém aos poucos se transformava, ganhando aspecto de cidade “*civilizada*” e “*higienizada*”.

⁶⁹ SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque*. Belém: Paka-Tatu, 2000.

⁷⁰ DIAS, Edinea Mascarenhas. *A ilusão do fausto: Manaus 1890 / 1920*. Manaus: Editora Valer, 1999.

⁷¹ BATES, Henry Walter. *Um naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979, p. 296.

Reforça-se então a idéia de que a cidade pode ser percebida a partir das suas construções. Recorre-se, assim, a Paulo César Garcez Marins⁷². Conforme o autor, é verossímil apreender determinadas dinâmicas sociais por meio das construções existentes na cidade. Em outras palavras, através da arquitetura é possível vislumbrar determinações de um dado momento histórico em relação aos espaços citadinos. Com efeito, afirma Garcez, é razoável perceber-se diversas dimensões, tanto diante daquilo que se quer colocar abaixo como das pretensões de se construir edifícios destinados ao embelezamento citadino.

Em Belém, ao se conjugar as documentações, observa-se que este era um dos anseios. Parafraseando Jeffrey Needel, que estudou o Rio de Janeiro do século XIX, buscava-se – no espaço citadino – a comemoração não apenas daquilo que era construído, mas também de tudo o que era derrubado, pois se pensava que ambas as ações convergiam aos paradigmas do “embelezamento”, do “salubridade”, do “higienização”, do “civilização”, do “progresso”, ou seja, construção e destruição não podem ser compreendidas distintamente, porquanto são referenciais que convergem e se complementam constantemente.⁷³ Em conformidade com isso, tanto Paulo César Garcez Marins como Jeffrey Needel ajudam a pensar as dinâmicas e as pretensões que se idealizaram para o espaço urbano de Belém, uma vez que a capital paraense não foge dos direcionamentos destas outras regiões.

Nestas idealizações cidadinas, as ciências médicas ganham mais espaço. As idéias de “*desenvolvimento*” e de “*progresso*” transformaram algumas cidades imperiais em palcos de tensões e conflitos. Medidas que não visavam apenas o controle físico da sociedade, mas também o moral, o social e o cotidiano. Destas idéias e de seus tangenciamentos é também possível perceber-se o movimentar-se da cidade. Neste sentido, é necessário trazer para a cena citadina as rupturas e as permanências do cotidiano da morte assim como as discussões em torno da desodorização, higienização, construção de cemitérios, as quais podem gerar novos ângulos para se pensar os espaços de Belém.

⁷² MARINS, Paulo César Garcez. *Através da rótula: sociedade e arquitetura urbana no Brasil, séculos XVII a XIX*. São Paulo: HUMANITAS, 2001.

⁷³ Veja-se: NEEDEL, Jeffrey. *Belle-Époque tropical: sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Com efeito, uma das primeiras preocupações para se delinear a cidade foi a questão higiênico-sanitarista, porquanto o olhar dos médicos conjugado à pretensão de transformação dos engenheiros e à política de intervenção de um Estado desejoso de planejar e de reformar determinados espaços sociais da cidade foram fundamentais nesse momento. Em outras palavras, também se desejava construir formas de neutralização dos espaços compreendidos como insalubres tanto física quanto moralmente. Segundo Sidney Chalhoub, os espaços ditos anti-higiênicos -como os cortiços- foram associados a focos de proliferação epidêmicos, sendo que o poder público tentava reordenar esses locais vistos como ameaçadores da ordem e da salubridade urbana.⁷⁴

Para Maria Stella Martins Bresciani, as reformas urbanas que ocorreram na Europa, no século XIX, foram pautadas no pensamento liberal e na valorização dos interesses individuais sobre os coletivos.⁷⁵ A reorganização que houve em Paris foi um modelo bastante difundido no mundo ocidental. Segundo a autora, os ideais de mudanças no contexto urbano, chegaram ao Brasil e, guardando as devidas proporcionalidades, as ações que se fizeram sentir nas cidades brasileiras, pouco mudaram. Por outras vias, a autora afirma que casas desalinhadas, pouco ventiladas, mendigos e ébrios eram compreendidos como verdadeiros incômodos nos interstícios das cidades. Assim, com estes sujeitos sociais, a reelaboração destes espaços tornava-se mais difícil. Era necessário excluí-los dos lugares que as elites desejavam transformar. As pretensões se revelavam elitistas.

Então, para se estabelecer relações entre o Ocidente europeu e a cidade de Belém, no que diz respeito aos reordenamentos dos espaços, toma-se o exemplo parisiense. Para Alan Corbin⁷⁶ o processo de higienização dos espaços citadinos parisienses foi uma das medidas sanitárias necessárias para se procurar conter os odores que tornavam essa cidade insalubre. Para este autor, a desodorização de partes da cidade de Paris deve ser percebida como um projeto longo e dificultoso, visto que era necessário

⁷⁴ Veja-se sobre este assunto: CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁷⁵ Veja-se sobre esta temática: BRESCIANE, Maria Stella Martins. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

⁷⁶ Veja-se sobre a redimensionalização de Paris a excelente reflexão de: CORBIN, Alain. *Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

atacar determinações antigas que estavam há séculos enraizadas nos costumes e hábitos da sociedade parisiense.

Deste modo, uma das dificuldades encontradas foi a de convencer a sociedade de que as doenças não tinham relação com imposições divinas, resultavam das condições pouco sépticas da cidade. Reafirma-se que as transformações urbanas da capital paraense⁷⁷ vão seguir esse modelo, visto que a Amazônia de então vivia o apogeu da economia gomífera e recebia, em especial, as influências da modernidade francesa, não ficando de fora da tendência embelezadora vigente no país.⁷⁸

As mudanças, por conta dos higienistas, começaram em meados do século XIX, em 1848, com Jerônimo Coelho, então presidente da Província do Grão-Pará. Segundo Jussara Derenji,⁷⁹ havia um padrão regular e pré-estabelecido para as áreas de expansão. O plano era composto de abertura de vias, de estradas e de quarteirões que seriam maiores e mais largos do que os exíguos já existentes na área central, mas também era necessário e previa-se a pavimentação de ruas e praças.

Neste sentido, o embelezamento da cidade deve ser compreendido como um esforço que remonta a períodos anteriores ao desenvolvimento da economia gomífera. Contudo, foi no governo de Antonio Lemos, a partir de 1897, já no novo regime, que esses planos foram se consolidando. Assim Belém, em 1850, era uma cidade carente no que diz respeito à urbanização e serviços básicos como o abastecimento d'água⁸⁰, que foi por muito tempo um grande problema citadino como os viajantes e o romance “*Hortênci*a” bem indicam.

⁷⁷ Afirma-se que neste período as idéias de modernização e de higienização estavam proliferando em Belém; no entanto, há ciência de que essas mudanças estavam se desenvolvendo em várias outras cidades brasileiras, dentre as quais, Rio de Janeiro, Manaus, Bahia. Para uma melhor pormenorização desta temática, vejam-se: COSTA, Francisca Deusa Sena da. “Quando viver ameaça a ordem urbana – Manaus 1900 – 1915”. In: *Cidades: pesquisa em história, programa de estudos de pós-graduados em história PUC / SP*. São Paulo: Olho D'água, 1999. REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. ESTEVES, Martha de Abreu. *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle-Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

⁷⁸ Para uma análise do período bellepoqueano em Belém, veja-se: SARGES. Op, cit.

⁷⁹ DERENJI, Jussara da Silveira. “A seleção e a exclusão no meio urbano: reformas do fim do século XIX em Belém do Pará”. In: D'INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs.). *Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, pp. 265 / 270.

⁸⁰ CRUZ, Ernesto. *Sistemas de abastecimentos D'água*. In: *Revista de veterinária*. Belém, (s.ed.), 1944.

Para Maria de Nazaré Sarges⁸¹ “*a cidade no século XIX necessitava de ter o seu espaço disciplinado e ordenado (...)*”. Belém, a partir de 1850, tornou-se um local escoador de produção. Como já se refletiu em paginas passadas, a cidade em muito se desenvolvia por meio das dinâmicas desenvolvidas no porto da cidade. Antes, o porto se ocupou da exportação das chamadas “*Drogas do Sertão*”: cacau, açúcar, urucu, castanha-do-pará, baunilha, salsaparrilha, arroz, copaíba. A partir do momento em que a Amazônia começou a exportar a borracha, exigiam-se melhoramentos na área portuária e no centro da cidade.

Com efeito, nestes interstícios, o Código de Posturas da municipalidade de 1880 pretendeu atuar. No título III: “*Segurança e tranqüilidade pública*”, capítulo XII do artigo 70, afirmava que era “*proibido depositar lenha, pedras, tijolos, telhas ou outros objectos, nas ruas, praças, estradas e caminhos, sob pena de multa de trinta mil reis*”.⁸² O embelezamento de uma parte da cidade era também desejado por meio da tentativa de se excluir sujeitos sociais tidos como “*desregrados*”. Neste sentido, o mesmo Código de Posturas estabelecia no artigo 89 que “*os loucos que andarem vagando pelas ruas ou praças da cidade, serão entregues as pessoas incumbidas de sua guarda, ou, na falta d’estas, serão recolhidas a lugar para esse fim determinado*”.⁸³ Afinal era preciso mostrar aos estrangeiros investidores uma cidade limpa, desinfetada e segura no que dizia respeito ao controle social e aos agentes que eram considerados, pelas elites locais, como “*desregrados sociais*”.

Arthur Vianna⁸⁴, sobre este controle social, frisa a necessidade de se criar um espaço para os loucos da cidade de Belém de meados do século XIX, pois era preciso retirar essas pessoas do espaço urbano. Nesse contexto, Maria Clementina Pereira Cunha⁸⁵ é importante. A pesquisadora compreende que durante o século XIX, os embates médicos sobre a loucura ganharam notoriedade devido a uma política de controle social.

⁸¹ SARGES. Op, cit.

⁸² No título III: “*segurança e tranqüilidade pública*”, capítulo XII, do artigo 70. *Código de Posturas Municipal de 1880*. In: Coleção das leis da província do Grão Pará do ano de 1880. Belém: Typ. do Diario de Noticias.

⁸³ No título III: “*segurança e tranqüilidade pública*”, capítulo XII, do artigo 89. *Código de Posturas Municipal de 1880*. In: Coleção das leis da província do Grão Pará do ano de 1880. Belém: Typ. do Diario de Noticias.

⁸⁴ VIANNA, Arthur. *A Santa Casa da Misericórdia: notícia histórica 1650 / 1902*. Belém: SECULT, 1992.

⁸⁵ CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Cidades da ordem: a doença mental na República*. São Paulo: Brasiliense 1990. Veja-se também: CUNHA, Maria Clementina Pereira. *O espelho do mundo: juquery a história de um asilo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

Conforme a autora, a construção de casas destinadas aos loucos, no Brasil do século XIX, foi expressiva. Deste modo, as primeiras construções desse gênero ocorreram nas cidades de São Paulo, Recife, Salvador, Porto Alegre e Belém.

Na capital paraense foi construído, na segunda metade do século XIX, um hospício, por iniciativa da Santa Casa da Misericórdia. O local ficava afastado do núcleo urbano. Quando os loucos morriam, seus corpos não eram levados para os cemitérios da cidade, pois se alegava que era muito distante e por isso os mesmos eram enterrados em um cemitério nas terras do hospício do Tucunduba.⁸⁶ Além da loucura muitas foram as doenças que assolaram Belém, dentre as quais a Varíola, em 1749, a Febre Amarela em 1850, a de Cólera-Mórbus, em 1855, e a Peste Negra, em 1899.⁸⁷ No Brasil, essas epidemias foram as grandes vilãs dos séculos XVIII e XIX e para combatê-las tomaram-se enérgicas medidas, sobretudo as higiênico-sanitárias, efetivadas em portos movimentados como o de Belém.

Deste modo, em Belém, como medida de prevenção, todo navio que ancorasse era obrigado a apresentar uma carta de saúde, cartas que, no entanto, muitas vezes não condiziam com a realidade da embarcação:

“(...) A terrível epidemia, que geralmente se presume ser a febre amarela, e que primeiramente se desenvolveu entre os infelizes habitantes da província da Bahia, e que depois por contagio passou para outras províncias do Imperio, tambem a appareceu, e fez, e continúa a fazer mortíferos estragos. Foi-nos este fatal presente importado da Barca Dinamarqueza Pollux, vinda do porto de Pernambuco, e aqui chegada no dia 24 de Janeiro do corrente anno. Não valerão as medidas preventivas, e de policia do porto, e quarentena, que se havião estabelecido (...). Nada se suspeitou e estando limpas as cartas de saúde (...) succumbirão no hospital da misericórdia dous marinheiros da barca *Pollux* (...)”.⁸⁸

Enfatiza-se então que perceber o espaço citadino por meio das epidemias e das mortes é não apenas possível, mas necessário. Com a presença da barca Pollux e conseqüentemente da febre amarela, o vômito negro logo se espalhou pela cidade; contudo demorou um pouco para se saber de fato do que se tratava, pois somente algum tempo depois chegou a Belém a notícia, por meio de jornais, que em Pernambuco e no

⁸⁶ As reflexões contidas deste período procederam de: VIANNA. *A Santa Casa da Misericórdia*. Op, cit.

⁸⁷ Ver mais sobre esse assunto em VIANNA, Arthur. *As epidemias no Pará*. Belém: EDUFPA, 1975.

⁸⁸ Relatório do presidente da província de 1º de Agosto de 1850.

Rio de Janeiro a febre amarela havia ceifado muitas vidas. Só depois da notícia de que o mal se havia alastrado nestas Províncias é que a polícia do porto se deu conta de que os dois tripulantes da barca Pollux tinham sido vítimas da doença. Com os obstáculos de comunicação entre as Províncias, nota-se que a possibilidade de proliferação das doenças era iminente. Exemplar neste sentido são as palavras contidas no relatório do então presidente da Província, Francisco Jerônimo Coelho, que denunciava a chegada da epidemia de febre amarela na cidade de Belém.

Assim este sujeito social tinha outros problemas para tentar transformar a cidade de Belém em um espaço grandioso e opulento como parecia ser o seu desejo. Em outras palavras para alcançar esses objetivos a construção de prédios grandiosos, como afirmava, não era suficiente. O presidente da Província deveria também fazer com que as epidemias não proliferassem na capital e nem no interior da Província. Porto, epidemias e morte formavam uma tríade próxima, constituindo ao mesmo tempo as complexidades e dinâmicas contidas na cidade. Veja-se, então, como esta tríade envolve e constrói a cidade. Em outras palavras, que se note como as problematizações que se estão seguindo – por meio da barca dinarmaqueza – envolviam e formavam tensas relações cotidianas.

Neste caso para se evitar uma proliferação da doença, as denúncias foram tardias, visto que o pânico já tinha tomado conta da população:

“(...) a capital appresentou um quadro afflictivo de consternação e de dôr; e o terror e o susto foi geral. As transacções mercantís pararão; algumas repartições publicas deixarão por algum tempo de funcionar; os navios de carga ficarão sem poder seguir viagem, uns por perda da maior parte das tripulações, e outros por falta de generos, porque os habitantes do interior deixarão de vir à capital. Nesses dias luctuosos de amargura, e atribulação paralisou completamente a marcha dos negocios publicos e particulares; o cuidado de todos se empregarão exclusivamente a sepultar os mortos, e acudir aos enfermos e agonizantes (...)”.⁸⁹

Percebe-se no relatório do Presidente da Província o desespero da população belenense frente à ameaça constante da morte. Apreende-se, assim, que os sobressaltos não se encerram apenas sobre os habitantes da capital, mas também sobre os do interior que foram obrigados a não virem à capital da Província em decorrência do medo da

⁸⁹ Relatório do governo provincial de 1850.

peste. Esta relutância provocou, segundo o relatório, a falta de gêneros alimentícios.⁹⁰ Como se procurou interpretado pouco mais atrás, o porto de Belém era, sem dúvida, o lugar mais movimentado da cidade, pois nele ancoravam navios não só oriundos de regiões próximas, do próprio Estado, mas vindos de todas as partes do Brasil e do mundo trazendo e levando viajantes, produtos comerciais e jornais com notícias de outras Províncias.

O agitado porto foi silenciado temporariamente pela epidemia. Segundo o relatório, o cuidado de todos se voltou exclusivamente a sepultar os mortos e acudir aos doentes e agonizantes. Afinal, o mal havia entrado pelo porto: *“foi-nos este fatal presente importado da Barca Dinamarqueza Pollux, vinda do porto de Pernambuco, e aqui chegada no dia 24 de Janeiro do corrente anno”*. Com efeito, as autoridades locais compreendiam que o surto epidêmico de Febre Amarela entrou na cidade de Belém em 1850, por meio da tripulação do referido navio.

Recorre-se novamente a Arthur Vianna.⁹¹ Segundo o pesquisador, uma das maiores epidemias que assolaram a capital da Província do Grão-Pará foi a de Febre Amarela, em 1850. A doença entrou na cidade em 24 de janeiro, através da referida barca, ou seja, pelo porto da cidade. Com efeito, por mais que as autoridades públicas paraenses tentassem, não conseguiram evitar a proliferação da doença.

Belém não foi a única capital de Província a ser atacada por epidemias durante o século XIX. Elas assolaram diversas outras capitais de Províncias brasileiras. No Rio de Janeiro, segundo Cláudia Rodrigues,⁹² a Febre Amarela chegou em dezembro de 1849, também via porto. Muitas outras cidades foram vítimas dessa mesma peste, como Salvador e Recife.

⁹⁰ Belém enfrentou durante o século XIX sérios problemas de abastecimento de gêneros alimentícios, talvez pelo crescimento rápido da cidade em função das grandes levas de imigrantes que aumentou significativamente o número de moradores. Os alimentos vinham do interior da Província, de outros estados e até mesmos de outros países, como Portugal e Inglaterra. Os alimentos eram comercializados em pequenas tavernas e em leilões realizados em vários pontos da cidade, sendo que o porto era um dos principais pontos de realização de leilões de alimentos. Ver mais sobre o assunto em .SOUZA Benedito Carlos de. *O abastecimento de gêneros de primeira necessidade através das mercadorias em Belém do período de 1880-1890*. Trabalhos de conclusão de curso do departamento de História do CFCH da UFPA. Belém: Mimeo, 1986.

⁹¹ VIANNA. *As epidemias no Pará*. Op, cit.

⁹² RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*. Rio de Janeiro: Secretária Municipal de Cultura, 1997.

Em todas essas cidades, tal como em Belém, foram tomadas medidas parecidas, como a criação de comissões médicas sanitárias, que orientavam a população de como proceder diante da peste. Segundo a historiadora, no Rio de Janeiro, diversos procedimentos foram determinados visando impedir a proliferação de epidemias por meio do porto da cidade, dentre os quais inspeções rigorosas nos navios que chegavam de qualquer parte do mundo e formação de comissões médicas.

Em Belém, o Presidente da Província do Grão-Pará, Jerônimo Francisco Coelho, determinou medidas para tentar combater a epidemia. Isto é assunto do documento seguinte:

“(...) com a urgencia que o caso pedia, tratei de adoptar diversas providencias; foi logo nomeada uma commissão de tres medicos, incumbida de propôr todas as medidas sanitarias precisas; nomearão-se quatro facultativos para curarem a pobreza enferma dos differentes bairros da cidade; as boticas tiverão autorisação de aviar todas as receitas para os pobres assignadas por qualquer medico, ou facultativo com licença de corar; á dispozição da repartição de policia mandei pôr os precisos fundos para supprir as dietas, que fossem prescriptas pelos mesmos facultativos, e para todos estes socorros publicos e mais despesas accessorias abri o necessario credito (...)”.⁹³

As medidas tomadas pelo presidente da Província em nada lembram as práticas de cura antigas.⁹⁴ As doenças, nesse momento, não mais são associadas à fúria divina. A febre era uma dura realidade e algo precisava ser feito para controlá-la. Segundo o que informam os documentos, a tarefa de controlar as doenças, como a de febre amarela era de responsabilidade da Junta de Higiene de Belém. Neste sentido, os médicos-higienistas ganhavam uma maior notoriedade no interior da sociedade, uma vez que eram necessários cuidados específicos para combater essas epidemias. Os cuidados havidos na capital da Província do Pará não eram casos isolados. No Rio de Janeiro, o governo imperial também nomeou uma comissão médica cuja *“função seria a de sustentar a deliberação sobre medidas com relação a higiene pública e servir de órgão*

⁹³ Relatório do presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho, 1850.

⁹⁴ Sobre as práticas de cura na Amazônia, consulte-se: FIGUEIREDO, Aldrin. “Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880 – 1930”. In: FONTES, Edilza. (Org.). *Contando a história do Pará: diálogos entre a história e a antropologia*. Vol. III. Belém: E-motion, 2002.

de consulta do governo em todas as questões relacionadas á doença".⁹⁵ A prioridade dessa comissão foi a de acalmar os ânimos da população diante da Febre Amarela.

Já a Comissão de Belém procurou orientar e dar assistência principalmente às camadas mais pobres da população e, para isso, segundo o Presidente da Província, as boticas foram autorizadas e obrigadas a atender a todas as receitas em poder da população assinadas por qualquer médico, ou por qualquer facultativo que fosse autorizado pela polícia para tal ofício. Percebe-se deste modo uma certa normatização por parte do Estado em relação às práticas de cura, pois somente "*medico, ou facultativo com licença de corar; á disposição da repartição de policia*" poderia receitar.

Não foi somente em Belém que houve uma tentativa por parte do poder público de controlar o exercício daqueles que se dedicavam às práticas de cura. No Rio de Janeiro, Gabriela dos Reis Sampaio⁹⁶ observou tensões no que se refere às questões de saúde pública. A junta de higiene do Rio de Janeiro teve de enfrentar diversos e sérios problemas, dentre os quais os embates entre médicos e curandeiros, ou seja, os conflitos entre o saber científico e o saber popular. Segundo a autora, estes sujeitos sociais funcionaram como uma pedra no caminho das pretensões dos médicos-higienistas, ou seja, as prescrições higiênicas não foram automaticamente aceitas no interior da sociedade, uma vez que a polícia higiênica enfrentava diversas resistências concentradas em antigos costumes e hábitos sociais.

Doenças epidêmicas como a de Febre Amarela, provocaram problemas em diversas cidades brasileiras, reafirma-se. Em São Paulo e no Brasil, conforme Marta de Almeida,⁹⁷ durante boa parte do século XIX, uma das principais preocupações dos médicos-higienistas era a de conter a proliferação da febre amarela, doença que em muitos casos, era letal. Durante os surtos epidêmicos que grassavam pelo país, fazendo inúmeras vítimas, a febre amarela, em Belém, não matou tanto quanto se imaginava. Muitos foram os doentes contudo muitos sobreviveram. Os médicos caracterizaram a

⁹⁵ RODRIGUES. Op, cit. P. 37.

⁹⁶ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.

⁹⁷ ALMEIDA, Marta de. "Tempo de laboratórios, mosquitos e seres invisíveis: as experiências sobre a febre amarela em São Paulo". In: CHALHOUN, Sidney. & Outros. *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

febre amarela em duas categorias: a “*bastarda*”, e a “*genuína*” cujos sintomas eram dor de cabeça, dores nas articulações, febre e vômito. A primeira, geralmente, não era mortal enquanto a segunda, com sintomas:

“(...) o vomito negro semelhante a borras de caffè, a diarrhéa da mesma cor, as petechias como mordeduras de pulgas por todo o corpo, as manchas arroxeadas por toda a pelle, o delirio e finalmente as hemorragias fetidas pelo nariz, linguas, gengives, anûs, urêthra, e em geral por todas as aberturas natuaes do corpo (...)”.⁹⁸

As preocupações eram grandes. Os jornais foram utilizados na tentativa de orientar e disciplinar a população. No “*Treze de Maio*,” de 23 de março de 1850, podem-se perceber as tensões que as doenças produziam e, ao mesmo tempo, como se procurava prevenir a sua propagação no interior da cidade. Tentava-se impedir a proliferação por meio de publicações que informavam os sintomas da doença, os meios de prevenção e também se discutiam assuntos em torno das práticas de cura e as orientações higiênicas. Retorna-se aqui a uma antiga articulação: as epidemias ajudaram a estabelecer incursões maiores do poder do público sobre as relações sociais cotidianas da população. O início deste domínio, como se verá em páginas seguintes, também ajudará no processo de transferência das necrópoles do interior das igrejas para céu aberto.⁹⁹

O mesmo jornal, em primeiro de fevereiro de 1850, orientava que:

“Possuidores de terrenos dentro dos limites da cidade deverão fazer limpar os seus terrenos do lixo, imundicies, e mato, e os terrenos não cercados faze-lo cercar em trinta dias e bem assim a limpeza das testadas dos ditos terrenos e de suas cazas”.¹⁰⁰

A limpeza da cidade mostrava-se, para o periódico, como de fundamental importância à contenção do avanço das epidemias. Os anúncios deste periódico eram voltados aos setores da sociedade mais pobres. Talvez por serem formados por habitantes de lugares considerados insalubres e por isso vislumbrados como mais propícios a

⁹⁸ Treze de Maio. Belém, 23 de março de 1850.

⁹⁹ CAMARGO, Luís Soares de. *Sepultamento da cidade de São Paulo: 1800 / 1858*. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica PUC / SP. São Paulo: Mimeo, 1995.

¹⁰⁰ Treze de Maio. Belém, 01 de fevereiro de 1850.

doenças, segundo o periódico. As recomendações de limpezas como uma tentativa para se conter o mal eram muito freqüentes.

Nota-se que em Belém já existiam preocupações diretas entre a higienização da cidade e a não proliferação das doenças. Segundo Gilberto Hochman,¹⁰¹ os surtos epidêmicos tornaram-se preocupações mais centrais para o Estado somente quando se começou a perceber que o contágio não estava diretamente relacionado ao segmento social, isto é, que pobres e ricos, cortiços e palácios, poderiam ser afetados pelas epidemias.

Na Província do Pará, em relação às epidemias, o pânico não se restringiu à capital. Seguindo as trilhas deixadas pelo periódico, mas também pelo relatório do Presidente da Província, compreende-se que os resultados da epidemia não se resumiram à capital paraense. O interior foi também afetado pela doença. O jornal “*Treze de Maio*” de 20 de abril de 1850 publicou que:

“(...) por todos os cantos do infeliz Pará ouvem-se as tristes vozes, os gemidos, que soltam os miseros viventes atacados pela terrível epidemia, que tem ceifado milhares de habitantes da cidade! ... Que triste quadro ella apresenta!!! ... Ermas e desertas ruas!!! ... Aqui ahli os gritos dolorosos das victimas: aqui o pranto do pae lastimando a morte do filho, ah as vozes pungentes do filho pela morte do pae: aqui o doloroso sentir do esposo magoado pela perda da infeliz cosorte, ah o pranto da consorte, pela perda do marido: aqui o amigo o companheiro de armas. O socio nos trabalhos, ah amigos da eschola!! ... Enfim tudo é lastima tudo é dor (...)”.¹⁰²

O medo da morte é o mais humano de todos os medos. O desespero, o lamento, descrito neste fragmento, reflete essa condição que se traduziu, na sociedade paraense, em profundo sentimento de dor e de separação por ela, provocado. A epidemia avançava. Nas diversas cidades da Província, este avanço estava ligado a uma possível separação de um ente querido o que provocava, nas cidades do Pará, infelicidades lágrimas, tristezas. Este sentimento de perda contribui para que homens e mulheres construam, ao longo da vida, categorias sobre a morte que se relativizam, porque, ao

¹⁰¹ HOCHMAN, Gilberto. *A era do saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1998.

¹⁰² Treze de Maio. Belém, 20 de abril de 1850.

longo do processo histórico, muitas são as concepções que se deram e darão a esse respeito.

Assim, a morte é excessivamente complexa, em alguns casos é preciso mais do que uma proposição para explicá-la, porquanto seu entendimento se modifica com o passar do tempo e com as transformações na maneira de pensar de cada indivíduo. Ela é também ambígua, uma vez que as concepções variam, mas é também situacional, porque depende do contexto em que o indivíduo está inserido. É comportamental, uma vez que existem pessoas que mudam as suas maneiras de agir, de pensar, de se relacionar depois de uma experiência diante da morte.¹⁰³

Tomando como base o periódico “*Treze de Maio*”, em Belém e no interior “*do infeliz Pará*”, em decorrência da epidemia, escutavam-se vozes, gritos e gemidos provocados pelo avanço epidêmico. Apreende-se que as tensões, em virtude da doença, eram expressivas. A enfermidade apresentava graves efeitos para a sociedade paraense de meados do século XIX, como o já frisado abastecimento de gêneros alimentícios na capital, pois -como afirmava o presidente da Província, Jerônimo Coelho- em relatório de 1850, a cidade de Belém já apresentava um quadro aflitivo, e as transações comerciais deixaram por algum tempo de se fazer. A falta de gêneros alimentícios era notória “*porque os habitante do interior deixarão de vir à capital*”. A epidemia de febre amarela trazia instabilidades, preocupações e precauções à Província. Jerônimo Coelho afirmava que se tratava de “*dias luctuosos de amargura, e atribulação*” que chegaram a paralisar as relações comerciais públicas e privadas, pois era preciso empregar esforços para se sepultar “*os mortos, e acudir aos enfermos e agonizantes*”.

Tomando por base documentos como os relatórios de Província, a questão do abastecimento da cidade de Belém constituiu-se em uma problemática bastante séria e de difícil resolução. Em agosto de 1884, o vice-presidente da Província do Grão-Pará, José de Araújo Rosa Danin, compreendia que a questão da “*Alimentação Pública*” era assunto que exigia a máxima atenção dos habitantes da capital e constituía-se em problema confuso, e que já provocava, segundo o governante, o naufrágio dos “*(...) bons desejos de*

¹⁰³ Ver mais sobre o assunto: KASTENBAUM, Robert & AISENBERG, Ruth. *Psicologia da morte*. São Paulo: EDUSP, 1983.

alguns dos meus illustres antecessores (...)”.¹⁰⁴ Vislumbra-se que o abastecimento alimentício da capital da Província era problemático e estava exigindo grandes esforços dos Presidentes da Província no sentido de resolvê-lo.

A tríade, cidade, epidemia e morte novamente se encontram constituindo relações sociais estreitas. Neste sentido recorre-se a José Luiz de Souza Maranhão sobre as suas concepções em relação ao além túmulo: “*a morte é um fato natural, assim como o nascimento, a sexualidade, o riso, a fome ou a sede*”,¹⁰⁵ é igual para todos independente de etnia, de crença ou posição social. Desta maneira, a morte é o que iguala todos os homens, mas há diferenças na maneira de lidar, de se relacionar com ela. Pode-se afirmar que em geral produz grande medo, o que atinge boa parte das sociedades onde se constitui acontecimento aterrorizante e pavoroso. É mister salientar nesse contexto que durante o século XIX a “*morte aparente*” angustiava, sobre maneira as pessoas diante do temor de ser enterrado vivo. A certeza da morte era premente nas sociedades de então e ainda hoje é fator de inquietação e ansiedade.

Desta maneira, Leopoldo Ferreira Antunes¹⁰⁶ vislumbra estreita proximidade entre cidade e medicina. Esta procurou revestir o cuidado dispensado aos mortos com supostos interesses e necessidades dos vivos, isto é, passou a ser propagandeado pela medicina o fato de que a proximidade entre vivos e mortos era perniciososa à sociedade. Assim um ponto de preocupação que se mostrou de forma tangente foi a necessidade de se “*medicalizar a morte*” possibilidade que passou a ser propagandeada a partir do momento em que a medicina teceu intervenções em relação aos despojos daqueles que morriam.

Nesta seção, buscou-se então discorrer sobre relações que ajudaram a formar o espaço citadino: o porto, as epidemias, a higienização e a morte. Segue-se, no próximo item, a construção dos primeiros cemitérios de Belém fora das Igrejas Católicas, pretensão que esteve muito próxima das epidemias dos projetos de higienização das cidades.

¹⁰⁴ Relatório do Excelentíssimo Doutor José de Araújo Rosa Danin. Vice-presidente da província, 1884.

¹⁰⁵ MARANHÃO, José Luiz de Sousa. *O que é a morte*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

¹⁰⁶ ANTUNES, José Leopoldo Ferreira Antunes. *Medicina, leis e moral: pensamento médico e comportamento no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

1.2. SIGNIFICADO DOS SEPULTAMENTOS: OS PRIMEIROS CEMITÉRIOS A CÉU ABERTO EM BELÉM.

“Tendo por ocasião da epidemia reinante (que infelizmente ainda continua) e sob proposta de uma Comissão de Medicos prohibindo os enterramentos de cadaveres no interior ou adros das Igrejas ou Cemiterios a ellas annexos, por ser altamente perniciosos a saúde publica semelhante pratica, que por esse motivo se acha quazi geralmente proscripta pelos povos mais cultos da Christandade, por se haver plenamente reconhecido pela experiencia, que os enterramentos nas Igrejas, e no centro dos povoados, constituem um poderoso fóco de corrupção, e manancial de mortiferos miasmas, de que até tem resultado numerosos sinistros de asfixia, seguidos de morte”.¹⁰⁷

Com base no que já foi visto e ainda no documento acima, nota-se que havia um grupo de elementos que conspirava favoravelmente à transferência dos enterramentos das igrejas para os cemitérios, entre outras a epidemia de Febre Amarela ceifou muitas vidas, a população em pânico, não questionou, (conjectura-se, pois não se encontrou nada que pudesse evidencia o contrario) favoreceu o discurso médico, o qual -em certa medida- acabou prevalecendo, já que os sepultamentos nas Igrejas foram proibidos.

Jurandir Freire Costa¹⁰⁸ compreende que a pretensão de normatização executada pelo médicos-higienistas corroborou para se estabelecer diversas relações nos interstícios da cidade. A casa antiga, por exemplo, era vislumbrada, do ponto de vista da higiene, como um espaço de proliferação de miasmas, e conseqüentemente, foco de doenças. Dessa forma, as teses higienistas começaram a ganhar espaço espalhando-se em variadas direções entre as quais a questão dos sepultamentos, onde a sociedade deveria enterrar seus mortos. A tese de que quanto mais próximos os vivos estivessem dos mortos mais faria crescer a possibilidade da proliferação de miasmas, tomava força e dimensões significativas no seio da sociedade brasileira.

¹⁰⁷ Correspondência do Presidente da Província, Jerônimo Francisco Coelho ao presidente da câmara municipal de 25 de maio de 1848. (IHGP). Grifos meus.

¹⁰⁸ COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1999.

O século XIX foi marcado pela preocupação com a urbanização e com a higienização. Caracterizou-se assim por ser o período em que as teorias médicas ganharam força. Os médicos dividiram-se quanto às formas de cura e de prevenção das epidemias que grassavam no oitocentos. Uns defendiam como prevenção a limpeza, a higiene, o equilíbrio do ar atmosférico, a salubridade dos espaços públicos e privados; era a teoria miasmática. Outros defendiam o isolamento dos doentes, a quarentena, para se evitar o flagelo epidêmico, era a teoria do contágio.¹⁰⁹

Jane Beltrão¹¹⁰ ao analisar a epidemia de cólera de 1855, afirma que na capital paraense as duas vertentes coexistiram, contudo a pesquisadora interpretou, baseada em fontes apropriadas, que os médicos compreendiam que a insalubridade e a intemperança de Belém contribuía para a proliferação de doenças. A autora enfatiza ainda que as doenças eram freqüentes e os 88 leitos do hospital da Santa Casa de Misericórdia insuficientes para atender os enfermos da capital. Durante os surtos epidêmicos, esse quadro mais se complicava como ocorreu, em 1855, com a epidemia do cólera. Para Iracy de Almeida Gallo Ritzmann¹¹¹ ao analisar as políticas públicas de saúde, em relação à varíola, à febre amarela, e as experiências populares no cotidiano de vida e de trabalho, entre os anos 1878 e 1900 em Belém, evidencia a insalubridade da cidade, tornando a cidade “*miasmática*” o que levou médicos-higienistas e a imprensa a exigirem do poder público políticas de saneamento urbano no sentido de conter o avanço de doenças.

Por outro lado, José Leopoldo Ferreira Antunes,¹¹² mesmo percebendo que a medicina não se constituiu, no século XIX, na única ferramenta de normatização da sociedade, como parece sugerir Jurandir Freire Costa, compreende e articula que os médicos-higienistas tiveram importância fundamental no bojo da sociedade brasileira. Em outras palavras, as incursões médicas sobre seus campos de higienização e salubridade inclusive os costumes funerários, ajudaram segundo o autor, a mudar paulatinamente os hábitos que dinamizavam os ritos pós-morte.

¹⁰⁹ Para estas reflexões, consulte-se: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.

¹¹⁰ BELTRÃO, Jane Felipe. *Cólera: o flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém: EDUFPA, 2004.

¹¹¹ RITZMANN, Iracy de Almeida Gallo. *Belém: cidade miasmática (1878 / 1900)*. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC / SP. São Paulo: Mimeo, 1997.

¹¹² ANTUNES. Op, cit.

Entretanto, esta proibição não se processou de modo instantâneo para o conjunto da população, isto é as leis, apesar de mandarem fazer, não se efetivaram a curto prazo. Este posicionamento converge às análises do historiador Luis Soares de Camargo que estudou os significados dos sepultamentos na cidade de São Paulo durante a primeira metade do século XIX.¹¹³ Para este autor, um “simples” novo discurso médico que versava sobre a higienização das cidades não teria tido força suficiente para mudar repentinamente relações que se encontravam sustentadas há séculos no interior da sociedade brasileira, como os enterros no interior das igrejas.

Estas tensões, em Belém, foram exemplares. Existia, na capital da Província um antigo cemitério próximo ao Largo da Pólvora,¹¹⁴ o qual era utilizado para enterrar os pobres. Um documento da Câmara Municipal de Belém afirmava que:

“(…) nas imediações do Campo da Polvora, onde effectivamente já se fazião muitos enterramentos, para o que houve a precisa intervenção, e accordo das autoridades civil e ecclesiastica do tempo, em que foi escolhido o dito terreno”.¹¹⁵

Segundo as reflexões de Ernesto Cruz somente os pobres, acatólicos e excomungados eram enterrados nesse cemitério. É claro que, numa sociedade na qual se acreditava que o lugar do enterro estava diretamente ligado à salvação da alma, o cemitério do Largo da Pólvora, apesar de cercado e bento, não era considerado próprio para os nobres da Província e mesmo aqueles que possuíssem o menor dos recursos não desejavam ser enterrados neste local. Ainda seguindo a mesma linha de raciocínio, deduz-se que os enterros nas Igrejas permaneceram por mais algum tempo, e que as tensões entre o Governo Provincial e a Igreja Católica não foram facilmente resolvidas. Seria ainda necessário um bom tempo e largas negociações para solução do impasse.

Com efeito, o governo provincial afirmava que:

¹¹³ CAMARGO, Luís Soares de. *Sepultamento da cidade de São Paulo: 1800 / 1858*. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica PUC / SP. São Paulo: Mimeo, 1995.

¹¹⁴ Atualmente o Largo da Pólvora chama-se Praça da República. Sobre o assunto ver: CRUZ, Ernesto. “Ruas de Belém”. In: *Belém: aspectos geo-sociais do município*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1945.

¹¹⁵ Câmara Municipal de Belém ofícios recebidos, pacote nº 11, 1848 / 1850.

“(...) Determinando, desde logo, que no dito Cemiterio somente passassem fazer-se os enterramentos, officiando ao Exm^o. Prelado Diocesano, em data de 18 de Março do corrente anno, dando-lhe de tudo conhecimento, e requisitando-lhe que houvesse de intimar aos curas das Freguezias, que não deverião consentir enterramentos nas Igrejas sem bilhete da Policia, ao que sem hesitação, como era de esperar, annuo o dito Prelado, em Officio de 20 do mesmo mez, declarando, que já essa intimação se achava feita por exigencia, que lhe fizera o Chefe de Policia (...)”.¹¹⁶

Uma parcela da sociedade continuava usando as Igrejas como o lugar da sua última morada, mas para isso era preciso autorização do chefe de polícia. Há, nos escritos de Jerônimo Coelho, evidências da existência de manifestações contrárias à transferência dos enterros dos templos católicos para os cemitérios e até o temor, por parte do presidente da Província, de que no futuro os sepultamentos no interior dos templos fossem restabelecidos.

Em conformidade com isso, duas instituições expressavam tensas relações: a Igreja e o Poder Provincial, em que era notória a relação de poder que mantinham diante do assunto. A morte envolvia elementos e interesses de ambos os lados, isto é, se a Igreja compreendia e persuadia os seus fiéis no sentido de reiterar que o local de sepultamento era importante, pois estava relacionado a uma possibilidade de salvação da alma; o poder provincial argumentava que a necessidade de mudança dos enterramentos era importante dentro dos princípios de “civilização” e “higienização” do espaço urbano. Para alcançar este objetivo o governo acabou ganhando uma ajuda de peso: os surtos epidêmicos que conduziram os debates em torno do projeto de salubridade das cidades.

As epidemias, neste sentido, contribuíram sobremodo para a efetivação da alteração do local dos enterramentos. A de febre amarela, que atingiu não apenas a capital paraense mas também boa parte da Província do Pará, trazendo e provocando medo à população, pode ser interpretada como um elemento possível que corroborou e ao mesmo tempo explicou o fato dos habitantes, segundo o Presidente da Província, não terem se posicionado contrário à mudança dos enterros dos templos para o cemitério público. Agora somente a Igreja, segundo Jerônimo Francisco Coelho, não aceitava a medida com passividade.

¹¹⁶ Câmara Municipal de Belém ofícios recebidos, pacote nº 11, 1848 / 1850.

Em relatório de 1850, o presidente afirmava que:

“(...) alguma reluctancia encontrei a principio no expediente de remover os enterramentos das igrejas para o cemitério público. Felizmente essa reluctancia não partiu do povo, que em geral se prestou, com a maior facilidade e sem preocupações, ao cumprimento das ordens a este respeito, principalmente quando se observou, que todos os cadaveres, sem distincção de classe ou hierarchias, eram, sem exepção, indisctamente levados ao commum e perpetuo jazigo. Desattendi reclamações incompetentes e exorbitantes, que me foram feitos por parte da autoridade eclesiastica, para restabelecer o pernicioso uso dos enterramentos nas igrejas, reclamações que si pretendeo fundamentar com os usos immemoraes, e praticas da veneranda antiguidade (o que não é exato) e pretendidos direitos adquiridos, e mal entendidos, ou abolidos privilegios; como se segundo os principios de nossa Santa Religião, as desigualdades, e distincções mundanas pudessem transpôr a louza do sepulchro. Essa reluctancia foi passageira e de todo dezappareceo ante a decisão e perceiverança da presidencia; e estou firmemente persuadido, que nenhum dos meus sucessores aquiescerá a novas reclamações sobre o restabelecimento dos enterros no interior dos templos, nem é presumivel, que elas mais appareçam (...)”.¹¹⁷

A fonte evidencia que existiram resistências a certificação da transferência dos enterramentos do interior das Igrejas para os cemitérios a céu aberto. Jerônimo Coelho publicizou que a relutância não havia partido do povo, pois este, em geral, teria se colocado ao lado das determinações provinciais, ou seja, prestou-se com maior facilidade e sem preocupações ao cumprimento das ordens que versavam a este respeito; Este governante da Província, afirmava que a oposição tinha partido do Clero de Belém. A Igreja Católica havia se posicionado contrária diante da ameaça de ter os seus privilégios abolidos, porquanto era a instituição que controlava os enterramentos até então. As tensões sobre este assunto, na cidade, como já observado, não podem ser percebidas como pequenas, mas problemáticas que transgrediram os domínios religiosos, chegando ao político e ao público.

Em 1850, o Cemitério Nossa Senhora da Soledade foi inaugurado e Jerônimo Francisco Coelho precisou ser mais do que perseverante para conseguir abolir um costume tão antigo: os sepultamentos nos templos católicos. O conflito entre o poder civil e o poder eclesiástico por conta do cemitério, ao que indicam as fontes, foi “sanado” quando o Presidente da Província transferiu a administração do mesmo para a Santa Casa

¹¹⁷ Fala do presidente da província em abertura dos trabalhos da assembléia provincial de 1850.

da Misericórdia paraense, e concedeu licença, em 1861, para que algumas irmandades construíssem as suas próprias necrópoles, ou seja, houve uma negociação, um processo de sacralização desse novo espaço destinado aos mortos, sendo que toda renda gerada pelos enterros seria agora de propriedade da Santa Casa.

Apesar das denominações protestantes somente terem se fixado efetivamente na Amazônia na última década do século XIX, é notória sua presença na região desde a primeira metade do século em questão. Segundo Martin Dreher¹¹⁸ essa penetração ocorreu graças ao “*Conselho de Missões da Igreja Episcopal*” e da “*Sociedade Bíblica Americana*” que insistentemente mandava para a região missionários, não esquecendo dos comerciantes e aventureiros de várias partes do mundo que vinham à Amazônia com o objetivo de enriquecer.

Em 1815 foi construído o primeiro cemitério protestante de Belém, de propriedade do consulado Inglês. Tomando como base as datas de inaugurações, o cemitério protestante foi anterior trinta e cinco anos ao de Nossa Senhora da Soledade, que data de 1850. Isso se explica pelo fato de o governo português ter aberto os portos às nações amigas, em 1808. A Inglaterra foi a nação que mais se beneficiou com a abertura dos portos brasileiros. Em 1810, essas duas nações – Inglaterra e Portugal – firmaram o “*Tratado de Comércio e Navegação*” pelo qual o governo português se comprometia a destinar espaços para a construção de cemitérios ingleses em colônias portuguesas.

Assim, pelo artigo XII do referido Tratado, ficava estabelecido que:

“Sua alteza real, o príncipe de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa de sua religião. (...) permitir-se-á também enterrar em lugares para isso designados os vassallos de sua Majestade Britânica, que morrerem nos territórios de sua alteza real príncipe regente de Portugal; nem se perturbarão de modo algum, nem por qual quer motivo, os funerais, ou as sepulturas, dos mortos”.¹¹⁹

¹¹⁸ DREHER, Martin. “História dos Protestantes na Amazônia”. In: HOORNAERT, Eduard. (Org.). *A História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

¹¹⁹ REILY, Duncan Alexandre. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993, pp. 40 / 41.

Entende-se da fonte que a Inglaterra, um país protestante, poderia construir campos santos na América Portuguesa.¹²⁰

Deste modo, recorre-se a João José Reis. Em trabalho intitulado “*O cotidiano da morte no Brasil oitocentista*”,¹²¹ ao analisar os cemitérios do Brasil durante o século XIX, refere-se ao Campo Santo Protestante de Belém que foi construído em 1815. Ao que tudo indica suas reflexões embasaram-se no artigo XII do “*Tratado de Comércio e Navegação*” assinado entre Portugal e Inglaterra, em 19 de fevereiro de 1810 conforme já referido atrás. Enfatiza-se que, pelo Tratado, o governo português comprometia-se a permitir aos ingleses enterrar em lugares a isso designados pelos portugueses, os mortos britânicos que sucumbissem na América Portuguesa.

A Inglaterra, sabendo que Portugal era um país católico, procurou se resguardar de toda e qualquer ameaça que porventura viesse a perturbar a sua religiosidade. Observa-se, deste modo, que eles também se preocupavam com o destino de seus mortos, já que os cemitérios católicos eram quase sempre no interior dos templos e os ingleses não professavam esse credo. O Tratado de 1810 foi a base que definiu de qual forma o governo português toleraria os que professassem outra religião em sua Colônia. Durante o século XIX, os que não professavam o catolicismo eram denominados de acatólicos¹²² e foi com esta terminologia que os protestantes foram referidos na primeira Constituição do Império brasileiro, a de 1824 em que o artigo 5º desta Constituição afirmava que a religião Católica Apostólica Romana continuava sendo o credo oficial do Império. Porém as outras orientações religiosas foram permitidas com o “*seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo*”.¹²³

Desse modo, em 1815, os ingleses construíram em Belém um pequeno cemitério na rua de São Vicente de Fora.¹²⁴ Nesta mesma rua, em 1850, trinta e cinco

¹²⁰ Pegou-se emprestado este termo de: SOUZA, Laura de Mello e. “Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial”. In: FREITAS, Marcos de. (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998, pp, 17 / 38.

¹²¹ REIS. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. Op, cit.

¹²² O termo acatólico será utilizado nesse trabalho para designar seguidores do protestantismo e a todos que não professavam o catolicismo.

¹²³ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993, p. 42.

¹²⁴ Esta rua atualmente chama-se avenida Serzedelo Corrêa, veja-se: CRUZ, Ernesto. “Ruas de Belém”. Op, cit.

anos mais tarde, em frente ao cemitério inglês, foi inaugurado o primeiro cemitério público de Belém, o de Nossa Senhora da Soledade. Com esta tolerância “dada” aos ingleses, estes acabaram favorecendo todas as outras religiões pois, em 1842, também antes da inauguração do primeiro cemitério público da capital da Província, foi construído o Cemitério Israelita. O segundo, em 1880, e o terceiro, em 1903.¹²⁵

Ao longo do século XIX, o Estado determinou a construção de cemitérios, em inúmeras cidades do Pará, especialmente na década de oitenta, onde deveriam ser enterrados ricos, pobres, brancos, negros, livres ou cativos. Embora cada um desses segmentos guardasse os seus ritos religiosos e suas diferenças sociais, todos passaram a ocupar um mesmo “território” que possuía múltiplos espaços, pois o cemitério era subdividido da seguinte forma: parte para irmandades, terrenos para os particulares e terrenos destinados aos pobres.

Quanto à construção de cemitérios, no Grão-Pará durante o século XIX, existiram os de:

“De **S. Caetano**: credito para obras § 5º n. 18 art. 4º da lei n. 1064 de 25 de junho de 1881.

Manda construir um em **S. Domingos da Boa Vista**, fazendo-se as desapropriações necessarias – lei n. 1044 de 14 maio de 1881 – credito para as obras – art. 4º, § 5º n. 18 de n. 1064 de 25 de junho do mesmo ano e art. 9º, § 15 de n. 1298 de 20 de dezembro de 1886 de **Irituia**: credito para as obras - § 5º n. 18, art. 4º da lei n. 1064 de 25 de junho de 1881.

Cemiterio – manda applicar os soldos da camara de **Igarapé-Mirym** na construçãõ de um – art. 71 da lei n. 1199 de 7 de novembro de 1884.

De **Ourém**: credito para as obras - § 5º, n. 18 art. 4º da lei n. 1064 de 25 de junho de 1881.

Credito para a construçãõ de em **Ponta de Pedras** - §38, art. 9º da lei n. 1232 de 5 de dezembro de 1885 para conclusãõ do muro gradial de ferro - § 6º n. 10 da de n. 1326 de 17 de dezembro de 1887.

De **Soure**. Credito para as obras-§5º, n.18, art4º da lei 1064 de 25 de junho de 1881.

Credito para conclusãõ do de **Santarém Novo**-§28, art9º da de n. 1232 de 5 de dezembro de 1885.”¹²⁶

¹²⁵ Os três cemitérios israelita localizam-se na atual avenida José Bonifácio ao lado do segundo cemitério público de Belém, o de Santa Izabel.

¹²⁶ Coleção das leis da Província do Grão-Pará parte primeira tomo XLII, 1881.

Em relação a estes municípios apenas um estudo mais pormenorizado pode dizer como se processou a transferência dos sepultamentos das igrejas para os cemitérios. Observa-se que nas cidades do Pará foram construídos vários campos santos ao longo do século XIX. Tomando como base as reflexões contidas no trabalho de Ernesto Cruz¹²⁷, a população das cidades paraenses expandia-se, fato que também pode explicar a necessidade da construção de novos locais de repouso para os mortos. Segundo o autor, nas últimas décadas do século XIX, o Pará recebeu levas de imigrantes tanto nacionais quanto estrangeiros. Este fato possibilitou a construção de cemitérios para várias orientações religiosas.

Na capital paraense, em relação à construção de cemitérios, Ana Maria Medeiros¹²⁸ fez um levantamento, chegando ao seguinte quadro:

CEMITÉRIOS DE BELÉM DURANTE O SÉCULO XIX.*

ANO DE INAUGURAÇÃO	ORGANIZAÇÃO A QUE PERTENCE	NOME	BAIRRO
1815	CONSULADO INGLÊS	PROTESTANTE	BATISTA CAMPOS
1842	SOCIEDADE ISRAELITA	ISRAELITA(1º)	BATISTA CAMPOS
1850	CÂM. DE BELÉM / IRM. DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA	N.S. SOLEDADE	BATISTA CAMPOS
1878	-----	SANTA ISABEL	GUAMÁ
1880	SOCIEDADE ISRAELITA	ISRAELITA (2º)	GUAMÁ
1885	IRMAND. DA VENERAVÉL ORDEM TERCEIRA DE S. FRANCISCO	SANTA CLARA	GUAMÁ
1889	PREF. DE BELÉM	SANTA IZABEL	DIST.ICOARACI
–	PREF. DE BELÉM	SÃO JOSÉ	DIST. MOSQUEIRO
–	PREF. DE BELÉM	SANTA MARIA	DIST. MOSQUEIRO

Quadro adaptado a partir do apresentado no trabalho de Ana Maria Medeiros. MEDEIRO, Ana Maria. “Necrópoles de Belém”. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará*. Nº 1. Belém: EDUFPA, 1984.

¹²⁷ CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Vol. II. Belém: Grafisa, 1973.

¹²⁸ MEDEIRO, Ana Maria. “Necrópoles de Belém”. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará*. Nº 1. Belém: EDUFPA, 1984.

Percebe-se nesse quadro a existência de vários cemitérios pertencentes a instituições diferentes. A Irmandade da Ordem Terceira de São Francisco, o Consulado Inglês e a Sociedade Israelita aparecem como donos de cemitérios o que deixa sugerir que houve uma certa tolerância por parte do Estado em diversificar os espaços destinados aos mortos de acordo com os interesses religiosos dos diversos segmentos sociais. Ao longo do século XIX, o espaço funerário belenense e o brasileiro como um todo sofreram mudanças importantes que influenciaram de maneira direta os ritos fúnebres. Em outras palavras, as atitudes diante da morte e dos mortos tomam novas formas e sentidos.

No dizer de João José Reis:

“As concepções sobre o mundo dos mortos e dos espíritos, a maneira como se esperava a morte, o momento ideal de sua chegada, os ritos que a precediam e sucediam, o local da sepultura, o destino da alma, a relação entre vivos e mortos eram todas questões sobre as quais muito se pensava, falava, escrevia e em torno das quais se realizavam ritos, criavam-se símbolos, movimentavam devoções e negócios”.¹²⁹

Os espaços destinados aos mortos transformam-se em possibilidades de comércio funerário. As pessoas passam então a comprar os seus túmulos com antecedência, dando-lhes características bem peculiares, segundo sua crença e devoção. Exemplar nesse sentido é o Cemitério de Nossa Senhora da Soledade.



Foto antiga do cemitério da Soledade. In: VIANNA, Arthur. *A Santa Casa da Misericórdia: notícia histórica 1650 / 1902*. Belém: SECULT, 1992.

¹²⁹ REIS. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. Op. cit. P. 95.

Este cemitério foi construído em razão da epidemia de febre amarela de 1850, sendo que uma das medidas para se combater a doença foi a proibição expressa de se sepultar as vítimas no interior das igrejas. Depois da tentativa frustrada do Presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho no sentido de se enterrar as vítimas da epidemia no cemitério da Campina, próximo ao Largo da Pólvora, foi necessário desistir da utilização daquele espaço. Dessa maneira, reuniram-se esforços para se construir um novo cemitério, o de Nossa Senhora da Soledade. Para Arthur Vianna,¹³⁰ os domínios de transferência dos locais de enterramento, ocorridos em 1850, na cidade de Belém, não se constituíram sem tensões entre os sujeitos sociais. Porém, ainda segundo o autor, a proliferação de epidemias – como a de febre amarela – facilitou a transferência dos locais de se enterrar.

A construção de cemitérios e a proibição de se sepultar no interior das igrejas foram ainda, conforme Vianna, medidas bastante salutares para se impedir a proliferação de moléstias no interior de Belém. As concepções higienistas de que os sepultamentos sob os tetos das igrejas facilitavam a proliferação de epidemias começava a dar resultados práticos na capital da Província. Era necessário que a terra sagrada que servia a enterramentos fosse mudada geograficamente, ou seja, que saísse dos interstícios das igrejas e fosse transferida para espaços mais ventilados que representassem socialmente o ideal de salubridade almejado, já que em muito se tratava de uma medida higiênica.

Primeiramente apenas as vítimas das epidemias foram sepultadas nesse cemitério e ele era de responsabilidade da Câmara Municipal. Contudo, como já frisado, o poder provincial buscando contornar pressões da Igreja Católica transferiu, por meio da resolução nº 180 de 09 de dezembro de 1850, a administração do Cemitério da Soledade para a Santa Casa da Misericórdia. O regulamento que Jerônimo Coelho tinha feito para o cemitério da Campina ficou para o da Soledade, o qual estabelecia:

“(...) Art:10º O terreno do Cemiterio sera dividido em quarteis, cada um d’eles destinado para monumentos particulares, para catacumbas, para sepulturas de pessoas livres, para ditas escravos

¹³⁰ VIANNA, Arthur. *A Santa Casa da Misericórdia paraense: notícia histórica 1650 / 1902*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1992.

Art. 11º Os particulares poderão comprar porções do terreno no interior do cemitério para jazigos das pessoas das suas famílias, e sobre o terreno comprado he-lhes permitido, erigir os monumentos funerarios, que dezejarem.

Art.12º As irmandades, corporações, ou ordens terceiras e religiozas tambem poderão comprar separada ou associadamente o terreno preciso para sepultaras no chão. Nos terrenos comprados pelas irmandades e ordens terceiras só he permittido sepultar-se pessoas livres a ellas pertencentes, ou seos ascendentes, e descendentes, e parentes collateraes até o 4º grao (...).¹³¹

Refletiu-se em páginas não há muito passadas, que o referido cemitério foi dividido para atender a diversos segmentos sociais. Assim as diferenças sociais continuavam, mesmo depois da morte. Roseane Pinto¹³² observou o cotidiano dos negros e suas formas de bem morrer em Belém tentando perceber indícios de melhorias ou não nas condições de vida destes sujeitos, anos antes do fim da escravidão. Visualizando a mortalidade como um dos principais indicadores que possibilitavam discutir tal questão, a historiadora levantou dados referentes à expectativa de vida, à etnia e à causa da morte dos negros sepultados no Soledade entre 1850 e 1888. Para esta, a maioria das pessoas sepultadas nos anos em que investigou morreram de doenças infecciosas e parasitárias, tanto os negros como os brancos, sendo que a população negra era a mais atingida por doenças como tuberculose, hepatite, tétano. Quanto ao sepultamento de negros verificou-se que os escravos forros pertencentes a irmandades eram enterrados no Cemitério da Soledade, nos quadrantes das irmandades respectivas, enquanto os cativos ocupavam o quadrante destinado aos pobres.

A título explicativo, apresenta-se que João José Reis¹³³ corrobora para o entendimento das dinâmicas sobre as tensões que se estabeleceram em relação aos locais em que deveriam ser processados os enterros e o quanto esta mudança afetou não só o Pará quanto todo o território brasileiro. Conforme o autor, a construção de cemitérios além muros católicos foi alvo de intensa resistência no interior da sociedade baiana, isto é, os empresários que ficaram responsáveis pela edificação das necrópoles logo

¹³¹ Regulamento do cemitério da Soledade.

¹³² PINTO, Maria Roseane Corrêa. *Organizando a vida e preparando a morte: cotidiano, morte e enterramento de negros em Belém (1850 – 1888)*. Trabalho de conclusão de curso apresentado no departamento de História do CFCH da UFPA para obtenção dos títulos de licenciatura e bacharelado em História. Belém: Mimeo, 1998.

¹³³ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

perceberam que teriam de enfrentar costumes e hábitos “*de muito adquiridos*” e que também arcariam com a responsabilidade de resolvê-los. Na Bahia para que estas edificações fossem “aceitas”, antes haveria a necessidade de largas negociações entre os empresários, a Igreja Católica, o Governo Provincial e os diversos sujeitos sociais que construía a sociedade baiana da primeira metade do século XIX.

Como se pode deprender do exposto, a mudança da terra sagrada de um lugar para outro não foi uma questão de fácil resolução. Assim, a resolução de onde enterrar os mortos não deve ser pensada apenas como sendo uma mudança espacial, geográfica ou territorial, mas como mutação profunda em incertezas, hábitos e costumes que se encontravam cravados havia séculos no seio da sociedade belenense. Deste modo, a transferência dos campos santos conduzia a incertezas que vinham sendo rigorosamente negociadas entre os sujeitos sociais interessados.

Neste contexto é necessário observar que o Estado também desejava controle sobre o assunto já que a Igreja Católica tinha sobre ele amplos domínios. Na emissão do atestado de óbito, por exemplo, durante o Período Colonial e parte do Imperial, sobretudo em vilas onde não existia cartório, esta responsabilidade era da Igreja, sendo que as exigências para se liberar um sepultamento ficaram mais rígidas durante o século XIX. O decreto 5.604 de 1874 era bastante categórico ao consolidar os seguintes trâmites burocráticos necessários para se fazer um assento de óbito, documento indispensável à liberação do enterro. O decreto:

“As declarações para assentos de obito deverão conter: o dia se fôr possível a hora, o mez e o anno do fallecimento; o logar deste, com indicação da parochia e districto que pertenceu o morto; o nome, sobrenome, appellido, sexo, idade, estado, condição, profissão, naturalidade e domicilio ou residencia; se era casado, o nome do conjuge sobrevivente; se era viuvo, o nome do conjuge predefunto; se era escravo, o nome do senhor; a declaração de que era filho legitimo, ou natural, ou de pais incognitos, ou expostos; os nomes, sobrenomes, appellidos profissão, naturalidade e residencia dos pais; se falleceu com ou sem testamento; se deixou filhos legitimos ou naturais reconhecidos, quantos e os seus nomes e idade; se a morte foi natural ou violenta, e a causa conhecida; o logar em que se vai sepultar, ou foi sepultado e, sendo em jazigo fora do cemiterio publico, a licença da autoridade competente”.¹³⁴

¹³⁴ BASTOS, Cassiano Candido Tavares. “Capítulo III”. *Registro civil dos nascimentos, casamentos e óbitos*. Rio de Janeiro: B.L Garnier – Livreiro Editor, 1887, p. 13.

Pode-se assim observar a partir do documento o que deveria ser informado ao responsável pela emissão do atestado de óbito. Entre as exigências destacam-se: o dia da morte, mês, ano, o lugar de proveniência do morto indicado pela paróquia e distrito a que pertencia, o sexo, a idade, o estado civil, a profissão, a naturalidade e domicílio do falecido, o estado civil, o nome do cônjuge, a condição de livre ou escravo. Também eram exigidos o nome, sobrenome, apelidos, profissão, naturalidade e residência dos pais, se deixou testamento, a causa da morte, o nome dos filhos se os tivesse, e o lugar do sepultamento. Ou seja, colhiam-se informações completas sobre a pessoa falecida. Tomando como base o exposto acima, apreende-se que as mesmas constituem-se em importantes fontes para se esquadriñar a vida dos sujeitos sociais do século XIX. Presume-se que havia interesse do Estado em possuir dados minuciosos sobre esses sujeitos, principalmente acerca das doenças que mais afetavam e matavam a população paraense, sendo que o termo de óbito bastante ajudava a Província neste objetivo.

Comparando-se os assentos de óbito desse período com o decreto que foi promulgado em 1874, no Império brasileiro, verifica-se que nem todas essas formalidades eram cumpridas de acordo com a lei em vigor. Esta discrepância entre o que estava na lei e o que era efetivamente feito permite supor que a ausência de alguns dados ocorria ou por que os declarantes desconheciam a Lei, ou não julgavam importantes essas informações ou ainda que o escrivão não as solicitava.

Dessa forma pode-se inferir que o Estado burocratizou a morte, ou melhor, os mortos. Enfatiza-se que essa burocratização surgiu em decorrência do desejo do poder público de controlar as pessoas que morriam no país e obter o maior número de informações possível sobre elas. Estas exigências possivelmente auxiliavam o Estado brasileiro em diversas situações como a de fazer levantamentos sobre as principais doenças e epidemias que grassavam na sociedade brasileira no final do oitocentos.

Antes desse controle mais pormenorizado por parte do Estado sobre as pessoas que morriam, um dos principais meios para se saber sobre a mortalidade eram os jornais que publicavam semanalmente ou quinzenalmente, o número de óbitos bem como o nome dos falecidos, indicando se eram livres, escravos, negros, brancos, crianças ou estrangeiros. Contudo essas publicações obedeciam a uma determinação do Poder Público conforme previsto no estatuto do Cemitério Nossa Senhora da Soledade (em anexo).

Dessa forma, reforçava-se a necessidade da Província de tentar controlar a morte e os mortos.

Esse controle ameaçava, segundo o historiador João José Reis, “*noções tradicionais de espaço sagrado e outros aspectos da mentalidade funerária predominante*”.¹³⁵ Com efeito, era mais um motivo para que a Igreja se recusasse a aceitar a transferência dos locais de sepultamento. Em algumas cidades a população se rebelou contra a mudança. A rejeição na Bahia contra os cemitérios a céu aberto, ocorreu em 25 de outubro de 1836 – com a cemiterada – que contou com a participação das Irmandades e de Ordens Terceiras de Salvador.¹³⁶

Em São Paulo, Luís Soares de Camargo¹³⁷ analisou como eram feitos os sepultamentos na cidade usando como referencial elementos religiosos, políticos e sociais do período que tiveram o poder de influenciar no cotidiano dos enterramentos dentro e posteriormente fora das Igrejas Católicas. Com termos mais vívidos, o autor analisa, por exemplo, o poder médico, afirmando que esse segmento social bastante influenciou sobre maneira na decisão de que os sepultamentos passassem a ser feitos nos cemitérios públicos, mas que a sua influência na sociedade paulistana não foi suficiente para alterar as práticas seculares de sepultamento, visto que enterrar no interior das Igrejas Católicas era uma questão religiosa-cultural enraizada no interior da sociedade paulistana há trezentos anos.

Assim, reforça-se que a simples premissa médico-higienista de que os enterramentos nas igrejas poderiam trazer miasmas nocivos à cidade era insuficiente para mudar uma mentalidade que há muito se estabelecera. Desta maneira, parafraseando o autor, era necessário que os médicos-higienistas pavimentassem caminhos que lhes proporcionassem alterar costume estruturastes há muito tempo. O autor compreende que as idéias higienistas de apenas algumas décadas não foram, por si sós suficientes, para desestruturar a crença de que ser enterrado nas Igrejas da Santa Sé era sinônimo de salvação da alma ou de, pelo menos, da promessa de uma vida eterna no paraíso.

¹³⁵ REIS. *A morte é uma festa*. Op, cit. P. 81.

¹³⁶ Idem. P. 13.

¹³⁷ CAMARGO. Op, cit.

A territorialidade dos campos santos pode fornecer pistas que permitam pensar que as diferenças sociais são mais fortes do que a morte. Hoje ao percorrer o cemitério Nossa Senhora da Soledade, observa-se que apenas os que tiveram condições de erigir túmulos capazes de suportar a passagem do tempo conseguiram eternizar-se. Há imensas áreas vazias, sem túmulos, cobertas pelo mato e por suntuosas mangueiras que emprestam sua beleza ao sombrio cemitério. É possível, por meio de minuciosa pesquisa, detectar os registros dos mortos que ali estão, contudo o lugar exato de sua última morada, não. Paula Rodrigues,¹³⁸ visando identificar as sepulturas existentes e buscando recuperar a memória arquitetônica da cidade, contabilizou apenas 434 túmulos, embora tenham sido sepultadas mais de trinta mil pessoas no Soledade desde a sua inauguração, em 1850, até seu fechamento, em 1880. Assim somente foi possível identificar uma ínfima parte dos que aí repousam.

Os mausoléus construídos eram verdadeiras obras de arte, com esculturas dos mais variados Santos que representavam o imaginário religioso dos que ali jaziam, porém estas construções e os enterramentos no Cemitério Nossa Senhora da Soledade ocorreram somente até 1880. Nesse ano José Coelho da Gama e Abreu mandou uma equipe de médicos e engenheiros estudarem as condições higiênicas do Soledade e o resultado indicou que os sepultamentos deveriam ser suspensos sob a alegação de que a necrópole achava-se *“dentro do povoado; que o espaço disponível no cemitério era insuficiente para os enterramentos; que a analyse chimica do terreno revelava um mixto de argilla e areia, improprio a completa e prompta consumpção dos cadaveres”*.¹³⁹ Com efeito, portaria de 05 de agosto de 1880, proibia os sepultamentos no Soledade e o local destinado aos mortos voltava a ser assunto de discussões no bojo da sociedade belenense.

O periódico católico *“A Boa Nova”* em 10 de abril de 1880, afirmava sobre o assunto que:

“A mudança no Cemiterio

Em seu relatório apresentado á Assembléa Legislativa provincial. O Sr. Dr. Gama e Abreu tractando da salubridade publica dá como indeclinavel

¹³⁸ RODRIGUES, Paula Andréa Caluff. *O tempo e a pedra*. Belém: Gráfica Santa Marta, 2003. A autora analisa a arquitetura do cemitério Nossa Senhora da Soledade, o qual, segundo ela, possui 25.500 m² em forma retangular, abrigando um rico acervo artístico.

¹³⁹ VIANNA. *A Santa Casa da Misericórdia paraense*. Op, cit. P. 301.

a necessidade do fechamento do cemitério de Nossa Senhor da Soledade, e tão indeclinável que, sem preambulos, submete à aprovação logo o plano e orçamento para ser cercado e gradeado o novo cemitério de Santa Isabel.

Apezar de querer S. Exc. a operação muito a ligeira, parece que, ao menos, não deve realizar sem um protesto.

Achamos mui duro crer na adopção dessa medida S. Exc. cêda “á imposição dos donos dos carros com ganancia no aluguel que pretendem cobrar viagens á Santa Isabel, que é duas vezes maior que ao da Soledade.

(...)

Durante uma longa serie de annos não tivemos cemiterios, as inhumações se faziam dentro das nossas igrejas. Quantas epidemias appareceram n’esse tempo?

Nem a febre amarela, nem o cholera morbus vieram nessa epocha”.¹⁴⁰

O editorial do jornal “*A Boa Nova*” colocava-se contrário a Gama Abreu acusando-o, dentre outras coisas de ceder a imposições dos donos dos carros que transportavam os corpos para a sua última morada, já que a distância se tornava onerosa. O editorial segue afirmando que isso “*é tática de guerra dos inimigos da igreja*” que *queriam apagar o “consolador sentimento de piedade que fica nos vivos pelos mortos, (...) querem despedaçar, por esse odioso e cruel afastamento (...) o ello que nos prende aqueles que amamos em vida (...)”*.¹⁴¹ Enfim, observa-se um discurso permeado de significados ligados à função religiosa dos enterramentos no interior das igrejas, evidenciando que as mudanças de mentalidade não são bruscas, que dentro das rupturas há as permanências. Por mais que existam outros interesses por trás desse discurso, trinta anos é pouco tempo para se processar uma mudança de tamanho significado religioso: as transferências dos enterramentos das igrejas para os cemitérios. No entanto manifestações contrárias foram vencidas mais uma vez e os sepultamentos transferidos para outro cemitério, o de Santa Isabel, que ficava nos arrabaldes da cidade.

O periódico católico permanecia tecendo críticas sobre a transferência dos enterramentos de um cemitério para outro. Deste modo, afirmava que:

“Posto o tumulo da pessoa que nos era cara a uma légua, a meia que seja, distante de nós, já os pobres não terão acesso, cahirá em desuso a visita do cemiterio e, dentro de pouco, nem os ricos o procurarão. (...) tal será a

¹⁴⁰ A Boa Nova. Belém, 10 de abril de 1880, p. 4

¹⁴¹ Idem.

derradeira consequencia do attentado do Sr. Gama e Abreu esta sua medida é inteiramente antiphatica ao povo”.¹⁴²

Os protestos em nome do povo, publicados no jornal, alegando a distância, de nada adiantaram. O Santa Isabel tornou-se o segundo cemitério público da cidade. Esse local de sepultamento começou suas atividades em 1874, quando uma outra epidemia, a de varíola, atingiu a cidade, e lá ficaram em repouso os cadáveres das vítimas. Parafraseando Arthur Vianna,¹⁴³ o Santa Isabel passou a receber os corpos dos pobres, dos escravos e das vítimas dos surtos epidêmicos de maneira que o Soledade tornou-se o cemitério dos abastados, até seu fechamento em data já mencionado. Desde 1873, a Assembléia provincial incluiu no artigo 10º da lei nº 796 a autorização para que a Santa Casa da Misericórdia comprasse um terreno necessário para a construção da nova necrópole. Belém passou, então, a ter dois cemitérios, ambos administrados pela Irmandade da Santa Casa da Misericórdia, ficando portanto sob sua responsabilidade a venda de terrenos dentro desse novo espaço.

Por não ser permitido o sepultamento de pessoas que professassem outra fé nos cemitérios católicos, os judeus e os protestantes – como foi evidenciado anteriormente – obtiveram autorização para construir necrópoles para seus mortos em terrenos previamente destinados a esse fim. O cemitério Protestante fica defronte do Soledade, já o primeiro Cemitério Israelita fica, ao lado do Protestante, na atual (Avenida Serzedelo Corrêa) e os demais Cemitérios Israelitas ficam ao lado do Cemitério de Santa Isabel.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ VIANNA. *A Santa Casa da Misericórdia*. Op, cit.



Cemitério Protestante (dos ingleses). Foto: Érika Amorim, março de 2005.



Cemitério Israelita. Foto: Érika Amorim, março de 2005.

Notam-se as tensões bastante presentes nos interstícios da sociedade belenense sobre a morte e os mortos. A religião era parte essencial do cotidiano da sociedade. Brancos, negros, índios cristianizados e mestiços, estrangeiros preocupavam-se com a

salvação de suas almas, o que era evidenciado por meio dos espaços de sociabilidade produzidos por esses sujeitos e por seus ritos fúnebres.

Reafirma-se que a proibição de enterros nos templos data de 1850. Demandaram-se grandes esforços para que estas práticas fossem mudadas. Estes esforços são tema do documento que segue:

“(...) na ocasião da intensidade da epidemia, foi uma das mais importantes a proibição absoluta dos enterramentos nas igrejas, o que principiou a executar-se de 25 de março em diante, e foi-me preciso cuidar desde logo com a maior deligencia na prontificação de um cemitério (...)”.¹⁴⁴

Reafirma-se que o medo às epidemias que grassavam no interior da sociedade paraense foi fator essencial para que a transferência e a conseqüente proibição dos enterramentos nas Igrejas fosse efetivada. Um quadro com dados anexado ao relatório acima foi utilizado para demonstrar o número de mortos na capital paraense nos sete primeiros meses de 1850, indicando o local dos enterramentos.

NÚMERO DE MORTOS NOS SETE PRIMEIROS MESES DE 1850

MEZES	Epidemia reinante			Diferentes moléstia			Tot al
	Nos Cemitérios	Nas Igrejas	Somma	Nos cemitérios	Nas Igrejas	Somma	
Janeiro	2	”	2	11	38	49	51
Fevereiro	2	1	3	21	37	58	61
Março	41	”	41	18	35	53	94
Abril	268	1	269	8	”	8	277
Maio	102	”	102	30	1	31	133
Junho	68	”	68	40	”	40	108
Julho	21	”	21	65	”	65	86
Somma	504	2	506	193	111	304	810

O quadro em questão fazia parte do relatório apresentado à Assembléa Legislativa em outubro de 1850 pelo Presidente da Província- Francisco Coelho

¹⁴⁴ Relatório do governo provincial de 1850.

Um dado que chama atenção é o fato de 111 pessoas terem sido enterradas em Igrejas o que evidencia que a transferência não foi imediata ao contrário do que afirmou Francisco Coelho e sim lenta e gradativa, uma vez que a mentalidade religiosa não via com bons olhos os enterramentos nos cemitérios a céu aberto o que se pode notar por meio dos números tabelados. Com efeito, retorna-se a uma antiga suposição: a de que havia relações de força e jogos de interesse complexos entre o Estado e a Igreja quando o assunto era o local dos enterramentos. Estavam em jogo costumes, práticas e hábitos que há anos se encontravam no cotidiano da população da Província: vencê-los seria prova de domínio sobre os sujeitos sociais de então, daí as lutas entre essas instituições.

Quanto a essa questão, em São Paulo, Luís Camargo procurou demonstrar que em virtude de a Igreja Católica ter se recusado a fazer os sepultamentos de desfavorecidos – escravos, negros forros, brancos pobres – dentro das Igrejas, os mortos eram enterrados em qualquer lugar. Por outro lado a Igreja, ainda segundo o autor, nunca se opôs ao sepultamento de pessoas pobres, indigentes e escravos que eram enterrados em lugares a céu aberto. O desejo de transferir o local dos enterros já havia sido evidenciado em uma carta régia de 1801 enviada pelo Príncipe Regente aos Presidentes das Províncias da Colônia Portuguesa.¹⁴⁵

Inicialmente -como já enfatizado aqui- os cemitérios eram utilizados para enterrar indigentes e pessoas sem prestígio social. Em Portugal, em 1844, houve um movimento de contestação à Lei de Saúde Pública, que além de proibir os enterros nas Igrejas “*criou uma rede de autoridades sanitárias responsáveis por vigiar as práticas de sepultamento, passar certidão de óbito e cobrar o tributo de covato*”.¹⁴⁶ A taxa de covato deveria ser cobrada pela administração municipal para o pagamento dos enterros.

A população reagiu á normatização dessas condutas não querendo abandonar práticas tradicionais de se relacionar com a morte e com os mortos. Dessa forma, claro está, existia um litígio e uma negociação contínua entre os segmentos da sociedade, tanto é que os enterros nas Igrejas vão existir até meados do século XIX, em Portugal. A esse respeito João José Reis lembra que a normatização das condutas dos campos santos

¹⁴⁵ Usa-se aqui a categoria de Laura de Mello e Souza, veja-se: MELLO E SOUZA, Laura de. “Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial”. In: FREITAS, Marcos Cezar de. (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998, pp. 17 / 38.

¹⁴⁶ REIS. *A Morte é uma Festa*. Op. cit. P. 85.

ameaçava noções tradicionais do espaço sagrado e de diversos outros aspectos da mentalidade funerária que há séculos predominavam.¹⁴⁷

Deseja-se firmar que a ênfase dedicada ao assunto é fruto da longa e tensa negociação norteadora dos segmentos sociais da época em aceitar as novas disposições sobre o destino dos mortos nos limites da urbe belenense.

¹⁴⁷ Idem.

CAPÍTULO II

ATITUDES E RITOS DIANTE DA MORTE E DOS MORTOS EM BELÉM

2.1 IRMANDADES E ENTERRAMENTOS.

As irmandades, corporações, ou ordens terceiras ou religiosas, também poderão comprar separada os associadamente o terreno(...). é permitido sepultarem-se somente os seus irmãos.¹⁴⁸

A Belém da segunda metade do século XIX era uma cidade que passava por mudanças tanto em seu traçado urbano como em seus costumes. Novos elementos iam aos poucos fazendo parte do universo da capital da província do Grão-Pará. Os primeiros bondes começaram a circular em 1868, e assim ficou mais fácil o deslocamento por boa parte da cidade, pelo menos por onde passava a linha de bonde; a expansão do comércio, em decorrência do aumento da produção de borracha, favoreceu a construção de inúmeros trapiches em pequenos portos nos arredores da cidade onde se armazenavam mercadorias para embarque ou desembarque; por esses entrepostos comerciais entrava tudo quanto a cidade precisava, azeite, vinho, enfim, até as pedras, azulejos e mármore para a construção do Cemitério de Nossa Senhora da Soledade e a edificação de suntuosos túmulos.

O lugar dos mortos já não era o interior das igrejas da Sé, Santo Alexandre, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora das Mercês, de Sant'Ana, de São João, N. S. do Rosário dentre outras, que se localizavam na parte central da cidade (parte vermelha da planta da página 39 do capítulo I parte I) e sim o cemitério que, ao contrário dos templos, ficava bem distante do centro urbano.



Fotos das Igrejas, Santo Alexandre, Sé, Das Mercês: álbum Belém da Saudade: a memória da Belém do início do século em Cartão-Postais. 3 ed. Belém: Secult, 2004.

¹⁴⁸ Artigo 11º do regulamento do Cemitério de Nossa Senhora da Soledade. In. Coleção de Leis da Província do Gram-pará. tomo, XII. 1850, parte I. Resolução 181.

A transferência dos enterros das igrejas para cemitérios a céu aberto favoreceu a individualização e diferenciação acentuada entre os segmentos sociais em relação ao lugar dos mortos, como já dito anteriormente. Quando os enterros eram feitos nas igrejas não havia como sinalizar de forma específica o local exato onde jazia uma determinada pessoa e com isso muitas vezes perdiam-se referências importantes. Tal fato não ocorria nos cemitérios onde túmulos simples ou suntuosos mausoléus – conforme o poder aquisitivo do morto ou de sua família – marcava de forma singular o local do enterro. Contudo, nem todos podiam comprar e erigir um monumento, por mais humilde que fosse, a fim de perpetuar a memória de seu ente querido; muitas vezes era a Santa Casa de Misericórdia que fazia o sepultamento. Nesse caso, dois anos depois, os ossos eram removidos da cova e colocados no ossuário ocasião em que se celebrada missa e reza do terço pelas almas dos restos mortais que ora se exumavam.

Atualmente a área que pertencia ao enterro dos pobres da Santa Casa de Misericórdia está completamente vazia o que evidencia a ausência de marcos sólidos para os que lá estão.



Portão do quadrante da Santa casa no Soledade (Foto:Érika Amorim da Silva, novembro de 2002)

A exumação em dois anos era necessária para que houvesse mais espaço para enterrar, realidade que evidencia a falta de local para o repouso eterno dos que deixavam o mundo terreno e que não tinham dinheiro para comprar um pedaço de terra onde pudessem construir túmulos que perpetuassem sua memória. Quem podia comprava um

lugar no cemitério como garantia de que seus restos mortais não seriam exumados após o período estipulado. A hora da morte para homens e mulheres do século XIX, era carregada de significados, fossem eles índios, brancos, negros, ricos ou pobres, católicos ou não, significados ligados à transcendência, à Religião e à religiosidade de cada um. Nesse sentido os ritos fúnebres exerciam funções imprescindíveis em cada credo.

Os cerimoniais realizados durante o velório como a reza do terço, a missa de corpo presente, a benção do padre, eram rituais indispensáveis ao consolo dos que choravam a perda de um ente querido; esses ritos se prolongavam com as missas de sétimo dia, de mês, de ano de falecimento. Todos esses elementos integram os costumes funerários e evidenciam a função do rito, visto aqui como ponto de conexão entre vivos e mortos. Atitudes dos vivos para seus mortos que perpetuam, immortalizam, eternizam o defunto, como bem diz Émile Durkheim “*os ritos produzem o efeito que se esperar deles e que constitui a sua razão de ser*”.¹⁴⁹.

A tristeza, e a consternação não são os únicos sentimentos expressos nos cerimoniais fúnebres. A revolta e a raiva também faziam parte do universo do cotidiano da morte. Para Durkheim várias são as razões pelas quais se exprimem os ritos fúnebres em um grupo social ou familiar. Ao se sentir diminuído, o grupo reage tentando neutralizar, diminuir a causa do sofrimento. Nesse contexto as cerimônias que antecedem e sucedem a morte compõem o universo dos ritos mortuários e refletem a maneira pela qual cada segmento social entende e lida com o morrer e os mortos; aí a visão inequívoca de que os ritos se constituem numa das principais maneiras de aliviar o sofrimento causado pela dor da separação eterna.

Nesse sentido houve para Belém, no período dessa pesquisa, diferentes atitudes diante da morte e dos mortos ligadas ao Cristianismo segundo o Catolicismo Romano ou ao Cristianismo de raiz Protestante como o Metodismo¹⁵⁰, além das manifestações híbridas, isto é, a junção de elementos do Catolicismo com as Religiões indígenas e africanas. Na busca por uma boa morte muitos procuravam com

¹⁴⁹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989. p.463.

¹⁵⁰ As concepções de morte e salvação segundo as crenças protestantes estão indicadas na segunda parte dessa dissertação.

antecedência formas que, em seu entender, seriam consideradas maneiras de bem morrer, e uma das formas mais observadas foi a associação em irmandades religiosas.

Para João José Reis as confrarias, divididas, sobretudo em irmandades e Ordens Terceiras¹⁵¹, “*existiam em Portugal desde o século XIII pelo menos, dedicando-se a obras de caridade voltadas para seus próprios membros ou pessoas carentes não associadas. Tanto as irmandades quanto as ordens terceiras, embora recebessem religiosos*”¹⁵² eram e são formadas principalmente por leigos todavia, nas ordens terceiras, associavam-se ordens religiosas como a franciscana, dominicana, carmelita e isso, segundo o autor, dava maior notoriedade a essas instituições. Ronaldo Vainfas, compreende essas Instituições de forma semelhante a João Reis configurando-as em associações corporativas organizadas por leigos e que funcionavam quase sempre nas igrejas. “*Denominavam-se irmandades ou ordens terceiras, sendo que as últimas se diferenciavam das primeiras por estarem ligadas às ordens religiosas. Podiam reunir membros de diferentes origens sociais, estabelecendo solidariedades verticais, mas também servir como associações de classe, profissão, grupo ou cor*”¹⁵³.

Essas organizações sociais, *grosso modo*, estavam ligadas ao Estado e à Igreja e eram regidas por *compromissos*, isto é, por seus estatutos, que precisavam ser aprovados pela tanto pela Igreja quanto pelo Estado. Constituíam-se em espaços de sociabilidade onde diversos segmentos sociais se organizavam, quase sempre em torno de um Santo de devoção. Na capital paraense havia irmandades de homens pretos, de brancos, de portugueses, de militares, de escravos, de tapuios, as que aceitavam apenas homens, as de mulheres, as mistas, enfim, apreende-se uma heterogeneidade bem acentuada entre elas.¹⁵⁴

¹⁵¹ Ver mais sobre o assunto. REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. VAINFAS, Ronaldo. (org), *Dicionário do Brasil Imperial(1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 390. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: Identidade ética, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹⁵² REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 49

¹⁵³ VAINFAS, Ronaldo. (org), *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 390.

¹⁵⁴ Esse trabalho não teve tempo para se aprofundar nos estudos sobre as irmandades, pois como afirma Aldrin Figueredo as pesquisas nesse sentido são poucas o que requeria tempo para desenvolvê-las, já que o assunto é merecedor de análise bem apurada; trabalhar-se-á então, algumas irmandades mostrando sua composição e analisando seus compromissos, principalmente os artigos que tratam dos ritos fúnebres.

Para Aldrin Figueiredo¹⁵⁵ as diferenças étnicas no interior das irmandades religiosas na Amazônia constituíram-se em um universo muito específico em relação ao resto do Brasil, pois, para o pesquisador, na Amazônia existiram as que ajudaram a formar um conjunto diversificado de relações étnicas, isto é, para além das confrarias de negros e de brancos formaram-se também as de índios, de tapuios e de pardos. Estes grupos contribuíram sobremaneira para que as relações religiosas e étnicas se aprofundassem e se diversificassem.

Assim, entende-se que essas instituições responsabilizavam-se pelo funeral de seus membros, providenciando o local do enterro, as missas de corpo presente, o cortejo fúnebre, a reza do terço, a missa de sétimo dia, de mês e as missas de aniversário, mesmo dos que já tinham morrido, e do aniversário de morte. Contudo, as funções das irmandades não se restringiam ao cuidado aos mortos mas também ao dos vivos, desenvolvendo atividades políticas e sociais que julgavam importantes para seus associados.

Para Philippe Ariès, na França, a irmandade responde a três motivações. A primeira seria a assistência ao além túmulo, a segunda, a assistência aos pobres e a terceira o culto das pompas fúnebres. Então, era nas irmandades que homens e mulheres procuravam apoio espiritual na hora da morte. Dentro da primeira função apresentada por Ariès observa-se um caráter ritualista do pós-morte. Na segunda perspectiva, as irmandades aparecem exercendo um papel assistencialista aos carentes até à hora da morte. A terceira seria a de aprovisionar as pompas dos cortejos funerários de seus membros. Deste modo, *“em pouco as irmandades tornaram-se instituições da morte, e assim permaneceu por muito tempo”*.¹⁵⁶ Como já sobejamente assinalado, as irmandades em Belém possuíam diversas funções, além de cuidar dos mortos: diversas atividades como as políticas e sociais que as distanciavam, em parte, das descritas por Philippe Ariès.

¹⁵⁵ Sobre o assunto: FIGUEREDO, Aldrin de Moura. “A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX”. In. *Estudos AFRO-ASIÁTICOS* 34. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 1998, pp. 137 / 154.

9 ARIÈS, Philippe. *O Homem Diante da Morte*. V. I. p. 198

A Santa Casa de Misericórdia Paraense, por exemplo, segundo Artur Vianna, sempre desempenhou papel de destaque no interior da sociedade belenense, até mesmo entre as outras irmandades, exercendo inúmeras atividades não só a seus membros, mas estendendo seus serviços aos condenados à morte, aos presos, aos sem recursos para enterrar os entes queridos, além de organizar festas religiosas.

Pertenciam à Irmandade de Misericórdia as mais diversas categorias, ilustres figuras da sociedade, letrados, Presidentes da Província, militares, religiosos e comerciantes, além de anônimos em geral. Então, pertencer a uma irmandade significava prestígio social. Para Maria de Nazaré Sarges¹⁵⁷ poderia “*abrir caminhos*” como foi o caso de Antonio Lemos, político de grande destaque na vida política paraense e belenense e que começou sua vida pública com trabalho filantrópico na Irmandade da Santa Casa. Desta forma, essas instituições eram espaços de diferentes sociabilidades que atraíam para o seu interior diversos segmentos da sociedade de modo que muitos eram membros de mais de uma irmandade. Antonio Lemos é exemplo neste sentido, na foto abaixo ele aparece com as insígnias da Irmandade da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência.

¹⁵⁷ SARGES Maria de Nazaré. Memória do Velho Intendente. Belém: Paka-Tatu, 2002. p. 157.



Fonte: IHGP. Arquivo “Palma Muniz”. In: SARGES Maria de Nazaré. Memória do Velho Intendente. Belém: Pakatatu, 2002. p. 157.

Quanto à administração e organização interna das irmandades, entenda-se então que essas instituições estavam ligadas ao Estado que, de certa forma, controlava suas estruturas por meio de leis como a Lei provincial número 104 de junho de 1842 que estabelecia que todas as irmandades registrassem os seus compromissos. Contudo, para que um compromisso fosse registrado era precisa a aprovação do poder eclesiástico. Na Província paraense um livro foi separado para esse fim:

“serve este livro para nelle se registrarem as cartas de confirmação de compromissos de irmandades religiosas espedidas pela presidencia, suas folhas vão numeradas e por mim rubricadas com o apelido de que uso – mariano – em consequencia autorisação que me foi conferida pelo secretario do governo João Oliveira de Souza em data de 14 do corrente mez e anno, e leva no fim o termo de assentamento provincia do Pará 15 de maio de 1855”.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Livro de registro de confirmação dos compromissos das irmandades.

O Livro de confirmação de Irmandades, disponível no Arquivo Público do Pará,¹⁵⁹ constitui-se em uma das principais fontes para se entender essas instituições (uma vez que não foi possível localizar os compromissos anteriores a esses) já que contém, de modo detalhado, os deveres e as obrigações dos seus membros, sendo possível conhecer um pouco mais de cada uma das confrarias que atuavam na Província do Pará.

O Compromisso da irmandade do Divino Espírito Santo, afirmava:

Artigos 3

São irmãos todos os que no presente se acho alistados

Artigo 4

só poderão ser de novo admitidos:

1 pessoas do sexo masculino, que tenham mais de dez annos de idade.

2 que sejam catholicos Romano e por suas qualidades e costumes não dese lustre a irmandade .

3 que tenham meios de viver com decencia.¹⁶⁰

Percebe-se nesse compromisso que a base organizacional da Irmandade do Divino Espírito Santo exigia uma série de requisitos para a admissão de membros e dentre as exigências a de aceitar só pessoas do sexo masculino com mais de dez anos de idade, que fossem Católicos Romanos e que tivessem meios de viver com decência. Ao entrar para a Irmandade o novo membro pagava dois mil réis de Jóia (taxa paga por cada irmão para pertencer a uma irmandade), o que dava aos membros alguns direitos.

Segundo o compromisso da irmandade do Divino Espírito Santo, pertencente à Igreja Católica, os direitos dos irmãos estavam no artigo 10, o qual estabelecia que:

“Artigo 10 todo irmão tem o direito:

A ser acompanhado pelos irmãos no seu enterro.

¹⁵⁹ O referido livro, disponível no Arquivo Público do Estado do Pará, encontra-se em péssimas condições o que dificulta o manuseio do mesmo; muitas folhas estão ilegíveis, borradas, outras quebradas, de modo que alguns compromissos se extraviaram em consequência do tempo e da má conservação.

¹⁶⁰ Compromisso da Irmandade do Divino Espírito Santo In: Códice número 1003 do Arquivo Público do Estado Pará.

A ter a sua alma suffocada com uma missa, no dia da sua morte, ou no seguinte, em quando chegar a noticia, participando também d'aquellas que annualmente se applicarem (...)”.¹⁶¹

Entre as irmandades da capital paraense percebem-se similitudes entre o ritual pós-morte, praticado – claro – quando da morte de um membro. Como se viu, o artigo 10 estabelecia os direitos de seus associados e artigo 11 os deveres, dentre os quais o de:

Artigo 11

“comparecer nos actos religiosos da Irmandade; de acompanhar á sepultura o irmão que fallecer; de aceitar os cargos para que fôr nomeados, quando não tenham motivos, que o desculpem”.¹⁶²

Observa-se então o *modus operandi* das irmandades que, se destinavam direitos, cobravam também deveres aos seus membros. Desta forma, apreende-se também que os ritos religiosos ganharam boa atenção nos regulamentos das confrarias, porquanto acompanhamentos a funerais e a presença dos irmãos nas celebrações das missas, constituíam-se tanto em dever quanto em direito dos seus membros.

Do exposto percebe-se o quanto as irmandades se ligavam a seus membros. No que se refere a seu papel nos ritos da morte e dos mortos, quando os enterros foram transferidos do interior das igrejas para os cemitérios a céu aberto, estas desempenharam mais um importante papel, adquirindo terrenos nos cemitérios para seus membros, como fez a Ordem Terceira de São Francisco:

É lavrada a escriptura da venda que fez a meza da Santa Casa da Misericordia , pela quantia de 638\$000, de uma parte do Cemitério Soledade, com uma área de 127 braças e 60 palmos quadrados, entre 6 columnas no correr da rua de são Vicente de Fora e 4 no da rua de constituição isto é, tendo de frente 11 braças(...) ¹⁶³

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo Chronologico da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*. Pará: Typografia- comercio do Pará-42- Travessa das Mercês, 1878.

Nesses novos espaços foram construídos muitos túmulos em formato de igrejas o que leva aos seguintes questionamentos: “Será que os costume de se enterrar no interior dos templos foi esquecido? Será que o cemitério transformou-se mesmo no lugar de todos? Teria a sociedade paraense mudado, de modo tão rápido, costumes que estavam arraigados há séculos nas mentalidades de todos? Teria efetivamente ocorrido mudanças ou a sociedade paraense ressignificou seus costumes fúnebres?”.



Jazigo da família Souza de Cabral no Cemitério da Soledade(Foto: Érika Amorim da Silva, novembro de 2002)

Não há dúvida de que a transferência dos sepultamentos do interior dos templos para os cemitérios a céu aberto provocou uma ruptura significativa nos costumes fúnebres da sociedade belenense. A simbologia e a mentalidade religiosa de se enterrar dentro dos templos, herança do processo de colonização, estava cristalizada há séculos para mudar tão apressadamente, por mais que parte da população tivesse se mantido em silêncio diante das determinações do presidente da Província, como analisado. Talvez o momento de tensão e de angústia pelo qual passava a sociedade, por conta da epidemia de febre amarela, explique a impassibilidade dos sujeitos sociais envolvidos no assunto. Outra possibilidade seria a confiança que esses segmentos sociais depositavam no poder

eclesiástico como o seu representante espiritual, deixando a resolução por conta da Igreja.

Os modelos arquitetônicos dos túmulos do Cemitério da Soledade indicam que o costume de se enterrar os mortos no interior de Igrejas não desapareceu em virtude de sua proibição. Em outras palavras, já que não era mais possível sepultar nos templos, os mais abastados construíam para si e seus familiares túmulos em forma de templo; pequenas réplicas de igrejas que eram construídas em território bento por autoridades eclesiásticas, transformando-se, desse modo, em território santo como sugere a imagem do jazigo da família Souza de Cabral. “Se os mortos não mais vêm à Igreja, vai a Igreja até aos mortos”.

Pode-se afirmar então que houve uma ressignificação dos costumes, uma reinterpretação do simbólico e que a nova forma de representação dos mortos e de simbolizar a morte, como a antiga, não quebrava todos os laços entre vivos e mortos e os túmulos seriam a forma de eternizar o ente querido. Como no tempo dos enterramentos nas igrejas, eram celebradas missas diariamente na capela do cemitério em sufrágio das almas dos falecidos que repousavam no Soledade, o que fica evidenciado no artigo 19 do regulamento do referido cemitério. Os túmulos tornaram-se o símbolo material, o que perpetuava uma existência humana. Este nova simbologia passou a fazer parte do cotidiano da morte em Belém.



Jazigo da senhora Antonia Joaquina Roiz dos Santos (Foto: Prof. Fernando Arthur de Freitas Neves, novembro de 2002)

Não é certo, como sempre se acreditou, que homens e mulheres sejam os únicos seres a saberem que vão morrer. Em compensação, são os únicos que enterram seus mortos, que constróem tumbas como sinal permanente de representação cultural da morte,¹⁶⁴ que assim vem sendo iconografada de diversas maneiras ao longo da história. Os cemitérios evidenciam múltiplas representações de homens e mulheres diante do mistério da passagem. O lugar destinado aos mortos tem sido discutido de forma diferenciada de acordo com as necessidades de cada sociedade.

No cemitério de Nossa Senhora da Soledade, por exemplo, havia territorialidades bem definidas: quatro quadrantes divididos entre as irmandades, confrarias e particulares. Hoje há imensos vazios nesse cemitério e só a vegetação faz lembrar que ali repousam muitos sem nome e sem túmulo demarcado são simplesmente os mortos anônimos do Soledade. Contudo podem ter existido outras formas de representação dos mortos naquele local, cruz e túmulos de madeira, ou até pequenas capelas de um material que o tempo apagou.

Como já denunciado, antes de 1850 os mais pobres eram enterrados nos adros, em cemitérios anexos às Igrejas ou em espaços como o cemitério do Largo da Pólvora, onde não existia capela, constituindo-se assim em lugar “*dado a todo tipo de profanação*”. Estes locais serviam apenas para sepultar os pobres, os escravos, as pessoas não ligadas a nenhuma irmandade, os excomungados e os estrangeiros. A existência de um espaço que não era bem visto pela população pode esclarecer, em parte, o grande número de irmandades, confrarias e ordens terceiras no seio da sociedade paraense, já que uma das principais funções dessas instituições era a de enterrar com “*dignidade cristã*” os seus membros.

“Falleceu na manhã da Sexta – Feira da Paixão a virtuosa D. Rosa Candida de Lima, Irmã de nosso amigo Sr. José João Ribeiro. Constanos que essa piedosa Senhora falleceu com todos os signaes de uma alma predestinada.

*Damos os pesames ao Sr. José João Ribeiro e a sua familia por esse doloroso golpe, que recebeu na pessoa de uma irmã querida”.*¹⁶⁵

¹⁶⁴ ARIÉS, Philippe. *Images de L’Homme devant la mort*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

¹⁶⁵ A Boa Nova. Belém, 04 de Abril 1877, p. 3

O anúncio acima afirma que dona Rosa Candida de Lima faleceu com todos os sinais de uma alma predestinada. “Mas o que seria uma alma predestinada?” Levando-se em consideração que a “*A Boa Nova*” era um jornal católico e que foi o periódico que cumprimentou a família da falecida, pode-se então sugerir que “*os sinais de alma predestinada*” eram os princípios cristãos do catolicismo.

Sobre os ritos mortuários, as irmandades exerceram importantes funções no seio da sociedade brasileira durante o século XIX; na belenense não foi diferente. Uma das principais funções dessas instituições era a de enterrar os seus membros. Assim, havia associações que se dedicavam quase exclusivamente aos cuidados com os mortos. Pode-se perceber este sentido por meio da preocupação da *Confraria Nossa Senhora da Boa Morte* que cuidou do enterro de D. Feliciano Duarte, rito que foi publicizado no periódico “*A Boa Nova*”, em 26 de março de 1879. Esta senhora pertenceu à confraria provavelmente por boa parte de sua vida. Em conformidade com isso, desejava ser assistida por esta “*associação pia*”, ou seja, que a irmandade lhe providenciasse um enterro digno. Ainda segundo o jornal “*A Boa Nova*” a irmandade da *Nossa Senhora da Boa Morte*, dentre diversas funções sociais, mandava rezar missas de sufrágio como fica sugerido na seguinte matéria: “*Domingo próximo as horas de costume haverá missa na Igreja de Santo Alexandre na intenção das associadas a confraria da Boa Morte, e instrução religiosa*”.¹⁶⁶

João José Reis,¹⁶⁷ assinala que para brancos e negros, ricos e pobres do século XIX, um funeral digno era essencial e que “*nas irmandades a solidariedade grupal se tecia da festa ao funeral. Na economia simbólica da confraria, a produção fúnebre seguia a lógica da produção lúdica*”.¹⁶⁸ Vale lembrar que o universo de Reis é a Bahia do século XIX. Em Belém, observou-se também o caráter assistencialista das irmandades estudadas evidenciando-se pontos de convergência entre as irmandades baianas e as belenenses, sobretudo no que diz respeito à preocupação de homens e mulheres com a hora da morte, isto é, o desejo de ter uma boa assistência espiritual no seu último

¹⁶⁶ A Boa Nova. Belém, 26 de março de 1879, p. 3

¹⁶⁷ REIS, João José. “As irmandades”. In: *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 49 / 72.

¹⁶⁸ Idem. P. 70.

momento de vida terrena, como assistiu a irmandade *Nossa Senhora da Boa Morte* à dona Feliciano Duarte.

(...) pertencia D. Feliciano Duarte a confraria N. Senhora da Boa Morte, e foi sepultada com os distintos dessa pia associação.

Recommendamos a sua alma as orações das pessoas religiosas e especialmente das que pertencem á confraria da Boa Morte”.¹⁶⁹

Ao que indica a nota do jornal, dona Feliciano – que fazia parte da *Confraria da Boa Morte* – foi agraciada com orações e sepultada com os insígnias da irmandade à qual pertencia. Pode-se observar que a assistência não cessava com o enterro. Depois da morte o membro entrava para o rol dos que precisavam de orações e essas associações pias recomendavam a alma dos seus membros falecidos em oração aos santos de devoção: a Jesus Cristo, a Maria, e a todos os Santos. A referida irmandade reunia-se semanalmente na Igreja de Santo Alexandre para, no altar lateral de *Nossa Senhora da Boa Morte*, rezar pelas almas dos falecidos, principalmente das de seus membros.

Em relação aos cortejos fúnebres no século XIX, as preocupações se evidenciavam de forma mais específica. Homens e mulheres muitas vezes descreviam como desejavam fosse o seu funeral (com pompa ou não), de forma que os cortejos fúnebres movimentavam a cidade ou parte dela. Exemplar nesse sentido é o testamento do senhor Miguel João Borralho: “*Declaro que o meu enterro será feito pela ordem terceira de Nossa Senhora do Carmo, de que sou irmão.*”¹⁷⁰

O jornal “*A Boa Nova*,” em 26 de março de 1879, publicava o falecimento e o sepultamento de uma associada da irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. As irmandades receberam permissão do Estado para enterrar os seus mortos de acordo com os seus compromissos, ou seja, conforme os seus ritos e simbologias. Afirmava a carta lei de 26 de abril de 1876 que era permitido às irmandades “*(...) fazerem os enterramentos dos irmãos que fallecerem, conforme preceituam os seus compromissos*”.¹⁷¹ Conduzir os seus membros até à sua última morada era uma das principais funções dessas instituições.

¹⁶⁹ A Boa Nova. Belém, 26 de março de 1879, p. (?).

¹⁷⁰ testamento do senhor Miguel João Borralho

¹⁷¹ Coleção das leis da Província do Grão Pará, tomo XXXVIII, parte 1º, 1876. Pp. 38-39.

Os cemitérios eram quase sempre longe do centro da cidade e o transporte dos defuntos ficava a cargo das irmandades.

Contudo, por muito tempo, de forma exclusiva, apenas a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia fazia esse transporte. A lei número 219 de 16 de novembro de 1851 dava a este corpo de irmandade o privilégio do serviço da condução dos cadáveres. Inicialmente esse transporte era feito em tumbas carregadas pelos escravos da irmandade, porém, com o passar dos anos, o crescimento demográfico e o surgimento de novos bairros impossibilitaram esta prática. Com a lei número 597 de 01 de outubro de 1869, o transporte dos corpos passou a ser feito exclusivamente em carros funerários. Mais tarde, cada irmandade passou a ter o seu próprio carro de condução dos féretros.

2.2. RITOS MORTUÁRIOS EM BELÉM.

(...) para cantar-te, invoquei o genio da amizade;
 Elle veio, inspirou-me canções de tanta saudade!
 Enspirou-me, e eu cantei teus feitos, tua bondade.(...)¹⁷²

Uma das principais formas de representação da morte e dos mortos na sociedade belenense da primeira metade do século XIX era em poesia e música, trova como a do fragmento acima, verso que expressava a saudade, a dor e que enaltecia e adicionava qualidades aos mortos, tributo de amizade como o que fez o senhor J. J. Mendes Cavalheiro a seu amigo Francisco Martinho Campos.

Observaram-se no periódico “O Beija Flor”¹⁷³ poesias dedicadas a entes queridos em ocasiões especiais como data de aniversário, batizado e a hora da morte. Os autores desses poemas, não se sabe ao certo, mas as evidências indicam que eram jovens advogados e médicos filhos da elite local. Alguns assinavam os poemas, o que favoreceu a identificação, outros usavam apenas as iniciais. Figuras variadas, fictícias ou não, apareciam como tema central desses poemas como:

A morte da Marmota Paraense
 Ah! Morreo... já não existe.
 A MARMOTA PARAENSE
 Nem ao menos despedio-se da jocosa maranhese
 (...)
 do que morreo não se sabe.
 Essa pobre desgraçada...
 Talvez de alguma mazella
 Que a pozesse estopeada?
 Seria de febre rôxa,
 A verde, ou amarella,
 Que sem piedade cortou a ser d'essa tagarella?
 (...)¹⁷⁴
 M.R

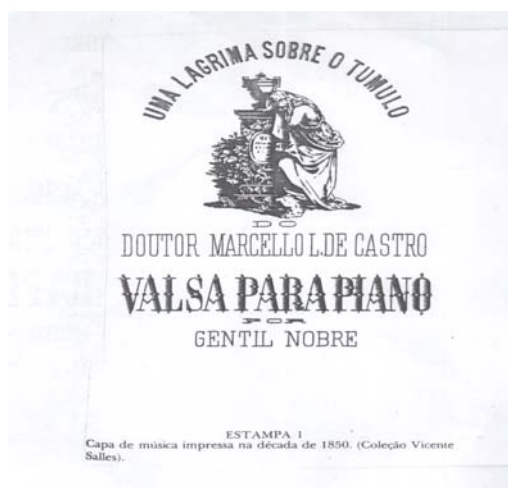
Não foi possível identificar a veracidade da personagem central desse poema, talvez alguém que vagasse pela cidade ou não. Contudo, observa-se que a probabilidade

¹⁷² Belém, “O beija Flor” 24 de novembro de 1850. p. 2. – Tributo de amizade de J. J. Mendes Cavalheiro e seu amigo Francisco Martinho Campos.

¹⁷³ Periódico de cunho noticioso se autodenominava divulgador de expressões artísticas. Funcionava desde da primeira metade do século XIX.

¹⁷⁴ Belém, “O beija Flor” 25 de agosto de 1850. p. 3.

de morte era evidente, e a causa muitas vezes desconhecida. Vicente Salles¹⁷⁵ sinaliza para outra forma de representação da morte e dos mortos; a música. Quando o senhor Marcello Lobato de Castro – médico e pertencente a ilustre família da cidade – faleceu, o flautista Gentil Nobre compôs uma valsa para piano em sua homenagem.



SALLES, Vicente. “A música e o Tempo no Grão- Pará.” Belém: Conselho Estadual de cultura, coleção Cultura paraense serie Theodoro Braga. 1980. p. 234

Esta capa de música foi impressa em 1850, contudo o Dr. Lobato de Castro morreu em 1874, o que pode indicar que era comum na sociedade paraense homenagear-se os mortos por meio de música. A data da capa, muito anterior à da morte do Dr. Lobato Castro, leva a crer que esta foi utilizada várias vezes em diversos ocasiões fúnebres de outras pessoas e que exerceu papel relevante na Província. Para Vicente Salles constituiu-se em importante fenômeno cultural, refazendo estilos e tendências. Este autor afirma que *“a música litúrgica começou efetivamente a tomar alento em Belém, devendo-se isto principalmente à ação de Raimundo Severino de Matos e à competência do organista e mestre de capela João Nepomuceno de Mendonça, que, além dessas funções, dedicou-se ao Magistério, identificado com a pedagogia musical italiana”*¹⁷⁶ em 1840 o então Presidente da Província contratou dois professores e compositores para ensinarem música e servirem de mestre-de-capela na igreja da Sé, – a Catedral, – Dentre as funções desses profissionais estabelecidas em contrato estava tocar

¹⁷⁵ SALLES, Vicente. “A música e o Tempo no Grão- Pará.” Belém: Conselho Estadual de cultura, coleção Cultura paraense serie Theodoro Braga. 1980. Nesta obra Salles evidencia o papel pedagógico e político da música na formação da sociedade, modelos regional de cultura sinalizando para fusão de elemento musical de brancos, índios e negros e que deu singularidade própria aos ritmos que chegavam a província.

¹⁷⁶ Idem.p. 129.

em ocasiões especiais como missas de Páscoa, Corpus Christi, Festas de Santos ou funerais.

Esses instrutores eram substituídos de acordo com as necessidades cotidianas, já que quase sempre vinham da Europa e às vezes precisavam voltar. Assim, dentre outros, na província paraense estiveram o português João Nepomuceno de Mendonça 1841/47, o espanhol Manoel Marti em 1848. Esses mestres musicais fizeram aqui muitos discípulos como Henrique Eulálio Gurjão e Joaquim Pinto de França que por sua vez a divulgaram, tornando-a presente no interior da sociedade de tal forma que adentrou os interstícios da morte e dos mortos.

Silvinho Morette Silva¹⁷⁷ observou que ao longo do século XIX, as poesias aparecem como formas de representação da morte e dos mortos] e que a imprensa se destacou enquanto veículo divulgador de nênia, (musicais fúnebres) odes e sonetos em homenagem a figuras diversas da sociedade paraense. Políticos, comerciantes, industriais, religiosos, crianças, senhoras ilustres, enfim, eram homenageados por parentes e amigos com poemas fúnebres. Esses poemas evidenciavam o desespero e a dor dessa sociedade frente à morte.

O acima descrito fica evidente por ocasião da morte do Vice-Presidente da Província, Ângelo Custódio Corrêa, em 12 de maio de 1855, quando este ia para Cametá levando o médico e recursos para acudir a vítima do cólera, do acabou também vitimado. A cidade parou quando o barco que trazia o corpo do Vice-Presidente se aproximava, “*o corpo do comércio, que o conhecia de bem perto, e apreciava as suas virtudes mandou imediatamente cerrar as suas portas em testemunho dos justos sentimentos de sua dor. A Província esta de luto.*”¹⁷⁸ no dia seguinte os jornais vinham repletos de nênia, odes e poemas fúnebres de homenagens ao administrador, suas obras e qualidades lembradas e enaltecidas.

¹⁷⁷ SILVA, Silvinho Morette. *Uma nênia de eterna saudade: Histórias de mortes no Pará do século XIX*. Monografia de conclusão de curso apresentado em Centro de Filosofia e Ciências Humanas para obtenção do título de graduação em Bacharelado e Licenciatura no curso de História, Belém, 2001.

¹⁷⁸ Idem.

Na Belém oitocentista devem ter existindo outras formas de representação do luto diante da morte e dos mortos, as das pessoas mais humildes que não tinham como publicar nos jornais sua tristeza e dor. Muitas dessas pessoas aparecem apenas na relação de mortos dos cemitérios publicada mensalmente nos periódicos. Desta forma, vale lembrar que as representações da morte e dos mortos que aparecem nos jornais da época, ao que indicam as fontes, eram quase sempre de pessoas ricas e de destaque social.

Assim, refletir acerca dos sentidos contidos nas preocupações de homens e de mulheres em torno da morte e das concepções que tinham em relação ao mundo dos mortos são importantes para se entender a sociedade belenense. Os ritos que antecederiam e sucediam à morte fornecem pistas para essa reflexão. Esses ritos estão inscritos numa cultura religiosa que expressa veementemente as inquietações sobre o ato de morrer. Desse modo, eram variados os ritos e as relações entre os vivos, os futuros mortos e a morte na Belém oitocentista. A imprensa possibilitou a visualização de representações da morte e dos mortos em diferentes jornais de 1855 a 1890 e 1892, como se pode observar.

O jornal “Treze de Maio” costumava publicar poemas fúnebres. Quando morreu Antonio Pedro Vellasco, um amigo expressou o seguinte:

“Vellasco é morto! Homem bem fesejo,
O amigo fiel, constante, honrado,
Tendo o mar da vida atravessado,
Ao céu volveu em rápido adejo.

Suas raras virtudes inda vejo,
Seu nobre coração desenteressado,
Seu zelo, seu fervor no bem do estado
Inda derrama tépido bafejo.

Oh! Lei da natureza! Oh lei da sorte,
São grandes, insondáveis teus destinos
Como a varia fortuna em seu transporte.

São frágeis, são mortaes, são pequeninos
Da existência os fios, mas na morte
Colhe quem justo foi aos dons divinos”.¹⁷⁹

Mensagens cheias de elogios ao morto evidenciavam de forma marcante suas qualidades. As mulheres eram sempre vistas como virtuosas e dedicadas ao lar. Os homens eram representados como honestos, bons pais, patriotas. As crianças, como

¹⁷⁹ Treze de Maio. Belém, 26 de abril de 1855.

meigas, doces, puras, verdadeiros anjos, tão boas que Deus, por sua imensa misericórdia, as tomou para si, de modo que as mesmas não sofressem em um mundo de aflição.

Uma nota neste sentido foi publicada pelo periódico “*A República*”, na qual afirmava:

“FLORZINHA

Era assim chamada a interessante filhinha do nosso amigo João Vicente Franco Junior, a qual, hontem, voou-lhe dos braços para ir repousar no seio de Deus, deixando imersos em profundas saudades os ternos corações de seus extremosos pais.

Comprehendemos esse transe amargoroso.

Florzinha teve a vida das flores, nasceu apenas para encher o coração de seus pais com o perfume suave de suas blandicias e finou-se no momento mesmo em que parecia mais sori-lhe a vida.

Aos nossos bons amigos João V. Franco Junior e João V. Franco pae e avo da meiga criança, significamos aqui o nosso pesar”.¹⁸⁰

Pode-se observar que a perda de um parente ou amigo despertava, na sociedade belenense, manifestações de carinho e de amizade. Apesar de a morte ser um fato natural, assim como o nascimento, a sexualidade, o riso, a fome ou a sede¹⁸¹ ela provocava dor e sofrimento constituindo-se amiúde no significado mais elementar e presente do cotidiano dos viventes. Mas também se percebe, tomando como base as notícias dos periódicos, que as representações da morte eram diferentes quando se comparava a de uma criança, à de um homem e à de uma mulher, isto é, colocavam-se adjetivos diferenciados para cada um deles.

O falecimento de uma criança publicizado no jornal “*A República*”, em 1890, expõe imagens dessa conjectura, porque a notícia acentuava que a criança havia tido uma “*vida das flores, nasceu apenas para encher o coração de seus pais com o perfume suave de suas blandicias e finou-se no momento mesmo em que parecia mais sori-lhe a vida*”.

O cortejo fúnebre do capitão de mar-e-guerra José Maria do Nascimento que atravessou a cidade, saindo da casa do morto, situada na rua Doutor Assis, na Cidade Velha, para o cemitério de Santa Izabel, uma distância aproximada de três a quatro

¹⁸⁰ A República. Belém, 15 de março de 1890, p. 1.

¹⁸¹ MARANHÃO, José Luiz de Sousa. *O que é a morte*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

quilômetros. Ao que relata a fonte foi um acontecimento que contou com a presença de figuras ilustres da sociedade local, evidenciando o prestígio do morto. Pode-se então afirmar que os cortejos fúnebres serviam também para notorizar figuras da sociedade. São outro exemplo de representação dos mortos e da morte

“SAHIMENTO

Realizou-se na manhã de ante-hotem a inhumação dos despojos finaes do capitão de mar e guerra José Maria do Nascimento.

O sahimento teve logar da casa de residência do finado, á rua Dr. Assis.

O féretro foi carregado á mão desde ali até á praça da Independência, onde aguardavam o carro fúnebre carros de praça e bondes da companhia urbana, revezando-se n’aquele piedoso mister. Officiaes de mar e de terra, a mestrança e operários do arsenal de marinha.

O batalhão 15º, de ênfantaria prestou as honras fúnebres por occasião do sahimento.

Vimos no préstito, que era numeroso, os Srs. Desembargador vice-governador do Estado, coronel commandante do 1º districto militar, inspector e officiaes do arsenal de guerra commandante e officiaes da canhoneira cabedello, cônsul de s.m fidelíssimo officiaes de diversas classes, representantes do congresso do Estado, grande numero de operários do arsenal de marinha, representantes da imprensa, representantes do partido republicano e outros cidadãos.

Conforme antiga praxe na marinha nacional, envolvia a ataúde o pavilhão da Republica dos Estado-Unidos do Brasil.

Sobre o féretro foram depositadas corôas por parte da viúva do finado, pelo partido Republicano, pelas redacções d’A Província do Pará e d’A Republica e por um amigo.

Da porta do cemitério de Santa Izabel até ao logar da sepultura, acompanhou a banda marcial do arsenal de guerra, executando marchas fúnebres.

A inhumação verificou-se no quadro reservado aos militares”.¹⁸²

Havia outras formas de representação da morte e dos mortos em Belém. A presença indígena em variados grupos, significativa na capital paraense, e seus ritos mortuários tradicionais belos e complexos. Diferentes agrupamentos desses silvícolas ocupavam os arredores de Belém desde sua fundação e foram catequizados segundo os princípios do catolicismo, fato que dificulta o rastreamento das atitudes, dessas culturas modificadas diante da morte e dos mortos. Só uma pesquisa com objetivos bem específicos poderia tentar vislumbrar seus ritos originais aos mortos o que foge ao raio

¹⁸² A Província do Pará. Belém, 17 de Janeiro de 1892, p. 1.

de ação deste trabalho. Glória Kok¹⁸³ rastreou as relações entre índios e membros da Companhia de Jesus durante os séculos XVI, XVII e XVIII; para a autora “*os índios acreditavam na realidade de uma substância para além do corpo físico*”, algo que poderia ser relacionado à alma para o Cristianismo. Segundo ela o processo de catequização indígena favoreceu um outro modelo de morte e de além:

Se o *post mortem* indígena, localizado na terra, era uma espécie de coroamento áqueles que vingaram seus antepassados, o *post mortem* cristão, que abrangia do centro da terra aos espaços celestes, configurava-se como inversão da vida, constituindo uma ameaça diária ao indivíduo. Para os índios tupis-guaranis, morrer tinha o sentido de ingressar novamente no plano coletivo, mas elevado à última potência, um coletivo indiviso. Para os cristãos, entretanto, a morte, excetuando-se a dos santos e mártires que formavam uma comunidade ao lado de Deus, dava continuidade ao destino solitário vivido na terra. Em oposição ao mundo indígena, a morte cristã significava sofrimento e purgação pelos atos cometidos em vida, cuja responsabilidade recaía exclusivamente sobre o indivíduo.¹⁸⁴

Desta forma, pode-se afirmar que houve mudanças significativas no cotidiano da morte indígena após o contato com o cristianismo, fato que evidencia a grande probabilidade dos índios que viviam na Belém do século XIV já estarem inseridos nas concepções de vida e morte segundo os princípios do Catolicismo. Evidenciam-se ainda outras formas de representação da morte como já especificado.

Sabe-se que a linha entre vida e morte é tênue, contudo existem na sociedade atual meios de prolongá-la, através de cuidados médicos, dos quais as sociedades do século XIX não dispunham. A ausência de tais meios pode explicar, em parte, a preocupação e o medo que os indivíduos desse século tinham em relação à morte ou doenças e situações de perigo que ameaçassem a vida. Belém, como quase todas as cidades desse período, apresentava aspectos de insalubridade que contribuíam com miasmas nocivos à vida, como se acreditava na época. Conforme Iracy de Almeida Gallo Ritzmann¹⁸⁵ os miasmas facilitavam a proliferação de doenças, fazendo com que as

¹⁸³ KOK Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do bastimo*. Campinas, SP: editora da UNICAMP, 2001. Este trabalho enfoca as mudanças de mentalidades indígenas sobre a morte “onde se verificou a presença dos Jesuítas”. Abrangendo portanto, o Grão-Pará.

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ RITZMANN, Iracy de Almeida Gallo. *Belém: cidade miasmática (1878/1900)*. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC / SP. São Paulo: Mimeo, 1997.

epidemias não dessem trégua; muitas vezes mais de uma delas atacava, ao mesmo tempo, a aterrorizada população.

Homens e mulheres sempre tiveram dificuldade em saber-se finitos, entretanto, durante o século XIX século, essa relação com a morte recrudescer no dia-a-dia da sociedade oitocentista. A certeza da morte levava homens e mulheres a se angustiarem e a planejarem as suas vidas e as de seus entes queridos. Diversos testamentos indicam esta preocupação. Com estes documentos buscava-se organizar as vidas dos dependentes para que a morte não “pegasse” ninguém desprevenido, inclusive quem fazia o testamento. Então, procurar colocar em ordem a vida de quem ficaria, era preocupação premente, ou seja, garantir a sobrevivência de parentes afillhados, amigos e escravos era feito comum da sociedade belenense da segunda metade do século XIX.

Este era um dos objetivos de dona Marianna Augusta da Silva, filha legítima do comendador Fernando José da Silva e de D. Anna Francisca Picanço que afirmou, em 1867, em seu testamento, que se achava em seu perfeito juízo e entendimento; que sempre se conservou no estado de solteira; que não possuía ascendentes e nem descendentes; que por isso possuía poucos bens, mas que desejava fossem cumpridas todas as determinações contidas em seu testamento, após a sua morte. Com efeito, esta senhora deixava à menor Lourença “*filha de Lúcia Maria da Conceição ja fallecida, a quantia de quinhentes mil reis*”.¹⁸⁶ Dona Marianna pretendia também deixar “*a quantia de um conto de reis*” a sua sobrinha Januarina da Silva, filha do seu irmão Mariano José da Silva.

Os escravos também se faziam presentes. Sobre eles Dona Marianna Augusta da Silva publicizava que:

“Declaro que possuo uma escrava preta de nome Fausta, com trez filhos e uma filha; sendo esta, de nome, Margarida e aquelles de nomes Deocleciano, Jovenal e Augusto, todos menores, cujos filhos, e May, serão immediatamente livres depois do meo fallecimento, no caso, porem, delles continuarem a me servir bem e me acompanharem sempre até os meus últimos dias.

(...)

Declaro que deixo por minha única e universal herdeira do remanentes dos meus bens depois de cumpridos as mais disposições testamentaria, á

¹⁸⁶ Testamento de dona Marianna Augusta da Silva, 1867.

minha irmã, Adelaide Candida da Silva, á quem pesso, que dê a Nossa Senhora das Barreiras, um rozeria de ouro, e que sempre proteja aos meos escravos acima declarados e que os conserve em sua companhia se for, possível, depois de sua liberdade”.¹⁸⁷

As precauções e os cuidados dos futuros mortos eram grandes em relação aos parentes e aos que lhes foram generosos e amigos em vida. No testamento em análise, a escrava Fausta apareceu com notoriedade juntamente com os seus quatro filhos, pois a testadora pretendia libertá-los, desde que permanecessem prestando tratamento a sua senhora até aos últimos dias desta. Observa-se assim que a liberdade encontrava-se condicionada, podendo ser interpretada como uma relação de troca entre os sujeitos sociais. Numa outra parte do testamento notam-se ainda preocupações e cuidados para com os cinco escravos. Por outros termos, Marianna Augusta da Silva recomendava a sua irmã, Adelaide Candida da Silva, que sempre protegesse os seus “*escravos acima declarados e que os conserve em sua companhia se for, possível, depois de sua liberdade*”.¹⁸⁸

Os testamentos – públicos ou cerrados – eram um dos mais importantes instrumentos utilizados para se preparar os ritos que antecederiam e sucediam a morte. O testamento público era feito pelo tabelião no livro de notas, na presença de cinco testemunhas, “*varões maiores de 14 annos*”.¹⁸⁹ O cerrado era feito pelo testador, aprovado e fechado pelo tabelião. Podia ser escrito por outra pessoa a mando do testador se o mesmo não o pudesse fazer.

Como durante muito tempo saber ler e escrever constituía-se em privilégio de poucos, os testamentos eram escritos quase sempre por terceiros, algum parente, amigo ou o pároco. Dona Maria Anna dos Reis e Silva declarou em 1870 que, por não saber ler nem escrever, pediu “*ao Sr. Constantino Eustachis da Silva Vellaça que este fizesse a meu rogo como factor assignase*”.¹⁹⁰

Assim, uma das primeiras atitudes de ritualização da sociedade belenense frente à morte era a de mandar redigir um documento testamentário. A elaboração do

¹⁸⁷ Idem

¹⁸⁸ Idem.

¹⁸⁹ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

¹⁹⁰ Testamento de dona Maria Anna dos Reis e Silva, 1870.

mesmo estava ligada à questão da salvação da alma.¹⁹¹ A maioria dos testamentos era feita quando a pessoa estava doente e, tendo em vista uma possível morte, sentia necessário de dispor de todos os bens e publicizar todas as suas últimas vontades.

O testamento tinha essa função; era um instrumento em que o moribundo registrava todos os seus desejos. Através dele, a pessoa confessava sua fé, reconciliava-se com parentes e amigos, orientava a família acerca dos bens, instruía como queria o seu funeral, colocava o número de missas que desejava fossem rezadas por sua alma, como fez dona Maria Rosa Pereira, em 1880, que instruía: “*Quero que se diga pela minha alma duas missas de corpo presente, duas em louvor de Nossa Senhora e duas pelo meo Anjo da guarda*”.¹⁹²

Do exposto afirma-se que os testamentos constituíam-se em documentos testador muito valor no seio da sociedade já que eram percebidos como meio de absolvição do testador e “organização das vidas dos que ficavam”, uma vez que os atos registrados visavam à salvação da alma.

O teor desse documento era estabelecido pelo Direito Canônico,¹⁹³ isto é, a Igreja determinada todos os ritos funerários, o modelo dos testamentos, a forma como o defunto deveria ser encomendado, quem deveria fazer valer todas as vontades do morto e o tempo determinado para se concretizar essas vontades, além do acompanhamento até ao local da sepultura. As “*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*” traziam todas as ordenanças destinadas à morte e aos mortos, em Belém, que seguia suas determinações.

Os testamentos sempre iniciavam com algum preceito religioso: “*Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho Espírito Santo um só Deus verdadeiro*”; “*Em nome da Santíssima Trindade Padre, Filho, Espírito Santo. Todas as tres pessôas distinctas e um só Deus verdadeiro. Sou Chistão, Cathólico, Apostólico e Romano em cuja fé*

¹⁹¹ O modelo de elaboração dos testamentos era determinado pela Igreja Católica. Por meio das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

¹⁹² Parte do testamento de dona Maria Rosa Pereira, 1880.

¹⁹³ Para uma análise sobre a estruturação dos testamentos é necessário observar as determinações das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* trazia todas as ordenanças destinadas à morte e aos mortos. consulte-se: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* feitas, e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Bispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua Majestade: propostas, e acceitas como Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. São Paulo: Typ. 02 de dezembro, 1853.

pretendo viver e morrer”. Em seguida, existia uma pequena ficha pessoal do morto, a qual declarava naturalidade, estado civil, filiação (se era filho natural ou ilegítimo), o nome do cônjuge e dos filhos, inclusive ilegítimos, a roupa com que queria ser enterrado, o número de missas pelo sufrágio da alma, o motivo pelo qual estava fazendo o testamento. Outras alegações eram:

ALGUNS DOS MOTIVOS ALEGADOS PARA FAZER TESTAMENTO EM BELÉM NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX*		
DATA	N.º LOTE	CARTÓRIO:FABILIANO LOBATO (AGJPA)
1852	11	(...) estando em meu perfeito juízo e entendimento. Tenho resolvido – fazer meu testamento de minha ultima disposição o que faço da minha livre vontade, o qual faço de maneira Seguinte...
1855	11	(...) Estando de perfeito saúde e em consequência da epidemia reinante e não saber dia e hora que o altissimo destino para me chamar a si o salvação faço a meu testamento pela maneira seguinte..
1867	11	(...) Este é o meu solenne testamento de ultima vontade, no qual consigno as Seguintes disposições...
1870	11	(...) estando em meu juízo perfeito mais doente, e temendo a morte quero fazer o meu testamento e dispor dos poucos bens que possuo pelo modo Seguinte...
1870	11	(...) Estando doente de cama, e em perfeito juízos, e capacidade; e não sabendo o dia em que hei de dar contas ao meu criador, faço o meu testamento da maneira e forma seguinte...
1871	11	(...) achando-me em meu perfeito juízo e entendimento, faço este meo testamento que quero seja cumprido como n'elle se contem...

* Esta tabela foi construída a partir de fragmentos de testamentos do lote 11 do cartório Fabiliano Lobato disponível no Arquivo Geral do Judiciário do Estado do Pará.

Também, dentre os motivos que levavam uma pessoa a fazer um testamento, constavam o reconhecimento e o perdão de dívidas, a distribuição de bens e a doação da terça.¹⁹⁴ Era necessária a indicação de cinco ou mais pessoas para testamenteiros, ou seja, as pessoas que iriam fazer valer as últimas vontades do moribundo.

O texto do testamento trazia muitas declarações sobre várias situações que envolviam os testadores, os seus familiares e os escravos. Estes, algumas vezes, ganhavam a liberdade quando os seus senhores morriam e assim, para eles, a morte de seus donos “*era uma verdadeira festa*”. Eduardo França Paiva¹⁹⁵ evidencia que muitos

¹⁹⁴ Parte de bens de uma pessoa, ou seja, o que era só seu, fora a parte dos filhos e do cônjuge. Ver mais sobre o assunto em Silva, Maria Beatriz Nizza, “A Estratificação Social”.

¹⁹⁵ PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através de testamentos*. São Paulo: ANNABLUME, 1995.

escravos ganhavam a liberdade após a morte de seus senhores. Embora o universo de pesquisa de França Paiva sejam as Minas Gerais durante o século XVIII, encontrou-se em Belém, durante o século XIX, significativa presença de negros sendo alforriados da mesma maneira.

Veja-se a este respeito, a determinação expressa no test. De M. L. de Matos, feito em 1858, quando o mesmo tinha 66 anos, mas que chegou aos 77 anos, em 1869, na cidade de Belém. Numa parte do documento afirmava: “*Declaro que deixo liberta a minha escrava a preta Maria Joaquina pelos bons serviços que me prestou e gosará da liberdade, logo que eu faleça*”.¹⁹⁶ Foi comum na cidade de Belém do século XIX encontrar, nos testamentos, escravos sendo alforriados. Em conformidade com isso, o leito de morte de um senhor poderia representar, para um escravo, a sua liberdade. A relação testamento e liberdade era então, no caso, bastante próxima e constituía-se em motivo de regozijo para os cativos.

Assim, os testamentos pesquisados pertenceram a homens e mulheres dos mais variados segmentos sociais, pobre e ricos, testamentos com legado material significativo como o do coronel Manoel Lourenço de Matos que afirmava “(...) *meus bens consistem em prédios nesta cidade de Belém, em uma fazenda de gado vacum em Marajó, em campos de criar em diferentes lugares, sitios no? e escravos como melhor se verá dos papeis e escripturas das compras*”¹⁹⁷ ou de pessoas humilde como o do senhor Paulino João Câmara “*humas mesa grande de cedro, duas outras menores, uma cama de ferro, com colchão, dois mochos de páu, seis quadros, dois bancos de acapú para potes, um bau de couro, uma caixa pequena de madeira, tres potes para agôa, duas caldeiras de vidro, uma bacia branca, tres pares de calças brancas, meia duzia de camisas, um palito e uma pobre casaca de pano preto, tres mantas, dois chapas de ferro*”¹⁹⁸

Ao que se refere aos ritos de pós-morte percebeu-se que em meados de século XIX essas determinações aparecem, mas variam muito e nem em todos os testamentos analisados aparecem. 15% dos textos testamentários analisados não declararam nada a esse respeito afirmavam apenas que o falecido deixava o funeral por conta dos

¹⁹⁶ Testamento de Manoel Lourenço de Matos, 1870.

¹⁹⁷ Testamento do coronel Mamoel Lourenço de Matos. 1869. Lote 11 do Cartório Fabiliano Lobato, AGJP.

¹⁹⁸ Testamento do senhor Paulino João Câmara. 1870. Lote 11 do Cartório Fabiliano Lobato, AGJP.

testamenteiros, ou seja das pessoas escolhidas para concretizarem suas ultimas vontades. As mulheres, ao que indicam as fontes, preocupavam-se mais com os ritos fúnebres. Elas solicitavam números expressivos de missas e de anjos para ajudá-las a alcançar a salvação. Quanto aos ritos fúnebres dos senhores Manoel Lourenço de Matos e Paulino João Câmara o primeiro afirmava que “(...) *Declaro que quero ser sepultado com mortalha de Cristo e conduzido o meu corpo na tumba da Misericórdia e sem aparatos inerente as honras que góso. Declaro que e mandará diser uma missa resada por minha alma, e uma capella por alma de meus pais*” já o segundo declarava “ *que o meu enterro seja feito sem pompa porem com decência*”.

Percebe-se, mais uma vez, que a questão econômica influenciava nos ritos o coronel mandava celebrar uma missa rezada por sua alma e uma “capela de missas”¹⁹⁹ pela alma de seus pais, o senhor Paulino só queria um enterro decente e sem pompa.

O testamento do senhor Pedro José David feito em 1855, declarava-o solteiro, natural do reino da Galícia, filho legítimo do senhor Domingos David e da senhora Rosaria d’Amil que já eram falecidos à época do testamento, e também declarava ter seis filhos naturais havidos de diferentes mães. Neste testamento é possível observar outros detalhes.

Não se encontrou testamentos de escravos, pretos ou forros, contudo é provável a existência de documentos dessem segmentos sociais pois, como já frisado, apenas uma insignificante parte dos testamentos “adormecidos” no Arquivo do Judiciário foi pesquisado e só de um Cartório (Fabeliano Lobato). Sabe-se, porém, que existiram mais Cartórios no período pesquisado²⁰⁰.

Expôs-se em páginas passadas que na época as epidemias grassavam na Província do Grão-Pará apavorando a população da capital e a do interior. O senhor Pedro José David, desejando colocar a sua alma no caminho da salvação, fez o seu testamento no ano de 1855, onde afirmava que gozava de “*perfeita saúde*”, porém por não saber em qual momento o “*Altíssimo*” destinava chamá-lo e também em decorrência

¹⁹⁹ Uma Capela de Missas equivale a 50 missas.

²⁰⁰ Os Cartórios existentes em Belém durante o século XIX, segundo o AGJP foram os seguintes: Odon Gomes, Pepes, Ana Lobato, Sarmento e Cartórios de Casamentos.

“*da epidemia reinante*” na Província desejava recomendar a sua alma à Santíssima Trindade em que muito acreditava e também indicar a quem pretendia fazer doações e esmolas. Tomando como base de reflexão o testamento e as preocupações do senhor Pedro David, as epidemias, além da morte, foram condutoras de medos e precauções por parte da população da Província. Assim apreende-se que se constituíam não apenas em problema de saúde pública, mas também afetavam diversos tangenciamentos sociais como a religiosidade, a fé, o arrependimento de más ações realizadas em vida.

As considerações, os detalhes e os cuidados em relação à morte eram presentes e bastante criteriosos. O senhor Pedro David articulava que desejava ser enterrado com a “*mortalha branca denominada de Christo*”. O testador atentava igualmente no fato de que não pretendia deixar desamparados os seus seis filhos tidos de mães diferentes; para isso ainda os nomeava como seus herdeiros universais. Os cuidados e os detalhes não estavam ainda todos acabados. Para além de recomendar a sua alma à Altíssima Trindade, de desejar ser enterrado com a mortalha acima descrita e de não pretender desamparar os seus filhos, faltavam outros desejos do testador que envolviam e publicizavam a fé cristã Católica que foi representada com o rezar de várias missas, doações e esmolas (para a Igreja Católica, para santos e parentes). Um fato importante que deve ser registrado é que todos esses desejos deveriam ser feitos com a sua terça, isto é, não se poderia lançar mão ao que pertencia aos seus filhos e outros parentes.

Um pouco atrás sinalizou-se que os que decidiam fazer um testamento, no século XIX na cidade de Belém, construíam diversas incursões: desejavam não somente encomendar as suas almas, não esquecendo de mandar celebrar missas para si, para os pais e para os santos; também as igrejas recebiam doações e os entes queridos como filhos, afilhados, compadres, amigos e conhecidos não ficavam fora das disposições testamentárias.

Em relação aos parentes um dos desejos do senhor Pedro José David incluía, para além da proteção os seus filhos, o bem estar de seus netos, pois afirmava que os seus filhos “*deverão estar unidos e todos desfrutarem a fazenda Maruahi, e o citio Pitinga e que não poderão vender o engenho de Oucucu será para todos moerem irmã mente, e se algum destes meos herdeiros fallecer ficara seu quinhão pertencendo a seos irmãos, se o fallecido não tiver filhos que a tellos a estes pertencerá o quinhão de seu Pay ou May*”.

No testamento anterior, o de Manoel Lourenço de Matos, declarava-se a liberdade da escrava “*preta Maria Joaquina*”, pois “bons serviços” havia lhe prestado e por isso gozaria da liberdade logo que ele falecesse.

Os escravos não eram esquecidos pelos senhores. Pedro José David também lembrou de uma escrava chamada Eufrasia Maria da Conceição, porquanto declarava que em época de sua morte a deixava liberta, sem ônus algum, desde que esta não desamparasse Joanna. Esta, ao que o documento sugere era Joanna Baptista David, isto é, filha do senhor José David – o testador – com Eufrasia, a sua escrava. O testador afirmava que estava fazendo a alforria de livre e espontânea vontade. Repita-se observando-se atentamente as disposições testamentárias do senhor David, que o mesmo não desejava desamparar a sua filha tida com Eufrasia Maria da Conceição, pois àquela deixava bens.

Os testamentos são muitos e variados.²⁰¹ Uns pequenos, outros grandes, de ricos, de pobres, de paraenses, de portugueses, de espanhóis; enfim, são fontes que possibilitaram traçar o perfil da sociedade belenense à época, além de expressarem os anseios de homens e mulheres, não somente os ligados às questões da salvação como também as suas preocupações em organizar a vida dos seus familiares, amigos e escravos.

O senhor David, por exemplo, relatou a sua vida em seu testamento, dividiu os seus bens como melhor lhe pareceu, cuidou do futuro dos filhos, procurou organizar de forma geral a vida dos que ficariam. Com efeito, o testamento era também uma maneira de instruir os vivos de forma a que não houvesse dúvidas na hora em que a morte chegasse. A morte poderia chegar de surpresa, assim por isso todos deveriam estar prontos a qualquer momento.

Ao longo do século XIX, no Brasil, havia um cerimonial para a morte e para o morto. Segundo João José Reis, “*o defunto atravessa a noite na companhia de parentes e*

²⁰¹ Durante a pesquisa nos deparamos com um número expressivo de testamentos, do período em questão. Estão no Arquivo Geral do Tribunal de Justiça do Estado, agrupados em lotes. Cada lote tem em média 100 testamentos. O perfil dos sujeitos desses testamentos são variados, mulheres e homens solteiros, casados, viúvos, ricos, pobres. Há também um número significativo de comerciantes portugueses solteiro.

conhecidos, para os quais se providenciava comida e bebida.”²⁰² O corpo recebia tratamento especial para o velório, pois estes cuidados eram uma das garantias de que a alma não ficaria vagando. Cortavam-se os cabelos, a barba, as unhas do morto. O banho não podia tardar sob pena de o defunto enrijecer, dificultando a tarefa.

Neste processo, acreditava-se que nem todos tinham o direito de tocar no cadáver. Para fazer isso, o indivíduo deveria ter certas virtudes, ser um especialista na arte, pois essas pessoas deveriam se fazer ouvir e entender pelo morto. *“Aquém chamavam pelo nome, instruindo: dobre o braço, fulano, levante a perna, deixe ver o pé! [...] fulano, feche os olhos para o mundo e abra-os para Deus”*.²⁰³ Existiam pessoas especializadas em executar esta tarefa e cobravam até novecentos e sessenta réis pelo serviço. Desta forma, vestir um defunto era uma atividade muito rentável durante o período colonial e até por meados do século XIX.

O morto, depois de devidamente preparado e vestido com a mortalha de algum santo, se assim o desejasse, era posto no meio da sala de sua casa para ser velado por parentes, amigos e pelo menos um padre para fazer os ritos finais. A noite era rompida com rezas e cantos pela alma do finado. Mas o velório não se resumia à preparação do cadáver, havia comida e bebida em abundância, como se fosse uma festa.

Terminadas essas etapas, seguia-se o período de luto: as pessoas da família do morto vestiam preto durante um tempo para demonstrar a tristeza que consumia a todos. As rezas iam até o sétimo dia, quando se mandava dizer uma missa pela alma do falecido. Depois do velório vinha o cortejo fúnebre acompanhado por todos os parentes, amigos e vizinhos e se o morto fosse membro de uma Irmandade, o cortejo era preparado pela Confraria e todos os membros deveriam comparecer. O capítulo seis do compromisso da Irmandade do Glorioso São João Baptista estabelecia que:

“(…) serão os demais irmãos obrigados a acompanhar o seu corpo a sepultura, vestidos com suas opas, e em corpo de irmandade debaixo da cruz da confraria (...) qualquer que sendo avisado deixar de comparecer nas reuniões da reza, ou não acompanhar à sepultura o corpo de algum irmão, que houver falecido, ou finalmente deixar de cumprir com

²⁰² REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 131.

²⁰³ Idem.

algumas das obrigações, será multado pela primeira vez na quantia de duzentos e quatro réis e na reincidências, no duplo, salvo allegando motivos (...).²⁰⁴

A Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, por exemplo, era composta basicamente por escravos e forros. Os negros trouxeram para o Brasil os seus ritos fúnebres. Com isso, os rituais fúnebres católicos e africanos misturaram-se de tal forma que chegou a um ponto em que “*a Igreja foi forçada a aceitar – ou pelo menos tolerar os africanismos nas cerimônias fúnebres*”.²⁰⁵ Mas não há dúvidas de que as regras católicas predominavam sobretudo no lado público dos funerais.

Alguns costumes negros foram mantidos, como a cor da mortalha, que possuía um significado muito importante para os grupos étnicos africanos como os nagôs, jeijês, angolas, congos e os muçulmanos: “*para os nagôs a cor branca se relaciona ao orixá Obatalá, ou Orixá, o criador que, na hora da morte, reivindica sua criação*”.²⁰⁶

A cor branca também tem um grande significado no seio do cristianismo e está ligada ao sentido da pureza, do sagrado. Nos velórios de crianças, o branco aparece como prova de purificação dos anjinhos e nesses velórios, não se deveria chorar para que se não molhassem as asas do anjo que vinha recolher a criança.

Em Belém, no final do século XIX, essas práticas eram muito comuns. Em um artigo publicado no jornal “*A província*”, em 1890, o autor satiriza esse costume, ao articular:

“A VIDA PARAENSE

Mortos e vivos

Ha entre nós um costume tão enraizando que julgamol-o difficil de abolir: é o passar se a noite em casa de um defunto ora vigiar-lhe o corpo. Como diz o algo.

E são muitos, os que gostam de ter sempre noites d’estas, pois ordinariamente encontram ensejo para distrahirem-se fazer economias.

Estes taes jogam a bisca encoberta e escoberta, o tres, sete, o sólo, e de perteio com a jogatina lá vem um dito pinte, uma phrase chistosa, um gesto jogo e ironico, emquanto outros, cheios de piedade christã, ocupam as cadeiras da sala

²⁰⁴ Compromisso da Irmandade do Glorioso São João Baptista da povoação do Divino da cidade de Bragança de 1854. In: Códice número 1003 do Arquivo Público do Estado Pará.

²⁰⁵ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 307.

²⁰⁶ SANTOS, Juliana Elbein dos. *Os Nãgô e a Morte: pãde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 122.

mortuária e prestam serviços. O substituem uma vela que está a piscar a ultimos arrancos; ora lançam um lanhado de alecrim e de incenso sobre brazas do fogareirinho de barro, para desinfectar o ambiente impregnando das hilações desagradáveis que emanam do cadaver: ora levantam o lenço que em cobre o rosto do morto, para ver se elle á desfigurado; ora, finalmente, miram bordados do caixão e reparam se este velludo fino.

De momento a momento, corre o café da buxa ou simples, intervallos estes rigados em todas as casas de defuntos (...).

Ha sempre uma pessoa que vela até ao amanhecer (...).

Após o sahamento, retiram-se aquelles que alli passaram a noite afim de cumprirem um dever de humanidade outros, porém mostrando-se penalizados, não querem abadonar a familia. Que no entender d'elles, ficaria isolada e morreria de paixão, sem ter uma voz amarga que a consolasse nas suas horas de tristezas e recordações.

Santa abnegação!"²⁰⁷

Das muitas rupturas e permanências nos ritos mortuários na sociedade paraense ao longo do século XIX, enfatiza-se a morte do insigne músico Carlos Gomes, exatamente em 1895 onde mas uma vez a sociedade demonstrou a dor dessa imensa perda através de músicas, concertos, poemas e muitos outros modos de representação.



Os Últimos Dias De Carlos Gomes, De Angelis E Capranesi, 1899. In: O Brilho Da Super Nova: A Morte Bela De Carlos Gomes.

Demonstra-se então que os ritos mortuários diferenciam-se de acordo com cada sociedade, com cada religião; entretanto são essenciais e por meio deles, homens e mulheres, brancos e negros, pobres e ricos buscam garantir o descanso e o sossego, a salvação de suas almas. Dessa maneira, o ritual da morte constitui-se em garantia de vida

²⁰⁷ A Província. Apud. O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 05 de julho de 1890.

no além-túmulo. Os ritos se ressignificam, se transformam, se misturam, mas todos continuam com um só objetivo: a eternização das almas dos que morreram.

PARTE II
A SECULARIZAÇÃO DOS CEMITÉRIOS EM BELÉM

CAPÍTULO I

ALGUNS DOMÍNIOS DA SECULARIZAÇÃO DOS

CAMPOS SANTOS EM BELÉM

1.1. TENSÕES EM TORNO DA SECULARIZAÇÃO DOS CEMITÉRIOS EM BELÉM.

Os conflitos e as tensões havidas em Belém em torno da secularização dos cemitérios foram intensos. Buscar-se-á nesta parte apreender, na Belém de 1850 a 1891, as emaranhadas discussões em torno do decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890, que secularizou os cemitérios. A compreensão deste decreto é de fundamental importância para se obter as *relações de força* e poder que se estruturaram no interior da sociedade das últimas décadas do século XIX e refletir a seu respeito possibilita “sentir” o universo mental da Belém de então.

No que tange ao referido decreto, a proposta de reflexão não é apenas a de analisá-lo pronto e acabado, mas também perceber os embates políticos e sociais que conduziram na sua elaboração, a diversos direcionamentos ao sabor das conveniências históricas que o momento exigia. Tais conveniências, relações de força e política, culminaram não só na promulgação do referido decreto, mas também em posturas que buscaram refutá-lo. Com efeito, os debates que ocorreram na imprensa sobre esta temática, que envolviam interesses políticos, sociais e culturais mostraram-se como pontos focais para a compreensão das tensões que se formaram no seio da sociedade belenense da segunda metade do século XIX quando o assunto era a laicização dos cemitérios.

Em decorrência destes conflitos – da secularização – o catolicismo tentou manter-se presente nas diversas esferas sociais, mesmo que isso lhe significasse mudanças internas; pode-se então conjecturar que a explicação para tais mudanças possa estar ligada à relação da Igreja com a sociedade e com o Estado brasileiro. Conforme Thomas Bruneau,²⁰⁸ essa transformação se dava de acordo com as relações de aproximação ou distanciamento da Igreja no Brasil com a Santa Sé e com o Estado brasileiro. Assim os conflitos entre o Estado e a Igreja Católica, ao longo do século XIX, foram fundamentais para a compreensão dos caminhos da religião e da religiosidade no Brasil.

²⁰⁸ BRUNEAU, Thomas. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

Contudo, não foi apenas no Brasil que o catolicismo enfrentou dias difíceis. Durante o século XIX, as sociedades ocidentais transformaram-se significativamente pautadas, quase sempre, no pensamento liberal que preconizava, dentre outras coisas, valores e liberdades individuais em detrimento dos coletivos. Então, para Emília Viotti da Costa, o pensamento liberal surge a partir das necessidades da burguesia. As noções liberais estabeleceram lutas desta contra os abusos da autoridade Real, os privilégios do Clero e da Nobreza, os monopólios que inibiam a produção, a circulação, o comércio e o trabalho livre.²⁰⁹

No Brasil as lutas pela liberdade, igualdade e soberania possuíam conotações específicas. Neste contexto, a secularização dos cemitérios era uma delas e em Belém – como se verá – as tensões foram variadas e difusas. Os valores defendidos pelo liberalismo eram contrários às doutrinas da Igreja Católica, ou seja, católicos e liberais defendiam princípios diferentes; além disso, muitos padres irão abraçar os ideais liberais provocando conflitos internos na Igreja.²¹⁰

No País e em Belém, para as particularidades deste trabalho, as relações entre Igreja e Estado corroíam-se lentamente,²¹¹ movimento que culminaria na secularização não apenas dos cemitérios, mas também do ensino, do casamento e do divórcio.²¹² Com a secularização romperam-se, em alguns pontos, os laços entre o poder civil e o eclesiástico transferindo-se ao Estado atribuições que há séculos estavam sob o domínio da Igreja Católica. Observa-se claramente que, na segunda metade do século XIX, o Clero via-se envolto em problemas de monta, ou seja, as inquietações versavam não somente acerca da secularização dos cemitérios – objeto deste momento de estudo – mas também com outros institutos igualmente importantes às suas convicções religiosas, morais e

²⁰⁹ Ver “Liberalismo: teoria e prática”. In: COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999.

²¹⁰ Mas esse antiliberalismo não foi consenso dentro da Igreja, muitos padres compartilharam das ideais liberais. Sobre esse o assunto ver: AZZI, Rioldo. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. ZANGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea: curso de História da Igreja IV*. São Paulo: Paulus, 1999.

²¹¹ Sobre esse assunto, ver: BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

²¹² As reflexões para a confecção deste parágrafo procederam de: CAMPOS, Ipojucan Dias. *Casamento, divórcio e meretrício em Belém no final do século XIX (1890 / 1900)*. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: Mimeo, 2004.

sociais.²¹³ Assim, a laicização dos Campos Santos requer espaços expressivos, pois percebe-se – neste assunto – que as tensões sociais foram significativas não só entre o Estado e a Igreja, mas também se fizeram presentes no interior da sociedade belenense como um todo. Em conformidade com isso, deve-se lembrar, como já citado, o decreto nº 789, de 27 de setembro de 1890, que envolvia interesses diversos na cidade de Belém das últimas décadas do século XIX, isto é, constitui-se em interpretação necessária perceber como a sociedade recebeu a promulgação deste decreto o qual, em seu artigo 63 inciso 5º, afirmava que:

“Os cemiterios terão carater secular e serão administrados pela auctoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam á moral publica e ás leis”.²¹⁴

A questão central, agora, é perceber as tensões que se estabeleceram com a promulgação desta lei pois que, para as particularidades deste estudo, é necessário considerar os conflitos em torno da questão. Analisando-se o documento, fica explícito o intento da República de subtrair dos domínios católicos os campos santos, ou seja, procurar transferir a administração dos cemitérios para a responsabilidade da Intendência. Nota-se também no decreto que o Regime Republicano tornava de domínio público a forma de celebração dos mortos. Em outras palavras, o culto aos mortos passava a ser organizado conforme as necessidades e convicções religiosas de cada credo desde que não se ofendesse “*á moral publica e ás leis*”.

Em contraponto ao que se afirma recorre-se a Arthur Vianna,²¹⁵ pois é imprescindível considerar as *relações de força* que se formaram entre os diferentes segmentos de Belém. O autor afirma que, em linhas gerais, não houve resistência por parte da Santa Casa de Misericórdia paraense em entregar os cemitérios da Soledade e o

²¹³ Os debates a cerca do casamento civil e do divorcio também foram extremamente significativos em Belém no final do século XIX. Ver sobre esse assunto em: CAMPOS. Op, cit.

²¹⁴ Decreto 789 de 27 de setembro de 1890.

⁸ VIANNA, Arthur. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense: notícia histórica 1650 / 1902*. Belém: SECULT, 1992.

de Santa Isabel ao poder municipal, porém há – em sua própria obra – referência e indícios que evidenciam conflitos e tensões em torno desta mudança.

Vianna afirma que “*a secularização dos cemitérios foi um desastre para Misericórdia do Pará: fechou-lhe uma fonte de renda e desfalcou-lhe o patrimônio*”²¹⁶ e que esta estudou a possibilidade de um possível pedido de indenização ao governo por conta dos danos causados aos seus cofres. São portanto informações que sinalizam para uma situação conflituosa entre a administração pública e a Santa Casa. Além dos indícios contidos no trabalho do autor, os periódicos que circulavam em Belém também fornecem elementos que deixam transparecer as relações de força presentes na “transição” dos cemitérios do poder eclesiástico para o poder civil.

Com efeito, o processo de secularização dos cemitérios corroborou para tensionar a complexa relação entre Estado e Igreja, sendo que estas lutas se fizeram presentes no âmago da sociedade belenense. O jornal católico “*A Boa Nova*”, desde a década de setenta do século XIX, publicava artigos abordando a secularização dos cemitérios, inclusive o que se debatia acerca desse assunto na Câmara federal. Entre os artigos citados, veja-se:

“(…) Tem para mim este projecto uma dupla importancia: a do seu assumpto, pois versa sobre interesses da maior monta, e a de sua procedencia.

Oriundo do nobre deputado pelo Amazonas, illustre grão-mestre da maçonaria, o projecto tem maxima importancia sob esse aspecto, e não posso deixar de consideral-o como mais um cartel de desafio e provocação da maçonaria á Igreja Catholica.

O Sr. Saldanha Marinho: - A Igreja Catholica não tem nada com a questão dos cemitérios.

O Sr. Monte: - Como não tem?...

O Sr. Marcolino Moura: - O nobre deputado condemna a maçonaria?

O Sr. Monte: - E como deixar de condemnal-a desde que nossa lei a prescreve e prohiibe, como sociedade secreta que é; desde que a Igreja a condemna como ré de maleficios contra o throno e a fé ? ! (...).²¹⁷

O projeto de secularização foi discutido, ao que tudo indica, numa sessão na Câmara. Apreende-se que o assunto levantou discussões expressivas no interior da

⁹ Idem.

²¹⁷ A Boa Nova. Belém. Belém, 15 de janeiro de 1881, p. 5.

sociedade belenense e brasileira do século XIX. Deputados das mais variadas Províncias deram opiniões a esse respeito. Para alguns a Igreja não tinha nada a ver com a questão dos cemitérios, o que provocava polêmicas. Sobre esta temática as controvérsias eram complexas e não tangenciais. Assim, Peter Berger²¹⁸ pode ajudar nestas reflexões pois, para o autor, o processo de secularização é passível de ser visto como “*setores da sociedade e da cultura*” que foram subtraídos da dominação religiosa. Neste sentido, o autor contribuiu oferecendo referências de análise para se pensar as tensões que se estabeleceram entre o Estado e a Igreja em relação ao domínio dos cemitérios.

Buscando entender as relações de poder que envolvem a polêmica sobre quem deveria administrar os enterramentos, recorre-se também a Eric Hobsbawm. O historiador compreende que a secularização se desenvolveu em virtude das transformações que ocorreram no seio das relações sociais e, naturalmente, nas mudanças no modo de vida das populações e que tornaram mais aceitáveis posições seculares como a idéia de enterro civil. Este mostrou-se como um importante rompimento com o catolicismo tradicional, segundo o autor.²¹⁹

Em Belém, como deixa sugerir o documento acima, a diminuição da atuação da Igreja em alguns assuntos no interior da sociedade foi tema de debates. Por meio do periódico “*A Boa Nova*” e do decreto republicano é possível perceber a intenção de interferir mediante a lei para mudar o costume dos enterramentos e desse modo retirar da Igreja a administração dos cemitérios.

Retomando a análise do periódico “*A Boa Nova*”, outra instituição que aparecia contrária à Igreja Católica era a Maçonaria, e o projeto de secularização dos cemitérios logo foi apontado como mais uma afronta desta instituição à Igreja Romana. Segundo Alexandre Mansur Barata, para alguns segmentos sociais assim como para determinados membros do poder eclesiástico, a Maçonaria era a causadora de todas as crises pelas quais passava o catolicismo brasileiro.²²⁰

²¹⁸ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

²¹⁹ Vale lembrar que a secularização foi um processo longo que se construiu de sentido e de forma única em diferentes sociedades e em diferentes momentos. Veja-se: HOBBSAWM, Eric. “Religião e a ascensão do socialismo”. In: *Mundos do trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

²²⁰ Sobre o assunto, ver: BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870 / 1910)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

Tomando como referência as reflexões contidas no jornal apreende-se que as lutas políticas eram múltiplas e tensas, porquanto a Maçonaria aparecia nos interstícios dos conflitos que se formavam em torno dos debates sobre a secularização dos cemitérios. Desta maneira, pode-se afirmar que havia diversos grupos sociais que buscavam assegurar seus interesses imediatos diante da temática da laicização dos campos santos.²²¹

Na edição de 15 de janeiro de 1881, o jornal católico “*Boa Nova*” anunciou um pouco do debate em torno da “*Secularização dos cemitérios*”, onde fica evidente a polêmica sobre a possível influência da Maçonaria naquela questão:

“Secularização dos cemiterios.

(...) O Sr. Monte: - e agora pede a V. Exc. Que me chame á ordem porque, só de leve ainda, toquei na maçonaria! E’ pouco edificante este specimen da lei maçonica: liberdade para si, rolha para os outros. Sr. presidente, o nobre deputado pelo Amazonas, justamente no seu discurso sobre secularização dos cemitérios, proferido na sessão de 29 de Setembro do anno passado, esforçou-se para demonstrar que a maçonaria é uma sociedade innocente, sempre victima das provocações dos Bispos; si V. Exc. entender que não posso occupar-me com esses assumptos na mesma discussão, cumprirei o dever de obedecer-lhe.

Si, pelo contrario, julgue licito que, a exemplo do nobre deputado pelo Amazonas e dos illustres collegas adeptos das mesmas doutrinas, discuta, em defesa da Igreja Catholica, as mesmas questões de que elles occuparam-se, no sentido de lançar accusações contra essa mesma Igreja, peço a V. Exc. que me garanta a palavra, certificando ao meu nobre amigo deputado pelo Amazonas que é V. Exc., e não elle, quem dirige os trabalhos da camara.

(...)

Não ha duvida, todo conflicto religioso no Brazil é obra exclusiva da maçonaria: foi ella quem nas irmandades o provocou; quem no conselho de Estado o acoroçoou ordenando-se aos Bispos que resignassem sua missão de mestres da doutrina e a aprendessem das irmandades maçonisadas; quem no conselho de ministros, presidido por um dos seus grão-mestres, ordenou o processo e julgamento dos Bispos; quem no supremo tribunal de justiça, composto em sua quasi totalidade de maçons, pronunciou e condemnou os príncipes da Igreja Catholica. Parte e juiz ao mesmo tempo, a maçonaria ganhou materialmente esse primeiro combate; mas, ferida em sua vaidade, porque, apezar dos carceres, a Igreja campea triumphante empunhando o labaro da verdade, propoe-se a uma série de novos combates, que, sob a denominação de secularização dos cemiterios, casamento civil e outros quejandos, o seu illustre grão-mestre vem ferir nesta casa do parlamento”.²²²

²²¹ Em relação aos debates sobre as tensões havidas entre a Maçonaria e a Igreja Católica, consulte-se o capítulo IV desta dissertação.

²²² Discurso pronunciado na sessão de 09 de setembro de 1880 na Câmara dos Deputados. In: A Boa Nova. Belém, 15 de janeiro de 1881, p. 5.

Os representantes dos ideais católicos na Câmara dos Deputados não se sentiam à vontade com a presença maçônica na sociedade, de modo que os conflitos entre católicos e maçons avançavam facilmente para o campo religioso.²²³ Observa-se no documento acima que a questão religiosa, o casamento civil,²²⁴ a secularização dos cemitérios, tudo era considerado obra dos maçons contra a Igreja. Assim, claro está que o final do século XIX também foi permeado de tensões que envolviam a Igreja, o Estado e a Maçonaria. Diversas são as pistas desses conflitos em que, cada segmento procurava defender concepções e interesses próprios. A Igreja não desejava perder sua hegemonia e procurava apoio publicando artigos que divulgavam os seus costumes e valores acerca de várias questões, como a dos cemitérios.

Alexandre Mansur Barata, em obra já citada, compreende que construir as bases do discurso maçônico é tarefa arriscada, uma vez que a instituição possui posturas variadas, isto é, não deve ser pensada como um campo homogêneo. Segundo o autor, durante boa parte da segunda metade do século XIX ocorreram no Pará tensões religiosas, políticas e sociais entre a Maçonaria e a Igreja Católica. No Pará D. Antonio Macedo Costa exigiu, em 1872, a expulsão dos maçons que pertenciam às irmandades religiosas. As irmandades com membros maçons recorreram ao Imperador argumentando que “*as bulas pontifícias que condenavam a maçonaria não tinham validade no Brasil*”. A argumentação foi aceita, contudo os bispos de Olinda e do Pará ignoraram a autoridade Imperial e essa rebeldia provocou a prisão de D. Vital Maria de Oliveira -bispo de Olinda- e de D. Antonio Macedo Costa- bispo do Pará – em 1874.²²⁵

Estabelecendo relações entre a referência bibliográfica e o discurso pronunciado na sessão de 09 de setembro de 1880 na Câmara dos Deputados, é possível perceber a existência de profunda disputa entre a Igreja Católica e a Maçonaria sendo imprescindível entender-se nesse ponto como as duas forças, que se digladiavam e organizavam-se em busca de seus interesses. Como sinaliza Mansur Barata, a maçonaria

²²³ Nesse sentido David Gueiros Vieira ajudou na compreensão desse momento ao identificar em sua obra o papel do protestantismo, da maçonaria e da Questão Religiosa no Brasil. Vieira analisou de forma pormenorizada algumas questões que versam nesse trabalho, como os segmentos sociais e as instituições: a Igreja, o Estado, os maçons e os protestantes. Consulte-se: VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EDUNB, 1980.

²²⁴ Sobre a secularização do casamento, veja-se: CAMPOS. Op, cit.

²²⁵ As reflexões deste parágrafo procederam de: BARATA. Op, cit.

em determinado momento recorreu ao Império; por sua vez a Igreja Católica, além de possuir representantes na Câmara dos Deputados, iniciou reformulações em seu interior, ou seja, através da Romanização passou a atacar e a condenar de forma mais consistente aqueles que eram reconhecidos como seus adversários: a Maçonaria, o Protestantismo, o Espiritismo e os Cultos de origem africana.²²⁶

Segundo D. Antonio de Almeida Lustosa,²²⁷ a “*Questão Religiosa*” que envolveu o “*heróico*” bispo do Pará deve ser entendida por meio da necessidade da sociedade brasileira e paraense de combater excessos de “*religiões*” que não representavam os interesses nacionais de uma sociedade; contudo, as tensões sobre a secularização dos cemitérios não devem ser compreendidas apenas no âmbito religioso. Problemas políticos, costumes e valores devem ser igualmente considerados.

No Pará, com a prisão do bispo D. Macedo Costa, aceitava-se que “*a maçonaria ganhou materialmente esse primeiro combate*”, mas a Igreja Católica iria organizar-se religiosa e politicamente de forma contrária à secularização dos cemitérios e do casamento. Em outras palavras, “*a Igreja campea triunfante*” empunha “*o labaro da verdade*” e propõe-se a continuar luta contra a secularização dos cemitérios e do casamento civil.

Tradições, valores e costumes entravam como argumentos para defender o Clero de Belém e a influência da Igreja Católica. O periódico “*A Boa Nova*” usou espaço em suas páginas para se colocar contra a laicização dos sepultamentos:

“Que é o enterro civil?

É a negação mais ou menos directa da immortalidade d’alma, que só existe pura e integralmente no espiritualismo christão.

O enterro civil, portanto, é um attentado sacrilego contra a base de todas as crenças, contra o eixo em torno do qual giram os interesses mais palpitantes da sociedade”.²²⁸

²²⁶ A romanização pode ser compreendida como uma tentativa por parte do catolicismo de centralizar os ritos católicos tendo como modelo o catolicismo de Roma. BRUNEAU. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. Op, cit. ZANGHENI. Op, cit.

²²⁷ LUSTOSA, Antonio de Almeida. *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)*. Belém: SECULT, 1992.

²²⁸ A Boa Nova. Belém, 12 de maio 1877, p. 3

Percebe-se que um dos interesses da Igreja ao publicar artigos dessa natureza era o de tentar penetrar no âmago da sociedade e atingi-la em uma de suas principais preocupações – a imortalidade da alma – para assim ganhar apoio junto à população. Considerava [a Igreja] que, além da posição dos deputados que representavam seus interesses na Câmara, era preciso que a sociedade se manifestasse favoravelmente sobre a questão.

Já foi sobejamente evidenciado que a Igreja Católica de Belém não via com bons olhos a possibilidade de secularização dos Campos Santos, pois a instituição perderia domínios de celebração importantes no seio da sociedade. Afinal, se os cemitérios saíssem do campo da autoridade da Igreja, também se perderiam outros possíveis espaços de influência desta Instituição sobre a sociedade considerando-se inclusive os interesses políticos²²⁹.

Para alguns segmentos da Igreja o enterro civil representava:

“(…) Arrancar a crença d’este dogma ao povo é aniquilal-o, para não dizer bestialisal-o, pois a immortalidade na escolhida phrase de baguenault de puchesse, é aguilhão á virtude, freio ao egoismo, excitante á franqueza, força dos fortes, sentinella da felicidade, refugio no infortunio extrema consolação do agonisante, unica esperança dos que ficam.

Negar pois a immortalidade pelos enterramentos civis, é abdicar título de homem, é proscreever a virtude e o bem.

Se a crença da immortalidade é fracho illumina a vida e a morte, o enterro civil é o cahos que envenena uma e infelicita a outra.

Só a benefica influencia da immortalidade pôde contrapor-se à nossa epocha de cubiça, egoísmo e dissolução em que os ferozes instinctos do materialismo avassalam tudo, em que o dever se abate vencido e o phreni dos prazeres se propaga como contágio mortifero.

O enterro civil, se padre, sem cerimonia alguma religiosa, é uma apostasia tão escandalosa para os presentes como fim nesta para os vindouros (…)”²³⁰.

Estudando-se este documento notam-se estratégias que envolvem força. No campo político, as armas que a Igreja Católica forjava para que não se estabelecesse a

²²⁹ Para este debate veja-se: REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

²³⁰ A Boa Nova. Belém, 12 de maio 1877, p.3

secularização dos ritos de enterramentos, o que era por ela compreendido como uma inversão dos valores religiosos. Esta possibilidade mostrava-se ao Clero de Belém como deletéria à sociedade ou, conforme a instituição, “(...) *arrancar a crença d’este dogma ao povo é aniquilal-o, para não dizer bestialisal-o (...)*”.

Na capital paraense a Igreja Católica cada mais urdia estratégias para que não se consolidasse o processo de laicização dos campos santos, pois o que estava em jogo não eram apenas razões religiosas, mas também áreas de influência política nos interstícios sociais. Assim, nota-se que o Clero buscava jogar bem o jogo das relações de influência, porquanto argumentava que a sociedade seria a mais prejudicada.

O jornal católico insistia em reforçar o ideal de que a imortalidade era uma das razões que iluminavam a vida e a morte dos sujeitos sociais, isto é, os enterramentos realizados por meio da Igreja Católica. Por outro lado, as possíveis consolidações dos ritos civis eram tidas como o oposto, ou seja, como “(...) *o cahos que envenena uma e infelicita a outra (...)*”. A Igreja Católica de Belém não se sentia à vontade quando o assunto era enterramento civil. Esta temática constituía-se em uma ameaça às pretensões de domínios do Clero na cidade de Belém.

Apreende-se então que os discursos do periódico “*A Boa Nova*” possuíam três eixos centrais: as responsabilidades da Igreja; a imortalidade da alma e o enterro civil. Era sobre este último que as críticas recaíam. O enterro sem nenhuma cerimônia religiosa era considerado, pela Igreja Católica, como uma apostasia escandalosa. Enfim, o jornal vislumbrava o enterro civil como algo altamente pernicioso, como se a prática da religiosidade fosse desaparecer. Na maneira como se construiu esse discurso pode-se evidenciar o interesse, o objetivo de despertar na sociedade uma reação frente a essa questão. Na última década do século XIX os debates, as posturas contrárias e favoráveis à secularização dos campos santos foram diversas e intensas, isto é, na cidade de Belém variados foram os periódicos que se manifestaram em relação ao assunto, haja vista que jornais das mais variadas tendências políticas trataram a temática. Em relação a estas manifestações, o periódico “*A Voz do Caixeiro*” afirmava que:

“Alem dos argumentos geraes já adduzidos para justificarem a colletividade dos decretos, acresce que, destinando-se a missão da igreja ao preparo do homem viador para gozos da vida do alem tumulto desde

que o espirito abandona seu envoltorio, nada mais tem ella que ver em seus despojos: então pura materia, a materia putricivel em sua composição infectuosa, cahe sobre a alçada da policia sanitaria, aquem incube especialmente de levar sobre a salubridade publica e, portanto de empregar os meios prophilaticos proprios para a manter inalteraveis, entre os quais figura o do – quando – e do – como – de inhumações dos cadaveres. Fica, pois, claro que, longe de derrogar prerrogativas da igreja, a medida adoptada aliviou-a de um onus impertinente que a destrahia de sua piedosa missão, que então se restringe a orar pelos que eram de seu gremio (...).²³¹

Como já dito anteriormente, cada segmento social procurava defender suas convicções publicamente. Em “*A voz do Caixeiro*” jornal literário, comercial, noticioso e republicano, pertencente aos empregados do comércio²³², o trecho acima impresso deixa claro que a folha era favorável à secularização dos cemitérios ao fazer distinções entre corpo / alma e matéria / vida. Evidenciava-se qual o papel que a Igreja deveria desempenhar no seio da sociedade – cuidar da alma, do espírito, preparar os homens e as mulheres para uma vida no “*além túmulo*”. Se as relações fossem organizadas desta forma, o periódico compreendia que a transferência traria a Igreja de volta à sua missão de alimentar espiritualmente a sociedade.

Desta maneira, o jornal buscava difundir a idéia de que o compromisso da Igreja Católica deveria ser apenas com o espiritual; o material não era de sua alçada. Com efeito, afirmava que a missão da Igreja era a de preparar o “*homem viador para gozos da vida do alem tumulo desde que o espirito abandona seu envoltorio*”. Segundo a folha, os despojos, a “*matéria putricivel*” pertencia aos domínios da polícia sanitária, pois tratava-se de simples “*envoltorio*”. Assim os mortos, conforme o periódico, eram de responsabilidade da polícia sanitária, visto que a esta incumbia zelar pela “*salubridade publica e, portanto de empregar os meios prophilaticos proprios para a manter inalteraveis, entre os quais figura o do – quando – e do – como – de inhumações dos cadaveres*”.

Debatia-se também nos periódicos sobre a quem pertenciam os domínios civis dos féretros. Os mortos, na segunda metade do século XIX, começam a ser compreendidos como caso de saúde pública. Neste sentido, discutia-se que os cadáveres

²³¹ A Voz do Caixeiro. Belém, 29 de junho de 1890, p. 2.

²³² *Jornais paraoaras*. Belém: Secretária de Estado de Cultura, Desportos e Turismo, 1985.

eram de responsabilidade do serviço de higiene e a este órgão incumbia-se a missão de agir na profilaxia dos corpos. Em relação a este cuidado é necessário notar que alguns médicos higienistas compreendiam ser o corpo transmissor de epidemias e dessa forma explicar e argumentar que os mortos, como agentes insalubres poderiam e deveriam ser do domínio da higienização.

Segundo Roberto Machado²³³, concepção do século XIX, a inversão desta relação era de fundamental importância uma vez que a probabilidade de infecções provocadas por miasmas exalados dos cadáveres era vislumbrada como possível se os corpos não ficassem sob a responsabilidade da polícia higiênica. Daí surge a problemática de os corpos e a construção de cemitérios fora do espaço central das cidades serem de necessidade premente.²³⁴ Maria de Nazaré Sarges²³⁵, em relação aos domínios dos enterramentos e da salubridade, também pode ajudar. Conforme a autora, o intendente Antonio Lemos passou a perceber a morte com outros olhos, pois propunha a incineração dos cadáveres para se evitar a propagação de epidemias sendo que, em seus discursos, o intendente valorizava “*a alma em detrimento do corpo*”.²³⁶

Nesse sentido as sugestões à Igreja Católica eram múltiplas. O periódico “*O Apologista Cristão Brasileiro*” também recomendava, tal como o jornal “*A Voz do Caixeiro*”, à Fé Romana de Belém a importância de higienizar os defuntos. Em outras palavras, Justus Nelson afirmava que os cuidados devidos aos restos humanos não eram de responsabilidade do Clero e sim do poder público, pois tratava-se de uma questão de higiene. O jornal em 31 de maio de 1890, afirmava que:

“(…) as camaras municipaes em diversas partes prohibião a sepultura de cadaveres dentro de certos perimetros nas respectivas cidades, e tomarão outras medidas hygienicas a respeito dos cemiterios; de sorte que ha tempo, os cemiterios são não só adquiridos pelos fundos publicos; mas

²³³ MACHADO, Roberto. & outros. *Danação da Norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978.

²³⁴ Sobre a higienização no Brasil, consultem-se: HOCHMAN, Gilberto. *A era do saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1998. COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1999. ANTUNES, Leopoldo Ferreira Antunes. *Medicina, leis e moral: pensamento médico e comportamento no Brasil (1870 / 1930)*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999. CHALHOUB, Sidney. & Outros. (Orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos da história social*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

²³⁵ SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque*. Belém: Paka-Tatu, 2000.

²³⁶ Idem. P. 110.

tambem estão sujeitos á jurisdição da authoridade civil no que toca ao hygiene publica (...).²³⁷

Assim, estabelecia-se uma outra frente de batalha contra as pretensões de domínio da Igreja Católica, criavam-se mecanismos e tramavam-se forças que objetivavam ir contra os domínios católicos. Esse pastor Metodista, juntamente com o seu jornal “*O Apologista Christão Brasileiro*”, buscava espaço de atuação no interior de uma sociedade que afirmava não ter religião oficial, procurando estabelecer paralelos com as autoridades civis de higiene pública ao considerar os mortos e o cemitério como questões de higienização necessária.

Tratava-se de uma exemplar utilização de ferramentas para atacar à Igreja Católica de Belém. De certo Justus Nelson, ao procurar conquistar caminhos e espaços na capital paraense, passa a destratar de forma singular duas simbologias do catolicismo. O pastor da Igreja Metodista “recomendava” um maior cuidado sobre o binômio cadáver / cemitério por parte do poder público: uma “*medialização da morte*”.

No momento, os elos da corrente favoráveis ao projeto de secularização atacavam o Clero de Belém em todas as frentes possíveis. Essas forças contrárias tinham propostas bastante distintas em relação aos cemitérios. Se de um lado a Igreja Católica não desejava perder áreas de influencia, por outro existiam instituições [como a Maçonaria] e sujeitos sociais [como Justus Nelson] que se opunham ao Clero e faziam campanhas religiosas e políticas para que a laicização se consolidasse efetivamente.

Nesse contexto, qual a postura do Clero de Belém às sugestões dos periódicos “*A Voz do Caixeiro*” e do “*O Apologista Christão Brasileiro*”? – A Igreja Católica de Belém não lhes deu ouvidos. A Instituição continuaria tentando conservar, por meio de estratégias e de relações de força, uma influência já “consolidada” perante a sociedade. Para esta tarefa o periódico católico “*A Semana Religiosa do Pará*” foi bastante útil e tratou do assunto em artigo publicado no dia 16 de fevereiro de 1890:

“Seja o governo generoso mais uma vez com a Igreja da qual se separou, e ceda-lhe a migalea de uma Capelinha de Cemiterio, construida e

²³⁷ O Apologista Christão Brasileiro. Belém, 31 de maio de 1890, p. 3

idealizada debaixo da inspiração das crenças de nossos maiores, e estará tudo acabado”.²³⁸

As relações de força em Belém não se fizeram presentes apenas por meio das pressões e das negociações que a Igreja Católica fazia com a sociedade, elas também envolveram o Estado. Estabelecendo-se a releitura do documento acima apreende-se que o Clero de Belém buscava a permanência em seus domínios de um símbolo mortuário: a capela de um cemitério da cidade.²³⁹ Nota-se que estrategicamente a Igreja publicizou, por meio de um dos seus periódicos, um pedido ao Governo do Estado do Pará.

Na ânsia de convencer o Estado, o Clero utilizou como discurso argumentativo que o prédio teria sido construído e idealizado “(...) *debaixo da inspiração das crenças (...)*”, isto é, sob as crenças católicas, naturalmente. Apreende-se mais uma dimensão dos conflitos oriundos do projeto de secularização dos cemitérios, de “mínimas” reivindicações, as relações poderiam tencionar-se de forma ampla. Peter Berger pode auxiliar na tentativa de compreensão acerca da secularização²⁴⁰.

As Igrejas protestantes, como se assinalou atrás, também tentavam ganhar espaço em um país que acabava de se declarar sem religião oficial: “*que nenhum culto ou Igreja gosará de subvenções de dependencia ou alliança com o governo da união do Estado*”.²⁴¹ Este anúncio do Governo Republicano fornecia subsídios para que as oposições à Igreja Católica de Belém ficassem bastante atentas. Em conformidade com isso, a proibição tornou-se grande ferramenta à Igreja Metodista de Belém. Justus Nelson, por meio do jornal “*O Apologista Christão Brasileiro*”, polemizava constantemente com o Clero da cidade em relação ao pedido da permanência da capela sob o domínio da Igreja, feito em 1890 ao Estado. A este respeito a postura do periódico foi a seguinte, em matéria intitulada “*A nova capella do cemiterio*”:

²³⁸ A Semana Religiosa do Pará. Belém, 16 de fevereiro de 1890, p. 101.

²³⁹ Com o aprofundamento das pesquisas documentais notou-se que a reivindicação feita pela Igreja Católica versava sobre a capela do cemitério de Santa Izabel.

²⁴⁰ BERGER. Op, cit. O pesquisador entende que o instituto da secularização é o processo pelo o qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Grosso modo, esta era a relação que se estabelecia na cidade de Belém do final oitocentista.

²⁴¹ Decreto 789 de 27 de setembro de 1890.

“Na sessão da Mesa Administrativa de 20 do passado tornou-se a tratar do assumpto da modificação da planta da nova capella do cemiterio de Santa Izabel desta capital. O procurador geral, o Sr. Antonio Lemos fez um resumo dos motivos que justificão a resolução da Mesa a favor da modificação da capella para que ella se prestasse para qualquer culto não só para o culto catholico. Demonstra perfeitamente, como o Sr. Major Souza Salles que tornou a palavra depois, que a Mesa estava perfeitamente no seu direito ordenando a dita modificação.

Findou-se questão por ora amigavelmente, da maneira seguinte: o procurador geral diz que pelas informações que obteve, sabe que a capella do cemiterio de Santa Izabel, tal como está sendo construida presta-se perfeitamente ás cerimonias funebres catholicas e protestantes, não havendo assim necessidade de modificação alguma no respectivo plano.

Conclue, propondo que assim informe a Mesa ao Governador do Estado sobre a representação presente (do governador do Bispado contra a modificação).

É aprovada a proposta.

O collega do Estado do Pará cantando a victoria (?) diz: Não se transforme a capella ! ... o resto veremos mais tarde. É veremos”.²⁴²

Longe de ser ambígua, a posição do periódico “*O Apologista Christão Brasileiro*” é bem clara. Os metodistas de Belém, como força contrária à Igreja Católica, negavam totalmente apoio a que a capela permanecesse apenas sob os auspícios dos cultos fúnebres católicos. Eles compreendiam que era necessário realizar reparos justamente para que a pequena Igreja – que estava sendo reivindicada pelos católicos – não tivesse características arquitetônicas de nenhum culto religioso, nem Protestante e nem Católico. Esta reivindicação católica era apenas aparentemente sem importância. Em outros termos, foi uma questão que suscitou variados e amplos debates no seio da sociedade, em que as forças envolvidas nestas tensões fizeram questão de consolidar e buscar suas próprias zonas de influência.

Com efeito, Justus Nelson fez questão de publicizar mais esta controvérsia, porquanto era de seu interesse direto. Entende-se que o pastor da Igreja Metodista apresentava documentação e posicionamentos de políticos que se colocavam de forma favorável à modificação da “(...) *planta da nova capella do cemiterio de Santa Izabel* (...)”. Segundo o periódico, Antonio Lemos, sujeito social que foi intendente da cidade de Belém entre 1897 a 1910, mas que em 1890 era Procurador Geral do Estado fizera “(...) *um resumo dos motivos que justificão a resolução da Mesa a favor da modificação da capella para que ella se prestasse para qualquer culto não só para o culto catholico*

²⁴² O Apologista Christão Brasileiro. Belém.

(...)”. Ao que tudo indica, este periódico utilizou-se dos posicionamentos de um político influente na sociedade belenense para que sua campanha pública contra as pretensões da Igreja Católica tivesse maior ressonância.

As intrigas de toda natureza que se estabeleceram sobre a secularização dos cemitérios na cidade de Belém rompiam as fronteiras religiosas. Elas atingiam margens distintas e variadas. Conforme ainda Júlia Miranda²⁴³ as tensões estabelecidas durante todo o século XIX foram diversas e não poderia ser de modo diferente, uma vez que envolvia relações de força entre instituições que tinham grande influência social, mas também porque se procurava transformar simbologias, hábitos, costumes, ritos que há séculos estavam inseridos nos interstícios sociais. Segundo a pesquisadora, os domínios da secularização eram confusos e conflituosos porquanto, se por um lado a Igreja Católica compreendia que a laicização correspondia ao fim do sagrado, isto é, das simbologias católicas, por outro (no caso de Belém toma-se como exemplo os Metodistas) visualizava-se a secularização dos cemitérios como uma forma de libertação, de ganho de direitos e de igualdade perante a sociedade.

Em relação à pequena igreja do cemitério de Santa Izabel, ao que sugere o documento, a Igreja Católica parece ter saído arranhada, pois Justus Nelson publicava que a questão tinha findado de modo amigável, ou seja, que o procurador geral havia obtido informações do teor seguinte: “(...) *que a capella do cemiterio de Santa Izabel, tal como está sendo construida presta-se perfeitamente ás cerimonias funebres catholicas e protestantes, não havendo assim necessidade de modificação alguma no respectivo plano (...)*”. Volta-se a repetir que a construção de uma simples Capela era razão suficiente para deflagrar conflitos agudos.

Os diálogos estabelecidos entre os que eram favoráveis e os contrários à redimensionalização arquitetônica da pequena igreja não defendiam ou refutavam apenas a sua estética. As incursões eram mais profundas, envolviam os limites políticos e o campo religioso. Assim, necessariamente, qualquer tentativa de se entender as disputas no âmbito religioso e político serão campos inevitáveis a ser percorridos.

²⁴³ MIRANDA, Júlia. *Horizontes de bruma: os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995.

Cumprer lembrarm ainda que as já tensas relações existentes entre a Igreja Católica, os Metodistas e os Maçons, domínios de contenda antigos mais se acentuaram no final do século XIX quando ocorreu a separação entre Igreja e Estado.²⁴⁴ Quando a República estabelece como necessário interferir em campos hegemônicos católicos os problemas tenderam a avolumar-se, ou melhor dito, com a cruzada secularizadora, as intrigas definiram-se e estabeleceram-se definitivamente.

Em Belém a Igreja Católica compreendia que o processo de secularização vinha reduzindo o seu espaço social religioso e que conseqüentemente toda uma estrutura social formada há séculos se transformava. O Clero compreendia os laços sociais – as novas idéias - como frouxos, trazendo problemas à sociedade. Daí citar-se enfaticamente como um desses problemas a laicização dos enterramentos, porquanto era inconcebível, para os católicos, um enterramento sem os ritos necessários.

Por outro lado, os protestantes metodistas de Belém, tendo à frente o pastor Justus Nelson, permaneciam polemizando através do periódico “*O Apologista Cristão Brasileiro*”, também em 31 de maio de 1890:

“Os cemiterios são de propriedade publica e não da igreja romana, - com algumas excepções. Certas irmandades romanas possuem cemiterios que não pertencem ao publico; mas a Igreja Romana consta que não pertence cemiterio algum no Brazil. Tambem consta não haver decreto algum que estabeleça a jurisdição publica nos cemiterios que pertencem a irmandades. É assumpto que merece atenção imediata do governo; pois em certos lugares, como nesta capital o cemiterio que se chama “publico” pertencem nominalmente ao menos a irmandade da Santa Casa de Misericordia”.²⁴⁵

Como já foi dito no primeiro capítulo desta dissertação, em 1879, ao ser construído o Cemitério de Santa Isabel, sua gerência foi dada pela Província, à Santa Casa da Misericórdia paraense. Contudo, nas últimas décadas do século XIX, quando os conflitos entre Igreja e Estado se intensificaram culminando com a separação dessas instituições, muitas foram as cobranças por parte de segmentos sociais – como os

²⁴⁴ Sobre a separação entre estas duas instituições, vejam-se: VIEIRA. Op, cit.

²⁴⁵ Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 31 de maio de 1890, p. 7.

Metodistas de Belém – para que se regularizasse a situação dos cemitérios na cidade, fato que ocorreu em 27 de setembro de 1890.²⁴⁶

Tomando por base a matéria publicada também pelo periódico “*O Apologista Cristão Brasileiro*” havia interesse por parte dos protestantes quanto à questão da laicização dos cemitérios, pois os jogos de interesse davam-se não apenas no campo religioso, mas também no político. Percebe-se então que, com a separação entre as duas instituições os conflitos em torno dos cemitérios tomaram formas cada vez mais incisivas envolvendo os cemitérios da cidade: o da Soledade e o de Santa Isabel. Como se pode perceber as tensões, disputas e conflitos formados sobre a secularização dos cemitérios na cidade de Belém foram efervescentes, múltiplos e duradouros.

1.2. A SANTA CASA E A SECULARIZAÇÃO DOS CEMITÉRIOS.

“Trinta e quatro anos depois que o capitão-mór Francisco Caldeira Castello Branco, em fins de Janeiro ou princípios de Fevereiro de 1616, fundára a humilde povoação de Nossa Senhora de Belém, cuidou-se de estabelecer a Santa Casa de Misericórdia do Pará”.²⁴⁷

Como indicado no último documento da secção anterior, a Santa Casa de Misericórdia Paraense estava diretamente envolvida nos debates que envolviam a secularização dos cemitérios. Em relação a esta temática Justus Nelson, em matéria intitulada “*Secularisação dos cemiterios*”, publicada em 31 de maio de 1890, argumentava que os cemitérios eram “(...) *de propriedade publica e não da igreja romana (...)*”,²⁴⁸ mas que existiam exceções, como algumas irmandades romanas que possuíam campos santos próprios, os quais não pertenciam ao público, conforme suas palavras: “(...) *consta não haver decreto algum que estabeleça a jurisdicção publica nos*

²⁴⁶ Sobre esta questão veja-se a sessão seguinte.

²⁴⁷ Vianna Arthur, *A Santa Casa da Misericórdia Paraense: notícia histórica 1650 / 1902*

²⁴⁸ *Apologista Cristão Brasileiro*. Belém, 31 de maio de 1890, p. 4

cemiterios que pertencem a irmandades (...).²⁴⁹ Porém enfatizava o pastor que à Igreja Católica era negado qualquer tipo de propriedade desta natureza. Por outro lado, Justus Nelson recomendava maior atenção do Estado em relação à propriedade dos cemitérios por irmandades “(...) *É assumpto que merece atenção imediata do governo; pois em certos lugares, como nesta capital o cemiterio que se chama “publico” pertencem nominalmente ao menos a irmandade da Santa Casa de Misericórdia (...)*”.²⁵⁰

Nota-se, então, que as questões levantadas não eram simples. Fazer campanhas em que o eixo era o de tornar de domínio público os cemitérios da cidade de Belém constituíam-se numa tarefa que vinha sendo levada a sério pelos metodistas da capital paraense. Nestas interpretações, a tese de Michel Foucault de que existem “*micropoderes na sociedade*”²⁵¹ pode ser útil neste momento. Conforme o autor, as relações de força encontram-se de forma dispersa na sociedade, ou seja, não há um centro distribuidor de poder: todos os sujeitos sociais são portadores de poder. Tomando a análise por esse âmbito, observa-se que as forças na cidade de Belém em relação aos tangenciamentos da secularização estavam bastante dispersas, isto é, as relações políticas, religiosas e sociais digladiavam-se de todos lados.

Retorna-se então à problemática deste capítulo: a necessidade de perceber-se nestas relações de laicização os jogos que se vinham estabelecendo entre as forças em conflito. Em outras palavras, o problema era a necessidade de se definir a quem pertenciam os cemitérios da cidade e esse debate trazia instabilidades à sociedade belenense; e não era somente o periódico “*O Apologista Cristão Brasileiro*” que se preocupava sobre o domínio que a Santa Casa de Misericórdia exercia sobre os campos santos. Segundo o jornal metodista, as disputas se estabeleceram também entre “*A Provincia do Pará* e o “*Diário do Gram Pará*”, pois publicizava o jornal que: “(...) *a ambigüidade e a duvida que existem sobre este ponto já causarão aqui uma discussão jornalística entre “A Provincia do Pará e o “Diário do Gram Pará” que muito tempo e papel e paciência gastou (...)*”.²⁵²

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: GRAAL, 2002.

²⁵² Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 31 de maio de 1890, p. 4

Percebe-se, deste modo, que a polêmica em torno da secularização dos cemitérios envolviam múltiplas tendências religiosas, políticas, sociais e culturais. Com efeito, existiam acusações e defesas à Santa Casa de Misericórdia quando o assunto era a propriedade dos Campos Santos. Conforme o jornal “*O Apologista Christão Brasileiro*”, formaram-se em 1890, entre “*A Provincia do Pará* e o “*Diário do Gram Pará*”, intrigas expressivas em torno da propriedade dos cemitérios da cidade. O primeiro advogava que o cemitério de Santa Izabel era de domínio público, já o “*Diário do Gram Pará*” – um veículo da Igreja Católica – advogava que o Santa Izabel era particular, ou seja, de propriedade da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia.

O pastor Metodista interferia também na teia urdida pelas forças que se opunham neste momento histórico. As concepções e convicções políticas e religiosas do pastor não permitiam que se tomasse uma postura favorável à Santa Casa de Misericórdia, isto é, mesmo admitindo que a jurisdição brasileira nada determinasse a este respeito, “*O Apologista Christão Brasileiro*” sugeria novas tomadas do poder instituído. Ainda na mesma matéria, de 31 de maio de 1890, “*O jornal*” argumentava que:

“(…) Quanto aos cemiterios verdadeiramente públicos, vigora o artigo 2 do decreto de 7 de janeiro de 1890 que estabelece a separação da Igreja e do Estado; que é o seguinte: Art. 2 A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercer o seu culto religioso, segundo a sua fé, e a não serem contrariados nos actos particulares ou publicos que interessem o exercicio deste direito (...)”.²⁵³

O objetivo do periódico era o de lançar polêmica sobre o debate da propriedade dos cemitérios estabelecendo publicamente reflexões sobre o assunto, pois esta estratégia lhe interessava bastante. Em conformidade com isso, Justus Nelson aprofundava este campo de tensão ao fazer considerações entre o decreto acima e o que deveria ser executado no cotidiano cidadão. Continuando, na mesma matéria, o pastor afirmava que “(…) *nos cemiterios que são publicos, ninguem pode impor condições por causa da religião (...)*”. Neste sentido, o periódico argumentava no final da matéria que “(…) *a unica duvida que resta é, quaes são os cemiterios publicos e quaes são os particulares. É muito necessario um decreto do Governo a esse respeito. As camaras*

²⁵³ Idem.

municipaes devião ter o dominio sobre os cemiterios ou desapropriando os particulares, ou adquirindo outros".²⁵⁴ Estrategicamente, Justus Nelson retomava duas reivindicações: a de se definir por meio de decreto a natureza dos cemitérios e a necessidade de se desapropriar os particulares. Fazendo o poder público separações nítidas a este respeito os objetivos dos metodistas seriam alcançados de forma tranqüila, ou seja, através do decreto, o culto indistinto nos campos santos aberto a todas as igrejas e religiões, o que conseqüentemente resultaria no enfraquecimento dos domínios da Santa Casa de Misericórdia, administradora do cemitério de Santa Izabel e do próprio Catolicismo.

Em relação ao projeto de secularização dos cemitérios, nenhum grupo desejava perder espaços no âmbito social. Se por um lado o decreto nº 789, de 27 de setembro de 1890, confirmava a secularização dos cemitérios, alguns, como Justus Nelson, ainda polemizavam pois notavam que não havia ficado claro "(...) *quaes são os cemiterios publicos e quaes são os particulares (...)*". Conforme Ângela Randolpho Paiva²⁵⁵ o projeto de secularização deve ser entendido como uma "passagem" do domínio religioso ao subjetivo, fator que irá provocar padrões de relações distintos no espaço social em que estas mudanças estão ocorrendo, ou seja, esse processo imprimirá indelevelmente novos modelos de convivência entre os sujeitos sociais.

Segundo Paiva, processavam-se gradativamente transformações de ritos religiosos para o âmbito privado, sendo que estas mudanças devem ser compreendidas como de fundamental importância para a participação dos sujeitos sociais na esfera religiosa pública.

A questão dos cemitérios provocava defesas / acusações e permanências / rupturas, pois implicava a necessidade de rever múltiplas relações que estavam consolidadas há algum tempo, como a própria negociação para a administração do cemitério de Santa Izabel feita entre a Santa Casa de Misericórdia e o Estado.²⁵⁶ Assim a secularização dos cemitérios [na capital paraense] não deve ser compreendida apenas como um movimento repleto de interesses imediatos de sujeitos e grupos sociais. A

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ PAIVA, Ângela Randolpho. *Católicos, protestante, cidadãos: uma comparação entre o Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

²⁵⁶ Esta negociação foi interpretada no capítulo 1 da parte I, sendo que as suas problematizações serão retomadas neste capítulo.

tentativa de subtração das simbologias religiosas católicas foi portadoras de amplos movimentos, que longe de ser circunstanciais, provocarão circunstanciais, mas como relações detentoras de sensíveis mudanças no âmbito social dos ritos fúnebres.

Segundo Peter Berger,²⁵⁷ o processo de secularização foi um movimento global que ocorreu nas sociedades modernas, no entanto os seus efeitos não podem ser vistos de modo uniforme, ou seja, os fenômenos secularizantes tiveram peculiaridades onde ocorreram e cada grupo social foi atingido de modo diferente com o fenômeno. São estas particularidades sinalizadas pelo autor que se procura compreender neste capítulo; como se formaram historicamente as singularidades seculares em Belém, mais especificamente as referentes à administração dos cemitérios, isto é, quais as razões que provocavam mal-estar e pressões políticas, sociais e religiosas sobre a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia nas décadas finais do século XIX.

O problema da administração dos cemitérios da cidade que se encontravam sob o domínio da Santa Casa de Misericórdia, que se impôs com maior força nas últimas décadas do século XIX, começou a tomar formas mais complexas quando da construção, em 1850, do cemitério Nossa Senhora da Soledade, na administração de Jerônimo Francisco Coelho. Este, segundo o que as fontes possibilitam perceber, encontrou problemas variados como o de conseguir transferir os enterramentos do interior das Igrejas Católicas para os cemitérios a céu aberto [como já visto no capítulo 1 da parte I] e ao mesmo tempo o de conseguir estabelecer um ponto de equilíbrio entre o poder civil e o eclesiástico. A solução da questão foi dada pelo sucessor de Jerônimo Francisco Coelho, Fausto Augusto d`Aguiar.

O final das primeiras obras do Cemitério de Nossa Senhora da Soledade data do primeiro semestre de 1850, e alguns meses depois sua administração foi efetivada para os domínios da Misericórdia, exatamente em 09 de dezembro de 1850 como determinavam as resoluções números 180 e 181. Fausto Augusto d`Aguiar era, na época, o Presidente da Província do Grão Pará. No cabeçalho da resolução 180 lia-se que *“concede á Santa Casa da Mizericordia desta Provincia o Cemiterio de Nossa Senhora da Soledade, que se acha á cargo da Camara Municipal da Capital”*. A resolução nº 180

²⁵⁷ BERGER. Op, cit.

de 09 de dezembro de 1850 dava então ciência à população e poderes constituídos em Belém a respeito de quem era a responsabilidade administrativa sobre a Necrópole de Nossa Senhora da Soledade. O documento:

“Artigo 1º Fica pertencendo á Santa Caza da Mizericordia desta Provincia o Cemiterio de N. Senhora da Soledade, até hoje a cargo da Camara Municipal da Capital, e a Santa Caza da Mizericordia regular-se-ha, na administração do mesmo Cemiterio, pelo regulamento que baixa com a resolução nº 181 de 09 de Dezembro de 1850.

Artigo 2º A Santa Caza da Mizericordia pagará á Camara Municipal da Capital, o foro annual de 100 réis por cada uma braça de frente que tiver o terreno do Cemiterio de N. Senhora da Soledade”.²⁵⁸

Conforme o documento a administração do cemitério ficou sob a responsabilidade da Santa Casa da Misericórdia sendo-lhe atribuído o ônus de “100 réis por cada uma braça de frente que tiver o terreno do Cemitério”. Neste sentido, ao contrário do se poderia supor, a Misericórdia passou a dever anualmente este montante ao Poder Imperial. Contudo, pouco tempo depois esse pagamento foi cancelado.

A transferência do cemitério de Nossa Senhora da Soledade à Misericórdia já havia sido sinalizada, alguns meses antes, na sessão da Câmara Municipal, de 1º de agosto de 1850, pelo então presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho. Este, argumentando favoravelmente à Irmandade, afirmava que:

“(…) A Assembléa Legislativa Provincial em sua proxima reunião decidirá o que mais acertado lhe parece. Na minha opinião é melhor ter um bom cemiterio, que dois incompletos, ou mal servidos. A mesma Assembléa ajuisará sobre a corporação, a quem mais convém sujeitar a inspecção e administração do Cemitério, se á Municipalidade, se á Santa Casa de Mizericordia; quanto a mim entendo, que a ultima tem muitos meios e prompts recursos para completar com magnificencia a obra por mim começada, sendo ao mesmo tempo digno de louvor o empenho e solicitude com que a actual Câmara vem coadjuvado os exforços da Presidencia (...)”.²⁵⁹

²⁵⁸ “Resolução nº 180 de 09 de dezembro de 1850”. In: *Colleção das Leis da Provincia do Gram Pará*. Tomo XII, parte 1º, 1850.

²⁵⁹ PARÁ – Presidente da Província, JERÔNIMO Francisco Coelho. Falla dirigida à Assembléa Legislativa em 1º de agosto de 1850. Typ. de Santos e filho, 1850.

Comparando-se a data de conclusão do cemitério, primeiro semestre de 1850, o posicionamento acima impresso do presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho, que data de 1º de agosto de 1850 e a entrega da necrópole para que fosse administrada pela Santa Casa de Misericórdia, em 09 de dezembro de 1850, percebe-se uma grande proximidade cronológica. Em outros termos, conjectura-se que as negociações para que fosse transferida a administração do cemitério encontravam-se já bastante avançadas. Assim indaga-se: “A quem interessava esta transição, feita com rapidez singular?” A pergunta que se faz é de ampla interpretação, mas ao que tudo indica tratou-se de negociações políticas para que a transferência dos locais de enterramento – das Igrejas aos cemitérios – não se transmutesse em problemas mais profundos para a administração da Província, já que esta mesma Província procurava mudar ritos, hábitos, costumes religiosos bastante pretéritos.

Mas, de volta aos problemas, sinalizações e indicações que o documento acima sugere: nas argumentações de Jerônimo Francisco Coelho nota-se que o presidente da Província era favorável à doação do cemitério à Misericórdia, pois em um primeiro momento afirmava que “(...) *na minha opinião é melhor ter um bom cemiterio, que dois incompletos, ou mal servidos (...)*” posteriormente, no mesmo documento, compreendia que “(...) *Assembléa ajuizará sobre a corporação, a quem mais convém sujeitar a inspecção e administração do Cemitério, se á Municipalidade, se á Santa Casa de Mizericordia; quanto a mim entendo, que a ultima tem muitos meios e promptos recursos para completar com magnificencia a obra por mim começada, sendo ao mesmo tempo dignos de louvor o empenho e solitudine com que a actual Câmara tem coadjuvado os exforços da Presidência (...)*”.

Observando-se as afirmativas acima impressas, o presidente da Província do Pará, Jerônimo Francisco Coelho, tomava postura favorável à transferência da Necrópole da Soledade à Santa Casa da Misericórdia. Aliás, o Presidente da Província afirmava que a Misericórdia possuía muitos meios e prontos recursos para que as obras do campo santo, [por ele iniciadas] fossem completadas pela Irmandade com bastante competência. Observa-se que era desejo da câmara entregar uma construção inacabada aos domínios da Santa Casa. Com efeito, ficaria sob a responsabilidade desta instituição a finalização das

obras do cemitério. Segundo Ernesto Cruz ²⁶⁰ o acabamento da Necrópole efetivamente passou à alçada da Misericórdia, que paulatinamente foi-lhe dando acabamento, com a compra de materiais destinados à construção do pórtico e ao gradeamento de ferro²⁶¹.

Por outro lado, o cemitério de Santa Izabel também ficou sob a administração da Misericórdia. Em 1873 a Assembléia provincial incluiu no artigo 10º da lei n.º 796 a autorização para que a Santa Casa da Misericórdia comprasse um terreno necessário para a construção de uma nova necrópole, uma vez que a instituição reclamava a necessidade de um outro espaço para o enterramento das vítimas de epidemias, como a de varíola, que atingiram a cidade de Belém na década de 1870. As argumentações utilizadas para a construção de um novo cemitério foram as de que o Soledade tornara-se pequeno em decorrência do crescimento populacional e também em virtude do número de óbitos causados pelas epidemias de febre amarela, cólera-morbus e varíola. Para a construção desta nova necrópole, segundo Arthur Vianna,²⁶² o poder provincial, pelo artigo 10º da lei n.º 796, autorizou a Santa Casa de Misericórdia a comprar um terreno destinado à edificação de um novo campo santo, inaugurado em 1º de junho de 1878, 28 anos depois da abertura do Soledade.

No sentido de se perceber a instituição que administraria o novo campo santo – o de Santa Izabel –, Arthur Vianna oferece alguns indicativos:

“(…) A pedido da Santa Casa o engenheiro Antonio Manoel Gonçalves Tocantins orçou as do gradil e muramento externo em 63.079 \$ 643 réis, que juntos a quantia de 10.430\$000 réis, já dispendidas na compra do terreno, destocamento, nivelamento e cercasm, elevavam o custo geral do novo cemiterio a 73.509\$643 réis, cifra superior as forças peculíarias da misericórdia (...)”.²⁶³

Em conformidade com isso, tomando como base as análises feitas por Vianna, a construção de um novo espaço de enterramento foi realizada a partir de investimentos

²⁶⁰ CRUZ, Ernesto. *Procissão dos séculos: vultos e episódios da história do Pará*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1999.

²⁶¹ Segundo Ernesto Cruz, em 28 de janeiro de 1853, foi firmado um contrato entre a Santa Casa e um construtor português, Joaquim Maria Osório, para a construção do pórtico do cemitério e o gradeamento de ferro do cemitério foi encomendado na Inglaterra. Veja-se: CRUZ. *Procissão dos séculos*. Op, cit.

²⁶² VIANNA. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense*. Op, cit.

²⁶³ VIANNA. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense*. Op, cit. P. 300.

tanto do poder provincial do Pará quanto das divisas conseguidas pela Santa Casa de Misericórdia, mas no final a administração da necrópole ficou apenas sob os auspícios desta instituição. Ainda conforme Arthur Vianna, com a proibição dos enterramentos no cemitério da Soledade, em 05 de agosto de 1880,²⁶⁴ e a conseqüente transferência destes para o de Santa Izabel, a Santa Casa de Misericórdia enfrentou alguns embaraços, uma vez que o novo cemitério que já estava sob a sua administração precisava de conclusão e reparos. Para Vianna, o campo santo necessitava de “(...) *trabalhos de nivellamento e conducto de águas pluviaes, de uma capella para os officios divinos e de uma casa para o pessoal administrativo (...)*”.²⁶⁵

Como já sinalizado, as negociações entre a administração civil da Província do Grão Pará com a Santa Casa de Misericórdia começaram a receber críticas a partir dos primeiros anos da República, com a publicação do decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890 que secularizou os cemitérios, mas que deixava ambíguo, em seus artigos, qual era a definição para os já existentes, isto é, se os já construídos que estavam sob o domínio das irmandades – neste caso específico sob a administração da Santa Casa de Misericórdia Paraense – seriam públicos ou privados e a própria pressão política, religiosa e social de diversos grupos sociais – como Metodistas e Maçons – sobre as deliberações promovidas por este decreto.

Como já se observou os Metodistas exigiam através do seu periódico a existência de posturas equânimes para todas as Igrejas e cultos:

“(...) O que nos convém e desejamos é a Igreja Romana possui os seus cemiterios particulares, excluindo d’elles os livres pensadores, que somos nós. Quando morrermos vamos direto ao ceu, e pouco importa o lugar onde fica sepultado o ‘cadave’. Na ressurreição, o Deus omnipotente, que o creou, saberá encontrá-lo . A agua benta nada vale, nem para embalsamar o corpo nem para salvar a alma. Os que querem especular n’essa marcadoria ruim, que tenham o seu balcão particular aonde os que querem poderão ir lograr-se. O cemiterio publico deve estar livre d’esse embuste monopolizador.

Mas resta ainda saber se a nova lei da secularisação sequestra os cemiterios particulares e de Irmandades, ou se vae construir novos cemiterios que serão seculares. Seja como fôr; queremos saber da lei para por ella governar-nos.

²⁶⁴ Sobre a proibição dos enterramentos na necrópole da Soledade, veja-se o capítulo 1 da parte I.

²⁶⁵ As reflexões deste parágrafo provieram de: VIANNA. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense*. Op, cit. P. 301.

Se a lei der o cemiterio de Santa Izabel a sua antiga dona á Irmandade, que assim seja. Porém, cremos que o dito cemiterio lhe será um traste pouco serviçol para o exclusivismo que se ameaça, por já estarem lá enterrados tantos herejes e livres pensadores.

Sejam quaes forem as disposições da lei actual da secularisação dos cemiterios, só quando a Igreja de Roma fôr inteiramente destituída de toda e qualquer ingerencia official no governo secular, é que acabar-se-hão taes questões como agora occupa a attenção da Irmandade da Santa casa”.²⁶⁶

Justus Nelson há muito vinha tomando como alvo a Igreja Católica, a Santa Casa de Misericórdia e os cemitérios. O pastor tinha como postura estabelecer cobranças e críticas sobre os enterramentos e a secularização dos cemitérios, e utilizava para tal empresa critérios políticos e religiosos. Com efeito, o objetivo de Justus Nelson era colocar em discussão as questões levantadas em torno dos sepultamentos e dos cemitérios na cidade de Belém. Neste sentido, uma parte da matéria acima afirmava que “(...) *o cemiterio publico deve estar livre d’esse embuste monopolizador (...)*”. O pastor referia-se ao domínio dos ritos religiosos realizados tanto pela Igreja Católica quanto pela Irmandade da Santa Casa sobre os espaços de enterramentos, ou seja, Justus Nelson se colocava contrário à exclusividade dos ritos religiosos da Igreja de Roma, pois afirmava que “(...) *a agua benta nada vale, nem para embalsamar o corpo nem para salvar a alma. Os que querem especular n’essa marcadoria ruim, que tenham o seu balcão particular aonde os que querem poderão ir lograr-se (...)*”.

A argumentação era a de que os cemitérios da cidade deveriam ver-se livres “(...) *d’esse embuste monopolizador (...)*”. O periódico apontava alguns problemas, como o de tornar público que mesmo com a secularização dos cemitérios, a lei não deixava clara a quem pertenceriam os Campos Santos já construídos, mas também trazia ao debate que qualquer deliberação republicana sobre o processo de secularização das necrópoles, somente se encontraria numa situação confortável quando a Igreja Romana fosse “(...) *inteiramente destituída de toda e qualquer ingerencia official no governo secular, é que acabar-se-hão taes questões como agora occupa a attenção da Irmandade da Santa casa (...)*”.

²⁶⁶ O Apologista Christão Brasileiro. Belém, 15 de fevereiro de 1890, p. 01.

Para Paula Montero²⁶⁷ o processo de secularização ocorrido no Ocidente pode ser pensado a partir de um certo declínio dos cultos e ritos religiosos e à conseqüente legitimação de outras instituições e sujeitos sociais. Ainda segundo a autora, no caso brasileiro, este processo se construiu a partir do momento em que as relações entre Igreja e Poder Civil, a República, começaram a dar sinais de esgotamento, ou seja, quando a história de cumplicidades, privilégios e ganhos que o Clero gozava começou a enfraquecer. Voltando-se ao processo ocorrido em Belém, eram os combates destes privilégios que ocupavam os Metodistas da capital. Justus Nelson não compreendia que o envolvimento entre Igreja e Estado fosse uma relação salutar para os domínios sociais.

As pressões políticas, sociais e religiosas realizadas sobre a ambigüidade do direito da propriedade dos campos santos na cidade de Belém provocaram, em 1890, a entrega dos cemitérios da cidade – o da Soledade e o de Santa Izabel – para a Intendência. Uma parte do documento de entrega afirmava que:

“(…) A Santa Casa de Misericórdia do Pará representada pelo seu Provedor Doutor Pedro Leite Chermont, authorisado pela Mesa Administrativa em sessão de dezessete de Outubro de mil oitocentos e noventa, faz entrega dos cemiterios de Nossa Senhora da Soledade e de Santa Izabel desta Capital á Intendencia Municipal, nos termos do Decreto do Governo da Republica dos Estados Unidos do Brazil, sob numero setecentos e oitenta e nove de vinte de Setembro do corrente annos, que estabeleceu a secularisação dos cemiterios e por ordem do governador deste Estado constante do officio numero nove mil trezentos e setenta e cinco de treze de Outubro corrente, para serem d’ora em diante dirigidos, administrados e custeados pela referida Intendencia Municipal os mesmo cemiterios; reservando-se a Santa Casa o direito, sem ônus algum, sobre os quadros nos mesmos cemiterios existentes e destinados para sepulturas ou jazigos dos seus irmãos ou associados (...)”.²⁶⁸

O termo de entrega data de 27 de janeiro de 1891. A Santa Casa da Misericórdia devolvia à Intendência da cidade de Belém a administração dos cemitérios Nossa Senhora da Soledade e o de Santa Izabel. Porém, naturalmente, a entrega não se processou de forma pacífica, pois algumas resistências fizeram-se

²⁶⁷ MONTERO, Paula. “Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo”. In: *Cadernos CEBRAP*. São Paulo, março de 2003, pp. 34 / 44.

²⁶⁸ Sobre o termo de entrega que a Santa Casa de Misericórdia do Pará fez dos cemitérios da cidade, veja-se: VIANNA. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense*. Op, cit. Pp. 344, 345 e 346.

sentir. Arthur Vianna, escrevendo sobre o assunto em 1902, afirmou que algumas pessoas, como o mordomo dos cemitérios, José Joaquim da Gama e Silva, protestou, na sessão de 24 de outubro de 1890, contra a entrega dos campos santos, uma vez que a Misericórdia assumiria uma crise sem precedentes, com essa entrega realizada sem indenização em relação aos diversos investimentos já executados pela instituição nas dependências dos cemitérios.

Contudo, segundo Arthur Vianna, a Misericórdia – em decorrência do decreto 789 de 27 de setembro de 1890 – não tinha a obrigatoriedade de submeter a administração dos cemitérios da cidade à Intendência. Conforme o autor, a determinação do decreto que secularizava os cemitérios não “*compreendia os cemiterios então pertencentes a particulares, irmandades, confrarias, ordens e congregações religiosas e a hospitaes, os quaes, entretanto, ficariam sujeitos á inspecção e policia municipal*”.²⁶⁹ Foi neste dispositivo que o mordomo dos cemitérios se sustentou para argumentar que a instituição não deveria devolver a administração dos campos santos à Intendência.

O artigo 72 do decreto de 27 de setembro de 1890 da Constituição republicana tratava sobre os Campos Santos e determinava:

“Compete ás municipalidades a policia, direção e administração dos cemiterios sem intervenção ou dependencia de qualquer auctoridade religiosa. No exercicio d’esta attribuição não poderão as municipalidades estabelecer distincção em favor ou detrimento de nenhuma Igreja, seita ou confissão religiosa”.²⁷⁰

Tomando para análise esta parte do decreto percebe-se que a partir da promulgação desta lei as necrópoles deveriam ser administradas pela Intendência. Em outras palavras, como o próprio documento sugere, as responsabilidades sobre os campos santos tornaram-se espaços da municipalidade e da polícia de higiene pública, sendo que os mesmos não teriam nenhuma intermediação de quaisquer autoridades religiosas. Em conformidade com isso, a Intendência não deveria estabelecer distinções “*em favor ou detrimento de nenhuma Igreja, seita ou confissão religiosa*” e

²⁶⁹ Idem. P. 343.

²⁷⁰ Decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890.

proibia-se igualmente qualquer incursão dos poderes públicos que fosse favorável a seitas ou a igrejas.

No entanto, por outro lado, o mesmo decreto em seu artigo 2º afirmava que:

“A disposição da primeira parte do artigo antecedente não compreende os cemiterios ora pertencentes a particulares, a irmandades, confrarias, ordens e congregações religiosas e a hospitaes, os quaes ficam entretanto sujeitos á inspecção e policia municipal”.²⁷¹

Ao que tudo indica, as disposições contidas no 2º artigo estabelecem contradições quando comparados ao artigo precedente. Em outros termos, se o anterior afirmava a necessidade de se secularizar os cemitérios, dando a entender uma certa homogeneidade e a não priorização de nenhuma religião ou seita, por seu vez o artigo acima impresso abrigava algumas ambigüidades. Considerando que se o referido decreto buscava a resolução de determinadas tensões existentes na sociedade brasileira, como a exclusividade da Igreja Católica sobre os enterramentos, é possível notar que o 2º artigo sugere contradições acentuadas quando comparado ao primeiro, pois naquele era afirmado que as disposições contidas no primeiro artigo não envolviam “(...) *os cemiterios ora pertencentes a particulares, a irmandades, confrarias, ordens e congregações religiosas e a hospitaes (...)*”, mas estes estariam submetidos a inspeções da polícia municipal. Se o primeiro artigo do decreto procurava resolver algumas tensões existentes na sociedade brasileira, o 2º artigo estabelecia contradições significativas com o primeiro.

Provavelmente foi ao cruzar os dois artigos que Arthur Vianna também percebeu a não necessidade da Misericórdia entregar ao poder civil a administração dos campos santo de Belém.²⁷² Conforme o artigo 2º, a Santa Casa da Misericórdia não poderia ser coagida a entregar os cemitérios, uma vez que o referido artigo claramente mandava conservar sob os domínios das irmandades, confrarias, ordens e congregações

²⁷¹ Idem.

²⁷² Idem. P. 343.

²⁷² O Apologista Christão Brasileiro. Belém, 18 de outubro de 1890, p. 01.

religiosas e hospitais, os cemitérios de suas propriedades. Em conformidade com isso, os cemitérios de Santa Izabel e o de Nossa Senhora da Soledade, os quais eram administrados pela Santa Casa de Misericórdia, poderiam não ser devolvidos à administração municipal.

À medida em que se avança nas análises do decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890 outras dificuldades e contradições aparecem. Exemplar neste sentido é o inciso único do artigo 4º, o qual afirmava que: *“emquanto não fundarem taes cemiterios nos municipios em que estes estabelecimentos estiverem a cargo de associações, de corporações religiosas ou dos ministros de qualquer culto, as municipalidades farão manter a servidão publica n’elles existente, providenciado para que os enterramentos não sejam embaraçados por motivo de religião”*. Este inciso complementava o artigo 4º que afirmava: *“em todos os municipios serão creados cemiterios civis de acordo com os regulamentos que forem expedidos pelos poderes competentes”*. Mas enquanto estas necrópoles não fossem construídas era de responsabilidade das Intendências possibilitar todos os enterramentos, (independente de religião ou credo), nos cemitérios existentes que estivessem sob a administração das *“associações, de corporações religiosas ou dos ministros de qualquer culto”*.

“O Apologista Christão Brasileiro” em 18 de outubro de 1890 publicou uma matéria intitulada *“OS CEMITERIOS”*, na qual o jornal denunciava a existência de polarizações, de ambigüidades e de imprecisões, existentes entre o decreto de 27 de setembro de 1890 e as práticas sociais que se estavam estabelecendo na sociedade belenense do final do século XIX. No mesmo número da matéria acima o periódico publicou o decreto que secularizava os Campos Santos, com um comentário que deixa clara a posição do jornal: *“acima publicamos o decreto que secularisa os cemiterios; ou, por outra, não os secularisa”*.²⁷³

Posteriormente em matéria publicada no jornal de 18 de outubro de 1890, novamente o assunto versava sobre a administração dos cemitérios:

“O decreto entrega ás municipalidades a polícia, direção e administração dos cemiterios: ou, por outra não lh’as entrega.

²⁷³ O Apologista Christão Brasileiro. Belém, 18 de outubro de 1890, p. 01.

Ficam todos os cemiterios secularizados, menos quasi todos os que existem.

Em geral, só os cemeterios futuros serão secularizados: e isso não é pouco. A quasi totalidade dos cemeterios que agora existem pertencem á particulares a irmandades, contrarias, ordens e congregações religiosa ou hospitaes e os que não lhe pertencem geralmente estão a seu cargo.

O decreto manda que a municipalidade ‘mantenha a servidão’ d’esses cemitérios; porém, a sua direção fica ainda por contra dos ditos particulares sociedades, ordens, etc. Nesses cemeterios quem manda são os donos. Quem paga as emprezas são as municipalidades. Na regulamentação as authorities civis não podem intervir, senão para impelir que os enterramentos sejam embaraçados por motivo de religião.

Nos novos cemeterios que serão puramente civis, não haverá divisões para catholicos e acatholicos: pois é prohibido estabelecer distincções.

A isso a Igreja Romana não se ver de sujeitar sem chorar. Portanto teremos os cemeterios antigos para os catholicos fieis, e os novos cemeterios para os acatholicos e os catholicos excomungados; enquanto não ficar prohibido enterrar mais nos cemeterios antigos (...).²⁷⁴

Portanto, *"O Apologista Christão Brasileiro"* não mensurava palavras quando o assunto era a secularização dos campos santos. O documento acima revelava algumas posturas contrárias à criação do processo de secularização, pois se percebia que determinados privilégios – como as permanências das necrópoles sob o domínio da Irmandade – eram fortemente combatidas por grupos sociais que se sentiam pouco ou quase nada contemplados pelo projeto de laicização dos espaços destinados às sepulturas. Observa-se em conformidade com isso que, se em sua “gênese”, a laicização pretendeu estabelecer uma relação equânime entre os sujeitos e os grupos sociais, o decreto impôs-lhe problemas, que o periódico reconhecia como de difícil resolução. Em outros termos, *"O Apologista Christão Brasileiro"* sinaliza que diversas outras tensões se impunham quando se estabelecem paralelos entre os artigos do decreto que buscava a secularização dos cemitérios.

Veja-se, sobre a laicização, que o documento supracitado tece críticas e ironias, porquanto afirmava que *"ficam todos os cemeterios secularizados, menos quasi todos os que existem"*. Observa-se que as questões articuladas não eram temporárias, mas antes traziam múltiplos enveredamentos para serem ainda discutidos e interpretados. Ao contrário do se possa supor, o problema dos enterramentos para os acatólicos não se encontrava totalmente resolvido, visto que tanto por meio do decreto

quanto através da matéria acima se apreendem imagens de desprestígio daqueles que não comungavam das posturas da Igreja Católica ou da das irmandades.

Em meio a tal contenda, Justus Nelson indica que o secular problema dos enterramentos ainda não se encontrava totalmente resolvido, já que os cemitérios não estavam na totalidade sob os domínios do poder secular. Conforme Amanda Aparecida Pagoto²⁷⁵ os enterramentos, para os que não eram católicos, constituíam-se em problema de longa data. Segundo a autora, todos os grupos que não professavam as doutrinas católicas eram sepultados em locais considerados religiosamente secundários.

Tomando como base de interpretação as considerações de Justus Nelson, o decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890, estabelecia somente a secularização dos futuros cemitérios, e o pastor argumentava que *“a quasi totalidade dos cemiterios que agora existem pertencem á particulares a irmandades, confrarias, ordens e congregações religiosa ou hospitaes e os que não lhe pertencem geralmente estão a seu cargo”*. Ou seja, os Metodistas denunciavam que boa parte dos cemitérios se encontrava sob o domínio das irmandades, particulares, confrarias, hospitais, congregações religiosas. Enfatiza-se, assim, que há a necessidade de se relativizar o referido decreto secularizador.

Denunciando-se que o mesmo apenas mandava que a municipalidade mantivesse a servidão dos cemitérios, contudo a sua administração ficava ainda por conta dos particulares, sendo que as contas destas propriedades particulares eram pagas pelas municipalidades. Neste contexto de tensões, insinuava-se que a única incursão que as Intendências poderiam fazer sobre os cemitérios era a de impedir que os enterramentos fossem *“embaraçados por motivo de religião”*. Com efeito, nota-se que uma das principais críticas expostas era a não administração secular dos campos santos, ou seja, que a única ingerência das Intendências era fazer com que os ritos de sepultamento não fossem embaraçados por razões religiosas.

²⁷⁵ PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do âmbito sagrado da Igreja ao cemitério público: transformações fúnebres em São Paulo (1850 / 1860)*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

Reafirma-se, em virtude de desejar-se enfatizar o fato, que somente os novos cemitérios seriam “*puramente civis*”, uma vez que nestes não existiriam “*divisões para catholicos e acatholicos*”. O espaço dos cemitérios era um dos principais problemas levantados por aqueles que não eram católicos e certamente uma questão de relevância que o decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890 deveria resolver. Contudo o problema permaneceu. Em relação à divisão do espaço nos cemitérios, recorre-se a considerações realizadas por João José Reis.²⁷⁶ Segundo o autor, a divisão pouco equânime que existia no interior dos cemitérios era uma questão secular no Brasil, isto é, estabeleceu-se preteritamente acentuada hierarquização nos locais de enterramentos. Para Reis, a geografia hierárquica existia mesmo quando os sepultamentos eram realizados no interior dos templos católicos, porquanto poucos brancos ricos possuíam lápides em igrejas de negros, mas o inverso era também verdade: poucos negros possuíam covas em igrejas que representavam os santos brancos.

Sobre a secularização dos cemitérios, em uma outra parte da mesma matéria publicada pelo “*O Apologista Christão Brasileiro*”, era afirmado que:

“(…) Achamos muito moderado o decreto e muito bem adaptado para conseguir o fim desejado,- direitos iguaes para todo o povo. Mas se fosse mais explicito no que diz respeito aos limites da jurisdicção das authorities civis nos cemiterios existentes, havia de evitar muitas questões, que por força hão de levantar-se por causa da ambiguidade do decreto.

Por exemplo: quaes são os limites da ‘inspecção e policia Municipal’ que ficarão exercidas nos cemiterios particulares: quando as municipalidades fizerem manter a servidão publica ‘dos cemiterios que pertencem a irmandades, etc ... quando ficaria a cargo das irmandades ? Como, por exemplo, poderá a Intendencia Municipal d’esta capital fazer manter a servidão publica no cemiterio de Santa Izabel, quando ahi só tem o direito de inspecção e policia?

[...]

Mas assim o governo reconhece e emprega uma irmandade ‘religiosa’ no serviço publico; e pela sua policia e fiscalisação obriga a Irmandade a violar certos dos seus estatutos; muito embora seja essa violação de conformidade com a vontade da maioria dos membros existentes da Irmandade. Assim vae recrudescer a questão que por tanto tempo ultimamente occupou as columnas “d’A Província” e do “Gram-Pará” a respeito dos negocios de Santa Izabel.

²⁷⁶ REIS, João José. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. ALANCASTRO, Luiz Felipe de. (Org.). In: *História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

O unico modo de chegar a um accordo sobre a questão é cortar o nó, estabelecendo-se um cemiterio civil e entregando-se o cemiterio de Santa Izabel á sua dona, a respectiva Irmandade (...).²⁷⁷

Para as pretensões iniciais do referido decreto, o mesmo estava sendo categorizado como demasiado “*moderado*”. Em outras palavras, segundo as críticas nele levantadas, o desejo de se perceber “*direitos iguaes para todo o povo*” no interior dos cemitérios, não seria alcançado por meio das considerações seculares demasiadamente simples e sem força suficiente que atuasse sobre a Misericórdia. Para tal pretensão cobrava-se a necessidade de se construir referenciais mais explícitos “*no que diz respeito aos limites da jurisdição das authoridades civis nos cemiterios existentes*”. Este cuidado, segundo o jornal, se existisse no decreto secularizador, poderia ter evitado diversas questões e ambigüidades.

Quanto à propriedade daqueles cemitérios Justus Nelson, percebendo que as relações que se estabeleciam eram confusas e tensas, propunha como saída que “*o unico modo de chegar a um accordo sobre a questão é cortar o nó, estabelecendo-se um cemiterio civil e entregando-se o cemiterio de Santa Izabel á sua dona, a respectiva Irmandade (...)*”.²⁷⁸ Sugeria como resolução dos conflitos em relação à propriedade dos cemitérios, ou pelo menos sobre o de Santa Izabel, que este fosse definitivamente entregue à Irmandade, isto é, à Santa Casa de Misericórdia, mas que outro completamente civil fosse construído para ser utilizado pelos acatólicos e católicos excomungados.²⁷⁹

Em matéria sob o título “*Secularisação dos cemiterios*”, publicada em 25 de outubro de 1890, o jornal afirmava:

“A Provincia de 19 do corrente encontramos seguinte paragrapho:

A Santa Casa de Misericordia faz hontem entrega á intendencia Municipal dos cemitérios de Santa Izabel e da Soledade. Na forma da lei.

²⁷⁷ O Apologista Christão Brasileiro. Belém, 18 de outubro de 1890, p. 01.

²⁷⁸ O Apologista Christão Brasileiro. Belém, 18 de outubro de 1890, p. 01.

²⁷⁹ Para esta última reflexão consultar a matéria que foi publicada pelo periódico “*O Apologista Christão Brasileiro*” em 18 de outubro de 1890.

Para os enterramentos. Ficou a cargo da Santa Casa, somente a empresa dos vehiculos funerarios.

A lei manda que nos casos como este, a direção e administração fica ainda a cargo da Irmandade.

Uma causa que faz schismar é que o Gram Pará não uivou nem uma syllaba a respeito da entrega”.²⁸⁰

Segundo a matéria, a Santa Casa de Misericórdia fez a entrega, em 18 de outubro de 1890, dos dois cemitérios à Intendência da cidade de Belém. Contudo algumas particularidades dos enterramentos deveriam ficar sob a responsabilidade da Irmandade, ou seja, a “*empresa dos vehiculos funerários*”. Em outros termos, devolviam-se os cemitérios ao poder público, mas o traslado dos féretros ainda era de responsabilidade da Santa Casa de Misericórdia do Pará.

Contudo, mesmo diante da não obrigatoriedade do decreto de 27 de setembro de 1890, sobre a entrega dos cemitérios, uma questão ainda permanecia: “Quais foram as razões que fizeram com que a Santa Casa de Misericórdia devolvesse as necrópoles da cidade de Belém?” Para o periódico “*A Voz do Caixeiro*”, a devolução dos cemitérios ocorreu em virtude do ônus que recaía sobre a instituição que administrava os campos santos.²⁸¹ Mas há outra possibilidade de análise que justifica a entrega dos referidos espaços, a qual se distancia da apresentada pelo periódico “*A Voz do Caixeiro*”. Para Arthur Vianna²⁸² “*a secularização dos cemiterios foi um desastre para a misericordia do Pará: fechou-lhe uma fonte de rendas e desfalcou-lhe o patrimonio*”.²⁸³ Nota-se, então, que as reflexões de Vianna sobre a entrega das necrópoles vão de encontro às articulações do periódico atrás. Para o autor, a laicização dos campos santos não teria sido boa para a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia, uma vez que a mesma teria perdido divisas.

Uma vez mais, sobre a entrega dos cemitérios “*O Apologista Christão Brasileiro*” notava que “*uma causa que faz schismar é que o Gram Pará não uivou nem uma syllaba a respeito da entrega*”. Com o silêncio do periódico “*O Diário do Gram*

²⁸⁰ O Apologista Christão Brasileiro. Belém, 25 de outubro de 1890, p. 01.

²⁸¹ A Voz do Caixeiro. Belém, 29 de junho de 1890, p. 2.

²⁸² Consulte-se a apresentação.

²⁸³ VIANNA. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense*. Op, cit. P. 347.

Pará”, Justus Nelson parece ter se preocupado, visto que afirmava que nenhuma palavra o jornal católico pronunciou a respeito da entrega dos cemitérios. Em conformidade com isso, sobre as razões que fizeram com que a Santa Casa de Misericórdia entregasse a administração dos cemitérios à Intendência da cidade ainda permanece obscura, porquanto documentos catalogados não disponibilizam interpretação mais precisa a respeito.

CAPÍTULO II

**TENSÕES ENTRE INSTITUIÇÕES: CATÓLICOS,
MAÇONS E PROTESTANTES E SUAS RELAÇÕES COM
A MORTE E OS MORTOS**

2.1. CONCEPÇÕES DE MORTE E DE SALVAÇÃO COMO OBJETO DOS CONFLITOS EM TORNO DA SECULARIZAÇÃO DOS CEMITÉRIOS.

Muito já foi dito acerca da Igreja Católica durante o século XIX. As relações entre Igreja e Estado, por exemplo, foram analisadas por diversos autores e vários prismas. Maçonaria, Protestantismo e Catolicismo também já foi objeto de investigação²⁸⁴. Contudo, a tensão entre Maçonaria e Igreja precisa ser esclarecida sobretudo quanto à relação dessas instituições com a morte e o lugar destinado aos mortos.

Sabe-se que a Igreja Católica no Brasil, durante o século XIX, perdeu parte de sua influência no âmbito político e isso se fez sentir principalmente a partir de Janeiro de 1890 quando foi decretada a separação entre a Igreja e o Estado. Sabe-se também do envolvimento da Maçonaria no âmago dessa separação. Contudo, as tensões entre essas instituições antecedem o decreto que separou Estado e Igreja. No pontificado de Pio IX(1846-1878) a Carta Encíclica “*Quanta Cura*”,²⁸⁵ de 8 de dezembro de 1864 condenava os “erros do tempo presente” dentre os quais estavam o Socialismo, Comunismo, Sociedades Secretas, Sociedades Bíblicas e Sociedades Clérico-Liberais:

“Tais pestilência são condenadas freqüentemente e com gravíssimas expressões na carta encíclica *Qui pluribus*, 9 de novembro de 1846; na alocução *Quibus quantisque*, 20 de abril de 1849; na carta encíclica *Nostis et Nobiscum*, 8 de dezembro de 1849; na alocução *Singulariquadam perfusi*, 9 de dezembro de 1854; na carta encíclica *Quanto conficiamur moerore*, 10 de agosto de 1863”.²⁸⁶

²⁸⁴ Para uma leitura mais detalhada dos conflitos envolvendo Igreja Católica, Maçonaria e Protestantismo vejam.VIEIRA, David Gueiros . *O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980. BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras: a ação da maçonaria brasileira(1870-1910)*. Campinas. Editora da UNICAMP, 1999. BRASIL, Dilcilene Mergulhão. *Os Embates das Idéias Protestantes no Pará(século XIX)*. Pois esse trabalho passará por essas questões mas não de forma exaustiva, até porque os referidos assuntos já foram abordados nos trabalhos acima citados. De modo que o objetivo desse capítulo é procurar entender os embates envolvendo a Igreja católica, a Maçonaria e os Protestantes e suas relações com a morte e os mortos que culminaram no processo de secularização dos cemitérios. Tentando entender as concepções de morte e salvação para esses segmentos e as influências de tais concepções nos confrontos entre essas instituições.

²⁸⁵ A Carta Encíclica “Quanta Cura” escrita em 1864 pelo Papa Pio IX aborda a condenação da proscricção dos erros da época, segundo a Igreja Católica. “Chama a atenção a respeito dos erros do liberalismo e do racionalismo. Lembrar o cuidado de seus predecessores em anunciar a reta doutrina e combater os erros. Anexa à presente encíclica um elenco (*Syllabus*) de 80 proposições que contém, nas palavras de Pio IX, “os principais erros do tempo presente.” DOCUMENTOS DE GREGÓRIO XVI E DE PIO IX(1831-1878); ORG. COSTA, Lourenço. São Paulo:Paulus, 1999.- (documento da Igreja; 6).

Percebe-se a rejeição por parte da Igreja não só à Maçonaria, mas de outras instituições e correntes de pensamentos. Assim pode-se afirmar que durante o século XIX o catolicismo combateu arduamente idéias que iam de encontro à sua doutrina. Na carta encíclica *Qui pluribus*, 9 de novembro de 1846, o Comunismo é visto como algo nocivo à sociedade por ensinar dentre outras coisas que “os homens podem conseguir a salvação eterna cultuando qualquer religião²⁸⁷”. Esse ensinamento distorce o que afirma um dos dogmas da Igreja católica de que a salvação só pode ser conseguida dentro dos princípios da fé romana, “... *quem está obstinadamente separado da unidade da Igreja e do bispo de Roma, sucessor de Pedro, a quem foi confiada pelo Salvador a custódia da vinha*”, *não pode obter a salvação eterna*²⁸⁸”. Desta forma a Igreja não podia acatar algumas idéias socialistas ou comunistas, já que as mesmas pregavam ensinamentos que versavam por caminhos diferentes dos seus.

A Maçonaria também se distanciava dos seus princípios da religião Católica Romana, que a transformava em mais um dos “inimigos da Igreja”. Quando a Santa Sé decidiu expulsar das Irmandades os maçons, o conflito chega ao ápice provocando a prisão dos dois Bispos do Pará e de Olinda. O conflito aberto entre essas duas instituições levou o papa Pio IX a escrever em 1876 a Carta Encíclica *Exortae in ista* endereçada aos bispos do Brasil onde a Maçonaria é considerada uma peste letal e responsável por:

“As desordens originadas nesta jurisdição nos anos passados por parte de pessoas que, não obstante fossem adeptas da seita maçônica, infiltraram-se nas comunidades dos pios cristão, trouxeram a vós, veneráveis irmãos, sobretudo nas dioceses de Olinda e Belém do Pará, um pesado tormento, bem como a nós uma grande inquietação. Afinal, não podíamos permanecer indiferentes ao fato de que a peste letal daquela seita se havia difundido até conseguir corromper as mencionadas comunidades”.²⁸⁹

As críticas à Maçonaria seguiram e seus membros foram acusados de terem se infiltrado em organizações católicas, em especial nas irmandades, com objetivo de “*corromper as mencionadas comunidades*” semeando pensamentos contrários aos

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ *Qui pluribus* In: DOCUMENTOS DE GREGÓRIO XVI E DE PIO IX(1831-1878); ORG. COSTA, Lourenço. São Paulo:Paulus, 1999.- (documento da Igreja; 6).p.89

²⁸⁸ Encíclica *Quanto Conficiamur moerore*.

²⁸⁹ *EXORTAE IN ISTA*. A maçonaria. In: DOCUMENTOS DE GREGÓRIO XVI E DE PIO IX(1831-1878); ORG. COSTA, Lourenço. São Paulo:Paulus, 1999.- (documento da Igreja; 6).

ensinamentos da Santa Sé. O Papa Pio IX tentou contornar a situação dos bispos solicitando ao governo brasileiro a liberdade dos dois eclesiásticos, mas não foi atendido.

As campanhas da Igreja Católica contra a Maçonaria não cessaram e ao longo da década de oitenta do século XIX mais uma Carta Encíclica foi divulgada. Em 20 de abril de 1884 no sétimo ano do pontificado do papa Leão XIII, a encíclica Sobre a Maçonaria (*Humanum Genus*) tratava dos perigos e das ameaças que mesma representava :

“(…) n’um perigo tão opressor, em presença d’ um ataque tão cruel e pertinaz brandido ao cristianismo, é Nosso dever assignalar o perigo, denunciar os adversários, oppôr toda a resistencia possível aos seus projectos e á perda eterna das almas cujas a salvação Nos foi confiada; depois, a fim de que o Reino de Jesus Christo que Nós estamos encarregado de defender, não somente fique em pé e em toda a sua integridade, mas faça por toda a terra novos progressos, novas conquistas”.²⁹⁰

Segundo a autoridade máxima do catolicismo o perigo era evidente e, por isso, fazia-se necessário combater arduamente todos os projetos maçônicos, para que a fé e a salvação, objetos de defesa do catolicismo, fossem preservadas. A instituição Romana coloca-se nesse contexto como defensora e propagadora do reino de Cristo e enquanto tal tem o dever de:

“Em presença d’estes factos, era muito natural que esta Sé Apostólica denunciasse publicamente a seita dos Franc-Mações como uma associação criminosa, não menos perniciosa aos interesses do christianismo que aos da sociedade civil. Promulgou pois contra ella as penas mais graves com que a Egreja costuma castigar os culpados, e prohibiu a filiação n’ella”.²⁹¹

Percebe-se nessa preocupação significativa por parte da Igreja em fazer com que a Maçonaria fosse desacreditada talvez uma estratégia a fim de conter o avanço maçônico. Ora, se havia uma disputa clara por espaço na sociedade da época era previsível que atitudes como essa se fizessem sentir, embora a Santa Sé justificasse que a

²⁹⁰ Encíclica *humanum genus*. In: Cartas Encyclicas do Santo Padre Leão XIX aos Patriarchas, Primazes, Arcebispos e Bispos de todo o mundo catholico. V. I. Porto: Typographia da Palavra, 1893, p. 201.

²⁹¹ Idem. P. 202.

perseguição à Maçonaria devia-se ao fato da mesma ser uma ameaça aos interesses do Cristianismo. Pode-se conjecturar que havia o receio por parte da Igreja de perder espaço junto à sociedade, não só na vida religiosa, mas também na política.

Assim, as relações entre Maçonaria e Igreja Católica devem ser vistas também como uma disputa por campos de influência nos espaços da sociabilidade. Ou seja, as tensas relações entre essas instituições podem também ser pensadas pelo prisma de uma disputa política, o que não anula os interesses religiosos e sim amplia os espaços de disputa das referidas instituições. De um lado a Igreja Católica tentando a todo custo manter-se como a religião oficial do Estado e de outro a Maçonaria tentando ganhar espaço na sociedade.

A preocupação da Igreja com a Maçonaria já se fazia sentir há muito. Na encíclica Sobre a Maçonaria (*Humanum Genus*), já mencionada, o papa Leão XIII enumerou as encíclicas que já tinham tratado do assunto anteriormente:

“O perigo foi denunciado pela primeira vez por Clemente XII(const. *In eminenti*, 24 de abril de 1738) em 1738, e a constituição promulgada Por esse Papa foi renovada e confirmada por Bento XIV(const. *Providas*, 18 de maio de 1751). Pio VII(const. *Ecclesiam* a Jesu Cristo, 13 setembro 1821) seguiu as pegadas dos pontífices, e a Leão XII enfaixando na sua constituição apostólica *Quo graviora* (const. De 13 março 1825) todos os actos e decretos dos precedentes Papas sobre essa matéria, ratificou-os e confirmou-os para sempre. No mesmo sentido falaram Pio VIII(Encicli. *Traditi*, 21 de maio 1829) Gregório XVI (Encicli. *Mirari*, 15 agosto 1832) e repetida vezes, Pio IX(Encicli. *Qui pluribus*, 9 novembro 1846.- Alloc. *Multiplies inter*, 25 setembro 1865) etc.)”.²⁹²

Em todas essas Encíclicas a Maçonaria foi alvo de crítica, por parte da Igreja, percebida como associação, seita onde se realizavam cultos estranhos. Os católicos acusavam os maçons de propagarem que os mistérios do catolicismo eram imaginação e invenção dos homens e contrárias ao progresso da humanidade. Nesse momento o ultramontanismo católico se confrontava com as idéias liberais defendidas pela Maçonaria. Na Encíclica “*Sobre a Maçonaria*”, o Papa Leão XIII ratificou mais uma vez os anseios católicos em relação à Maçonaria.

²⁹² DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS. 13. LEÃO XIII. Sobre a Maçonaria (*Humanum Genus*), 1884. Petrópolis, 1946, p. 6.

Para o referido Papa os maçons eram homens astutos que no espaço de um século e meio, conseguiram progressos surpreendentes. A Maçonaria, ainda segundo Leão XIII, com audácia e astúcia conseguiu penetrar no seio dos Estados, provocando a secularidade dos mesmos, males que seus predecessores haviam previsto. Por estes motivos era preciso agir no sentido de resistir “*a tamanho mal*” usando para isso a autoridade apostólica. Percebe-se que a estratégia de combate da Igreja em relação à Maçonaria era associá-la ao mal e mostrar que a mesma era portadora de opiniões perversas que conseguia infiltrar no seio da sociedade contaminando os espaços onde se instalava. Daí a necessidade de combatê-la:

“Hoje, a exemplo dos Nossos predecessores, resolvemos fixar directamente a nossa atenção sobre a sociedade maçónica, sobre o conjunto de sua doutrina, sobre os seus projectos, sentimentos e actos tradicionais, a fim de pôr em evidência mais brilhante o seu poder para o mal, e deter nos seus progressos e contágio desse flagelo funesto”.²⁹³

Como bem lembrou Leão XIII, os embates entre católicos e maçons antecederam o século XIX. Para a Igreja Romana, a Maçonaria era um “mal” que só crescia e ameaçava sua hegemonia, embora as Bulas Papais não valessem para o Brasil, já que para ter vigor em terras brasileiras elas precisavam passar pelo beneplácito do Imperador como estabelecia o Padroado, isto é, as Bulas Papais só tinham validade no Brasil depois que o Imperador as autorizava. E foi a desobediência dos Bispos de Olinda e do Pará validando uma ordem de Roma, obedecendo ao projeto romanizador, que provocou a chamada “Questão Religiosa”. Assim, o que se quer evidenciar é que mesmo essas Bulas Papais não tendo valor no Brasil, influenciaram o acirramento do confronto entre parte do Clero católico e os maçons no Brasil. Há estudos que mostram confrontos extremamente significativos entre católicos e maçons²⁹⁴. Principalmente a partir da década de 70 do século XIX, mas que destacam conflitos que antecedem 70.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ VÉSCIO, Luiz Eugênio. *O crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul 1893-1928*. Santa Maria: Editora da UFSM; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001. P. 113 Para Luiz Eugênio Vésio²⁹⁴ os embates entre a Igreja Católica brasileira e a Maçonaria aconteciam por todo o Império. No Rio Grande do Sul Vésio observou que o catolicismo, impregnado pelos ideais do ultramontanismo, não aceitava que seus membros fossem maçons de forma que assuntos como a liberdade de culto, os registro civil de nascimento casamento e óbito, o ensino separado da Igreja e a secularização dos cemitérios eram debatidos no conselho dos estados e principalmente na imprensa. No Ceará o confronto entre maçons e católicos também versava pela luta contra a “defesa da liberdade de consciência, de abolição da “ignorância” do povo pela disseminação da educação e da

Alexandre Mansur Barata tentou recuperar os caminhos das lojas maçônicas brasileiras, isto é, suas organizações e atuações em várias esferas da sociedade, na construção de escolas, na imprensa, no parlamento, evidenciando que a Maçonaria “*se colocou como uma das principais instituições na luta pela estruturação de uma nova identidade nacional, confrontando-se diretamente com a Igreja Católica, fortalecida pelo discurso conservador ultramontano*”²⁹⁵. Para Mansur, a Maçonaria foi uma peça fundamental no processo de mudança do regime político brasileiro (Monarquia & República). Nesse contexto essas duas instituições travaram uma grande luta para garantir seus espaços de influência na sociedade.

Os princípios da Maçonaria contrariavam os princípios defendidos pelo catolicismo; essa dissonância de objetivos podem explicar em parte os conflitos entre essas instituições. A Maçonaria brasileira se considerava uma:

“Instituição essencialmente filantrópica, filosófica e progressistas, tem por objetivo a Maçonaria brasileira o aperfeiçoamento material, moral e intelectual da Humanidade, por meio da investigação constante da verdade científica, do culto inflexível da moral e da prática desinteressada da solidariedade. Considerando o trabalho, seja manual ou intelectual, como o principal dever de todos os homens, que só por ele se dignificam, a Maçonaria mantém a divisa- Liberdade, Igualdade e Fraternidade- sustentando como princípio cardeal a mais completa liberdade de consciência, pela prática inflexível da tolerância, que se traduz pelo respeito à razão e às convicções individuais de cada um”²⁹⁶.

Parte dos valores defendidos pela Maçonaria inspirados em idéias iluministas favoreciam a secularização da sociedade e princípios como “*a mais completa liberdade de consciência, pela prática inflexível da tolerância, que se traduz pelo respeito à razão e às convicções individuais de cada um*” transformavam a Maçonaria num dos óbices da Igreja ultramontana.

laicização da vida.(...) e ao mesmo tempo, garantir o lugar dos maçons e da Maçonaria na sociedade”. NEVES, Berenice Abreu de Castro. *Intrépidos Romeiros do Progresso: Maçons Cearenses no Império*. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de mestrado em Sociologia do programa de pós-graduação Sociologia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Sociologia. 1998.

²⁹⁵ BARATA, op, cit. p. 148.

²⁹⁶ Constituição do Grande Oriente do Brasil, 1907 preâmbulo, p. 5. In: BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras: A ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999, P. 92

Por outro lado vale lembrar que os maçons não eram contra a fé católica e o que combatiam era a influência do catolicismo em assuntos que, segundo eles, não eram da alçada da Igreja; durante muito tempo houve mesmo certa tolerância tanto da Maçonaria, quanto da Igreja Católica, no sentido de aceitar padres dentro das Lojas maçônicas e maçons nas Igrejas e Irmandades. Assim entende-se que a Maçonaria brasileira e a Igreja católica passaram a confrontar-se abertamente quando uma começou a ameaçar a outra.

Segundo Alexandre Mansur Barata, a Maçonaria no Brasil ganhou uma dimensão mais acentuada na sociedade a partir da década de 70 do século XIX. Essa ampliação se deu em consequência do aumento das críticas “*á ordem imperial, consubstanciada na tentativa de estabelecer novas relações entre a sociedade e o Estado, o que se percebia através da expansão de movimentos de cunho abolicionista e republicano*”²⁹⁷. Para efetivar essas novas relações entre a sociedade e o Estado a Maçonaria precisava enfrentar instituições que há muito estavam cristalizadas no Brasil, dentre elas a própria Igreja Católica. Desta forma essa Sociedade Secreta esteve à frente da campanha para separação entre o Estado e a Igreja no Brasil.

Igreja e Estado andaram de mãos dadas por um bom tempo no Brasil e essa união entre política e religião chegou ao fim com o advento da República. Sabe-se que o projeto republicano era permeado de idéias liberais e muitas dessas idéias eram defendidas pela Maçonaria. Dentre elas a não presença da Igreja na vida política. Com o enfraquecimento da Igreja Católica no âmbito político, a Maçonaria ganha mais espaço, ou melhor, seus representantes, como Saldanha Marinho que defendia princípios liberais como a separação entre o Estado e a Igreja, a educação laica, o casamento civil e a secularização dos cemitérios. Variados e complexos foram os motivos que contribuíram para o fim da Monarquia no Brasil, assim como variados foram os segmentos sociais que se envolveram nessa questão, como os protestantes, por exemplo, que há tempos vinham tentando evangelizar o Brasil.

Protestantes e maçons foram vistos, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, quase como sinônimos. Em Belém, os embates entre católicos e protestantes

²⁹⁷ BARATA, Alexandre Mansur. Luzes e Sombras: A ação da maçonaria brasileira (1870-1910). Campinas: Editora da UNICAMP, 1999, p. 68

se fizeram sentir ainda na primeira metade do século XIX com as tentativas de evangelização da região. Quando o Protestantismo começou sua inserção na Amazônia é muito difícil determinar contudo, para Martin Dreher, a presença protestante pode ser datada a partir de 1824, “quando ingressaram no País os primeiros contingentes de imigrantes germânicos, 60% dos quais luteranos”²⁹⁸, porém o próprio Dreher evidencia que Carlos Henrique Oberacker Jr.²⁹⁹, em uma pesquisa sobre o Marquês de Pombal, afirma que, entre 1766-1768, entraram na Amazônia 87 imigrantes alemães, 85 homens e duas mulheres e que é possível que entre eles houvesse algum ou alguns protestantes.

Segundo Martin Dreher a primeira tentativa de penetração de protestantes na Amazônia no século XIX se deu através de Daniel Kidder, missionário da Igreja Metodista dos Estados Unidos. Depois veio o capitão naval Robert Nesbit, também americano; esse capitão estava na região para entregar vapores ao governo peruano e trouxe grande quantidade de “Novos Testamentos” que distribuiu entre os ribeirinhos. Entretanto, depois de um ano, as atividades de Robert Nesbit foram extintas, quando faleceu vítima de febre, provavelmente febre amarela, pois nesse período Belém ou melhor dito a região Amazônica, enfrentava uma epidemia dessa doença. Com a morte de Nesbit, ainda segundo Dreher, um comerciante escocês, James Henderson, ficou distribuindo Bíblias.

Durante o período Imperial, o Brasil tinha uma religião oficial, o catolicismo, e a Igreja Católica tentou de diversas formas deter a penetração e o crescimento do protestantismo no Brasil; Amazônia, é claro, não ficou fora dessa vigilância do catolicismo. Nesse sentido, Antonio Gouvêa Mendonça³⁰⁰ afirma que o catolicismo empenhou-se com muita dedicação no sentido de não admitir que outros segmentos cristãos se fixassem no Brasil de modo geral, ainda em plena efervescência da Reforma, de modo a pôr em risco seu domínio no campo religioso e que o protestantismo só conseguiu inserir-se efetivamente no momento em que condições políticas e sociais lhe

²⁹⁸ Idem p. 322

²⁹⁹ Idem

³⁰⁰ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil, São Paulo: ASTE, 1995.

foram favoráveis. Deste modo, claro está que o domínio religioso no Brasil estava diretamente ligado a questões políticas. Os problemas de liberdade religiosa, desde os debates da Constituinte de 1823, já se evidenciavam de forma significativa e o Brasil, embora reconhecendo que tinha uma religião oficial, tolerava outras religiões desde que as mesmas se restringissem a lugares sem muita expressão e visibilidade e não construíssem templos.

As tentativas de evangelização por parte dos protestantes na Amazônia foram dificultadas pela Igreja Romana. Em Belém, por exemplo, houve brigas abertas entre missionários e o bispo do Pará, D. Macedo Costa, que usando de sua influência conseguiu até expulsar o missionário Richard Holden do Pará. (isso já na segunda metade do século XIX). Depois que Holden foi embora o Bispo conclamou a população a lhe entregar as bíblias e folhetos distribuídos por Holden e grande parte da população entregou-lhes as referidas Bíblias.

Este acontecimento evidencia o grande poder de persuasão que esta instituição religiosa exercia sobre a população local, o que obviamente dificultava o trabalho dos missionários. A maioria dos protestantes existentes na Amazônia na primeira metade do século XIX, ao que tudo indica, eram pessoas de outras nacionalidades que residiam na região exercendo alguma atividade profissional, geralmente ligada ao comércio e que patrocinavam algumas vezes a distribuições de bíblias. Assim a presença Protestante na região, no período em que o conflito se fez sentir de forma mais significativa, era uma realidade. Os Protestantes, juntamente com os Maçons, aparecem como elementos do conflito com a Igreja Católica segundo David Gueiros Vieira.³⁰¹

Desta forma só nas últimas décadas do século XIX é que quase todas as denominações protestantes conseguiram estabelecer-se na região, sobretudo nas últimas décadas do século XIX. A essa altura vale lembrar que a Igreja Católica passava por um processo de distanciamento em relação ao Estado. O fim do regime do Padroado muito contribuiu para o estabelecimento de várias denominações protestantes na

³⁰¹ Vieira é uma referência sobre os conflitos entre protestantes, maçons e católicos no Brasil. Este autor tentou recuperar os embates envolvendo os referidos segmentos sociais; já o objetivo deste capítulo é tentar visualizar as tensões entre protestantes, maçons e católicos nos anos que antecederam a secularização dos cemitérios para perceber como a questão dos mortos se fez presente nesse momento. Assim para saber mais sobre o assunto acima ver: VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, A Maçonaria e A questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1980.

Amazônia³⁰². Os Metodistas tiveram atividade bastante significativa em especial em Belém, onde conseguiram montar uma escola e um jornal que serviu de instrumento em acirrada disputa religiosa entre eles e a Igreja Católica na figura do reverendo Justus Nelson que chegou a Belém por volta de 1880.

Em primeiro de julho de 1883 foi criada a primeira Igreja Metodista de Belém. Nelson fundou também o jornal “*Apologista Christão Brasileiro*”. Este periódico foi à voz de Nelson para tornar publicos os problemas que ele enfrentava e também para divulgação de suas idéias.³⁰³. Vários assuntos eram tratados por ele, como por exemplo o casamento civil e a secularização dos cemitérios. Por criticar de forma rígida a Igreja Católica sobre vários aspectos Justus chegou até a ser preso em Belém acusado de ofender a Padroeira dos paraenses:

“o Bispo do Pará affirma ser Maria, mãe de Jesus, padroeira do Pará, isto é, da diocese do Pará, que compreende os dois estados de Pará e, Amazonas – a Amazônia.

Ora, queremos saber se é factó histórico ou não essa protecção mariana na Amazônia.

A religião cristã é uma religião de factos historicos, Jesus Christo nasceu, viveu e morreu, foi crucificado, ressuscitou, e provou a sua ressurreição (...)

Compete ao Sr Bispo declarar os factos historicos sobre quaes base a sua affirmação

1º desde que data Maria ficou sendo padroeira da Amazonia? Inaugurou se a sua protecção antes da descoberta do rio Amazonas por Vicente Pison, no ano 1500, ou depois?

2º se foi antes seria ella padroeira de selvagens e pagãos? (...)”.³⁰⁴

³⁰² Os presbiterianos chegaram à Amazônia em 1894, em especial em Belém. Os Batistas chegaram a Belém por meio de Eurico e Ida Nelson como integrantes da Sociedade Bíblica Americana e organizaram a 1ª Igreja Batista em Fevereiro de 1897. O Trabalho Batista em Belém teve o apoio financeiro dos irmãos de Manaus. Assim as atividades foram crescendo, os pastores Batistas, ao que tudo indica, não se envolviam, pelo menos diretamente, é o que dizem as pesquisas até então realizadas, em questões políticas, sempre foram muito discretos. No censo de 1969 eles já totalizavam 10.077. Os Luteranos chegaram a Belém somente em 1930 para dar assistência espiritual a um grupo de membros luteranos alemães, que foram residir em Belém e em Manaus. O pastor Otto Arnold saiu de Salvador para Belém com a II guerra, lembra Dreher. O trabalho foi interrompido e só “a partir de 1958 viria a ser feito algo em favor dos Luteranos da Amazônia, mais especificamente daqueles que residiam nas capitais, Belém e Manaus.” Com programas de migração surgida no Brasil após a II guerra mundial muitas famílias luteranas vieram para a Amazônia.

³⁰³ Para saber mais das atividades de Justus Nelson em Belém ver. CORRÊA, Maria Alice Miranda. *Política e Religião nos Primórdios da República Brasileira (1890-1892)*. Trabalho de conclusão de curso de especialização em história da Amazônia na UFPA 1997 e SANTOS, Alex Seabra. *O protestantismo metodista em Belém: usando as determinações de sua efetivação (1880 / 1896)*. Monografia apresentada para a obtenção do grau em História; UFPA (não publicada) Pará; 2000.

³⁰⁴ Idem p. 21

Justus vivia em conflito constante com a Igreja católica, por publicar em seu periódico artigos como o acima criticando o culto Mariano, a imagem de Maria, tão venerada no seio do catolicismo belenense além de tratar de assuntos que batiam de frente com as idéias católicas, como casamento civil, ensino laico e secularização dos cemitérios. De modo que por mais que a tolerância religiosa fosse instituída no Brasil eram evidentes os conflitos entre instituições de um lado a Igreja Romana tentando manter sua supremacia religiosa, do outro as Igrejas Protestantes querendo mais espaço. Assim, os conflitos envolvendo católicos, maçons e protestantes antecederam as ultimas décadas do século XIX, período no qual as oposições de interesses se fizeram sentir mais veementemente.

Além das disputas político-religiosas entre essas instituições havia claramente concepções diferentes entre esses segmentos sociais sobre morte, salvação e ritos fúnebres e essas diferenças vão contribuir para acirrar os debates em torno da atuação da Igreja Católica nos espaços destinados aos mortos, ou seja, nos cemitérios. Para os Maçons, muito ligados à filosofia, ao conhecimento, à razão, a morte era vista sob o prisma dos grandes filósofos como Platão que declarou que a filosofia é uma meditação da morte, *meditatio mortis*,³⁰⁵ Cícero, que entendia que “*a vida filosófica é uma preparação para a morte*”³⁰⁶ e Santayana, que compreendia que “*uma boa maneira de provar o valor de uma filosofia é perguntar o que ela pensa a respeito da morte*”.³⁰⁷ Ou seja, os maçons estavam ligados ao debates filosóficos, às concepções acerca da morte ligadas à filosofia e ao mundo da razão. Entretanto isso não quer dizer que os maçons desejassem distanciar-se do catolicismo totalmente e que não quisessem padres nos seus enterros.

Já a concepção protestante de salvação era bastante diferente da católica, permeada de ritos como foi descrito no segundo capítulo da primeira parte dessa dissertação. Segundo a concepção Protestante, a salvação é dom de Deus portanto, para obtê-la, é somente necessário crer em Deus e em Jesus Cristo como Salvador do mundo. “*Por que Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu filho único, para todos aqueles*

³⁰⁵ MARANHÃO, José Luiz de Sousa. *O que é a morte*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ Idem.

que nele crê não pereça mas tenha a vida eterna”³⁰⁸. Dessa maneira, para os protestantes, a fé e o arrependimento de seus pecados são o suficiente para assegurar a salvação, não precisando, assim, de nenhum recurso, como os ritos do catolicismo por exemplo, para garantir a salvação e a “vida eterna”.

Quando morre um protestante, dificilmente se afirma morreu. Afirma-se - *passou para o senhor!*, numa passagem direta, terra-céu, sem passar pelo purgatório³⁰⁹, por exemplo. Quem passava para Deus teria uma nova vida, porque acreditava nas promessas de Jesus Cristo. Assim pode até haver sofrimentos e provações na terra, mas eles têm a certeza de que as tribulações são passageiras e que o futuro é seguro, mesmo depois da morte, porque Jesus afirmou *“Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá; e quem vive e crê em mim nunca morrerá. Você crê em nisso?”*.³¹⁰ Dessa maneira na concepção protestante de salvação não são precisos ritos, extrema-unção, rezar o terço, missas, sufrágios pela alma, para ajudar na salvação, pois o homem justificado, arrependido, crê que Jesus é o caminho para a salvação, por meio da fé.

Justificação, penhor de salvação – tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos em paz com Deus por nosso de Senhor Jesus Cristo, por quem tivemos acesso, pela fé, a esta graça, na qual estamos firmes e nos gloriamos na esperança da glória de Deus. E não é só. Nós nos gloriamos também nas tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança, a perseverança, a virtude comprovada, a virtude comprovada a esperança. e a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado. Foi com efeito, quando ainda éramos fracos, que Cristo, no tempo marcado, morreu pelos ímpios.³¹¹

Assim, a morte de Cristo redimiou os homens de todos os pecados, sendo desnecessários outros recursos para garantir a salvação. Era essa a mensagem de salvação, diretamente ligada à pessoa de Jesus Cristo como remidor dos pecados, que Justus Nelson pregava, negando a necessidade de qualquer outro recurso ou pessoa para

³⁰⁸ João 3. 16

³⁰⁹ Para o catolicismo, lugar de purificação para aqueles que morreram em pecado e que podem ser perdoados mediante o sofrimento no purgatório, ou seja, os que morrem sem salvação podem tentar a purificação de seus pecados e assim conseguir a vida eterna.

³¹⁰ JOÃO, capítulo 11. versículos 25-26. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus. 2002.

³¹¹ ROMANOS, capítulo 5. Versículos 1-6. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus. 2002. P.1973.

se obter a vida eterna. Em um artigo intitulado “*in articulo mortis*”, o pastor da Igreja Metodista expôs sua compreensão de morte e salvação:

“IN ARTICULO MORTIS”

(...)

O facto que a morte poderá vir a qual que momento é igualmente certo. Vivemos *in articulo mortis*. Estamos cercados dos elementos que se podem desencadear em destruição repentina é medonha, em qualquer momento. E não so estamos cercados dos elementos da destruição. Estamos cheios dos mesmos. A agua para nos afogar, o fogo para nos queimar, os gazes para nos explosir, os contagios para nos fazer adoecer, os microbios de que o ar está povoado e que formigam nas nossas veias; todas estas causas nos annuciam que não póde demorar muito o dia da nossa retirada da scena terrestre.

Apezar da incerteza da hora exacta da morte e da certeza que ella chega breve, muitos vão deixando correr á revelia os negocios mais importantes da vida.³¹²

Aprende-se nesse artigo algumas semelhanças entre católicos e protestantes sobre a incerteza da hora da morte, já que as ameaças estavam em todo lugar. Contudo as diferenças com relação à salvação logo se evidenciam:

“Vive-se amaziado por annos, e casa-se no ultimo momento. Caçoam dos padres, das Igrejas, da religião por toda a vida, e na ultima hera mandam chamar o homem de quem caçoavam por toda a vida para ajudai os a³¹³ morrer, ‘-para ‘salvar a alma.’

‘Melhor tarde do que nunca,’ diz o adagio; porém, tarde é nunca muitas vezes. E quem confia no padre, na hostia na extrema- unecção para salvar a alma, fica eternamente enganado”.³¹⁴

Justus Nelson fez insinuações de que alguns católicos viviam de forma contrária as determinações da Igreja durante boa parte da vida e na hora de morte recorriam ao padre e aos ritos católicos na tentativa de garantir a salvação da alma o que, segundo ele, era engano, pois “*Há só um meio de salvar a alma,- o arrependimento em fé em Jesus Christo como unico Salvador. Quem confia, nos soffrimento, ou nas cerimonia, regeita o Salvador Jesus e com elle toda a*

³¹² Belém, Apologista Christão Brasileiro 05 de julho de 1890. P. 7.

³¹³ Idem

³¹⁴ Idem

*Salvação*³¹⁵. Dessa forma a felicidade no pós-morte depende da fé em Cristo, algo que não pode ser conseguindo por meio da absolvição do padre ou de ritos.

Mas o que é a Salvação? É uma causa que se póde comer com a hostia? Ou póde se collocar-a como sello adhesivo para pagar o porte da alma para o céo ?

A salvação é a isenção da culpa e do amor do pecado. É a limpeza dos desejos dos motivos e dos pensamentos. É o amor de Deus e dos seus mandamentos e o odio de todo o pecado. A confissão e a absolvição do padre não póde fazer o homem puro. Antes o homem confiado nas ceremonhas dos padre, deixa de recorrer ao unico Salvador Jesus. O sacerdote tapa lhe a vista colocando-se entre a alma anciosa e o Salvador.

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

O tempo para procurar a Salvação a pureza de caracter que é o unico para porte do ceo é no viço da vida emquanto a saude.

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

Quando as mãos vão ficando roxas, e o suor frio está na frente, e o juizo já está abalado e prestes a cahir, quem viveu no pecado por toda a vida, achará tarde, muito tarde os preparativos para os alicerces de um caracter que possa entrar no céo.

E' mil vezes melhor principiar a vida eterna agora.

J.H.N³¹⁶

O tempo conveniente para o Pastor Metodista seria na exuberância da vida e não na hora em que a mente já está comprometida com a angústia da possível chegada da morte. O tempo representa uma diferença significativa no campo da salvação entre católicos e protestantes, pois para o catolicismo a hora da morte, a forma com se esperava o fim da vida, era de suma importância juntamente com os ritos, rezas aos Santos de devoção, que muito ajudavam para se garantir vida eterna no além túmulo. Já para Justus Nelson a procura pela vida eterna deveria anteceder o momento da morte, ou seja, vivendo de acordo com os princípios bíblicos de fé, perseverança, esperança em um

³¹⁵Idem

³¹⁶Idem.

mundo de paz, de forma que a salvação de última hora era possível, mas por meio do arrependimento e aceitação de Jesus Cristo como único salvador, sem interferência de padre ou santo.

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

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

Tenho lido dos belos palácios
Que Jesus foi no céu preparar
Que os crentes fiéis, para sempre
Felizes irão habitar;
Tristeza, nem dor, nem velhice
Atinge a mansão divinal,
Mas metade do gozo futuro
Jamais se contou ao mortal. (2°)³¹⁷

Oh! Vem me encontra à fonte,
Da Jerusalém do céu!
A esta cristalina fonte,
Que Jesus aos crentes deu!
Lá vou encontrar amigos,
Que me amavam como irmão,
Lá teremos belos hinos;
Vem de todo coração.³¹⁸

Assim, o além-túmulo é visto como um lugar bonito e cheio de paz. Nos versos é possível perceber também a inversão da morte e da vida. “*A posição terra / céu sempre presente na expressão hinológica mostra outra oposição fundamental: vida / morte, no sentido de uma inversão básica em que vida significa morte (negação da vida presente) e morte significa vida (afirmação da vida futura). (...)*”³¹⁹. Desta maneira claro está que, para os protestantes assim como para os católicos, a morte não é o fim,

³¹⁷ MENDONÇA. 1995, pp. 238 / 239.

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ Idem.

mas o começo de uma nova vida. Contudo há entre eles maneiras diferentes de se garantir a salvação.

Portanto, a principal diferença entre católicos e protestantes na questão salvação é que para os seguidores da Igreja Romana a salvação pode ser conseguida por intermédio da ajuda de santos e ritos que antecedem a hora da morte, já para os protestantes só há um meio de se conseguir a salvação da alma: a fé em Jesus Cristo “(...) visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos(...) e quando este ser mortal tiver revestido a imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da escritura a morte foi absorvida na vitória. Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão? (...)”.³²⁰

As diferentes concepções sobre a morte, a salvação, a administração dos espaços destinados aos mortos, evidenciaram-se ao longo do século XIX, principalmente a partir da chamada questão religiosa. De um lado a Igreja Católica querendo autonomia administrativa, mas desejando manter-se como a religião do Estado e como tal continuar influenciando nos cemitérios; do outro lado maçons e protestantes querendo mais espaço na sociedade. Assim esses segmentos sociais protagonizaram vários embates políticos dentre eles a secularização dos cemitérios brasileiros, como já devidamente enfatizado...

2.2. OS ENTERRAMENTOS E SECULARIZAÇÃO DOS CEMITÉRIOS COMO CAMPO DE CONFLITOS: IGREJA CATÓLICA E MAÇONARIA.

O projeto de secularização dos cemitérios não se constituía, em 1890, em um debate recente. O jornal católico “A Boa Nova”, em 15 de janeiro de 1881, publicou uma longa matéria intitulada a “*Secularização dos cemitérios*”, a qual versava sobre as discussões da laicização dos campos santos, ocorridas entre os parlamentares da Câmara dos Deputados. Os discursos foram pronunciados na sessão de 09 de setembro de 1880 e

³²⁰ Bíblia de Jerusalém. 1995, p. 2014 / 2015.

os debates estabeleciam relações diretas entre a Igreja Católica e a Maçonaria, esta última considerada como a causadora de diversos problemas à sociedade brasileira.

Luiz Eugênio Vécio³²¹, ao estudar a Maçonaria e a Igreja Católica no Rio Grande do Sul, afirma que as questões religiosas, políticas e ideológicas³²² que se impuseram entre as duas instituições eram conflituosas e de difícil resolução porém, de acordo com autor, as tensões tenderam a se intensificar quando a Maçonaria tomou posição favorável à secularização das Necrópoles. A postura maçônica revelou-se, para a Igreja Católica, como uma ameaça que deveria ser combatida não somente por meio dos debates na Câmara dos Deputados onde os maçons tinham representantes, mas também no seio da sociedade.

O Clero não percebia com bons olhos qualquer invasão a seus domínios. Assim as campanhas para que se processasse o projeto de secularização dos cemitérios envolviam campos de poder que a instituição não desejava perder. Era neste sentido que as lutas estavam se estabelecendo no interior da Câmara dos Deputados. Segundo o jornal “*A Boa Nova*”:

“O sentimento e a crença da igreja catholica, que o projecto directa e cruelmente ataca, ainda não teve defensores. (*A partes.*) E’ verdade, mas foi um só defensor, o nobre deputado por Minas o Sr. Affonso Penna, que com grande brilhantismo de seu talento culto reivindicou os direitos da Igreja. Os outros illustres collegas que os nobres deputados nomeam têm, com effeito, defendido a Igreja dos ataques contra ella dirigidos, mas em outras discussões e não na do projecto de secularização dos cemitérios. A camara sabe que sobre esse projecto quasi todos os oradores inscriptos têm fallado contra, mas não tem sido em defesa dos direitos catholicos, que são os que elle primordialmente fere, e sim porque o projecto, em si mesmo, não se presta a ser sustentado por uma camara liberal”.³²³

O documento da década de 80 do século XIX assinala que os problemas que envolviam a Igreja Católica e a secularização dos cemitérios não podem ser compreendidos de modo circunstancial. Os católicos não compreendiam como era possível confundir a sua doutrina e ritos com as práticas desenvolvidas pelos maçons ou por qualquer outro culto que fosse diferente do seu. Esta questão é bastante sinalizada

³²¹ VÉSCIO. Op, cit.

³²² Ideológico, aqui, está sendo utilizado como sinônimo dos diversos interesses existentes entre a Maçonaria e a Igreja Católica diante do projeto de secularização dos campos santos.

³²³ A Boa Nova. Belém, 15 de Janeiro de 1881, p. 5.

pelo documento, isto é, o projeto de laicização dos Campos Santos feria “*o sentimento e a crença da igreja catholica*”.

Conforme exposto no documento, a secularização dos Campos santos vinha sendo interpretada como uma ruptura dos direitos da Igreja, como um ataque contra a secular Instituição. Observa-se, deste modo, que as inquietações não eram superficiais, mas que denotavam representações avantajadas e complexas no interior não apenas da Câmara dos Deputados, mas também – como tratado em capítulos anteriores – no âmago da sociedade. Segundo o documento, grupos que defendiam a Igreja Católica percebiam que as disposições da secularização eram nefastas aos domínios clericais; desta forma um dos problemas que se impõe a esta questão é a disposição do poder, ou seja, pode-se dizer que a Igreja Católica temia que o seu edifício de poder viesse a ruir.³²⁴

Segundo “*A Boa Nova*”, o projeto que estava sendo pensado em 1880 e que foi pronunciado na sessão de 09 de setembro do mesmo ano era composto por apenas três artigos, os quais dispunham o seguinte:

“Art. 1.º A policia, direcção, e administração dos cemitérios são de exclusiva competencia das camaras municipaes, sem intervenção ou dependencia de qualquer autoridade Ecclesiastica.

Art. 2.º No exercicio dessa attribuição, as camaras municipaes não poderão directa ou indirectamente estabelecer distincção em favor, ou detrimento de nenhuma seita, crença, Igreja, ou profissão de Fé Religiosa.

Art. 3.º Revogam-se as disposições em contrário”.³²⁵

Para a laicização dos cemitérios esta era a proposta apresentada em 1880 por alguns membros da Câmara dos Deputados. Quando se compara esta ao decreto 789, de 27 de setembro de 1890, em linhas gerais não se percebem grandes diferenças.³²⁶ Porém para as particularidades das disputas sociais que se formaram em 1880 em relação a laicização das necrópoles, os artigos acima, foram propostas de um deputado do Amazonas, identificado como Saldanha Marinho, e membro maçônico. Provavelmente

³²⁴ Para um significativo debate sobre o poder vejam-se: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987. FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2003. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: GRAAL, 2004.

³²⁵ Idem.

³²⁶ Consultem-se os artigos do decreto 789 de 27 de setembro de 1890.

foi em decorrência do desejo de alcance da proposta de quem a propôs que os debates tornaram-se mais acalorados na Câmara dos Deputados. Em outras palavras, os católicos acusavam os representantes da maçonaria de desejarem o estabelecimento de desordens na sociedade brasileira.

Saldanha Marinho, o autor do projeto de secularização, argumentava em seu discurso que a aprovação se fundamentava como sendo uma “(...) *genuína expressão da liberdade de cultos (...)*”, tanto que uma das argumentações defendidas enfatiza que a liberdade poderia construir relações mais equânimes na sociedade brasileira. Entretanto, no seio de toda esta polêmica que se formou, o importante é perceber os paralelos destes discursos em Belém, isto é, quais as ressonâncias que se estabeleceram na sociedade belenense quando a temática da secularização dos cemitérios envolvia a Maçonaria e a Igreja Católica.

Neste sentido, observa-se que a sociedade não se encontrava à margem das discussões. Havia periódicos, como “*A Boa Nova*”, que se ocupavam destas tensões. Por outras vias, o próprio debate ocorrido na Câmara dos Deputados é um bom caminho para se pensar como, em relação à função de secularização, as duas instituições – a Igreja Católica e a Maçonaria – se digladiavam. Em conformidade com isso, repita-se, o projeto secularizador, segundo uma parte do discurso proferido, era de responsabilidade de um deputado maçônico. Deste modo, leia-se: “*Tem para mim este projecto uma dupla importancia: a do seu assumpto, pois versa sobre interesses da maior monta, e a de sua procedência*”.

Saldanha Marinho compreendia que o seu projeto era de “(...) *dupla importância (...)*” e que versava “(...) *sobre interesses da maior monta (...)*”. No entanto, os representantes da Igreja Católica na Câmara, sobre o projeto, reconheciam que o mesmo se definia como “*oriundo do nobre deputado pelo Amazonas, illustre grão-mestre da maçonaria (...)*”, deste modo os representantes do Clero não poderiam deixar de percebê-lo “(...) *como mais um cartel de desafio e provocação da maçonaria á Igreja Catholica*”. As duas instituições, por meio das suas forças, eram formadoras de tensões que gradativamente alcançavam os interstícios da sociedade belenense.

Observa-se que a Igreja Católica classificava a Maçonaria como um desafio aos seus costumes e princípios. A proposta de secularização era apreendida como um

enfrentamento que os diversos sujeitos sociais ligados à Maçonaria estavam realizando frente ao catolicismo. Neste sentido, as lojas maçônicas eram visualizadas como um veio de propostas liberais, as quais iam contra as convicções do Clero. No que concerne aos enterramentos, os católicos não viam com bons olhos a possibilidade de ter que dividir “*a última morada*”³²⁷ com pessoas que não professavam as suas convicções, ritos e costumes religiosos, pois os Cemitérios, para os católicos, era considerados como espaços sagrados.

Para Philippe Ariès,³²⁸ o cemitério sendo um espaço do sagrado para a Igreja Católica - deve ser compreendido a partir de multiplicidades de elementos e de fatores que necessariamente estão interligados. Com efeito, para o autor, o espaço das necrópoles em muito era percebido pelos Apostólicos Romanos como um campo que era ungido pelo sagrado sangue de Cristo. Voltando-se às tensões que se formavam na cidade de Belém, esta reflexão de Philippe Ariès muito ajuda, pois em relação aos domínios dos Campos Santos na cidade, existiam movimentos contrários de diversas instituições – como maçons e protestantes – contra a Igreja Católica.

Neste sentido – frize-se a secularização dos cemitérios e os enterramentos estabeleceram tensões expressivas. Os católicos não admitiam ver os seus ritos fúnebres sendo confundidos com as representações de qualquer outra denominação, tal como os maçons e protestantes. A este respeito a folha “*A Boa Nova*”, em 17 de junho de 1874, publicava matéria intitulada “*Suffragios*”, na qual discorria análises sobre a profanação de um cemitério da cidade. A matéria:

“Com summo pezar soubemos que a sepultura do finado Dr. Marcello Lobato de Castro foi um pretesto para nova profanação no cemiterio da Ordem terceira de S. Francisco da Penitencia.

O Dr. Lobato que era veneravel de uma loja foi um dos redactores do impio *Pelicano*, e nunca contrariou em publico as doutrinas heterodoxas daquella gazeta maçonica e nessas condições morreu subitamente (...)

Os jornais annunciaram que em vez de missa de setimo dia, iriam os maçons no cemiterio orar ao sup.. Arch.. do Univ., pelo finado Dr. Lobato.

E no dia 13 realisou-se mais esta profanação no cemiterio.

³²⁷ Veja-se sobre este assunto: ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Vol. I. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

³²⁸ Idem.

Os mac.. reunidos em torno da sepultura fizeram uma encomendação, segundo o rito maçônico.

(...)

A maçonaria tem seus templos; faça nelles os funeraes de seus mortos, mas não escandalise os fieis, com o espectaculo insueto e tão horribeis profanações.

Ao Padre Eutychio Pereira da Rocha cabe maior responsabilidade naquelle desacato publico á fé catholica, pois elle não ignora as leis da Igreja (...).³²⁹

O imaginário, as simbologias e os ritos que envolviam os enterramentos na sociedade belenense aceitavam convicções religiosas, mas também rejeições a todas as outras representações que não se coadunassem às católicas. Então, o campo religioso dos cemitérios e dos enterramentos versava sobre este problema, ou seja, era uma das formas de se manter e de se estabelecer as tensões, não somente religiosas mas também políticas, sociais e culturais que se formavam sobre estes domínios.

Cabe admitir que a cidade de Belém, no momento em que a pesquisa se encontra, não deve ser apreendida como tempos em que inexistissem recorrências religiosas. Na Belém das últimas décadas do século XIX, quando o assunto versava sobre os campos da secularização e dos enterramentos, os conflitos cresciam de forma expressiva. Conforme Michel Vovelle,³³⁰ para todas as crenças religiosas havia o desejo de que, quando uma pessoa falecesse, recebesse ritos funerários dignos, mas conforme as crenças da religião a que pertencia o falecido. Porém, para que isto fosse alcançado, no caso do Brasil e de Belém, para as pretensões deste trabalho, era de fundamental importância buscar-se uma certa igualdade perante a morte. Com efeito, a secularização dos cemitérios era essencial para que isto fosse possível, como indicava o discurso proferido na Câmara dos Deputados.

Na segunda metade do século XIX, a inexistência de igualdade diante da morte quando se comparam católicos e maçons, provocava posturas que indicavam um pretense domínio dos católicos. Esta é a concepção que faz sugerir parte da matéria acima impressa, porquanto se afirmava que *“com summo pezar soubemos que a sepultura do finado Dr. Marcello Lobato de Castro foi um pretesto para nova profanação no*

³²⁹ Belém. A Boa Nova 17 de junho de 1874, p. 1.

³³⁰ VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde da Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

cemiterio da Ordem Terceira de S. Francisco da Penitencia".³³¹ O periódico católico, em relação a este enterro, vislumbrava o seu proceder como um pretexto para que se estabelecesse a profanação de um cemitério, o da *Ordem Terceira de S. Francisco da Penitencia*". Todavia, "quais estavam sendo as razões alegadas para se afirmar que o enterramento do senhor Lobato constituía-se em uma profanação do cemitério?"

Retorna-se novamente ao problema central, não somente desta parte, mas de toda a dissertação. Tratava-se da construção de domínios. Por outros caminhos, o doutor Lobato era membro de uma loja maçônica, mas também era católico. Sendo esta a sua orientação religiosa o jornal "*A Boa Nova*" interpretou que os ritos fúnebres que foram a ele dedicados rompiam com determinados valores e costumes católicos. Em conformidade ao explicitado, o periódico se referia ao membro da maçonaria que foi enterrado no cemitério da Ordem Terceira de S. Francisco da Penitência "*O Dr. Lobato que era veneravel de uma loja foi um dos redactores do impio Pelicano, e nunca contrariou em publico as doutrinas heterodoxas daquela gazeta maçonica e nessas condições morreu subitamente (...)*".³³²

Nota-se que quando a questão enveredava pelo campo fúnebre, a Igreja Católica repudiava que os corpos daqueles que não comungassem com suas crenças fossem enterrados nos Campos Santos que, neste momento, ainda eram de seu domínio. Não se desejavam confundir os cultos e nem se dividir o mesmo espaço. Esta aversão, a Igreja Católica deixava bastante clara. Deste modo, como sugere a matéria, maçons e católicos não deveriam ser enterrados em um mesmo lugar; isto é, para a mentalidade religiosa católica isto não soava de modo coerente e satisfatório. Os enterramentos para os não católicos e os espaços nos cemitérios eram então, na cidade de Belém, um problema crítico. Não somente os maçônicos, mas também os protestantes se ressentiam da ausência do poder do Estado no sentido de impor regras religiosas mais equânimes a todos os credos.

³³¹ Belém. *A Boa Nova* 17 de junho de 1874, p. 1.

³³² Idem.

Como afirma David Guerreiro Vieira³³³ uma das não intervenções do Estado na vida civil, a qual se constituía em questão crítica, era o domínio que o poder eclesiástico tinha nos cemitérios. Conforme Vieira, era bastante comum a Igreja Católica criticar, quiçá negar ao acatólico um lugar nos cemitérios por ela administrados. Nota-se, na matéria em análise, que as críticas feitas pelo Clero de Belém sobre os procedimentos do enterro do senhor Lobato, que era maçom, constituíam-se com demasiado teor religioso e político, ou seja, a Igreja compreendia que os procedimentos desse rito feriam seus costumes e valores. Com efeito, sobre este enterramento, compreendido como profanador, o jornal “*A Boa Nova*” argumentava que “*os jornais anunciaram que em vez de missa de sétimo dia, iriam os maçons no cemiterio orar ao sup.. Arch.. do Univ.., pelo finado Dr. Lobato*”.

Observa-se um direcionamento expressivo em relação aos cultos e aos ritos que se estabeleciam nos cemitérios da cidade de Belém. Como sugere o fragmento acima, a Igreja Católica ignorava ou procurava ignorar quaisquer representações funerárias que não se coadunassem com as suas, especialmente, no caso do falecimento do sujeito social maçom em que os seus entes queridos não rezaram uma missa no sétimo dia de falecimento, mas sim iriam ao cemitério orar. Isto era vislumbrado pelo Clero de Belém como uma profanação. Estabelecer-se outros paradigmas religiosos, como o de orar diante das sepulturas, no interior dos cemitérios, era compreendido [pelos católicos] como uma ruptura de suas referências religiosas.

O periódico permanecia estabelecendo questionamentos sobre os ritos pós-morte do maçom Lobato. Assinalou-se na matéria – ao se referir ao enterro maçom – que, no dia 13 de junho de 1874, ocorrera mais uma profanação no interior do cemitério. As imagens dos ritos maçônicos incomodavam a Igreja Católica, ou seja, o modo como as lojas maçônicas representavam as atitudes diante dos mortos não era bem visto pelo Clero de Belém, porquanto o jornal afirmava que “*os mac ... reunidos em torno da sepultura fizeram uma encomendação, segundo o rito maçônico*”. Um pouco mais à frente a folha argumentava que “*a maçonaria tem seus templos; faça nelles os funeraes*

³³³ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: EDUNB, 1980.

de seus mortos, mas não escandalise os fieis, com o espectáculo insueto e tão horríveis profanações”.

Os funerais maçônicos, nesta matéria, eram considerados como um estranhamento.³³⁴ A Igreja Católica sugeria que os seus ritos fúnebres não fossem misturados aos de qualquer outro credo alegando que, neste caso, os ritos pós-morte dos maçons eram apreendidos como relações sociais que escandalizavam e que promoviam “*horríveis profanações*”. Assim, observa-se que não se constituía em desejo do Clero construir uma mistura entre as concepções fúnebres católicas e maçônicas, porquanto aqueles argumentavam que estes possuíam templos, neste sentido os seus funerais deveriam ser realizados no interior dos seus domínios religiosos e não nos campos de domínios da Igreja Católica. Diante destas argumentações os rituais mortuários maçônicos eram percebidos como um “*desacato publico á fé catholica*”.

Com efeito, os ritos, os costumes, os enterramentos devem ser compreendidos como espaços e campos de conflitos. Havia querelas, intrigas e tensões mesmo nos interstícios da Igreja Católica, pois o periódico católico “*A Boa Nova*” procedia a críticas sobre um membro católico “*ao Padre Eutychio Pereira da Rocha cabe maior responsabilidade naquelle desacato publico á fé catholica, pois elle não ignora as leis da Igreja (...)*”.³³⁵ Nota-se que as tensões também eram internas, porque a pessoa, á qual o jornal fazia referência era um membro do Clero. Recorre-se novamente a David Gueiros Vieira.³³⁶ Conforme este autor, existiam problemas expressivos no seio da própria Igreja Católica, porquanto um de seus membros [padre Eutíquio] constituía-se, nas últimas décadas do século XIX, no principal articulador do jornal maçom “*O Pelicano*”.³³⁷

Veja-se então que em Belém os problemas eram expressivos e múltiplos, isto é, um problema implicava em outro de monta parecida ou até maior. Luiz Eugênio Véschio³³⁸ ajuda a pensar as problematizações que foram expostas acima. Para o autor,

³³⁴ Para a categoria estranhamento veja-se: GINZBURG, Carlo. “Estranhamento”. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

³³⁵ Belém. *A Boa Nova* 17 de junho de 1874, p. 1.

³³⁶ VIEIRA. Op, cit.

³³⁷ No decorrer das pesquisas realizadas na cidade de Belém não foi possível localizar o periódico maçom “*O Pelicano*”.

³³⁸ VÉSCIO. Op, cit.

inicialmente a Maçonaria brasileira não possuía pretensões anticatólicas, ao contrario que esta instituição apresentava-se bastante próxima do Clero. *Grosso modo*, a relação estabelecida pelo autor é percebida na cidade, pois existia um padre que era o representante legal de um jornal maçônico. As relações Igreja-Maçonaria foram se desgastando e esse desgaste intensificou-se com a “*Questão Religiosa*” quando passaram a digladiar-se abertamente. A secularização dos cemitérios foi mais um motivo para que essas instituições se mantivessem em lados opostos. Assim volta-se às discussões havidas na Câmara, as quais foram publicadas pelo periódico católico “*A Boa Nova*”.

“Repito, pois, sr. presidente, o projecto de secularização dos cemitérios é mais um cartel de desafio que a maçonaria, pelo competentissimo órgão do seu grão-mestre, lamça á Igreja Catholica. (*Apartes.*)

Não ha duvida, todo conflicto religioso no Brazil é obra exclusiva da maçonaria: foi ella quem nas irmandades o provocou; quem no conselho de Estado o acoroçoou ordenando-se aos Bispos que resignassem sua missão de mestres da doutrina e a aprendessem das irmandades maçonisadas; quem no conselho de ministros, presidido por um dos seus grão-mestres, ordenou o processo e julgamento dos Bispos; quem no supremo tribunal de justiça, composto em sua quasi totalidade de maçons, pronunciou e condemnou os príncipes da Igreja Catholica. Parte e juiz ao mesmo tempo, a maçonaria ganhou materialmente esse primeiro combate; mas, ferida em sua vaidade, porque, apesar dos carceres, a Igreja campea triumphante empunhando o labaro da verdade, propoe-se a uma série de novos combates, que, sob a denominação de secularização dos cemiterios, casamento civil e outros quejandos, o seu illustre grão-mestre vem ferir nesta casa do parlamento”.³³⁹

Os enterramentos juntamente com a secularização mostravam-se conflituosos entre Igreja Católica e Maçonaria. As reticências que o Clero fazia em relação à proposta Maçônica de secularização dos campos santos eram incisivas, ou seja, o projeto vinha sendo interpretado como “*um cartel de desafio que a maçonaria, pelo competentissimo órgão do seu grão-mestre, lamça á Igreja Catholica*”. O Clero não desejava perder seu domínio social presente e consolidado nos cemitérios. Com efeito, compreendia-se que a proposta de secularização correspondia a desafios que a Maçonaria lançava sobre a Igreja Católica. Em outras palavras, esta instituição muito prezava os seus ritos, mas também os seus espaços políticos, sociais e culturais, ou seja, a negativa da Igreja sobre não deve ser vislumbrada apenas como uma questão religiosa.

³³⁹ A Boa Nova. Belém, 15 de Janeiro de 1881, p. 5.

Deste modo, os enterramentos e os restos mortais daqueles que não comungavam com as práticas religiosas da Igreja [como se acentuou atrás] se transformavam em joguetes políticos e em motivos de múltiplas tensões. Os cemitérios, então, constituíam-se em grande problema, para o qual os maçons pediam resolução imediata. Mas cumpre ressaltar que [como deixa sugerir o discurso acima] a Igreja não possuía este vislumbre, já que a questão não estava nos cemitérios por ela dominados, e sim naqueles que desejavam impor outras crenças, costumes, hábitos e ritos, que lhes eram próprios a representações sociais seculares, isto é, as suas certezas religiosas. Esta pretensão, não somente dos maçons, mas também dos protestantes, conduzia a sociedade brasileira e a belenense, em particular, a conflitos religiosos notáveis.

Conforme uma parte dos discursos da Câmara os conflitos religiosos existentes no Brasil eram “(...) *obra exclusiva da maçonaria (...)*”. À Maçonaria recaíam diversas acusações, tanto de ordem religiosa quando política. Em outras palavras, o político e o religioso, quando se tratava de tensões entre a Igreja Católica e a Maçonaria, estavam sempre muito próximos, neste sentido é quando se afirma “(...) *quem no conselho de ministros, presidido por um dos seus grão-mestres, ordenou o processo e julgamento dos Bispos; quem no supremo tribunal de justiça, composto em sua quasi totalidade de maçons, pronunciou e condenou os príncipes da Igreja Catholica (...)*”. Outrossim, permaneciam estes domínios abertos à discussão pública. Domínios, os quais conduziam a expressivas intrigas e a jogos de política de difícil resolução.

Ressalve-se que a situação de conflito em pauta era antiga. Pode-se citar como exemplo, não somente os embates na Câmara, mas também a matéria que denunciava os ritos fúnebres oferecidos ao senhor Lobato, em 1874 (já vista), a qual provocou amplo mal-estar entre as duas instituições. Neste caso, ao que sugere a matéria – publicada pela “*A Boa Nova*” sobre este enterramento, chegou-se a ponto de vislumbrar perseguições religiosas sobre os membros das lojas maçônicas. Na matéria analisada um pouco mais atrás, os adjetivos e predicados lançados pela Igreja Católica sobre os ritos fúnebres realizados pelos maçons no interior do cemitério foram empregados em tom pejorativo. Esta relação pode ser sentida quando se afirma que os ritos maçons constituíam-se em

uma profanação dos cemitérios pois estes, para os católicos, eram percebidos como Campo Santo.

Assim, quaisquer incursões de outras representações religiosas seriam entendidas como corrupção de valores. Neste sentido a proposta de secularização dos cemitérios estava sendo entendida por determinados sujeitos sociais na Câmara dos Deputados. Desta maneira, afirmava-se que:

“E’ maxima a importancia do projecto pela sua procedencia do grão-mestre da maçonaria; os catholicos devem prevenir-se, e por maior que seja a consideração que merece-me o seu illustre autor, não me era licito deixar de tornar bem saliente esse facto para não ter de repetir o Voe mihi quia tacan.

No que respeita a idéa contida no projecto, forçoso é convir que nada se pode imaginar de mais tyrannico. E o horror dessa tyrannia sobe de ponto quando se considera que é exercitada contra o cadáver”.³⁴⁰

Os Maçons também empreendiam relações de poder para que fosse aprovado um projeto que secularizasse os cemitérios. Esta possibilidade dispensaria – não apenas às lojas maçônicas, mas também a outros sujeitos sociais que não professavam as doutrinas católicas – maior liberdade de culto. Nota-se que sobre esta questão o político e o religioso viam-se como indissociáveis. O Clero buscava de todas as maneiras a refutação destas idéias, pois afirmava a respeito do projeto de secularização “*que respeita a idéa contida no projecto, forçoso é convir que nada se pode imaginar de mais tyrannico. E o horror dessa tyrannia sobe de ponto quando se considera que é exercitada contra o cadáver*”. Tomando esta parte do discurso como ponto de interpretação, observa-se que existia uma relação direta e intrínseca entre o projeto de secularização e as formas de enterramentos. A secularização das necrópoles era percebida como uma tirania, a qual [se aprovada] seria exercitada contra os próprios defuntos.

A Maçonaria e a Igreja Católica permaneceram estabelecendo relações de poder e de força constantes durante boa parte do século XIX. Em 24 de junho de 1874, ou seja, no mesmo ano do falecimento do senhor Lobato, o periódico “*A Boa Nova*” publicizou outra matéria, na qual utilizava adjetivos e predicados não muito agradáveis ao se referir a um enterro maçom. O jornal discorria:

³⁴⁰ Idem.

ENTERRO MAÇÔNICO – Um novo escandalo deu-se no Cemitério de N. Senhora da Soledade. Um pobre homem teve a infelicidade de entrar para a maçonaria, mas antes de morrer reconciliou-se com a Igreja, e morreu confortado com todos os sacramentos.

A maçonaria pôz as garras sobre o cadaver e amarraram-lhe um avental, e com tão singular indumento, o levaram ao cemiterio. Á beira da sepultura tomaram alguns maçons suas insignias, murmurando o Padre Eutychio Pereira da Rocha algumas palavras cabalísticas ao pr ... Arch ... do Unio ... respondidas pelas Luz ... que faziam se Sachristão.

Finda a parodia religiosa deitaram no sepulcro metade de uma luva branca e alguns instrumentos de pedreiro.

Um vi ... recitou uma piedosa oração fúnebre, outro serviu-se daquelle accsão para insultar o Summo Pontífice Pio IX, e de taes epimal-o á ordem, retirou-se.

A quantos excessos conduz o fanatismo maçônico?

Interpellamos ainda esta vez as auctoridades publicas, e nomeadamente ao Sr. Presidente da Província, acerca dessas profanações publicas.

O cemiterio é ou não considerado pelas autoridades como catholico si é catholico, será licito que alli se façam parodias religiosas, que a Igreja soberanamente, reprova !!!

Poderá um bando de judêos audaciosamente desacatar a fé catholica, sob pretexto de ceremonias religiosas?

Em que lei funda a Maçonaria do Pará para ostentar em publico ceremonias maçônicas?

Estes factos anômalos, irregulares e criminosos exigem uma solução, pois os catholicos brasileiros desejam saber si estam sob a lei de christo ou de Mafoma”³⁴¹

Com matéria intitulada “*Enterro maçônico*”, o Clero estabelecia considerações desfavoráveis aos ritos fúnebres desta instituição. Os adjetivos e predicados utilizados eram sempre no sentido de colocar a maçonaria na ilegalidade diante da sociedade belenense. Suas atitudes diante dos mortos eram compreendidas como escândalos sociais. Neste sentido, afirmava a matéria “*um novo escandalo deu-se no Cemitério de N. Senhora da Soledade. Um pobre homem teve a infelicidade de entrar para a maçonaria, mas antes de morrer reconciliou-se com a Igreja, e morreu confortado com todos os sacramentos*”. A Maçonaria e os seus ritos diante da morte vislumbravam-se como escândalos ou escandalosos. Entrar para a Maçonaria constituía-se, segundo o jornal, em uma infelicidade. Por outro lado, o que era válido resumia-se às crenças e aos valores Apostólicos Romanos, ou seja, como narrava o jornal, a existência de um pobre homem,

³⁴¹ A Boa Nova. Belém, 24 de junho de 1874, p. 4.

que aceitara entrar para a Maçonaria, porém no leito de morte se arrependeu e reconciliou-se “(...) *com a Igreja, e morreu confortado com todos os sacramentos*”.

As queixas dos católicos sobre a Maçonaria repetiam-se ao longo do tempo. Vislumbram-se tensões entre as instituições que não devem então ser compreendidas como acidentais, mas sim como expressivas e de difícil resolução. Em outras palavras, voltando-se a matéria atrás mencionada, o homem teria aceitado – antes da morte – as recomendações católicas, entretanto, segundo o jornal, as relações entre os vivos e o morto deram-se de modo diferente, isto é, a matéria sugere que as vontades fúnebres do falecido não foram atendidas em decorrência das incursões maçônicas, uma vez que esta pôs “*as garras sobre o cadaver e amarraram-lhe um avental, e com tão singular indumento, o levaram ao cemitério. Á beira da sepultura tomaram alguns maçons suas insignias, murmurando o Padre Eutychio Pereira da Rocha algumas palavras cabalísticas ao pr ... Arch ... do Unio ... respondidas pelas Luz ... que faziam se Sachristão*”.

Estes rituais de enterramento eram ignorados pela Igreja Católica. Como uma “*parodia religiosa*”, esta se referia às relações religiosas, culturais e sociais que os maçons mantinham com os seus féretros; suas orações fúnebres; suas posturas diante do morto. Seus ataques diante da Igreja Católica eram interpretados – pelo Clero – como excessos que conduziam ao fanatismo. Por esta postura, como fanáticos foram alocados os maçons. A Igreja Católica dava a público sua opinião de que as atividades dos ritos fúnebres maçônicos representavam uma instabilidade social que feria a norma e os bons costumes religiosos e pedia nesta matéria a intervenção das autoridades públicas.

E cada vez mais os cultos maçônicos eram interpretados como profanações públicas, as quais constituíam-se merecedoras de cuidados das autoridades. O caso era visto com tamanha gravidade que se recorreu ao Presidente da Província, entretanto, outra relação deve se considerada: a Igreja Católica vislumbrava os cemitérios da cidade como de sua propriedade [este caso em especial referia-se ao de Nossa Senhora da Soledade]. A matéria da folha “*A Boa Nova*” construía perguntas sobre o domínio que o clero de Belém dispensava em relação a todos os cemitérios, ou seja, questionava-se não apenas a legitimidade do catolicismo sobre este espaço, mas sim a realização de ritos fúnebres não católicos nas necrópoles. Com efeito, o jornal argumentava da forma

seguinte “*o cemiterio é ou não considerado pelas autoridades como catholico si é catholico, será licito que alli se façam parodias religiosas, que a Igreja soberanamente, reprova !!!*”.

O clero de Belém vendo-se como proprietário dos cemitérios, porém outras facções religiosas disputando esses espaços, eram problemas que conduziam necessariamente a questões de intensidade significativa. Construía-se constantemente relações diretas entre o político e o religioso. As denúncias católicas da existência de profanações no interior dos cemitérios, como coloca a matéria, conduzem a esta conjectura. O clero da capital paraense colocava-se de modo agressivo diante das diferenças religiosas dos diversos sujeitos sociais que não comungavam como suas delimitações de crenças. Deste modo referiu-se aos judeus: “*poderá um bando de judeus audaciosamente desacatar a fé catholica, sob pretexto de ceremonias religiosas?*”. Enfatizava-se que as cerimônias religiosas maçônicas constituía-se em desacatos à fé romana. Assim, os enterros nos cemitérios tornaram-se objeto de disputa entre as duas instituições, dentro do contexto já permeado de tensões.

Vale frisar que as bulas papais não eram validadas no Brasil, deveriam receber o beneplácito do imperador. Contudo os ecos dessas bulas chegavam até aqui. Talvez esse tenha sido o motivo pelo qual o Papa Pio IX foi insultado durante o enterro descrito pelo redator do jornal católico “*A Boa Nova*”, o cônego Clementino José Pinheiro. Protestantes e maçons recebiam, nesse momento, o mesmo tratamento por parte dos representantes do catolicismo, assim, uniram forças na luta pela liberdade de culto. Enfrentavam problemas comuns como a questão dos enterros de seus entes queridos, uma vez que os cemitérios brasileiros eram administrados quase sempre pela Irmandade da Santa Casa de Misericórdia que por sua vez mantinha relações com a Igreja Católica. Os protestantes tiveram autorização para construir cemitérios em várias cidades brasileiras, como se observou no 1º capítulo da primeira parte dessa dissertação.

Sobre estas tensões, o documento seguinte pode ajudar.

“O Sr. Dantas: - Mas nós não temos enterramentos civil

O Sr. Ferreira Vianna:- Então pedi a este governo que vos dê sepultura para aquelles que não são da religião catholica.

Mas como força, quando o nobre deputado concluir o seu discurso, dizendo que a consciencia era o seu juiz e juiz intransigente, como exigir que o sacerdote catholico leve para a sepultura catholica o cadaver do homem que não é catholico?

O Sr. Dantas:- Eu pedi ao governo civil.

O Sr. Ferreira Vianna: - Bem, e já existem esses cemiterios, se não são bastantes, se falta-lhos a decencia se se entende que devem ter outras condições, reclamai.

Mas eu não posso permitir que na sepultura que eu reservo para mim e para meus filhos se enterre uma pessoa estranha; porque, a falar a verdade é uma expropriação forçada; como posso consentir, eu catholico, que o padre da minha religião faça todos os officios; pratique todas as cerimoniaes religiosas e dê sepultura *in sacris* àquelle que desrespeitou e blasphemou da minha religião?! (...).³⁴²

Alguns membros do catolicismo, como o deputado Ferreira Vianna, não concordavam em compartilhar o mesmo espaço nos cemitérios com pessoas não católicas. Essa discordância de pensamento provocou debates calorosos na Câmara, pois deputados como o senhor Dantas defendia os cemitérios civis. O que se entendia por cemitério civil seria o espaço onde o catolicismo não exercesse a sua supremacia religiosa; um espaço onde se poderia enterrar o maçom, o protestante e o católico. O que os liberais defendiam era um espaço gerenciado pelo Estado e para todos, onde diferentes ritos fúnebres pudessem ser praticados. Percebe-se que o que esses segmentos sociais desejavam era esse tipo de enterro civil, isto é, sem a interferência da Igreja Católica nos cemitérios que eram administrados pelas Santas Casas e por isso considerados católicos.

Segundo José Murilo de Carvalho,³⁴³ as tensões entre os grupos religiosos foram motivo de debates no interior do Império. Em outros termos, temia-se que problemas como a “*Questão Religiosa*”, iniciada em 1872, conduzissem a uma instabilidade em relação à formação da nacionalidade, ou melhor dito, sobre a “*soberania interna do Estado*”.³⁴⁴ Tomando como base as reflexões do autor, nota-se que a existência das instabilidades religiosas no seio do Império foi razão para se estabelecer demoradas e sucessivas discussões entre as elites imperiais. Para Carvalho, o Estado teve que despender esforços para que a unidade do Império não fosse colocada em

³⁴² Discurso proferido na sessão de 26 de março de 1877 e publicado no jornal “*A Boa Nova*” 25 de abril de 1877, p. 2 / 3.

³⁴³ CARVALHO, José Murilo de. *Teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

³⁴⁴ Idem. P. 346.

xeque por grupos que se digladiavam, buscando interesses e conveniências pessoais e imediatas.

Na cidade de Belém, como se reafirma, estas conveniências e estes interesses imediatos e pessoais eram notórios. A este respeito, as preocupações das elites não devem ser percebidas como questões aleatórias e sim portadoras de direcionamentos efusivos. Com efeito, as tensões religiosas indicadas por José Murilo de Carvalho, as quais estão muito presentes nas documentações em análise e também as resistências e oposições que a Igreja Católica enfrentava não devem ser vistas como direcionamentos de rápida resolução e sim impasses de certa gravidade que se desdobraram até às últimas décadas do século XIX. Desta maneira, assinala-se que as lutas sociais que proporcionaram a promulgação do decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890 e dos artigos da Constituição de 1891 que tratavam da secularização dos Campos Santos, não devem ser vislumbrados como relações simples e fáceis e sim que foi necessário longo tempo e tensos debates para que estas dimensões fossem “resolvidas” ou ao menos organizadas de modo mais equânime.

A Igreja Católica, a Maçonaria e os protestantes foram forças que se impuseram limites durante boa parte do século XIX, quando o assunto versava sobre as dimensões religiosas que deveria possuir cada uma das Instituições no interior das Necrópoles. Os embates envolviam ângulos agudos levando, assim, a outras problematizações. É natural perceber-se essas tensões nos interstícios religiosos, políticos, sociais e culturais na sociedade belenense.

Com efeito, sinaliza-se então que os jogos de política devem ser compreendidos por meio desta dinâmica de força. Como base do que se afirma recorre-se a Mariza de Carvalho Soares.³⁴⁵ Para a autora, os ritos fúnebres são campos dinâmicos em quaisquer circunstâncias históricas. As relações religiosas havidas no século XVIII não devem ser percebidas de outra forma. Na religiosidade católica, por exemplo, era aceita a participação de leigos que realizavam “*cerimônias religiosas em suas casas, nas capelas e igrejas por eles construídas*”.³⁴⁶ Conforme a autora, e como foi analisado no capítulo 2

³⁴⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade ética, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

³⁴⁶ Idem. P. 133.

da primeira parte desta dissertação, existiam significativas diferenças entre os católicos ricos os negros e pobres, por exemplo. Aqueles eram enterrados no interior dos templos – Igrejas – por outro lado, o enterramento de negros e pobres constituía-se em um grande problema, uma vez que estes não eram bem vindos no interior das igrejas. Há que se considerar, ainda segundo Mariza de Carvalho Soares, que na cidade do Rio de Janeiro do século XVIII, foi necessária a abertura de cemitérios direcionados a negros e mulatos em decorrência do grande número de mortalidade que entre eles decorrentes das relações escravocratas.³⁴⁷

Em busca de conteúdo dissertativo e como já analisa em páginas passadas, também o conteúdo dos testamentos é de grande valor ao se pensar os limites dos discursos e das pretensões católicas. Então, veja-se parte dos desejos que o senhor Visconde de Arary, morto aos 75 anos, na Província do Grão-Pará, em 09 de agosto de 1879. O testador mandou que o seu compadre, Raymundo Alves da Cunha, escrevesse o teor o testamento em 17 de julho de 1879. Tomando como referência as datas, o senhor Visconde de Arary faleceu poucos dias depois da formalização de seu testamento. Este sujeito social declarava, no documento, que não tinha descendentes legítimos e nem ascendentes e que nunca havia sido casado. Nomeou como seu testamenteiro o senhor Domingos Antonio Raiol.³⁴⁸ Nota-se em partes do testamento que a presença da Igreja Católica é forte. Logo em seu início afirmava o testador que “(...) *como cristão Catholico Apostolico Romano que sou, em a qual Religião nasci e fui creado e educado, e em que me tenho conservado e espero morrer (...)*”.³⁴⁹

Leiam-se os seguintes artigos do testamento:

“20º Declaro que deixo a Santa Casa de Misericórdia desta cidade, a quantia de seis contos de réis para ser aplicada a compra de Apolices da dívida publica, sendo a dita quantia entregue em prestações de tres contos de réis cada uma, a primeira um anno depois do meu fallecimento, e a segunda d’ahi a um anno.

³⁴⁷ Idem. P. 143.

³⁴⁸ Domingos Antonio Raiol escreveu longo material sobre o movimento ocorrido em 1835, hoje conhecido como Cabanagem. Veja-se: RAIOL, Domingos Antonio. *Motins políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835*. Belém: Editora da UFPA, 1970.

³⁴⁹ O testamento do Visconde de Arary foi publicado, na íntegra, no periódico católico “A Boa Nova”, em 09 de agosto de 1879. Esta é a mesma data de uma matéria intitulada “Fallecimento”, a qual dizia respeito ao Visconde de Arary. Sobre estes documentos veja-se: A Boa Nova. Belém, 09 de agosto de 1879, p. 2.

22º Declaro que deixo a quantia de quatrocentos quatrocentos mil réis para ser exclusivamente applicada as obras da igreja de Nossa Senhora da Conceição da villa da Cachoeira, em Marajó.

32º É minha vontade que se digão tres capellas de missas, sendo uma por minha alma, outra por alma de meus pais e outra por alma de minhas tias D. Ignacia e D. Marianna”.³⁵⁰

Ressalte-se que a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia e a Igreja de Nossa Senhora da Conceição da vila da Cachoeira, no Marajó, não foram esquecidas pelo Visconde de Arary. Estas instituições figuraram, no testamento, como donas de quantias em dinheiro; à primeira eram dispensados “*seis contos de réis*” para serem aplicados na “*compra de Apolices da divida publica*”. Por seu turno, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição receberia “*a quantia de quatrocentos mil réis*” para serem aplicados em suas obras. Tendo concepções religiosas católicas, o testador não se esqueceu da sua alma, da dos seus pais e das almas de suas tias, pois no artigo 32º afirmava que “*é minha vontade que se digão tres capellas de missas, sendo uma por minha alma, outra por alma de meus pais e outra por alma de minhas tias D. Ignacia e D. Marianna*”. Com efeito, a presença da Igreja Católica em alguns testamentos fazia-se sentir nitidamente.

Quando do falecimento deste testador, a Igreja Católica por meio do periódico “*A Boa Nova*”, de 09 de agosto de 1879, ou seja, no mesmo dia em que a folha publicou o testamento, se fez novamente presente através de matéria intitulada “*Fallecimento*”. Nesta argumentava que “*(...) o Sr. Visconde de Arary recebeu todos os Sacramentos da Religião Catholica Apostólica Romana.*”³⁵¹ Segundo o jornal, o senhor Bispo do Pará “*(...) confessou-o domingo passado (3 de Agosto) pelas 3 horas da tarde, e na segunda feira foram-lhe administrados o Viatico e a Extrama-Uncção. Nestas occasiões o illustre Visconde patenteou sentimentos verdadeiramente christãos, e declarou a todos, como nos informaram, que estava consolado, confortado e muitissimo satisfeito*”. Nota-se que os únicos sacramentos cristãos corretos eram aqueles ministrados pelo Clero. O jornal afirmava que ao morrer sobre os auspícios da Madre Igreja, isto é, sobre os sacramentos religiosos católicos, o Visconde de Arary havia sido contemplado com uma graça, pois sempre nutriu boa fé pela “*Virgem Maria*”.

³⁵⁰ A Boa Nova. Belém, 09 de agosto de 1879, p. 2.

³⁵¹ Idem.

O periódico apresentava assim os dogmas e os ritos religiosos católicos como supremos, os quais foram seguidos pelo senhor Visconde de Arary, porquanto argumentava o jornal que este sujeito social “*costumava ouvir Missa não só nos domingos, como é de preceito, mas todos os sabbados em honra da Santissima Virgem*”.³⁵² Era deste modo que a Igreja Católica se colocava contrária a todo sujeito social e instituição que não comungasse com os seus postulados religiosos. Neste sentido, o projeto de secularização dos cemitérios idealizado pelos maçons e exposto na Câmara dos Deputados não convergia de modo algum às necessidades e interesses do Clero, uma vez que procurava romper com um domínio secular desta Instituição.

É necessário compreender nestas circunstâncias a oposição que a Igreja fazia em relação ao projeto que buscava secularizar os Campos Santos. Retomando a análise dos discursos proferidos na Câmara dos Deputados, encontra-se esta oposição “*o que quer, portanto, o projecto não é a liberdade; repito, é a mais requintada tyrannia, especialmente contra os catholicos, que constituem a quasi totalidade da população do paiz*”.³⁵³ O Clero construía argumentações de toda sorte para se ver livre da possibilidade de secularização das necrópoles. Este era um debate que causava indisposição e mal-estar à Igreja. Sobre a problematização do domínio recorre-se a Ângela Randolpho Paiva.³⁵⁴ Para a autora, o domínio que a Igreja Católica desenvolveu durante séculos no Brasil, não deve ser vislumbrado de modo natural, uma vez que sua predominância dependia do sucesso dos acordos que esta instituição realizava com a sociedade. Mas também, como já interpretado atrás, é preciso argumentar que o Clero não estava atuando sem pressões de outros grupos religiosos; os maçons e os protestantes formavam uma “barreira natural” contra as pretensões hegemônicas católicas.

Era sobre os domínios da Igreja Católica que se buscavam limites. Maçons e protestantes não desejavam ser importunados quando o assunto versasse sobre os ritos que deveriam orientar os enterramentos de seus fiéis. Este desejo constituía-se de longa data, repita-se. Neste sentido, a sua resolução também exigiria um longo tempo. Ela não viria de uma hora para outra. As relações apenas começaram a se estabelecerem de modo

³⁵² Idem.

³⁵³ A Boa Nova. Belém, 15 de Janeiro de 1881, p. 5.

³⁵⁴ PAIVA, Ângela Randolpho. *Católicos, protestante, cidadãos: uma comparação entre o Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

mais “equânime” quando o projeto que secularizou as necrópoles começou a vigorar por meio do decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890,³⁵⁵ mas também quando entrou em vigor a Constituição de 1891, a qual em uma das suas partes, afirmava que:

“§ 3º Todos os individuos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito commum.

§ 5º Os cemiterios terão caracter secular e serão administrados pela auctoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral publica e as leis”.³⁵⁶

A Igreja paulatinamente perdia alguns domínios. A Carta afirmava que todos os sujeitos sociais e confissões religiosas poderiam “(...) *exercer publica e livremente seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito commum*”. Legalmente ampliavam-se espaços aos indivíduos e às instituições que não gozavam até então de liberdade religiosa. Assim, tanto os membros da Maçonaria quanto os protestantes poderiam conduzir livremente as suas crenças, ritos e certezas religiosas, inclusive no que dizia respeito aos enterramentos. Em relação a estes domínios, o inciso 5º reforçava não somente esta questão, mas também o decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890. Nota-se que o referido inciso afirmava o sentido secular das necrópoles, sendo que as mesmas seriam administradas pelas autoridades municipais e ficariam “(...) *livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral publica e as leis*”. A Constituição ajudava a romper um direcionamento secular. Institucionalmente todos ficavam livres para atuarem no interior dos Campos Santos, sendo que as únicas exigências eram não ofender a moralidade pública e as leis.

Estas deliberações se fizeram sentir na sociedade belenense oitocentista. Em conformidade com isso, neste capítulo, procurou-se analisar apenas algumas intrincadas teias de tensões que se formavam quando o assunto versava sobre os enterramentos e a secularização dos cemitérios. A morte na Belém oitocentista foi relação que

³⁵⁵ Nas outras partes e capítulos desta dissertação este decreto foi sobejamente analisado.

³⁵⁶ Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. Rio de Janeiro: Typ. Da Imprensa Nacional, 1892.

consubstanciou determinações que denotaram rituais religiosos diversos. Estas diversidades prefiguraram lutas entre sujeitos sociais e instituições, as quais estavam forçando novas posturas tanto da Igreja Católica quanto do poder instituído.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões contidas nas páginas precedentes representam somente partes, fragmentos importantes das tensões que se formaram no interior da sociedade belenense da segunda metade do século XIX. Neste sentido, não se teve a pretensão de estabelecer uma interpretação total das representações que se formaram no recorte cronológico em análise (1850-1891) ou seja, no transcurso das reflexões surgiu a necessidade de se estabelecer recortes para que a investigação obtivesse sucesso. Assim, algumas certezas iniciais de pesquisa foram deixadas de lado pois centrou-se em contato com uma multiplicidade de documentos que sinalizaram para outras dinâmicas e tangenciamentos históricos.

Nesse sentido, variados quebra-cabeças, teias de reflexões históricas foram possíveis de se pensar e articular, ou seja, a tensão sobre a morte e os mortos na Belém oitocentista não deve ser percebida apenas por meio dos atos da morte de uma única pessoa. Os debates precisaram necessariamente apoiar-se em vários eixos, dentre os quais o da saída dos enterramentos do interior das igrejas católicas para os cemitérios a céu aberto, as lutas sobre a secularização dos cemitérios que não devem ser percebidas como tangenciais, mas sim como essenciais e precisos à visualização das dimensões dessa sociedade e ainda as referências testamentárias comuns à época.

Com efeito, destes referenciais têm-se duas balizas que vão de um extremo a outro, não somente do recorte cronológico como também das próprias problematizações do texto dissertativo. Os dois tangenciamentos acima citados desdobraram-se em problemas centrais de toda a dissertação o que não quer dizer que foram efetuadas todas as dinâmicas e dimensões possíveis a envolverem, no século XIX, estes pontos nevrálgicos de interpretações.

Assim a dissertação intitulada “*O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850 / 1891)*”, teve [repita-se] de dialogar com múltiplas temáticas, tais como os projetos de higienização por que Belém passou quando a morte foi apreendida como tratava-se de um caso de saúde pública. Daí procurar-se separar os mortos dos vivos; colocá-los o mais distante possível uns dos outros.

Em conformidade com isso, a morte e os mortos tornam-se objetos de análise médica, sendo que novos métodos, para a verificação das causas de morte, passaram a ser

utilizados pela medicina de então como a autópsia, o atestado de óbito, a inumação e cremação de cadáveres. Era necessário que os vivos deixassem as relações de proximidade com os mortos, uma vez que estes passaram a ser percebidos como problemas de saúde pública. A dualidade mortos/vivos tornou-se expressivo problema de domínio público, pois que, se por um lado, era necessário separá-los, por outro havia a existência de hábitos e costumes seculares que caminhavam na contramão desta pretensão.

Foi pensando o espaço citadino da Belém da segunda metade do século XIX que as tramas deste texto foram construídas; as imagens cidadinas apresentaram-se de forma necessária para que se pudessem entender as concepções que os sujeitos sociais edificaram em torno das temáticas deste trabalho. A morte deixava de ser uma questão “naturalizada”, ou seja, o simples movimento de morrer e enterrar. Com a autópsia, por exemplo, passou-se a medicalizá-la, controlá-la de modo mais rígido em suas causas. Com efeito, buscar saber a doença que mais matava tornava-se essencial para os médicos oitocentistas.

Nota-se então que o século XIX foi marcado pela preocupação com a urbanização e higienização dos espaços citadinos. No caso de Belém foi necessário perceber como as construções influenciaram esta urbanização e esta higienização. Como se pretendeu interpretar as antigas concepções sobre a morte e os novos referenciais [da segunda metade do século XIX] entraram em intensos conflitos mas, ao mesmo tempo, conseguiram construir novas dimensões para o espaço urbano. Desta maneira, os entraves, as barreiras e as dificuldades que as novas concepções de urbanização e higienização tiveram de percorrer nos interstícios da cidade de Belém não podem e nem devem ser apreendidos como fáceis.

Em outras palavras, as barreiras que as novas concepções da morte tiveram de transpor não foram fáceis, conquistaram-se arduamente, uma vez que as imagens e os costumes anteriores encontravam-se expressivamente consolidados no interior da sociedade. Exemplo disso vê-se no fato de ter no termo de entrega dos cemitérios à municipalidade ainda notícia de dois corpos embalsamados e depositados no interior de igrejas belenenses.

Os médicos-higienistas, como se desejou interpretar, tiveram importância crucial na dinâmica citadina ao estabelecer articulações em relação ao combate das epidemias que assolavam a Belém oitocentista e os locais de enterramento. A defesa da salubridade, das formas de cura e prevenção dessas epidemias foram a justificativa da existência de dicotomias entre salubridade, morte e mortos e ajudaram a formular outras dimensões da cidade. Determinados ideários acentuaram-se para se prevenir os surtos epidêmicos, ou seja, a “civilização” do espaço citadino passava obrigatoriamente pela limpeza, higiene, e equilíbrio do ar atmosférico, pela salubridade dos espaços públicos e privados, daí preconizar-se a necessidade de isolamento do falecido e seu imediato enterramento em local distante na tentativa de neutralizar-se os miasmas contagiosos que pudesse exalar.

Desta forma, necessário era tomar uma multiplicidade de precauções e de cuidados e, nesse sentido, foi analisado que os preceitos de salubridade atuaram para que fosse possível a transferência dos enterramentos do interior das igrejas para os cemitérios a céu aberto. Assim se enfatiza novamente que esta mudança que afetava práticas, costumes e hábitos seculares, não foi conseguida de forma imediata; décadas de negociações entre os sujeitos sociais foram necessárias.

Tomando-se como referencial estes dados, a transferência dos enterramentos das igrejas para os cemitérios, foi útil no combate as epidemias do cólera, da febre amarela, da varíola. Foi em consequência também imprescindíveis para que se viabilizassem, de forma imediata, mudanças notáveis no seio da dinâmica do espaço citadino. No século XIX, por exemplo, diante dos constantes surtos epidêmicos na capital da Província, os leitos do Hospital da Santa Casa de Misericórdia – no total de 88 em 1855 - tornaram-se insuficientes para o atendimento aos enfermos. Esta insuficiência implicava em outros direcionamentos como a concepção de que os enfermos também representavam uma ameaça à saúde pública. Desta maneira, as precauções tomadas ainda eram escassas para se conter diversos miasmas considerados pelos médicos-higienistas como vetores da insalubridade citadina e das epidemias.

As modificações apontadas provocaram no cotidiano da morte em Belém significativas formas de representação da morte e novos elementos como os túmulos passaram a fazer parte desse ritual. Os túmulos, para as pessoas mais ricas, tornaram-se

motivo de ostentação com obras de artistas renomados e quase sempre da Europa. Em Belém era possível agora encontrar lojas especializadas em novos artigos fúnebres, evidenciando a importância que essa sociedade ainda dava a hora da morte, e que pode estar ligada a oportunidade de se destacar. Assim, acompanhar um féretro era mais que um ato religioso, podia constituir-se em acontecimento político se o morto fosse alguém de destaque social. As formas de homenagens desdobravam-se ainda em poemas, músicas, pinturas, dentre outras.

Quanto à relação entre presente/passado perceberam-se algumas permanências no cotidiano da morte. O crescimento urbano e o conhecimento científico contribuíram sobremaneira para tornar o momento da morte solitário. Valores capitalistas como o individualismo segmentaram ainda mais o momento da morte e do enterro. Contudo, se muitas mudanças provocaram rupturas nos ritos fúnebres algumas permanências foram mantidas, entre as quais as missas, os terços, as homenagens aos mortos.

Quanto aos conflitos em torno da secularização dos cemitérios, sabe-se que foram expressivos, já que cada segmento social buscava ganhar ou conservar espaços de influência na sociedade belenense. Exemplar nesse sentido foram às teias que a Igreja Católica, Maçonaria e Protestantes construíram na segunda metade do século XIX, em relação à morte e aos mortos, marcando de maneira singular esse momento. Os cemitérios foram secularizados e os ritos para com os mortos mantidos ou rompidos, guardando sua devida especificidade e evidenciando que em toda sociedade há permanências e rupturas.

Enfim os problemas aqui levantados longe estão de ser esgotados e espera-se que desse trabalho originem-se assuntos afins como o da Secularização dos Cemitérios e da Laicização da sociedade, da solidariedade, ainda pouco explorados na historiografia paraense, bem como pesquisas fundamentadas nos testamentos adormecidos no Arquivo do Tribunal do Judiciário do Pará.

FONTES MANUSCRITAS.

Testamentos compilados no Arquivo Público do Estado do Pará (APEP):

Autos de testamento de Dona Roza Maria do Carmo de Farias, 1881.

Autos de testamento de Dona Barbara Maria da Luz, 1870.

Testamentos compilados no Arquivo Geral do Judiciário do Estado do Pará:

Autos de testamento do senhor Manoel Pereira da Silva Junior, 1869.

Autos de testamento do senhor Manoel Ferreira Correia, 1869.

Autos de testamento do senhor Pedro José David, 1850.

Autos de testamento de Dona Martinha Sebastiana, 1872.

Autos de testamento de Dona Maria do Carmo de Oliveira Pantoja, 1890.

Autos de testamento de Dona Maria da Gloria Borges de Assis, 1890.

Autos de testamento do senhor Domingos Alves, 1888.

Autos de testamentos de Dona Maria da Conceição Castro N. 1887.

Autos de testamento de Dona Maria Lourença C. 1887.

Autos de testamentos do senhor Manoel José da Costa e Silva, 1887.

Autos de testamentos do senhor Manoel Joaquim da Silva, 1886

Autos de testamento do senhor Manoel José Pereira Junior, 1886

Autos de testamentos do senhor Manoel Luiz Jerônimo, 1885

Autos de testamento do senhor Manoel da Fonseca M. 1884.

Autos de testamento de dona Maria Angélica de Jesus B. 1882

Autos de testamento do Senhor Jose Antonio de Sousa, 1878.

Autos de testamento do Senhor Feliciano Nunes Ribeiro, 1877.

Autos de testamentos do senhor Manoel Bernado dos Santos, 1877.

Autos de testamentos de Dona Maria de Jesus Ferreira de Brito,1877

Autos de testamentos de Dona Maria Joanna do Espírito Santo,1876

Autos de testamentos de Dona Maria Clara Rodrigues Cavallero,1876

Autos de testamento de Dona Romualda Antonia de Sousa, 1876.

Autos de testamentos de Dona Maria do Carmo,1871.

Testamentos compilados no Arquivo de 1º officio de notas Chermont:

Testamento aberto do senhor Henrique Roberto Rodrigues,1869

Testamento aberto do senhor Francisco José de Sousa Junior, 1867

Livro de registro de óbitos compilados no Arquivo da Igreja Nossa Senhora de Sant`Anna:

Maria filha de Germana escrava de D. Francisca Ferreira de Figueredo,
1877.

Desidena filha de Maria escrava de Francisco Elias Annaval, 1877.

Maximo filho de Floriana escrava de Leonardo Augusto de Farias Vivas, 1877.

Paulo filho de Euphenia escrava de Leonardo Augusto de Farias Vivas, 1877.

Maria filha de Benedicta escrava de Antonio Fernando Sodré e Silva, 1877.

Tecla filha de Margarida escrava de João Florencio Gonçalves, 1877.

Adelina filha de Margarida escrava de João Florencio Gonçalves, 1877.

José filho de Constancia escrava de Ignácio Pinto Moreira, 1872.

Leandro filho de Etelorina escrava da Santa Casa de Misericórdia, 1872.

Manuel filho de Leopoldina escrava de Antonio Rodrigues, 1872.

Raimundo filho de Rosanna escrava da Santa Casa de Misericórdia, 1872.
(Pagã) filha de Amália escrava de Antonio Leite Pereira, 1872.
(Pagão) filho de Maria Leopoldina escrava de Gesiomar Watrin, 1872.
João filho de Eva escrava de José Antonio de Miranda, 1872.
Manuel filho de Eva escrava de José Antonio de Miranda, 1872.
Gregoria filha de Rosa escrava de Anna Joaquina Pinheiro, 1872.
Leopoldino filho de Virginia escrava de Fortunato Alves, 1872.
Felippa filha de Clementina escrava de Ronaldo Constantino Pereira, 1872.
Theresa filha de Anacleta escrava de Januario Antonio da Silva, 1872.
Maria filha de Theresa escrava de Luiz Maia Tedesch, 1872.
Maria filha de Marcellina escrava de Rodrigo da Veiga Cabral, 1872.
(Pagão) filho de Isibina escrava do Major José Joaquim P. Magalhães, 1872.
Servuculo filho de Joanna escrava de José Augusto Dias Guerreiro, 1872.
(Pagão) filho de Leandra escrava de Marcos Sarmanho, 1872.
(Pagão) filho de Valeria escrava do Doutor Lugdeco Vieira de Asevedo, 1872.
Maria filha de Urçula escrava de Emilia da Gloria Magalhães, 1872.
Maria filha de Anna Raimunda escrava de Manuel Victoriano Cardoso, 1872.
Manuel filho de Salustiana escrava de Francisco Antonio de Miranda, 1871.
Manuel filho de Dininda escrava de José Evangelista de F. Maciel, 1871.
Raimunda filha de Maria escrava de Henriqueta Maria Rosa Teixeira Pinto, 1871.
Diogo filho de Maria escrava de Francisco Antonio de Moraes Esteves, 1871.

Livro de registro de óbitos do Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Sé:

Rita Maria do Espírito Santo, preta d'Africa, filiação ignorada, 1879

Jose João filho de João Antonio,1879

Gregório Antonio, filiação ignorada,1879

Antonio Joaquim das Dores, filiação ignorada,1879

João d' Andrade, filiação ignorada,1879

Caldino Ferreira de Souza filho de Joaquim de Souza Ferreira,1879

Jose Raimundo de Castro Filho,1879

Cesaria Maria de Jesus filiação ignorada,1879

Paula filha de Paula escrava de Anna Maria Leitão da Cunha,1879

Philomena filha de Petonilia escrava de Anna Maria Leitão da Cunha,1879

Maria filha de Visina Maria da Conceição,1879

Francisco Antonio de Jesus filho de Luiz Jerônimo Carneiro,1879

Luiz filho de Manoel Nery P. e Maria Elena da Conceição,1879

Maria dos Prazeres filha de Balbino Alves Pereira, 1879

Instituto Histórico e Geográfico: Arquivo Palma Muniz:

Fundo: Secretaria da Presidência da Província.

Série: Atos de Correspondência (correspondências recebidas).

Ano: 1865 / 1872.

Caixa nº de Ordem: 02.

Série: Atos de Correspondência (correspondências recebidas).

Pacote 11.

Ano: 1848 / 1850.

FONTES IMPRESSAS.

Coleção de Leis da Província do Grão-Pará, Códigos de Posturas, decretos do governo republicano do Estado do Pará e Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil compilados no Arquivo Público do Estado do Pará (APEP).

PARÁ – Presidente da Província, JERÔNIMO Francisco Coelho. Falla dirigida à Assembléia Legislativa em 1º de outubro de 1849. Typ. de Santos e filho, 1848.

PARÁ – Presidente da Província, JERÔNIMO Francisco Coelho. Falla dirigida à Assembléia Legislativa em 1º de outubro de 1849. Typ. de Santos e filho, 1849.

PARÁ – Presidente da Província, JERÔNIMO Francisco Coelho. Falla dirigida à Assembléia Legislativa em 1º de agosto de 1850. Typ. de Santos e filho, 1850.

“Resolução nº 180 de 09 de dezembro de 1850”. In: *Colleção das Leis da Provincia do Gram Pará*. Tomo XII, parte 1º, 1850.

Coleção de leis da província do Grão-Pará parte I tomo XXXVIII, parte 1º, 1876, pp. 38-39.

Código de Posturas Municipal de 1880. In: Coleção das leis da Província do Grão Pará do ano de 1880. Belém: Typ. do Diario de Notícias, 1881.

Coleção de leis da província do Grão-Pará parte I tomo XLII, 1881.

Coleção de leis da província do Grão-Pará parte I tomo XLIII, 1881.

Relatório do Excelentíssimo Doutor José de Araújo Rosa Danin. Vice-presidente da província, 1884.

Código de Posturas da Intendência Municipal de Belém de 1890. Belém: Impresso na Typ. d` A República, 1891.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. Rio de Janeiro: Typ. Da Imprensa Nacional, 1892.

Correspondência da Metrópole com os governadores. Códice 1010. p. 223.

Hemeroteca da Biblioteca Pública Arthur Vianna (Centur):

Diário de Belém: de janeiro a dezembro de 1875-1888

O Apologista Cristão Brasileiro: de 1890 -1891.

A República: de 1889-1891.

Treze de Maio 1840 e 1855

A Boa Nova de 1871 a 1883.

A Voz do Caixeiro -1890 - 1892.

Jornais coletados no setor das obras do Pará da Biblioteca Pública Arthur Vianna (Centur):

CRUZ, Ernesto. “Enterros em Belém nos séculos XVIII e XIX”. In: A Província do Pará de 1º de novembro de 1959. Belém, p. 1 e 2.

O Liberal. Belém, 12 de setembro de 2001.

A Província do Pará de 15 de Março de 1998.

A Província do Pará. Belém, 30 de outubro de 1994, p. 1.

Obras Raras Consultadas na Biblioteca do Tribunal de Justiça do Estado do Pará:

BASTOS, Cassiano Candido Tavares. *Registros civis dos nascimentos- casamentos e óbitos*. Rio de Janeiro: Garnier, 1887.

BASTOS, José Tavares. O testamento feito pelo próprio testador. Rio de Janeiro: Garnier, 1911.

MARÇAL, Antonio. A cremação e a inumação perante a hygiene. Typographia Dous Mundos, 1885. (These em medicina) – Faculdade da Bahia, 1885.

Documentos da Igreja.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Bispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua Majestade: propostas, e acceitas como Synodo Diocesano, que o dito senhor selebrou em 12 de junho do anno de 1707. São Paulo: Typ. 02 de dezembro, 1853.

Circular do Bispo de Belém do Pará, padre Leão XIII. Belém: Typ. Guttenberg, 1902.

Constituições eclesiásticas do Brasil. Rio de Janeiro: Typ. Lasalle, 1915.

Documentos Pontifícios. Leão XIII sobre a maçonaria. Petrópolis: Vozes, 1946.

Sites consultados:

www.alesc.sc.gov.br/alesc/htm/história.php

e

<http://blznet.com.br/maranhaodosul/arte8.htm>.

www.crl.uchicago.edu/content/brazil/para.htm.

www.landi.inf.br.

BIBLIOGRAFIA.

ALANCASTRO, Luiz Filipe de. (Org.). In: *História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMEIDA, Marta de. “Tempo de laboratórios, mosquitos e seres invisíveis: as experiências sobre a febre amarela em São Paulo”. In: CHALHOUB, Sidney. & Outros. *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

AMIR Abdala. Da dramatização ao silêncio social: as dimensões culturais da morte em Ribeirão Preto. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica PUC / SP. São Paulo: Mimeo, 2000.

ANTUNES, José Leopoldo Ferreira Antunes. *Medicina, leis e moral: pensamento médico e comportamento no Brasil (1870 / 1930)*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde da Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1989.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Vol. I. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Vol. II. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

ARIÈS, Philippe. *Images de L'Homme devant la mort*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

BAENA, Antonio. *Compêndio das eras da Província do Gram-Pará*. Belém: EDUFPA, 1967.

BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870 / 1910)*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1999.

BATES, Henry Walter. *Um naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BELTRÃO, Jane Filipe. *Cólera: o flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém: EDUFPA, 2004.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

BRUNEAU, Thomas. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAMPOS, Ipojucan Dias. *Casamento, divórcio e meretrício em Belém no final do século XIX (1890 / 1900)*. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: Mimeo, 2004.

CAMARGO, Luís Soares de. *Sepultamento da cidade de São Paulo: 1800 / 1858*. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica PUC / SP. São Paulo: Mimeo, 1995.

CARVALHO, José Murilo de. *Teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

CARVALHO, Marques de. *Hortênciã*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

CASTILLO, José Manuel Sanz del. “O movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX”. In: LONDOÑO-TORRES, Fernando. (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. *A atuação de Dom Macedo Costa no projeto de romanização, na Província do Pará*. Monografia de conclusão de curso em História. Belém: Mimeo, 2002.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHALHOUB, Sidney. & Outros. (Orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos da história social*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- CHOAY, Françoise. *O urbanismo: utopias e realidades uma antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- CORBIN, Alain. *Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999.
- COSTA, Francisca Deuza Sena da. “Quando o viver ameaça a ordem urbana – Manaus 1900 / 1915”. In: *Cidades: pesquisa em história, programa de estudos de pós-graduados em história PUC / SP*. São Paulo: Olho D`água, 1999.
- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1999.
- CRUZ, Ernesto. “Sistemas de abastecimentos D`água”. In: *Revista de veterinária*. Belém, (s.ed.), 1944.
- CRUZ, Ernesto. *Belém: aspectos geo-sociais do município*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1945.
- CRUZ, Ernesto. “Ruas de Belém”. In: *Belém: aspectos geo-sociais do município*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1945.
- CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Vol. II. Belém: Grafisa, 1973.
- CRUZ, Ernesto. *Procissão dos séculos: vultos e episódios da história do Pará*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1999.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Cidades da ordem: a doença mental na República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. *O espelho do mundo: juquery a história de um asilo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DAMATTA, Roberto. “Morte”. In: *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Jardim Ubá: Racco, 1985.

DE DECCA, Edgar Salvadori. “*Questões Teórico - Metodológicas da História*”. In: Dermeval Saviane. & Outros. (Orgs.). *História e história da educação*. Campinas: Autores Associados HISTEDBR, 2000.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300 / 1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DERENJI, Jussara da Silveira. “A seleção e a exclusão no meio urbano: reformas do fim do século XIX em Belém do Pará”. In: D’INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs.). *Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, pp. 265 / 270.

DIAS, Edinea Mascarenhas. *A ilusão do fausto: Manaus 1890 / 1920*. Manaus: Editora Valer, 1999.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

DREHER, Martin. “História dos Protestantes na Amazônia”. In: HOORNAERT, Eduard. (Org.). *A História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

DUBY, Georges. “A morte”. In: *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos: seguido de “envelhecer e morrer”*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Vol. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ESTEVES, Martha de Abreu. *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle-Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

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

FIGUEIREDO, Aldrin de Moura. “A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX”. In: *Estudos AFRO-ASIÁTICOS 34*. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 1998, p.137 – 154.

- FIGUEIREDO, Aldrin. “Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880 – 1930”. In: FONTES, Edilza. (Org.). *Contando a história do Pará: diálogos entre a história e a antropologia*. Vol. III. Belém: E-motion, 2002.
- FILHO, Alves Armando. & outros. *Pontos de História da Amazônia*. Vol. I. Belém: Alves Gráfica e Editora, 1999.
- FONTES, Edilza Joana de Oliveira. “Galegas, negras e caboclos: trabalho e relações étnicas em Belém (1880 / 1890)”. In: ÁLVARES, Maria Luzia Miranda. & Outras. (Orgs.). *Mulher e modernidade na Amazônia*. Belém: CEJUP, 1997, pp. 181 / 202.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: GRAAL, 2004.
- GINZBURG, Carlo. “Estranhamento”. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- HOBBSBAWM, Eric. “Religião e a ascensão do socialismo”. In: *Mundos do trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- HOCHMAN, Gilberto. *A era do saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- Jornais paraoaras*. Belém: Secretária de Estado de Cultura, Desportos e Turismo, 1985.
- KAHLIL, Gibran. *Para além das palavras*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- KASTENBAUM, Robert. & AISENBERG, Ruth. *Psicologia da morte*. São Paulo: EDUSP, 1983.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996.
- LUSTOSA, Antonio de Almeida. *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)*. Belém: SECULT, 1992.

MACHADO, Roberto. & Outros. *Danação da Norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978.

MARANHÃO, José Luiz de Sousa. *O que é a morte*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARCHI, Euclides. *A Igreja e a questão social: o discurso e a praxis do catolicismo no Brasil (1850-1915)*. Tese apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: Mimeo, 1989.

MARINS, Paulo César Garcez. *Através da rótula: sociedade e arquitetura urbana no Brasil, séculos XVII a XIX*. São Paulo: HUMANITAS, 2001.

MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

MATOS, Maria Izilda Santos de. *Cotidiano e cultura: história, cidade e trabalho*. São Paulo: EDUSC, 2002.

MEDEIROS, Ana Maria. “Necrópoles de Belém”. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará*. Nº 1. Belém: EDUFPA, 1984.

MELLO E SOUZA, Laura de. “Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial”. In: FREITAS, Marcos Cezar de. (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998, pp. 17 / 38.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.

MIRANDA, Júlia. *Horizontes de bruma: os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995.

MIZIARA, Rosana. *Nos rastros dos restos: as trajetórias do lixo na cidade de São Paulo*. São Paulo: EDUC, 2001.

MONTERO, Paula. “Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo”. In: *Cadernos CEBRAP*. São Paulo, março de 2003, pp. 34 / 44.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. São Paulo: Publicações Europa – América, 1970.

- NEEDEL, Jeffrey. *Belle-Époque tropical: sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- OSCULATI, Gaetano. De Tabatinga a Belém (1847). In: ISENBURG, Teresa. (Org.). *Naturalistas Italianos no Brasil*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do âmbito sagrado da Igreja ao cemitério público: transformações fúnebres em São Paulo (1850 / 1860)*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.
- PAIVA, Ângela Randolpho. *Católicos, protestante, cidadãos: uma comparação entre o Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através de testamentos*. São Paulo: ANNABLUME, 1995.
- PECHMAN, Robert Moses. “Os excluídos da rua: ordem urbana e cultura popular”. In: BRECIANI, Stella. (Org.). *Imagens da cidade: séculos XIX e XX*. São Paulo: Marco Zero, 1994, pp. 29 / 34.
- PECHMAN, Robert Moses. *Cidades estreitamente vigiadas: o detetive e o urbano*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- PENTEADO, Antonio Rocha. *Belém do Pará (estudos de geografia urbana)*. Belém: EDUFPA, 1968.
- PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A cidade sobre os ombros: trabalhadores e conflitos no porto de Manaus 1899 / 1925*. Manaus: EDUA, 2003.
- PINTO, Maria Roseane Corrêa. *Organizando a vida e preparando a morte: cotidiano, morte e enterramento de negros em Belém (1850-1888)*. Trabalho de conclusão de curso apresentado no departamento de História do CFCH da UFPA para obtenção dos títulos de licenciatura e bacharelado em História. Belém: Mimeo, 1998.
- RAIOL, Domingos Antônio. *Motins políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835*. Belém: Editora da UFPA, 1970.
- REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984.

REIS, João José. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. ALANCASTRO, Luiz Felipe de. (Org.). In: *História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RITZMANN, Iracy de Almeida Gallo. *Belém: cidade miasmática (1878 / 1900)*. Dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC / SP. São Paulo: Mimeo, 1997.

RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*. Rio de Janeiro: Secretária Municipal de Cultura, 1997.

RODRIGUES, Paula Andréa Caluff. *O tempo e a pedra*. Belém: Gráfica Santa Marta, 2003.

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Belém: SECULT, 1971.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os nãgõ e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SANTOS, Alex Seabra. *O protestantismo metodista em Belém: buscando as determinações de sua efetivação (1880 / 1896)*. Trabalho de conclusão de curso apresentado no departamento de História do CFCH da UFPA para obtenção dos títulos de licenciatura e bacharelado em História. Belém: Mimeo, 2000.

SANTOS, Mário Augusto da Silva. “Habitações em Salvador: fatos e mitos”. In: BRECIANI, Stella. (Org.). *Imagens da cidade: séculos XIX e XX*. São Paulo: Marco Zero, 1994, pp. 93 / 110.

SARGES Maria de Nazaré. *Memória do Velho Intendente*. Belém: Paka- Tatu, 2002.

SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque*. Belém: Paka-Tatu, 2000.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

SILVA, Silvinho Morette. *Uma nênia de eterna saudade: histórias de morte no Pará no século XIX*. Trabalho de conclusão de curso apresentado no departamento de História do CFCH da UFPA para obtenção dos títulos de licenciatura e bacharelado em História. Belém: Mimeo, 2001.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade ética, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUSA Benedito Carlos de. *O abastecimento de gêneros de primeira necessidade através das mercadorias em Belém do período de 1880 – 1890*. Trabalho de conclusão de curso apresentado no departamento de História do CFCH da UFPA para obtenção dos títulos de licenciatura e bacharelado em História. Belém: Mimeo, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. “Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial”. In: FREITAS, Marcos de. (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998, pp, 17 / 38.

SOUSA, Márcio. *A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo*. Manaus: Valer, 2003.

TOCANTINS, Leandro. *Santa Maria de Belém do Grão-Pará*. Belo Horizonte: Italiana Limitada, 1987.

VÉSCIO, Luiz Eugênio. *O crime do padre Sório: maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul 1893 / 1928*. Santa Maria: Editora da UFSM; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. (org), *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VIGARELLO, Georges. “O trabalho dos corpos e do espaço”. In: *Projeto História n° 13*. São Paulo: EDUC, 1996.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: EDUNB, 1980.

VIANNA, Arthur. *As epidemias no Pará*. Belém: EDUFPA, 1975.

VIANNA, Arthur. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense: notícia histórica 1650 / 1902*. Belém: SECULT, 1992.

VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde da Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

WILLIAMS, Raymundo. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ZANGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea: curso de História da Igreja IV*. São Paulo: Paulus, 1999.

ANEXOS

**“Eu sei que determinada rua que eu já passei
Não tornará a ouvir o som dos meus passos
Tem uma revista que eu guardo há muitos anos
E que nunca mais vou abrir
Cada vez que eu me despeço de uma pessoa
Pode ser que essa pessoa esteja me vendo pela última vez
A morte, surda, caminha ao meu lado
E eu não sei em que esquina ela vai me beijar
Com que rosto ela virá?
Será que ela vai deixar eu acabar o que eu tenho que fazer?
Ou será que ela vai me pegar no meio do copo de uísque,
Na música que eu deixei para compor amanhã?
Será que ela vai esperar eu apagar o cigarro no cinzeiro?
Virá antes de eu encontrar a mulher que me foi destinada,
E que está em algum lugar me esperando
Embora eu ainda não a conheça?
(...)”**

(Canto para minha morte. Raul Seixas & Paulo Coelho)

“RESOLUÇÃO Nº 181” – DE 9 DE DEZEMBRO DE 1850.

APPROVA, COM AS ALTERAÇÕES NELLE FEITAS, O REGULAMENTO DO CEMITERIO DE NOSSA SENHORA DE SOLEDADE DESTA CAPITAL DE 25 DE MAIO DE 1850.

Fausto Augusto D’Aguiar, presidente da Provincia do Gram Pará.

Faço saber a todos os seus habitantes, que a Assembléa Legislativa Provincial Decretou, e eu Sanccionei a Resolução seguinte.

Artigo 1. Fica approvedo, com as alterações feitas por esta Assembléa, o Regulamento de 25 de maio de 1850, formulado pelo Governo da Provincia para o Cemiterio de Nossa Senhora da Soledade nesta Capital, que acompanha esta Resolução.

Artigo 2. Ficão revogadas quaisquer disposições em contrario.

Mando por tanto a todas as Autoridades, a quem o conhecimento, e execução da referida Resolução pertencer, que a cumprão, e facão cumprir tão inteiramente como nella se contém. O Secretario desta Provincia a faça imprimir, publicar e correr. Dada no Palacio do Governo da Provincia do Gram Pará aos nove dias do mez de dezembro de mil oitocentos e cincoenta, vigesimo nono da Independencia e do Imperio.

Jr. S.

Fausto Augusto d’Aguiar.

Raimundo Alves da Cunha a fez.

Sellada e publicada na Secretaría do Governo a 11 de Dezembro de 1850.

O Secretario Miguel Antonio Nobre.

Registra no Livro 2.º de Leis e Resoluções Pronciaes. Secretaría do Governo da Provincia do Pará 11 de Dezembro de 1850.

João Jozé Pereira

Regulamento

Artigo 1º O Cemiterio actual sito nas immediações do campo da pólvora será denominado – Cemiterio da Soledade, – por ser essa inovação da S.S. Virgem, que, por accordo com o Prelado Diocesano, tem de servir de orago à respectiva capella.

Artigo 2º No dito Cemiterio se observarão as disposições do presente Regulamento, que vão declaradas nos artigos seguintes.

Artigo 3º Todos os enterramentos dos cadáveres dos indivíduos, que fallecerem nesta cidade, se farão no Cemiterio da Soledade; ficando absolutamente prohibidos os ditos enterramentos no interior das Igrejas, ou nos adros das mesmas, ou em Cemitérios a elles annexos.

Desta regra exceptuaõ-se os cadáveres dos individuos, pela sua alta dignidade e gerarchia, estão no uso de serem embalsamados; esta excepção aproveitará somente, quando os cadáveres forem embalsamados effectivamente; pois que neste caso ha simples deposito nas Igrejas; e não enterramento.

Artigo 4º Em consequencia da disposição antecedente, do que se acha estabelecido pela legislação geral e provincial vigente, fica sem vigor, como de nenhum effetio, a escolha de sepulturas privativas, que possam pretender as ordens religiosas, ou terceiras, communidades, confrarias, ou outras corporações.

Artigo 5º Dentro de um anno da data do presente Regulamento, os provimentos de todas as Igrejas desta Capital serão ladrilhados, e as sepulturas existentes entulhadas com terra nova em substituição da terra infeccionada e corrupta, que nas mesmas ora se contém. Se dentro do praso marcado não estiver cumprida a presente disposição, quesquer individuos parochos, ou directores de confrarias, corporações, ordens terceiras ou religiosas, a cujo cargo estiver a guarda ou a administração da Igreja, soffrerão a multa de 20\$000 réis, e oito dias de prisão. Esta pena, quando recahir sobre associações collectivas, será imposta ao chefe, ou principal director, ou meza, que

imediatamente governar, dirigir ou administrar as ditas associações, taes como, Piores, Abbades, Guardiões, Juizes, Ministros, Provedores, Mordomos e Mesa rios. &

Artigo 6º Por cada trez mezes, que decorrerem depois de findo o prazo de um anno marcado no artigo antecedente, a falta de cumprimento, do que no mesmo artigo se determina, será considerada reincidencia; a multa será então de 40\$000 réis, e 30 dias de prisão. Só por motivos justos apresenta dos perante a Mesa Administrativa da Santa Casa com a precisa antecedencia, poderá a mesma mesa prorogar estes prazos.

Artigo 7º Não incorrerão nas multas e penas dos dous artigos antecedentes os Vigários das Igrejas Matrizes, por depender a determinação nelles prescripta, de consigação de fundos nas respectivas leis de orçamento, salvo se, decretada a precisa consigação, deixar de ladrilhar-se o pavimento das mesmas Igrejas por negligencia dos Vigarios.

Artigo 8º Se acontecer que, em contravenção ao disposto no artigo 3º, houver enterramento de algum cadáver fora do Cemiterio da Soledade, terá lugar a multa de 20\$000, e 8 dias de prisão e a de 40\$000 réis, e 30 dias de prisão nas reincidencias; sendo responsaveis os mesmos individuos, e pela mesma fórma de que trata o artigo 5º. Também pelo mesmo motivo, e na mesma occasião, incorrerá em iguaes penas e multas a pessôa, por cuja solicitação ou diligencia se tiver feito o enterramento fora do Cemiterio publico.

Artigo 9º O terreno do Cemiterio será dividido em quarteis cada um delles destinado para monumentos particulares para catacumbas, para sepulturas de pessoas livres, e para ditas de escravos.

Artigo 10 Os particulares poderão comprar porções de terrenos no interior do Cemitério para jazigo das pessoas de suas famílias, e sobre o terreno comprado é-lhes permitido erigir os monumentos, que desejarem.

Artigo 11 As irmandades, corporações, ou ordens terceiras ou religiosas, também poderão comprar separada ou associadamente o terreno preciso para sepulturas no chão. Nos terrenos comprados pelas irmandades e ordens terceiras é permitido sepultarem-se somente os seus irmãos.

Artigo 12 No interior do Cemiterio poderá construir-se, uma ou mais linhas de catacumbas, se assim se julgar conveniente.

Artigo 13 Dar-se-ha, como esmola, por cada enterramento, que se fizer no Cemiterio, e a fim de occorrer as suas despesas, o seguinte:

Por catacumba de propriedade do estabelecimento,	
por dous anos.....	20\$000
Por plano quadrado do terreno para movimentos	
perpétuos á particulares.....	2\$000
Por sepultura não chão para pessoas livres e adultos,	
ou maiores de oito annos.....	3\$000
Por dita para livres menores de oito annos...	1\$000
Por dita para escravos.....	1\$000
Por dita por praça de pret de linha ou de policia paga, em quanto	
a irmadade de Santo Christo não tiver comprado terreno para	
Cemiterio próprio: dita por praça da armada	1\$000

Artigo 14 terão sepulturas gratis os cadaveres dos pobres fallecidos nos hospitaes da Santa Casa; os dos que forem mandados com certificados dos parochos como pessoas indigentes; e os dos presos pobres.

Artigo 15 O terreno, que fôr comprado pelas irmandades, ordens, e associações religiosas, será na razão de 5\$000 réis, por braça quadrada; não sendo permitido cerca-lo com muros, mas sim com simples gradil de madeira ou de ferro.

§ Único. O terreno porém comprado pela irmandade militar de Santo Christo, para o mesmo fim, será na razão de 2\$500 réis, por braça quadrada em attenção ao valioso serviço, que tem prestado as praças de linha para a construção do actual Cemiterio.

Artigo 16 As irmandades, corporações, e ordens religiosas farão á sua custa a despeza e serviço dos enterramentos dos seus irmãos; mas sobre este serviço o Administrador do Cemiterio exercerá a precisa fiscalização, quanto a profundidade das sepulturas, tapagem das catacumbas, extracção de ossos, abertura de sepultura &.

Artigo 17. Para o serviço do Cemiterio haverá os seguintes empregados:

Hum Administrador com o ordenado annual de	360\$000
Hum Capelão com o dito de.....	300\$000
Hum Guarda com o dito de.....	250\$000

Todos estes empregados são da nomeação da Meza Administrativa da Santa Casa da Mizericordia.

§ Único. Ficando em vigor as nomeações dos empregados actuaes, cujos lugares não forem extinctos por este Resolução.

Artigo 18. Ao Administrador compete:

§ 1º. Velar pela fiel observancia deste Regulamento.

§ 2º. Não consentir que se dê cadaver algum á sepultura, sem que lhe seja apresentado um bilhete assignado pela autoridade policial respectiva, tendo no verso a nota de haver feito o assento de obito o parochio da matriz, e igualmente no mesmo verso a declaração da molestia assignada pelo Facultauivo assistente, ou pelos encarregados das visitas mortuarias.

§ 3º. Marcar o lugar, onde se hade abrir as sepulturas que serão sempre alinhadas e continuas; e não consentir que as dos adultos tenham menos de nove palmos de comprimento, e trez de largura, e oito de fundo; e as dos menores de oito annos de palmos de comprimento, dous de largura, e seis de fundo; outrossim, não consentir que as caracumbas ou sepulturas sejam abertas antes do prazo de dous annos, contados do dia do enterramento.

§ 4º. Lançar no livro proprio o termo de enterramento de cada cadaver, declarando nelle: 1º nome do morto; 2º a idade; 3º a côr; 4º o estado; 5º o nome do Pai e da Mãe, se forem conhecidos; 6º a naturalidade; 7º a data do fallecimento; 8º a molestia de que tiver fallecido; e se fôr escravo, se acrescentará a estas declarações o nome do senhor, tudo segundo o modelo – A.

§ 5º. Dae certidões dos termos de enterramento, lavrando-as no requerimento da parte sob despacho do Provedor da Santa Casa, percebendo de emolumento por cada certidão a quantia de 320 réis.

§ 6º. Organisar no primeiro de cada mez, um mappa dos enterros feitos no Cemiterio durante o mez antecedente, segundo o modelo – B remettendo duas copias deste mappa, uma á Mesa Administrativa da Santa Casa, e outra á repartição da policia.

Artigo 19. Ao Capellão compete:

§ 1º. Fazer as encommendações dos cadaveres, se antes não tiverem sido feitas em outra igreja, podendo os interessados promover á sua custa encommendações solemnes na Capella do Cemiterio.

§ 2º. Ter á seo cargo a Capella do Cemiterio, e guarda das alfaias paramentos, e mais objectos pertencentes á Capella.

§ 3º. Residir durante o dia no lugar do Cemiterio, de manhã das 7 as 11 horas, e de tarde das 3 as 6 horas.

§ 4º. Dizer Missa todas as segundas feiras, domingos e dias Santos, pelas almas dos finados sepultados no Cemiterio.

Artigo 20. Ao Guarda compete:

§ 1º. Vigiar que o recinto interno do Cemiterio esteja sempre no melhor estado de aceio; evitar a entrada de animaes, que possam revolver as sepulturas; e tratar da plantação de arvoredos nas ruas, pelos quadros ou quarteis, em que for dividido o terreno do Cemiterio.

§ 2º. Cravar sobre cada uma sepultura, e bem no centro, uma estaca para signal, assignalando na mesma com marca de ferro em brasa, ou com tinta a oleo, o numero do mez, o anno, e a numeração que competir ao cadaver na ordem dos enterramentos; traser varrida e sempre limpa a Capella; e vigiar os corpos que nella forem depositados até serem enterrados.

§ 3º. Fazer abrir as sepulturas, quardando as disposições e dimensões marcadas no § 3º art. 18.

§ 4º. Guardar sob sua responsabilidade, e tratar de todas as ferramentas, e mais objectos proprios do serviço material do Cemiterio

Artigo 21. Todas as sepulturas serão abertas á custa da Santa Casa, e por isso haverá dois escravos da mesma empregadps todos os dias neste serviço; deverão comparacer no Cemiterio ás 6 horas da manhã e retirar-se ás 6 horas e meia da tarde.

Artigo 22. O Guarda é obrigado a rezidir no Cemiterio, durante o dia, e morar na casa que lhe é destinada. O Administrador poderá morar fóra do Cemiterio, devendo comparacer no mesmo das 6 horas da manhã até as 6 horas e meia da tarde.

Artigo 23. O Subdelegado do districto, em que se acha o Cemiterio, e o Mordomo da Ogreja e Cemiterio, inspecionarão o mesmo, dando o primeiro parte á repartição da policia, e o segundo á Meza Administrativa da Santa Casa do estado em que elle se achar, e mencionando as faltas do Administrador; Capellão e Guarda, se as encontrarem.

Artigo 24. As esmolas, de que trata o artigo 13, serão dadas e entregues ao Thesoureiro da Santa Casa; este passará recibo ás partes fazendo lançar pelo Escrivão em livro proprio a quantia recebida.

§ Único. As pessoas, irmandades, corporações, ou ordens terceiras ou religiosas, que quizerem comprar terreno no Cemiterio, dirigirão á Meza Administrativa da Santa Casa os seus requerimentos; depois de cinedidos, o Escrivão lavrará em livro propiro os termos respectivos, e o Thesoureiro receberá a quantia competente.

Artigo 25. A pessoa encarregada do enterramento de qualquer corpo não comprehendido na excepção – gratis – é obirgada a procurar e a obter a nota do assento do obito, do parochio da Matriz; e do medico assistente, ou dos encarregados das vizitas mortuarias, a declaração do nome da molestia no verso do bilhete da policia; devendo chamar o Facultativo encarregado da vizita mortuarioa; a quem competir, quando o fallecido não tenha tido assistente, a fim de haver a declaração do nome da molestia, como se exige no § 2º do artigo 18; outrossim é obrigado a communicar ao Guarda a hora do enterro, para que a sepultura esteja aberta a tempo. Quando falteao cumprimento de algumas destas disposições, incorrerá na multa de 10\$000 réis, e em oito dias de prisão.

Artigo 26. Quando o enterramento seja feito em catacumbas de propriedade do Cemiterio publico, o Administrador a fará tapar hermeticamente e sem demora.

Artigo 27. A Santa Casa fará á sua custa o enterramento dos cadaveres, que tem sepultura gratis, prestando a mortalha, e fazendo-os conduzir no esquife pelos seus escravos. Os parentes ou amigos das pessoas indigentes, que falleceram, deverão communicar ao Mordomo da Igreja e Cemiterio a morte dessas pessoas, apresentando o certificado do parochio; igual communicação deverá fazer o Carcereiro da Cadeia pelos presos pobres. Recebendo o Mordomo da Igreja e Cemitewrio esta communicação, procederá ao enterramento destes cadaveres, mandando pelo Sacristão buscar o bilhete da policia, e obter a nota de obito pelo parochio, e a declaração do nome da molestia pelo medico assistente, ou encarregado da vizita mortuaria.

Artigo 28. Os Facultativos ficam obrigados a declarar no verso dos bilhetes da policioa o nome da molestia de que tiver fallecido o enfermo entregue aos seus cuidados, e a assignar a dita declaração. Quando não cumpram esta disposição por omissão sua, ou desobediencia, incorrerão na multa de 5\$000 réis.

Artigo 27. Haverá Facultativos encarregados de fazer a vizita mortuaria dos cadaveres daquellas pessoas, que tiverem fallecido sem assistencia de um Facultativo: declaração, por presumpção provavel, no verso dos bilhetes da policia, o nome da molestia. A Meza Administrativa nomeará tantos quantos julgar necessarios para este ramo de serviço, tendo sempre em vista que não haja embaraço e demora nos enterramentos por falta de numero conveniente; poderá acumular a nomeação de um, o medico do seu hospital; e arbitrará, a´cada um, uma gratificação rasoavel, e á custa do rendimento do Cemiterio; a qual gratificação, depois de approivada pela Junta Definitiva, será submettida á approvação do Governo. Ficam sujeitos á multa do artigo antecedente, quando não se prestem ao chamamento, e disso resulte embaraço ao enterramento do cadaver.

Artigo 30. Á vista dos bilhetes da policia o medico do hospital do Senhor Bom Jezus organizará em cada mez o mappa necrologico da Capital, e do mez antecedente; e o entregará ao Escrivão da Santa Casa para o afzer publicar no periodico mais acreditado. O Administrador depois de Ter feito o seu mappa, na forma do § 6º do artigo 18, remetterá ao medico acim,a referido os bilhetes da policia do mez antecedente, sendo obrigado a te-los em boa guarda, e devendo-os conferir com os termos lavrados no livro competente, antes da remessa. Organizado o mappa necrologico, o medico recolherá ao archivo da Santa Casa os referidos bilhetes da policia.

Artigo 31. Os bilhetes da policia para o enterramento dos cadaveres serão impressos a expensas da Santa Casa; e entregues na repartição da policia para d'ahi serem distribuidos pelos Delegados e Subdelegados da Capital.

Artigo 32. Os livros de termos de enterramento, e todos os outros do Cemiterio serão, abertos, rubricados, e encerraos pelo Provedor da Santa Casa, findos e escripturados serão recolhidos ao archivo da mesma.

Artigo 33. Recolhidos os livros de termos de enterramento ao archivo da Santa Casa, pertence ao Escrivão da mesma dar as certidões requeridas, lavrando-as no requerimento da parte sob despacho do provedor; percebendo o Escrivão a quantoa de 320 réis de emolumentos por cada certidão que passar.

Artigo 34. O rendimento do Cemitério será applicado ao pagamento dos ordenados dos respectivos empregados; dos fóros do terreno á Camara Municipapl; do juro de 6 por cento do capital empregado na concluzão do mesmo, e de outras despezas indispensaveis; bem como será applicado á conservação do mesmo Cemiterio; não podendo ser distrahido para despezas com quaesquer outros objectos. Se as escolas produzirem mais do precizo para estas despezas, o Governo da Provincia poderá reduzir os seus preços, de forma que não haja grande excesso de receita.

Artigo 35. He Permittida a extracção dos ossos aos parentes dos finados sepultados no Cemiterio, uma vez que obtenhão da autoridade ecclesiastica respectiva a necessaria licença, e a apresentem ao provedor da Santa casa para lhe pôr o competente visto. A despeza de extracção de ossos e de sua lavagem; será feita por conta dos mesmos interessados.

Artigo 36. Os epitaphios, que houverem de pôr sobre as sepulturas dos finados, serão previamente approvados pela respectiva autoridade ecclesiatica, e apresentados em seguida ao Provedor da Santa Casa, para lhe pôr o competente visto.

Artigo 37. He permittido fazerem-se as encommendações dos cadaveres na Igreja parochial, ou em qualquer outra Igreja, ou na Capella do Cemiterio, devendo-se dar com antecedencia parte á autoridade policial do districto para Ter conhecimento destes actos religiosos em tempo, sob pena de 20\$000 réis de multa, e 8 dias de prisão; e em 40\$000 réis, e 15 dias de prisão nas reincidencias. Será respeitado sempre o direito de estóla, do respectivo parochio. A multa, e a pena serão impostas á pessoa encarregada do enterramento, ou da encommendação.

Artigo 38. A pessoa que tratar do enterramento dos individuos de religião protestante, ou de quesquer outros, que tenham de ser sepultados em Cemiteiros privativos de suas religiões, dará antes parte á autoridade policial do districto, tirando o respectivo bilhete da policia, o qual terá somente no verso a declaração do nome da molestia como se determina no § 2º do artigo 18; o referido bilhete de policia será apresentado e entregue ao Administrador do Cemiteiro publico, a fim de fisclisar o cumprimento do disposto na 2ª parte do § 3º do artigo 18. O contraventos pagará a multa de 20\$000 réis, e oito dias de prisão. O Administrador terá um livro especial, em que tome nota destes enterramentos com as declarações prescriptas no § 4º do mencionado artigo 18, a fim de se conhecer com exatidão a mortalidade da Capital.

Artigo 39. O Administrador, o Capelão, e o Guarda do Cemiterio são responsaveis pela execução deste regulamento na parte que a cada um diz respeito pelas infracções que praticarem ou consentirem, cada um será multado em cada infracção na quantia de 10\$000 a 20\$000 réis, conforme a gravidade da mesma.

Artigo 40. Ass multas impostas por este regulamento não serão executadas conjunctamente com a pena de prisão por dias; esta só poderá Ter lugar, quando o infractor das diposições do regulamewnto se opposer ao pagamento da multa devida.

Artigo 41. As multas creadas por este regulamento pertencem á Camara Municipal desta Cidade, o Administrador do cemiterio é obrigado a dar parte das infracções, que occorrerem, ao Fiscal do districto, em que o mesmo se acha, para proseguir na respectiva arrecadação; e pertence ao Fiscal conhecer directamente das infracções, em que incorrer o Administrador.

Artigo 42. O Medico do Hospital da Santa Casa formulará as Instrucções que devem regular as exumações no Cemiterio para exames juridicos, a fim de se evitar o perigo que traz este acto, quando não é feito com as precauções convenientes; as quaes, depois de approvadas pels Mesa Administrativa, Junta Definitoria, e Governo, farão parte deste regulamento.

Artigo 43. O Chefe de Policia fica igualmente incumbido de velar na pontual observancia deste regulamento podendio fazer instaurar processos de desobediencia a quesquer individuos seculares ou ecclesiasticos, que ponhão entraves, e se opponhão á sua execução.

Artigo 44. Este Regulamento será executado como nelle vai disposto. O Governo da Provincia transmittirá directamente uma copia aoPrelado Diocesano, e por intermedio da repartição da policia aos respectivos parochos da Capital, para não allegarem ignorancia.

Artigo 45. O Governo da Provincia fica autorizado para decidir as dúvidas que se suscitarem na execução deste regulamento submettendo as suas decisões á approvação da Assembléa Legislativa Provincial, na sua proxima reunião.

Palacio do Governo da Provincia do Pará 9 de Dezembro de 1850.

Fausto Augusto de Aguiar.