
CEMITÉRIOS OITOCENTISTAS COMO LUGARES DE MEMÓRIA

Gleidson de Oliveira Moreira

Resumo: nada é tão individual quanto a morte, por ser intransferível. Todo conhecimento a seu respeito é indireto, pois somente é apreendido pela morte do outro. Isso gera, ainda, a exacerbação dos signos tumulares para tornar visível o ser em detrimento do nada, buscando dar um sentido de presença e recordação eterna ao ausente. Este artigo abordará os cemitérios oitocentistas como lugar de memória, observando o caso específico do Cemitério São Miguel de Arcaño, na Cidade de Goiás.

Palavras-chave: morte, cemitérios, lugar-memória, Goiás

Todo e qualquer cemitério, e particularmente o cemitério oitocentista, é um lugar de reprodução simbólica do universo sócio-cultural e de expectativas metafísicas. Esta primeira característica determina a existência de uma relação entre os mortos e a memória. Com efeito, esta pode ser definida como um conjunto de recordações e de imagens associadas a representações, as quais conotam valores e normas de comportamento elaboradas e ou “inventadas”. Como defende Paul Ricoeur, ao comparar a memória e imaginação, a última invoca o ausente como irreal, a memória representa-o como anterior à evocação, sugerindo assim uma dimensão “veritativa” (RICOEUR, 1992).

Se ontologicamente a morte remete para o não-ser, é na memória dos vivos que os mortos poderão ter uma existência mnésica. As imagens produzidas a partir da lembrança garantirão sua existência. Ganha desta maneira significado o cemitério ocidental que, estruturado como uma textura de signos e símbolos “dissimuladores” do sem sentido – a morte – e, “simuladores” da somatização do cadáver, tornará o cemitério um campo simbólico

que convida à *anamnesis*¹, encobrimdo o que se pretende esquecer e recusar (ETLIN, 1991). Isso implica dizer que a função do símbolo funerário é uma metáfora do corpo e o cemitério compreende o lugar de recusa do esquecimento, pois ele compensará o lugar de recusa do esquecimento do morto pela objetivação dos desejos de sua eternidade. Os vivos não querem ser esquecidos depois de mortos.

Diante a incompreensibilidade do ser esquecido pela morte, tratará este texto do cemitério oitocentista como lugar de memória-construída, memória que emerge como protesto compensatório da morte. Buscará no estudo específico do Cemitério São Miguel de Arcaño da cidade de Goiás evidenciar a “morte do outro”, morte antevista; recordação do finado constituindo a morte de quem se antevê morto uma “representificação” quando rememorado e, por conseguinte, perpetuado na memória dos vivos (DÉCHAUX, 1997, p. 232).

Para tanto, observar-se-á no túmulo da poetisa Cora Coralina, signo funerário, um exemplo dessa representificação. Memória em construção.

Derivado de “sema” (DEBRAY, 1992) o signo, pedra tumular, tem em sua função não apenas devorar e digerir o cadáver, mas ser compreendido como sobreposição de significantes (cadáver vestido, caixão, pedra tumular, epitáfio, estatuária, fotografia, etc.) que induzem metaforicamente a aceitar-se a incorruptibilidade do corpo (DEBRAY, 1992), elevando-se a metonímia do real. Ou seja, cada significado dado ao cadáver acrescenta uma máscara ao sem sentido, o desejo é de parar a putrefação alimentando a ilusão de que o corpo não está condenado ao desaparecimento (THOMAS, 1980). E os signos

são assim dados em troca do nada segundo uma lei de compensação ilusória pela qual quanto mais signos, mais existe o ser e menos o nada. Graças à alquimia das palavras, dos gestos, das imagens (fotografias...) ou monumentos – posto que as sepulturas seguem a mesma lógica – dá-se a transformação do nada em algo ou em alguém (CERTAU, 1990, p. 293).

Nos cemitérios oitocentistas, os túmulos constituem uma totalidade significativa que articula duas dimensões bem diferenciadas: o “invisível” (situado debaixo da terra) e o “visível”, o que faz com que, como escreveu Bernardin de Saint-Pierre em 1868 na *Revista dos Monumentos Sepulcrais*, o túmulo constitua-se “um monumento colocado entre os limites de dois mundos” (REVISTA, 1968). Se a invisibilidade cumpre na “clandestinida-

de” a função higiênica, a camada semiótica tem por papel encobrir o cadáver, transmitindo às gerações vindouras os signos capazes de individualizarem a “representação”, ou melhor, a “representificação” do finado. E é por causa destas características que é lícito falar, a propósito, da linguagem cemiterial como uma “poética da ausência” (RODRIGUES, 1995, p. 35).

No cemitério São Miguel Arcanjo, da cidade de Goiás, esse jogo do simbolismo cemiterial associado a uma “poética da ausência”, suscitará a elaboração de memórias dadas numa dimensão “veritativa” ao ausente. Aqueles a quem se pretende recordar emergem do abscondito continente do recalcado. Isto é, se toda a memorização, enquanto construto mediado pelo presente (a existência de uma “memória pura” é uma ilusão bergsoniana), tem a sua outra face no inconsciente, lado adormecido do consciente², também o cemitério, como “lugar de memória”, assenta no invisível fundo de amnésia algo que também se detecta no campo da consciência individual: a memória e o esquecimento mantêm a mesma relação que une a vida e a morte (AUGE, 1998).

A projeção da necessidade existencial, que relega a morte à condição garantidora da imortalização pela memória, aproxima a morte da vida, na constatação de sua evidência material como a epígrafe tumular da poetisa Cora Coralina.

Meu Adeus à vida

*Morta serei árvore, serei tronco, serei frente.
E minhas raízes agarradas as pedras de meu berço
são as cordas quebradas de uma lira.
Enfeitar de folhas verdes a pedra de meu túmulo
num simbolismo de vida vegetal.
Não morre aquele que deixou na terra a melodia de
seus cânticos na música de seus versos.
(Cora Coralina, 1889-1985)*

Eternizada pela necessidade de negar-se ao esquecimento, a memória do morto representificado pelo trato das imagens, valida o mundo pela mesma ação que provoca seu esquecimento: a morte. Percerbe-se aí a interseção dos mundos visível e invisível. Cora Coralina se antevê morta, transitando da morte à memória. Elemento garantidor do seu não esquecimento.

Tanto a vida orgânica quanto a vida simbólica dará a Cora Coralina uma nova cenografia e culto. A renovação das velhas qualificações da morte

como “morte-sono” (*E minhas raízes agarradas as pedras de meu berço ...*) implicará na explicação de outra forma de habitação do morto. Arquitetonicamente materializada como sucessora e sucedânea do “teto eclesiástico” (o jazigo-capela), mas também como “casa”, a sepultura, tal como a “casa da família” (dos pais, dos avós), passa a ser centro privilegiado de “identificação” e de “filiação” de gerações que retornam ao “berço de origem”, a cidade de Goiás. E todas estas necessidades simbólicas farão da necrópole um *analogon* da cidade dos vivos (RODRIGUES, 1995).

O cemitério Municipal São Miguel Arcanjo é uma necrópole de evidências burguesas, pois levou às últimas conseqüências um desejo de sobrevivência individualizada que, embora potenciado pelo uso do material tumular (porcelana, mármore carrara...), arte estatutária importada (regiões litorâneas do Brasil ou da Europa), epígrafes rebuscadas em bronze e territorialização de poder no uso geográfico do espaço cemiterial (militares e políticos ocupando simultaneamente o lado esquerdo da entrada do cemitério), (famílias tradicionais, em sua maioria destadas na entrada pelo lado direito), (pobres e indigentes ao fundo), ainda alimentou a idéia judaico-cristã do *post-mortem*, sobretudo, pela promessa de ressurreição final dos corpos, que só ganhou curso nos alvares da modernidade. Afinal, se comparada à necrópole oitocentista, a necrópole do homem medieval não lhe permite estar centrado sobre si mesmo, pois se sentia co-participante da comunidade santa dos crentes, isto é, sentia-se na posse da verdadeira vida. (FEUERBACH, 1991). Em tal horizonte, só podia brotar uma concepção predominantemente comunitária do além. Ao seja, com o crescimento da importância do “sujeito”, teriam de aparecer projetos em que a nova dimensão sociabilitária não poderia subsumir o direito ao “indivíduo” e à sua privacidade.

Os sinais que apontam para a emergência de atitudes “individualizantes” do cemitério oitocentista começam como os jacentes e os orantes no século XIII, conquanto ainda circunscritos aos mais dignitários da sociedade. Com o avanço do processo civilizacional, nomeadamente a partir dos finais do século XVIII, esta tendência ir-se-á “democratizar” e expandir, atingindo a sua máxima expressão nos novos cemitérios do século XIX. No Brasil é a própria lei imperial (ao exigir sepulturas individualizadas) e os próprios valores fundantes da nova sociedade surgida da transição da monarquia a república a acenar com a promessa de que, nem que fosse através da ritualização mnésica, o culto dos mortos devia cada vez mais ser intersubjetivo e familiar, a que todos podiam finalmente aspirar à perpetuação na memória coletiva. Dir-se-ia que as garantias de imortalização foram passando de privilégio de alguns a direito natural de todos.

Neste contexto, a progressão dos privilégios individuais antes restritos a padres ou a um líder político de notoriedade sepultados no interior das Igrejas templos no Brasil e observados Goiás na igreja do Carmo, na capital da Província tornado secularizado, a partir de 1801, que reforça o domínio do *status quo*. É a partir de 1808 que em Goiás o advento dos cemitérios públicos leva a individualização e anonimato, os cadáveres acantonados no adro e naus direita e esquerda³ de muitas igrejas católicas.

É com o jazigo, o epitáfio, a estátua e, por fim, a fotografia — lembre-se que a descoberta da fotografia é contemporânea da revolução cemiterial romântica — que se detecta nos cemitérios modernos, a partir do final dos oitocentos, a tradução iconográfica adequada a ritualização dos novos imaginários. Mesmo imaginários que apontavam para fins escatológicos. E para que o trabalho simbólico do cemitério (a localização geográfica) correspondesse àquelas expectativas, a materialização dos signos que exigiu a “fixação” do cadáver (isto é, um monumento), passou a ser nítida e inequívoca a “evocação” (a imagem, o símbolo ou o epitáfio narrativos) e a “identificação” do ausente (a epigrafia onomástica) (URBAIN, 1993).

Esta maior acentuação da memória ocorreu dentro de uma mundividência predominantemente religiosa, embora já alcançada por influências secularizadoras. O novo cemitério oitocentista rompeu com o círculo sacral dos enterramentos nas (ou à volta das) igrejas ficou subordinada a uma gestão política, passando também a ter um ambíguo estudo profano. Por isso, surgiram várias resistências dos setores mais tradicionalistas da igreja Católica ou de populares ligados a ela. Na Bahia, esses novos espaços geraram, no século XIX, a revolta da cemiterada, uma reação de escravos e homens livres à secularização da morte⁴. Mas faltar-se-ia à verdade se não se frisasse que, desde o século XVIII, muitos iluministas e eclesiásticos já defendiam o “exílio dos mortos”, e basta atentar nas prerrogativas que a Igreja continuou a ter em relação aos novos cemitérios (considerando-as como campos consagrados) e ter em conta a fraquíssima expressão dos enterramentos civis oficialmente confirmadas desde o século XVIII, para se confirmar, no caso português, a continuidade da determinação religiosa do novo culto cemiterial dos mortos.

Todavia, esta dimensão do trato com os cemitérios não pode conduzir à subalternização de uma outra realidade que lhe é coexistente, a saber: a secularização provocada não só pelo modo mais profano de gerir os cemitérios (em Portugal, eles foram definidos como “espaços públicos” de gestão municipal ou paroquial por leis de 1834. No Brasil, a secularização dos cemitérios em lugar dos enterramentos em igrejas adveio do Primeiro Rei-

nado) situação que ganhou projeção também no campo tanatológico, das idéias e dos valores de uma época crescentemente polarizada pelos desejos de afirmação da individualidade e de expectativas terrenas: a insalubridade⁵. Daí que, nos comportamentos e nas atitudes em relação à morte, sejam igualmente observáveis as novas necessidades sociabilitárias decorrentes da raiz “contratualista”, “associativista” e “relacional” da sociedade moderna, também encontrada na projeção das estratégias de legitimação dos vários poderes e as tensões resultantes da gradual autonomização da memória histórica em relação à imortalidade transcendente. Isto é, o cemitério objetiva esteticamente o próprio inconsciente da sociedade. E esta se dá a ler mediante uma trama simbólica estruturada e organizada à volta de certos temas e mitos unificados por esta função: reforçar, depois do “caos”, a “racionalidade” dos vivos e imobilizar o devir, mesmo quando se recorre ao contraste (ambíguo) com transcurso irreversível do tempo e da transitoriedade da vida.

Isto significa que, neste processo, se detectam investimentos simbólicos não raro antagônicos entre si. Mas a sua condicionalidade histórica e social não deve fazer esquecer que essa rede de signos se revela a partir de um impulso de raiz metafísica, o qual impele o homem a separar-se da natureza e da animalidade e a emergir, na escala dos seres, como um cultuador de mortos, logo, como um produtor de cultura e de memória. Sem a angústia nascida da tomada de consciência da precariedade humana não haveria necessidade de se construírem monumentos, pois só aquele que se sabe e se recusa a ser transitório pode aspirar à perpetuação (CARTOGRA, 1996).

Numa categorização antropológica, o monumento funerário tanto é a exteriorização da tomada de consciência de que o homem é um ser para a morte com direito de afirmação à memória, como o signo funerário em sua significação monumental. O túmulo de Cora Coralina constitui uma forma de assegurar a imortalização na terra⁶.

Relacionado às práticas dos italianos de Gênova, Bari ou Messina, estes chamam às suas necrópoles modernas *Cemiterios Monumentales*, por serem fiéis a uma realidade primordial que os “campos santos” oitocentistas expressam.

A palavra latina *monumentum* deriva da raiz indo-européia *men*. Esta exprime uma das funções nucleares do espírito (*mens*), a “memória”. Deste modo, tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação – incluindo os próprios atos escritos – é um “monumento” (LE GOFF, 1984). É verdade que, com a antigüidade romana, aquele tinha dois significados: denotava uma obra comemorativa de arquitetura ou de escultura (arco do

triunfo, coluna, estátua, troféu, pórtico, etc.) e aplicava-se a edificações funerárias destinadas a eternizar a lembrança de alguém. Como sublinhou Philippe Áries (1990), já na sua origem “o túmulo é um memorial”. E, mesmo nas sociedades de dominância sacral, a sobrevivência do morto não se concretizaria somente no plano escatológico, mas também dependeria da fama que os túmulos (com os seus signos, as suas inscrições) e os elogios de escritores ajudavam a reativar a lembrança de Cora Coralina.

Como toda a memória é simbólica – isto é, opera por metáforas que exprimem um estado de espírito, uma situação, uma relação, uma pertença, ou mesmo uma essência inerente ao grupo (LE GOFF, 1984) entende-se que o cemitério monumental, na sua expressão arquitetônica e na sua função de “lugar de memória”, evoque significados e ressignificações.

O nexa entre a memória e o monumento, articulado com o jogo “dissimulador” dos símbolos funerários, obriga, no campo dessas significações, a ter-se cautela na qualificação do cemitério moderno como museu, uma das expressões privilegiadas da “memória-saber”.

Cenário de “memórias construídas”, mas também de “memórias-vividas” (principalmente no terreno da gestão familiar do culto), os cemitérios são os “lugares de memória” por excelência do século XIX (e do seu prolongamento no século XX), porque as recordações que os seus símbolos sugerem não privilegiam somente a ordem do saber – como é típico do racionalismo iluminista e da organização museológica ou bibliotecária – mas mais a ordem dos sentimentos e das intenções cívico-educativas (LE GOFF, 1984).

Nas suas expressões mais afetivas, o “diálogo” que a evocação pressupõe quase anula o distanciamento gnosiológico entre o sujeito e o objeto e faz dela uma “comemoração”. É que toda a memória se exprime, quaisquer que sejam as variações culturais, a partir de uma relação dialógica em que, a sociedade põe questões que a memória procura responder (NAMER, 1987). Por com seguinte, a comemoração será sempre uma partilha. Nela, o recordar, mesmo sendo um diálogo do “sujeito” consigo mesmo, não se esgota num ato ensimesmado ou meramente subjetivo, mas diz-se na linguagem “pública”, “coletiva” e “instituinte” da celebração ritual, numa teatralização que pretende gerar efeitos que ultrapassem o pragmatismo da transmissão dos saberes.

Com efeito, se, como sustenta Pierre Nora (1984), os “lugares de memória” sugerem a paragem do tempo e, de certa maneira, a “imortalização da morte”, não é outro valor senão o mnésico do cemitério, pois nele se encontra uma das características essenciais daqueles espaços: a sua estruturação como um sistema de significantes que, a par da face “veritativa” que

referenciam, também visam gerar “efeitos normativos” e, de certo modo, “afetivos”. Os símbolos do cemitério possuem conteúdo ou história, eles revelam algo característico de toda ordem simbólica encobridora da corrupção do tempo: organizam o campo imaginário como um “templo”, cavando uma censura de indeterminação do “espaço” e do “tempo” profanos, e escrevem um círculo de sacralidade no interior do qual os signos só valem no tecido das suas relações. Assim, as “liturgias” desenrolam-se num “espaço- tempo” específico, distinto do espaço e do tempo cotidianos, e o cemitério é frequentado como uma espécie de santuário. Ora

historiquement, cela n'a d'ailleurs pas toujours été le cas; ce n'est qu'au XVIII siècle et surtout au XIX siècle, au moment où la sépulture s'affirme comme support du souvenir et où le culte des morts devient culte des tombeaux, que le cimetière accède à la sanctuarisation (NORA, 1984, p. 68).

Devido a esse estatuto, os cemitérios oitocentistas, ao contrário dos cemitérios antigos, tinham de ser lugares de excesso, fechados sobre si mesmos, espaços em que o próprio muro físico funciona como proteção contra as profanações e como uma espécie de “símbolo-fronteira”, campo semântico onde mesmo o mais secular dos significantes se aura de sacralidade.

Nesta perspectiva, e ao contrário das peças de um museu, os objetos cemiteriais não são psicologicamente dissociáveis da estrutura em que se integram. Isto é, o lugar (*topos*) e o signo (*sema*) estão de tal modo imbricados um no outro, são de tal modo compreendidos como co-extensivos, que nenhum dos dois é fenomenologicamente separável (NORA, 1984, p. 31-2), parecendo natural a relação entre o significante, o significado e o referente (ausente). Mas esta naturalidade recobre-se de sacralidade, já que, como “lugares de consagração”, neles se convoca o “invisível” através do “visível”, suscitando simultaneamente atração e medo, ao contrário do que acontece com o museu, território em que os objetos expostos aparecem descontextualizados, ou melhor, surgem inseridos num conjunto artificial e erudito. Sem dúvida, é a consciência do defasamento existente entre o *topos* e o *sema* que leva a deplorar-se o cariz decepcionante, por estarem separadas da sua arquitetura e do seu ambiente (FRANÇA, 1966), das esculturas funerárias quando isoladamente vistas em exposições.

Pretende-se com tudo isto defender que o símbolo funerário é metáfora de vida e apelo, uma periódica ritualização revivificadora; ele é para ser vivido e para ajudar a viver (FRANÇA, 1966), oferecendo-se assim como

um texto cuja compreensão mais afetiva (a dos “entes queridos”) envolve toda a subjetividade do sobrevivente.

Com a sua linguagem de recolhimento e do silêncio, o novo rito cemiterial irá ter na “visita” periódica (com maior incidência no Dia dos Defuntos – 2 de novembro) a sua expressão pública mais relevante, atitude que ganhou um incontornável tom comemorativo e de celebração, como exemplarmente se comprova pela análise das romagens, sobretudo pelas que foram diretamente animadas por intenções cívicas. É certo que lhe faltam algumas características que Emile Durkheim definiu para o “rito comemorativo”, mormente o aspecto diretamente representativo, recreativo e estético da manifestação. Mas a tendência para a individualização que nela se detecta não era de pendor narcísico, solitista ou associal; recordação e comemoração ainda não estavam dissociadas: a evocação, que o novo culto fomenta, é um modo de reconhecimento, isto é, uma prática de legitimação que retrospectivamente apela para a autoridade simbólica dos mortos, levando-os a “antepassados normativos e paradigmáticos” de um grupo.

Defende-se assim que, mesmo à escala da “visita ao cemitério”, é possível surpreender as características que, numa evidente transferência analógica, as comemorações políticas de raiz tanatológica explicitavam de uma maneira ainda mais evidente. A idéia de comemoração é herdeira não só da solenidade da cerimônia pública de elogio e de menção de um nome, como implica a sacralização do evocado, desenrolando-se, em similitude com a sua matriz – o ato religioso –, num rito eficaz para a memória dos mortos e para o destino dos vivos.

O túmulo de Cora Coralina é um dos mais visitados por turistas e estudiosos que vão à cidade de Goiás. A partir dessa e de outras figuras, tecem acontecimentos fundadores no Cemitério São Miguel Arcanjo: a comemoração, ou melhor, o espetáculo da rememoração – que requer um lugar, um teatro, um tempo e a sua ficção, uma mensagem, a recordação e o esquecimento –, uma prática socializada que unifica a diversidade e até o antagonismo de memórias coletivas em sua gênese espontânea (NAMER, 1987). Daí que, conquanto só os indivíduos possam recordar, o rito comemorativo, transforma-se em rito religioso propriamente dito, prolongando as práticas de vocação holística, bem como a sua “função instituinte de sociabilidades”.

A “visita ao cemitério” é um rito de repetição. E nele se verifica esta vertente essencial da comemoração: esta, depois do ato fundador, será sempre comemoração de comemoração, a qual se transformará em “tradição” se a *anamnesis* deixar de ser uma necessidade vital para os vivos. Com efeito,

naquele ato, repetem-se comportamentos (a deposição de flores, o recolhimento em silêncio...) e a sua corporização é coletiva e pública (as “visitas” individuais são exceção), incitando-se à recordação do morto e ao reforço do cosmos (a começar pela família) dos vivos. É que a memória reavivada pelo rito tem uma “função pragmática e normativa”, consubstanciada no intento de, em nome de um patrimônio (espiritual e material) comum, integrar os indivíduos em cadeias de “filiação identitária”, distinguindo-os e diferenciando-os em relação aos “outros”, mas exigindo-lhes igualmente, em nome da perenidade do grupo, deveres e fidelidades. Para isso, o seu efeito tende a saldar-se numa “mensagem”. E esta, ao unificar recordações pessoais ou outras memórias coletivas, constrói e conserva uma unidade que domestica a fluidez do tempo num presente que dura (NAMER, 1987).

Cora Coralina é matrona, sua poesia domestica o tempo transformando-o em arauto de identificação do ser goiano. As pessoas que visitam o túmulo de Cora Coralina se aproximam de um elemento de pertença do ser goiano. E como defendeu Maurice Halbwachs, a este nível, o trabalho de unificação será uma “norma”, pois recorda-se o espírito de família porque é necessário retransmitir e reproduzi-lo. Em graus de sociabilidades mais extensa – como, nas classes e grupos sociais – a memória será aquela feita sob um critério unificante análogo ao do sistema de avaliação nobilitaria (NAMER, 1987). Mas importa não esquecer que nos ritos rememorativos (e comemorativos) se encontra sempre uma tensão entre afeição e conhecimento e entre memória e normatividade. O que gera esta experiência interativa: como a memória é normativa, ela é oferecida como uma “mensagem”, e esta, ao criar uma pulsão e uma corrente, inunda os indivíduos participantes no rito, apela a ser interiorizada e a socializa-se como um dever (NAMER, 1987).

Nesse sentido, cemitério passou a ser uma espécie de “familistério” de mortos. O que se entende: em primeira instância, o culto, na sua incidência mais profana, é, sobretudo, um rito familiar; ele não só se celebra em família, como está investido de uma carga simbólica especificamente familiar, ao reiterar e reforçar os elos de parentesco. Com isto, reaviva o sentimento de pertença, fio invisível que a memória partilhada e ligada a uma herança e a uma tradição enraíza. Deste modo, o monumento funerário dos novos cemitérios tem de ser entendido à luz das estratégias de “transmissão”, comumente carismadas por uma “figura-fundadora”.

É certo que a gestão memorial, quando se cinge ao núcleo familiar, parece fugir às características das comemorações (ela é mais singela, espontânea, restrita e silenciosa). Porém, tal como em todo o ato comemorativo,

também ela se concretiza como um grande movimento simbólico através do qual um grupo assegura a sua identidade, voltando-se para a face do passado que, num dado momento, considera definidora da sua unidade continuada. E no caso das comemorações de finalidade cívica, a celebração integra-se de componentes estéticos, dinâmicos (o desfile) e orais (os discursos), de modo a realizar programadamente suas intenções paidéticas e o seu trabalho sociabilitário. Pode mesmo afirmar-se que, quanto maior e mais massificada for a escala sociabilitária mais aumenta a “estranheza” entre os indivíduos e se requer um mais constante investimento simbólico na construção e reprodução da memória unificadora. Por conseguinte, se no rito de centralização exclusivamente familiar o culto é mais “quente” e espontâneo, as romagens e as comemorações, movidas por uma mais marcante intenção coletiva e pública, implicarão, regra geral, a existência de uma coordenação (isto é, uma organização), de um desfile, de signos com significado social (guias turísticos), e contarão amiúde com a presença de oficiantes (oradores), tendo em vista sublimar o esquecido com o significado de palavras que relembrem e enalteçam (DÉCHAUX, 1997, p. 75-6).

No entanto, também, nestas liturgias cívicas se encontram, por extensão e imitação, os propósitos de “filiação”, “integração” e de “identificação” característicos do culto familiar dos mortos⁶.

Outra não é a função das liturgias da recordação: criar sentido e perpetuar o sentimento da pertença e de continuidade. O imaginário da memória sociabiliza, dado que o recordar liga os indivíduos não só verticalmente, isto é, a grupos ou entidades que holisticamente se impõem, mas também a uma vivência horizontal e longa do tempo social. Por conseguinte, a memória socializa a “identificação” e a “filiação” e, simultaneamente, ajuda a esconjurar a angústia da irreversibilidade do tempo e da morte, inserindo a finalidade da existência finita numa “filiação escatológica”. Neste horizonte, os indivíduos são integrados na cadeia das gerações e em um ideal de sobrevivência na memória dos vindouros (DÉCHAUX, 1997). O que pressupõe uma experiência continuísta do tempo – a memória, vinda do passado, poderá perdurar num futuro aberto – e implica que se esqueça que, tarde ou cedo (duas ou três gerações?), os mortos acabarão por ficar órfãos de seus próprios filhos.

Por tudo isto, defende-se que as liturgias da recordação têm por finalidade federar atomismos e diferenças sociais e recalcar (pelo menos no tempo curto do rito) as tensões que atravessam os grupos. Portanto, não será descabido dizer-se que, em certa medida, o cemitério desempenha um papel análogo ao dos velhos *Libri memorialis* (também chamados

“necrófagos” ou “obituários” a partir do século XVII). Estes continham o nome de pessoas, geralmente já mortas, de quem se pretendia guardar memória através do recurso a fórmulas como estas: “aqueles ou aquelas cuja memória lembra”; “aqueles de quem escrevemos os nomes para guardarmos na memória”. A escrita (a leitura) é elevada a garante memorial da memória, não deixando de ser sintomático que, desde o século VIII, a excomunhão tenha passado a ser sinônimo de *damnatio memoria* (Concílio de Reischach, 798; de Elne, 1027), numa evidente cristianização de uma atitude antiga: já na velha Grécia, os que desapareciam no esquecimento do Hades tornavam-se *nônunnoi*, isto é, “anônimos”, “sem nome” (VERNANT, 1987; CANDAU, 1996).

Segundo Jean-Didier Urbain (1998), os cemitérios são como “bibliotecas” e os túmulos como livros que se abrem, é certo, mas que se consultam como tábuas mesopotâmicas ou sumérias, pois a sua significação não é imediata e transparente. Se esta imagem é acertada na perspectiva do investigador, ela não chega para apreender a intencionalidade simbólica da necrópole. Esta não se esgota na escrita. Já no século XIX, o célebre Monsenhor Gaume, em obra publicada no período da Comuna contra os enterramentos civis – e logo traduzida para português em 1874 – definia explicitamente o cemitério como “o livro mais eloqüente que pode haver”, porque “fala simultaneamente aos olhos, ao espírito e ao coração” (MONS. GAUME, 1874, p. 106).

O cemitério é um livro escrito em linguagem metafórica. Então, isto quer dizer que o culto dos mortos, como todo ato constitutivo de memórias, também é um diálogo imaginário do “sujeito” consigo mesmo, feito com os olhos, o espírito e o coração, a fim de “representificar” o evocado. Logo, se, enquanto vivência ritualista, a sua leitura, como todo o rito, denota algo da esfera das intenções, o seu significado é, porém, irreduzível à pura racionalidade. Como não se procura construir uma “memória-saber”, evocar será “recordar” e “comemorar”, pelo que o território dos mortos funciona simultaneamente como um texto objetivador de sonhos escatológicos (transcendentes e/ou memoriais) será como um “espaço público” e de “comunhão”, cenário “miniaturizado” do mundo dos vivos e teatro exemplar de afetividades e de produção e reprodução de memórias, de imaginários e de sociabilidades. E só depois de um adequado e extrovertido tempo de luto ganhará força o distanciamento racional, que cura e normaliza, porque “só a razão é que pode distinguir um antes e um depois da morte, ao passo que o imaginário se recusa a aceitar a ruptura e continua a ver naquele que acaba de morrer alguém que ainda não deixou a vida” (THOMAS, 1980).

Notas

- ¹ Sobre o peso do esquecimento nos processos construtivos das memórias subjetivas (e coletivas), veja Candau (1996).
- ² No mesmo sentido, leia Todorov (1995).
- ³ Algumas das partes em que estavam divididas os interiores das igrejas católicas.
- ⁴ Ver o livro *A morte é uma festa* de João José Reis (1990. p. 68).
- ⁵ Quando aqui se usa o conceito de secularização não se pretende confundi-lo com o de laicização. Com efeito, e como se procurou esclarecer em outro lugar, o primeiro denota o longo processo de automatização, em todos os níveis da vida social, da esfera profana da sagrada. Situa-se na longa duração e foi-se concretizando em temporalidades diferenciadas, ainda que sempre num horizonte pautado pelos valores cristãos. Assim sendo, importar reter que o fenômeno da secularização nem sempre se definiu em oposição a igreja (e muito menos a religião), aparecendo muitas vezes como reivindicações tendentes a “desmitologizar”, “desmagificar” ou a “desclericalizar” a sociedade, e não tanto a “descristianizá-la”. O conceito de laicismo, se entronca no de secularização, remete para o propósito militante de levar às últimas conseqüências e, assim, torná-la equivalente a “descristianização”. Por isso, deve se referir tão só aos projetos de transformação cultural que os movimentos anticlericais e anticatólicos dos finais do século XIX e princípios do século XX (conjuntura em que se consolidou a expressão laicismo), bem como as suas expressões políticas (liberais de esquerda, republicanas, socialista anarquista) procuram concretizar nas sociedades européias predominantemente católicas. Dito isso, pode então se aceitar que, se o laicismo é uma expressão mais radical do secularismo, nem toda a secularização é sinônimo de laicismo (CATROGA, 1996, p. 6-34).
- ⁶ No estado sobre *A Militância Laica* e a *Descristianização da Morte em Portugal* (v. 2, p. 891-999) explicitamos as relações estreitas existentes entre o culto cemiterial e romântico dos mortos e as festas cívicas polarizadas à volta das comemorações centenárias. Estas análises foram posteriormente por nós retomadas em *Ritualizações da História* (MOREIRA *apud* MENDES; CATROGA (1996, p. 547-671). Para o caso francês, pode-se ler os já citados estudos de Pierre Nora, de Pierre Ory e de Gerard Namer. Para outros países (Estados Unidos, Inglaterra, Iraque, França, Israel, Alemanha), leia por todos Gillis (1994).
- ⁶ No mesmo sentido, veja Bottacin (1987).

Referências

- ÁRIES, P. *História da Morte no Ocidente*. São Paulo: Ediouro, 2004.
- ÁRIES, P. *O homem diante da morte*. São Paulo: F. Alves, 1990. V. II.
- AUGE, M. *Les Formes de L'Oubli*. Paris: Payot, 1998.
- BORGES, M. E. *Arte funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2002.
- BOTACIN, M. *La tentazione Del Nulla*. Giasdine della memoria per um eterno oblio. Arsenal, 1987.
- CANDAU, J. *Antropologie de la memoria*. Paris: PUF, 1996.
- CATROGA, F. *História em Portugal*. Séculos XIX/XX. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996. p. 547-671.
- CERTAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990. V. I.
- CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- DÉ CHAUX, J.-H. *Le Souvenir des Morts*. Essai sur le lien de Filiations. Paris: PUF, 1997.

- DEBRAY, R. *Vie et Mort de l'Image: une histoire du regard em Occident*. Paris: Gallimard, 1992.
- ETLIN, R. I Encontro internacional sobre los cemitérios contemporaneos, Actar.
- FEUERBACH, L. *Persées sur la Mort et l'Immortalité*. Paris: Cerf, 1991.
- FRANÇA, J. A. *A arte em Portugal no século XIX*. Lisboa: Bertrand, 1966. V. II.
- FREYRE, G. *Sobrados e Mucambos*. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- GILLIS, J. R. *Commemoration*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- LE GOFF, J. *Documento/Monumento*. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984. V. I.
- MONS. GAUME. O cemitário do século XIX ou as últimas palavras solidárias. Porto: E. Chardron, 1874, p. 106.
- NAMER, G. *Mémoire et Société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.
- NORA, P. *Les Lieux de Mémoire. I La République*. Paris: Gallimard, 1984, p. 5. Sevilla, v. 4, n. 7, jun. 1991.
- REIS, J. J. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular do século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- RODRIGUES, C. *Nas fronteiras do além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, 2002.
- RODRIGUES, C. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres na Corte*, 1995.
- REIS, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- REIS, J. J. O Cotidiano da Morte do Brasil Oitocentista. In: ALENCASTRO, L. F. de. (Org.). História da vida provada no Brasil: Império a corte e a modernidade nacional. 2. V. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. p. 96-141.
- REVISTA Monumentos Sepulchraes, 1868.
- RICOEUR, P. *Templo narrativa. Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.
- SCHIMITT, J. C. Os vivos e os mortos na sociedade medieval. Cia. das Letras,
- TODOROV, T. *Les Abus de la Mémoire*. Paris: Arléa, 1995.
- TORGAL, L. R. ; MENDES, J. M. A. ; CATROGA, F. *História da história em Portugal: séculos XIX/XX*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.
- THOMAS, L.-V. *Lê cadavre*. De la biologie a l'antropologie. Paris: Complexe, 1980.
- URBAIN, J.-P. *Lês Bouleverxments Artuls de l'Art Finenaire*. Coimbra septembre, 1993.
- URBAIN, J.-D. *L'Archipel de Morts : Le sentiment de lamort et lês derives de la mémore dans lês cimitières d'Occident*. Paris: Payot, 1998. p. 10.
- VAILATI, L. L. *A morte menina: práticas e representações da morte infantil no Brasil dos Oitocentos (São Paulo e Rio de Janeiro)*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- VERNANT, J.-P. L'individu dans la cite. In: SUR l'individu. Paris: Seuil, 1987. p. 2.

Abstract: nothing the death is so individual how much, for being intransferable, All knowledge its respect is indirect, therefore it is only apprehended by the death of the other. This generates, still, the exacerbation of the signs tumulares to become visible the being in detriment of the nothing, searching to give to a direction of presence and perpetual memory to the absentee. This article will approach the cemeteries oitocentists as memory place, obsrving the specific cse of the Cemetary Is Miguel de Arcanjo in the city of Goiás.

Key words: *death, cemeteries, place-memory, Goiás*

Este artigo é resultado parcial da pesquisa O Cotidiano da Morte em Goiás no Século XIX.

GLEIDSON DE OLIVEIRA MOREIRA
Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás.