



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

ELISA GONÇALVES RODRIGUES

**ESPAÇOS DA MORTE NA VIDA VIVIDA E SUAS SOCIABILIDADES
NO CEMITÉRIO SANTA IZABEL EM BELÉM-PA: ETNOGRAFIA
URBANA E DAS EMOÇÕES NUMA CIDADE CEMITERIAL**



BELÉM-PA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

ELISA GONÇALVES RODRIGUES

**ESPAÇOS DA MORTE NA VIDA VIVIDA E SUAS SOCIABILIDADES
NO CEMITÉRIO SANTA IZABEL EM BELÉM-PA: ETNOGRAFIA
URBANA E DAS EMOÇÕES NUMA CIDADE CEMITERIAL**

BELÉM-PA

2023

ELISA GONÇALVES RODRIGUES

**ESPAÇOS DA MORTE NA VIDA VIVIDA E SUAS SOCIABILIDADES NO
CEMITÉRIO SANTA IZABEL EM BELÉM-PA: ETNOGRAFIA URBANA E DAS
EMOÇÕES NUMA CIDADE CEMITERIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, como parte das exigências para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Antropologia.

Linha de pesquisa: Ação pública e coletiva, território e ambiente.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira.

BELÉM-PA

2023

Ilustrações elaboradas por Joice Ribeiro, 2022.

Capa: “Às portas da cidade cemiterial.”

Capítulo 1: “Encontros da/na morte em vida.”

Capítulo 2: “Sociabilidades no/do cemitério.”

Capítulo 3: “Emoções cemiteriais em cores.”

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R696e RODRIGUES, Elisa Gonçalves.
Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no Cemitério Santa Izabel em Belém-PA: Etnografia Urbana e das Emoções numa cidade cemiterial / Elisa Gonçalves RODRIGUES. — 2023.
162 f.: il. color.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2023.

1. Cemitério Santa Izabel. 2. Belém. 3. Ritos. 4. Emoções.
5. Cidade cemiterial. I. Título.

CDD 128.5098115

**ESPAÇOS DA MORTE NA VIDA VIVIDA E SUAS SOCIABILIDADES NO
CEMITÉRIO SANTA IZABEL EM BELÉM-PA: ETNOGRAFIA URBANA E DAS
EMOÇÕES NUMA CIDADE CEMITERIAL**

ELISA GONÇALVES RODRIGUES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, como parte das exigências para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Antropologia.

Linha de pesquisa: Ação pública e coletiva, território e ambiente.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira.

Apresentado em: 27 de fevereiro de 2023.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira (PPGSA-UFGA)

Orientador

Prof^a. Dr^a. Michele Escoura Bueno (PPGSA-UFGA)

Examinadora interna

Prof^a. Dr^a. Rosângela Marques de Brito (PPGARTES-UFGA)

Examinadora externa

Prof^a. Dr^a. Valéria Fernanda Sousa Sales (SEDUC-PA)

Examinadora externa

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor Dr. Flávio Silveira, pelo acolhimento na academia e fora dela, por me apresentar uma vastidão de caminhos e literaturas para desabrochar como pesquisadora e como ser pensante no meio social. Pelas oportunidades proporcionadas neste percurso do mestrado e pela competência inenarrável como antropólogo, poeta e em tantas outras dimensões, no qual me inspiro para seguir em minha formação acadêmica no doutorado e além.

À minha família: minha mãe Silmara Gonçalves, pelo amor, conforto e abrigo diante da correria desse caminho. Agradeço pelo afeto, pela comida feita e por todos os outros afazeres que me permitiram focar apenas em meus estudos, pelas intermináveis buscas no terminal rodoviário de Castanhal após minha chegada de Belém às 22:00, 23:00, 00:00 e em tantos outros horários e pelos abraços em momentos de esgotamento. Ao meu padraсто Emílio Bezerra, pelo cuidado e preocupação e, em especial, por lutar para vencer o câncer e me ver chegar até aqui. Ao meu irmão Israel Bezerra, pelos sorrisos, e ao meu tio Henrique Costa, pela disponibilidade honesta e torcida contagiante em cada fase da minha vida. Obrigada por segurarem minha mão e me ajudar a levantar nos momentos de tropeço.

Aos meus filhos não-humanos, Freudinho (jabuti), pela eterna ligação afetuosa com meu pai, e o Gato (gato), por ficar embaixo da minha mesa de estudos todos os dias e madrugadas, sempre por perto, para assegurar que eu não estivesse só em momento algum da escrita, leitura e estudos para costurar esse trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA-UFPA), no qual pude crescer grandemente como pesquisadora na Antropologia. Aos professores que acendem novas formas de experienciar as Ciências Sociais na academia e para além dela, e que marcaram minha trajetória no mestrado: Dr^a. Luciana Carvalho, Dr^a Michele Escoura, Dr. Leonardo Cruz, Dr^a. Telma Amaral e Dr^a. Luísa Dantas. Aos colegas da turma de mestrado 2021 do PPGSA, com os quais dividi essa caminhada, ainda que boa parte tenha sido virtual por conta da COVID-19. À Rosângela Borges, por todo suporte na secretaria, torcida e amizade tecida.

À CAPES, pelo fomento à pesquisa, mesmo diante dos terríveis cortes orçamentários às Universidades nos últimos quatro anos do desgoverno bolsonarista. Resistimos!

A todos que compõem o Cemitério Santa Izabel em sua dimensão física e material. Aos profissionais da lembrança do Cemitério, que dedicaram parte do seu tempo e trabalho para conversar comigo, mostrar a rotina do espaço, narrar suas perspectivas a respeito do que é o

cemitério em sua vivência e suas trajetórias, em especial, seu Jorge, seu Luiz, Dona Gina e Dona Rosália. Aos zeladores, vendedores de lanche e transeuntes pelas diversas conversas. Aos gatos, moradores vivos do campo-santo, pela companhia durante as entrevistas. Aos administradores da necrópole, que desde 2016 me abrem as portas para fazer os percursos e etapas dessa pesquisa com segurança, disponibilidade e respeito. Essa dissertação tem a marca das mãos (e patas) de cada um de vocês.

À Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC), pela incrível comunidade de pesquisadores cemiteriais e mortuários, em que me senti acolhida para continuar e compartilhar meus estudos sobre a morte. Pela possibilidade de encontrar mulheres pesquisadoras excepcionais, com destaque para Estefânia Oliveira e Valéria Sales, a quem agradeço profundamente pelas trocas acadêmicas e pelo olhar atento à minha pesquisa, e com quem espero tecer laços sólidos daqui em diante. Ao querido Paulo Renato, pela prontidão e prestatividade em diversos momentos meus na ABEC.

Aos amigos que cativei ao entrar no Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens: Memórias e Imaginários da Amazônia, coordenado por meu orientador, Silvia Sousa, Victória Costa e Amadeu Lima. Meu mais profundo afeto pela escuta, não só referente a dissertação e aos percalços da academia, mas também pelo acolhimento diante das angústias profissionais e pessoais que cruzaram meu caminho nestes dois anos, e pela felicidade compartilhada diante de cada conquista.

Aos meus grandes amigos Gleidson Gomes e Felipe Vasconcelos, meus queridos companheiros na jornada acadêmica desde a graduação em Ciências Sociais na UFPA. Vocês estão no meu coração por serem o que são e por me acolherem em momentos positivos e negativos.

Às pesquisadoras que me aproximei nesta etapa, mas que sempre estiveram próximas a mim desde a graduação, as quais sou grata pela amizade e parceria: Manoela Karipuna e Débora Melo. À Natália Costa, uma amizade repentina vinculada pelo Simpósio Amazônico que se assenta a cada dia.

Aos queridos membros e amigos da Divisão de Informática do IFCH, Marcelo Silva, Roberta Nascimento, Lucas Camelo, Gabriel Soares, Yuri do Espírito Santo, Artur Gomes e Vitória Nauanda. Obrigada pela ajuda, cuidado, sorrisos, apoio e companheirismo. Vocês tornaram meus dias muito mais leves nesse percurso e sou grata pela participação de cada um em minha vida.

Aos Alans, Alan Dias e Alan Brito. Gratidão pela ajuda para encontrar imagens, textos,

artigos, referências e tantas outras coisas mais que me possibilitaram escrever essa dissertação e compô-la com a melhor qualidade possível.

Aos amigos interioranos e da capital que foram se achegando e construindo laços fraternos que me mantiveram firme nessa jornada: Yan Alessandro, Jemima Wanzeller, Mainã Farias, Lucas Cardoso, Luan Cunha e Eduardo Moraes. Adoro vocês!

À Joice Ribeiro, pelos desenhos pintados em aquarela da capa e de todos os capítulos deste texto, pela subjetividade da captação da essência desta dissertação nas cores e representações escolhidas para caracterizar esse espaço.

À Arthur Freitas, pela disponibilidade em construir o mapa do Cemitério com todos os detalhes que a planta original nos permitia precisar, e pela paciência em compor a estrutura do desenho com cada especificidade da necrópole, bem como pelas adaptações feitas nos mapas da cidade e do bairro do Guamá.

Aos cartelistas do Corpo Freudiano - Seção Belém, com os quais construí uma grande amizade em meu percurso psicanalítico, e que também dialogaram e ouviram minhas questões a respeito de minha pesquisa, em especial às temáticas de luto na Psicanálise: Alessandro Bacchini, Alexandre Azevedo, Henrique Miranda e Sônia Caluff.

Ao Állan Dickinson pela correção ortográfica atenciosa e cuidadosa.

Aos que contribuíram com a retirada de algumas das fotografias que compõem este trabalho.

Aos que ocupam a dimensão sensível do Cemitério Santa Izabel: Exu, os mortos, as visagens, os fantasmas e todas as suas polissemias, e ao meu pai, Elias Rodrigues, pela permissão concedida e segurança espiritual durante minhas andanças na cidade cemiterial.

Aos que direta ou indiretamente contribuíram com essa longa caminhada, que se estenderá para o doutorado, e que me fortaleceram física, social, emocional e espiritualmente.

Obrigada!

Dedico esta dissertação aos profissionais que trabalham com a lembrança no Cemitério Santa Izabel, que sepultam corpos, asseiam memórias e que me guiaram pela cidade cemiterial através de suas narrativas.

Aos meus queridos pais Silmara Gonçalves e Elias Rodrigues (*in memoriam*), que acompanham, em diferentes planos, minha travessia pelo luto através da minha jornada de pesquisa acadêmica e além. Luto que mobiliza apesar da paralisia e angústia diante da perda.

Os mortos servem para afirmar, para circunscrever os vivos.

Manoela Carneiro da Cunha (1978:145)

RESUMO

A morte permeia diversos campos da experiência humana em termos físicos e imaginários, portanto, individuais, coletivos e sociais. Tal construção circunda os sujeitos, suas relações e marcadores sociais, bem como a posição social em que determinados indivíduos ocupam, neste caso, dispostos no que chamo de cidade cemiterial. Sendo assim, esta dissertação tem o intuito de identificar como as emoções e vivências, vividas e relatadas, em sua maioria, pelos trabalhadores e transeuntes desta cidade cemiterial, dão corpo, impactam e influenciam o seu cotidiano, trabalhando com e para a morte. Por meio das perspectivas produzidas junto aos trabalhadores, transeuntes e usuários do campo santo, por meio de uma etnografia no contexto cemiterial urbano, ancorada nas três dimensões antropológicas que me interessam mais diretamente - das Emoções, Urbana e da Morte -, percorri as ruas das cidades dos vivos e dos mortos, considerando sua mais ampla sensorialidade (evocada pelo sensível, o imaginário e os ritos), sob escuta e observação participante na rotina das datas coletivas de forte reverberação simbólica do/no Cemitério Santa Izabel. Por intermédio das andanças pelas ruas cemiteriais, percebi que os que circulam dentro da necrópole experienciam a morte numa experiência conjunta à vida em perspectiva de interação com a morte. Nos sepultamentos, nas datas simbólico-coletivas e em demais momentos referidos nesta pesquisa, notei a ambiência do lugar que a cidade dos mortos ocupa na cidade dos vivos, e vice-versa. Diante disso, a pesquisa em questão, por meio da etnografia voltada ao sensível no contexto cemiterial, da antropoesia e da etnografia de rua, abre espaço para as reflexões que consideram o olhar dos sujeitos que manejam a morte e a compreendem como um lugar em sua vida, seja no trabalho ou fora dele, e dimensionam, portanto, as fronteiras que tocam o dia a dia da necrópole, que os alcançam para além das delimitações da cidade cemiterial amazônica.

Palavras-chave: Cemitério Santa Izabel, Belém, ritos, emoções, cidade cemiterial, Antropologia da Morte.

ABSTRACT

Death permeates several fields of human experience in physical and imaginary terms, therefore, individual, collective and social. Such a construction surrounds the subjects, their relationships and social markers, as well as the social position in which certain individuals occupy, in this case, arranged in what I call the cemetery city. Therefore, this dissertation aims to identify how the emotions and experiences, experienced and reported, mostly by workers and passers-by of this cemetery city, embody, impact and influence their daily lives, working with and for death. Through the perspectives produced with workers, passers-by and users of Campo Santo, through an ethnography in the urban cemetery context, anchored in the three anthropological dimensions that interest me most directly - Emotions, Urban and Death -, I walked through the streets of the cities of the living and the dead considering their broader sensoriality (evoked by the sensitive, the imaginary and the rites), under listening and participant observation in the routine of the collective dates of strong symbolic reverberation of/in the Santa Izabel Cemetery. Through wandering through the cemetery streets I realized that those who circulate within the necropolis experience death in a joint experience with life in perspective of interaction with death. At burials, at symbolic-collective dates, and at other times referred to in this research, I noticed the ambience of the place that the city of the dead occupies in the city of the living, and reciprocally. In view of this, the research in question, through ethnography focused on the sensitive in the cemetery context, anthropoetry and street ethnography, opens space for reflections that consider the look of the subjects who handle death and understand it as a place in their lives, whether at work or outside of it, and thus dimension the borders that touch the day-to-day life of the necropolis, which reach beyond the limits of the Amazonian cemetery city.

Keywords: Santa Izabel Cemetery, Belém, rites, emotions, cemetery city, Anthropology of Death.

RESUMEN

La muerte permea varios campos de la experiencia humana en términos físicos e imaginarios, por lo tanto, individuales, colectivos y sociales. Tal construcción envuelve a los sujetos, sus relaciones y marcadores sociales, así como la posición social que ocupan determinados individuos, en este caso, dispuestos en lo que llamo la ciudad cementerio. Por lo tanto, esta disertación tiene como objetivo identificar cómo las emociones y vivencias, vivenciadas y relatadas, en su mayoría por trabajadores y transeúntes de esta ciudad cementerio, encarnan, impactan e influyen en su cotidiano, trabajando con y para la muerte. A través de las perspectivas producidas con trabajadores, transeúntes y usuarios de Campo Santo, a través de una etnografía en el contexto del cementerio urbano, anclado en las tres dimensiones antropológicas que más me interesan directamente -Emociones, Urbanismo y Muerte-, recorrí las calles de las ciudades de vivos y muertos considerando su sensorialidad más amplia (evocada por lo sensible, lo imaginario y los ritos), bajo escucha y observación participante en la rutina de las fechas colectivas de fuerte reverberación simbólica de/en el Cementerio Santa Isabel. Al deambular por las calles del cementerio me di cuenta que quienes circulan dentro de la necrópolis experimentan la muerte en una experiencia conjunta con la vida en perspectiva de interacción con la muerte. En los entierros, en las fechas simbólico-colectivas y en otros momentos referidos en esta investigación, percibí la ambientación del lugar que ocupa la ciudad de los muertos en la ciudad de los vivos, y viceversa. Frente a eso, la investigación en cuestión, a través de la etnografía centrada en lo sensible en el contexto del cementerio, la antropológica y la etnografía callejera, abre espacio para reflexiones que consideren la mirada de los sujetos que manejan la muerte y la entienden como un lugar en sus vidas, ya sea en el trabajo o fuera de él, y así dimensionar las fronteras que tocan el día a día de la necrópolis, que van más allá de los límites de la ciudad cementerio amazónica.

Palabras clave: Cementerio Santa Isabel, Belém, ritos, emociones, ciudad cementerio, Antropología de la Muerte.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fachada do Cemitério Santa Izabel em 1989.	20
Figura 2 - Planta de Belém do Pará em 1905.	22
Figura 3 – Bairro do Guamá e suas imediações atualmente.	23
Figura 4 – Vista do Cemitério Santa Izabel via satélite.	25
Figura 5 – Planta de localização do Cemitério Santa Izabel.	25
Figura 6 – De Castanhal ao Cemitério Santa Izabel em Belém-PA.	38
Figura 7 – Do Terminal Rodoviário ao Cemitério Santa Izabel em Belém-PA	39
Figura 8 – Primeiro contato com o Cemitério Santa Izabel.	40
Figura 9 – Lamento do anjo, Cemitério Santa Izabel. Fonte: Elisa Rodrigues, 2021	41
Figura 10 – Rede dos interlocutores de pesquisa.	42
Figura 11 – Dona Rosália, interlocutora e florista no Cemitério Santa Izabel.	44
Figura 12 – Presentes de Dona Rosália, florista, de acordo com as cores das minhas roupas.	45
Figura 13 – Denúncia feita por futério Santa Izabel em 1904.	47
Figura 14 – Seu Jorge, o "Dragão", coveiro e interlocutor.	50
Figura 15 – Trabalhadores de verde e azul.	51
Figura 16 – Roupas dos moradores da cidade cemiterial “estendidas” em cima dos túmulos.	54
Figura 17 – “Jesus ruim”, retratado por seu Roberto, zelador do Cemitério Santa Izabel.	55
Figura 18 – Zeladoras do Cemitério Santa Izabel.	59
Figura 19 – Seu João, vendedor de lanche.	60
Figura 20 – Túmulo da Escritora Eneida de Moraes, sepultada no Cemitério Santa Izabel.	61
Figura 21 – Café deixado pós-visita.	62
Figura 22 – Oferendas feitas ao pé do muro e no Cruzeiro das almas do Cemitério Santa Izabel.	63
Figura 23 – Antigo necrotério do IML na necrópole.	64
Figura 24 – Ruas da cidade cemiterial e “dos apartamentos mortuários” (ossuários).	65
Figura 25 – Raimundo, coordenador do cortejo Visagento.	74
Figura 26 – Card de divulgação e percurso do Cortejo Visagento.	75
Figura 27 – Saída do Cortejo do Cemitério Santa Izabel e entrada nas ruas do Guamá.	76
Figura 28 – Fantasia da Matinta Pereira e Homem-porco no Cortejo Visagento de 2021.	77
Figura 29 – Fantasias da Noiva Chorona, no Cortejo Visagento de 2021.	79
Figura 30 – Caminhada do cortejo e contação de histórias do Cortejo Visagento de 2021.	81
Figura 31 – Card de divulgação do Cortejo Visagento 2022.	82
Figura 32 – Bebê fantasma do Cortejo Visagento.	83
Figura 33 – Fantasias do Cortejo Visagento.	84
Figura 34 – Deputada Vivi Reis e autora-pesquisadora.	85
Figura 35 – Algumas interações do Cortejo Visagento.	85

Figura 36 – Funcionários da SEMMA iniciando a poda das árvores do cemitério para Finados.	87
Figura 37 – Banca de flores de Dona Rosália e Dona Maria prontas para Finados.	90
Figura 38 – Dona Gina e Dona Soraia, zeladoras.	93
Figura 39 – Cruzeiro das almas do Cemitério Santa Izabel em Finados de 2021.	95
Figura 40 – Zelador regando flores de um túmulo.	98
Figura 41 – Acendendo as letras dos túmulos em família.	99
Figura 42 – Despetalando as flores.	100
Figura 43 – Sociabilidade no cemitério.	101
Figura 44 – Pequenos coveiros.	102
Figura 45 – Vendedores e zeladores aguardando vendas e clientes.	103
Figura 46 – Devoção à Severa Romana em Finados de 2021.	104
Figura 47 – Devotas em fé.	106
Figura 48 – Terços em anjos.	107
Figura 49 – Preces à Severa Romana em Finados de 2022.	108
Figura 50 – Túmulo de Cláudio Ronaldo, santo milagreiro, protagonista do documentário citado. ...	110
Figura 51 – Registro do Dia dos Pais, desenho feito por uma criança, filho(a) do sepultado.	112
Figura 52 – Gatos pretos abandonados no Cemitério Santa Izabel.	113
Figura 53 – Gatos abandonados no Cemitério Santa Izabel.	114
Figura 54 – Acompanhante de campo de pesquisa “Satanás”.	115
Figura 55 – Seu Raimundo e sua esposa.	117
Figura 56 – A chegada de alguém no cemitério.	121
Figura 57 – Rito mortuário em chamas.	122
Figura 58 – Conversas cemiteriais.	123
Figura 59 – Cortejos e gatos da morte.	124
Figura 60 – Cemitério Santa Izabel sem manutenção.	137
Figura 61 – Homenagens aprisionadas para não serem roubadas.	139
Figura 62 – Vala comum, ossuário dos mortos do Cemitério Santa Izabel.	140
Figura 63 – Túmulos depredados.	142
Figura 64 – Túmulo irreal.	144
Figura 65 – Mausoléus do Cemitério Santa Izabel.	145
Figura 66 – Seu Jorge recebendo a capa da dissertação.	160

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABEC - Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais

IML - Instituto Médico Legal

NAVERRÂNCIAS - Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens: memória e imaginário na Amazônia (CNPq, 2012)

PPGSA - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

SEMMA - Secretaria Municipal do Meio Ambiente

UFPA - Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
Situando o Cemitério Santa Izabel no bairro do Guamá: algumas considerações históricas ...	19
Caminhos da pesquisa: onde a morte me atravessa	26
CAPÍTULO 1: TRANSITORIEDADES: PERCURSOS DA MORTE E DA VIDA	38
1.1 Deambulações até a cidade dos mortos: antes dos portões	38
1.2 Às portas da cidade cemiterial	39
1.3 Por que cidade cemiterial?	64
CAPÍTULO 2: ENTRE DUAS PAISAGENS CIDADINAS: O LUGAR DA CIDADE DOS VIVOS E DOS MORTOS.....	72
2.1 Cortejo Visagento do bairro do Guamá em Belém do Pará	73
2.2 Dia dos Mortos: Finados 2021 e 2022	86
2.3 A importância do rito fúnebre: a data simbólica na cidade cemiterial.....	104
2.4 O trabalho do luto na cidade cemiterial em datas simbólico-coletivas.....	116
2.5 Do movimento ao retorno do silêncio.....	120
CAPÍTULO 3: ENTRECruzamentos Antropológicos das Emoções e DA MORTE NO MUNDO URBANO	127
3.1 Desdobramentos da Micropolítica das Emoções	134
3.2 Estruturando a hierarquia das emoções.....	136
Considerações Finais?	148
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	151
ANEXO.....	160

INTRODUÇÃO

Os limites imprecisos entre a vida e a morte são muito mais frequentes no nosso cotidiano, já nos situa Jorge Amado, em *A Morte e a Morte de Quincas Berro D'água* (2003). Nos primeiros encontros com a palavra “morte”, deparo-me com reações diversas que estimulam as mais variadas emoções, como a tristeza, o medo e a incerteza diante do fenômeno que a todos toca invariavelmente. Por mais que, muitas vezes, tratemos a morte como um acontecimento natural, ela é assim tratada por não estarmos falando de nossa morte, mas sim, da morte do outro, ou seja, de um outro social que interfere nas concepções construídas acerca deste momento marcante. Sendo assim, além de complexo, o evento em si comporta uma série de elucubrações e, portanto, tratar de todas as suas nuances não é tarefa fácil e jamais abarcará toda a sua complexidade. Ainda que elaboremos um tratado sobre a questão da morte, sempre será insuficiente abordá-la em seus múltiplos aspectos presentes na vida social (religioso, social, antropológico, psicológico, entre outros).

Na trajetória histórica da morte, passamos a compreender suas limitações e perceber que não somos eternos, e que nossa condição existencial material terá termo. Entretanto, diante dessa realidade inexorável da vida, nos restam duas posturas: viver de forma melancólica, esperando o fatídico fim, ou socializar os medos e aceitar as regras culturais que o meio impõe acerca da morte. Como o homem é um ser social, a opção mais coerente que segue é a de tornar o evento “morte” não num fim, mas num evento cultural construído no seio de uma dada sociedade, que envolve ritos próprios, a depender das tradições em que os compreende como movimento necessário diante do acontecimento. O sepultamento em cemitérios é um desses ritos, contudo tal evento não encerra o destino final do corpo sem vida. Trata-se de um sentimento que acaba servindo como representação simbólica do encobrimento de várias emoções presentes em todos nós (RODRIGUES, 2020).

Os estudos sobre a terminalidade do homem tornaram-se notáveis nas pesquisas produzidas no início do século XX. Sendo assim, as Ciências Sociais contribuem com a produção sobre a morte desde então, e partindo das Ciências Humanas para a Antropologia, temos as obras de Émile Durkheim (1858–1917), Radcliffe-Brown (1881-1955) e Marcel Mauss (1872-1950) que foram o início da composição de uma linha de investigação etnográfica a respeito da relação do fim da vida (OIGMAN, 2007; RODRIGUES, 2020).

Para além dos autores acima, uma nova leva de intelectuais, como Philippe Ariès (1990) e Norbert Elias (2001), surgem a partir da década de 1960 e os estudos são retomados, dando

espaço para mais pesquisas sobre o tema. No panorama brasileiro, José Carlos Rodrigues (1983) e, mais tarde, Mauro Koury (2005) dinamizam a produção sobre as relações humanas a respeito da morte e das emoções, dentre eles, a maneira como se pensa, ritualiza e elabora a morte na vida social diante dos mais variados marcadores que se modificam. Portanto, tais autores pensam, a partir de então, na percepção não só de questões ligadas ao biológico, mas também de temas relativos a aspectos simbólicos (abstratos e intangíveis) em todos os processos que envolvem a morte e o morrer. Sendo assim, esse olhar traz novas perspectivas de investigação, isto é, a relevância e impacto social, cultural, individual e coletiva que a morte possui e evoca em dado contexto social (OIGMAN, 2007; RODRIGUES, 2020).

Discutir a morte sob a perspectiva cultural é indispensável, pois revela parte de nosso *ethos* e descobrimos que os dilemas e os medos que rondam o assunto não são categorias do pensamento circunscritas apenas à sociedade ocidental, aparecendo em outras sociedades. Sabe-se que o significado da morte acompanha cada momento histórico de determinada sociedade, particularizada nos mais diversos contextos sociais, pois, *a priori*, é “[...] externo ao indivíduo, pertencendo à cultura. À medida que esse significado é internalizado, transforma-se num instrumento subjetivo da relação do indivíduo consigo mesmo” (COMBINATO; QUEIROZ, 2006, p. 214) e norteia a consequência deste fato, porque nos envolve com novas menções a despeito da morte e do sentir sobre o morrer.

Ariès (2003) escreve que a morte atualmente “é mórbida”, portanto “faz-se de conta que não existe; existem apenas pessoas que desapareceram e das quais não se fala mais”, e diz ainda que “é surpreendente que as ciências do homem, tão loquazes quando se tratava da família, do trabalho, da política, dos lazeres, da religião, da sexualidade, tenham sido tão discretas sobre a morte” (ARIÈS, 2003, p. 212). Assim, o autor aponta o ocultamento da morte, a “morte selvagem”, da qual nos afastamos socialmente, emocionalmente e coletivamente.

Noutra percepção da morte, Ariès (2012) também aponta os desdobramentos a respeito da “morte domada”, que configura, diferentemente da *morte selvagem*, o processo de domesticação do fenômeno, que se familiariza entre os grupos e culturas, possibilitando a construção de uma estrutura para lidar com o fim da vida, convencionando rituais funerários que nos permitem uma proximidade palpável e, portanto, um processo elaborativo vinculado à agência de objetos (GELL, 1998) e ritos para com a morte.

Estar diante de tantas discussões sobre o fenômeno como pesquisadora, para além de minha experiência pessoal, permite-me operar de maneira participante na e da temática no contexto paraense. Neste sentido, observar-me como indivíduo limitado pelo tempo e pelo

corpo interpela-me a compreender as nuances que a temática envolve, sem deixar de lado a dialética ligada à discussão aqui posta nesta dissertação, uma vez que se

[d]ebruçar sobre a compreensão da morte está intrinsecamente ligado ao entendimento da vida. A morte é o espelho da vida, por isso, observá-la, estudá-la, permite-nos compreender a maneira como, enquanto estamos (estivermos) vivos, enxergamos a vida. Observar-se nesse espelho que é a morte, permite-nos refletir sobre nossa vida, nossa finitude e nossa relação com a espiritualidade. (NEGRÃO, 2014, p. 45)

Diante das tantas posicionalidades (ABU-LUGHOD, 2018), a morte transita, ou poderia-se dizer que vibra, pelas perspectivas do sensível (MAFFESOLI, 1994), bem como nas dimensões do imaginário (DURAND, 2004), abarcando densas discussões a respeito de como ela se apresenta e é experienciada em cada grupo social, algo que será adensado na etnografia cemiterial urbana feita no Cemitério Santa Izabel, em Belém do Pará.

Nesse movimento de deambulação que realizo pelas expressividades da morte e do morrer, evoco DaMatta (1978), que resgata um movimento fundamental da pesquisa antropológica que me alcança em vários momentos durante o campo e a escrita. Nesse processo, o autor reforça que é possível dizer que o elemento que se insinua no trabalho de campo é o sentimento e a emoção, diretamente atravessados pela subjetividade que também assume o lado humano e fenomenológico da discussão, sem deixar de lado o rigor que todo este campo requer.

Correlacionando teoria e método - movimento que dinamiza a etnografia -, e dialogando com membros do Grupo de Pesquisa Naverrâncias, encontrei-me numa troca agenciada por relações estabelecidas entre particularidades que vinculavam minha experiência vivida com a de meus interlocutores. Na virada de chave para essa compreensão, percebi-me experimentando o *anthropological blues*¹ (DAMATTA, 1978) e, mais que experimentar, descobri que o estou fazendo em todo este percurso, após anos perambulando – de maneira interessada - pelo espaço cemiterial foi fundamental para dar tom e impulsionar as nuances desta pesquisa.

Para além de compreender e interpretar (GEERTZ, 1978) os componentes visíveis do espaço cemiterial, proponho-me também a ser afetada (FAVRET-SAADA, 2010) e introduzida na cidade dos mortos, passando pelo processo de ser visitante, para ir me tornando aos poucos uma agregada, algo que de fato me tornei, ao ser esperada por meus interlocutores, questionada quando deixava de ir em algum dia, como acontece com uma visita importante em nossa casa

¹Cunhado por DaMatta em “O Ofício de Etnólogo, ou como ter *Anthropological Blues*” (1978), *anthropological blues* implica cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos interpretativos do ofício do etnólogo. Trata-se de incorporar no campo, mesmo das rotinas oficiais já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles aspectos *extraordinários* ou carismáticos, sempre prontos a emergir em todo o relacionamento humano.

em que aguardamos. Transitando ao lado dos que já conhecem todas as ruas e saídas, pude e ainda faço a travessia de meu luto, minha experiência pessoal com a morte, que se costura e se assenta a cada movimento e impulso que esta pesquisa, iniciada na graduação, vai desenhando com o passar dos anos.

Esta dissertação é também um olhar e escuta àqueles que dedicam seus dias a fazer a passagem e introduzir os vivos ao mundo dos mortos de maneira tão cautelosa, desde o manejo do caixão às conversas a respeito do que é ser um trabalhador da morte, e do que é compor a cidade cemiterial dentro da urbe belenense. Estas pessoas, presentes em todo o texto, abriram espaço em sua rotina de sepultamento, de vendas e de serviços de reparo para tecer uma rede de diálogo e mostrar não só o que fazem, como também o quanto de suas vidas são significadas no cemitério, além dos significantes existentes nas visitas, no caso dos devotos.

As relações e laços construídos estão também para além da pesquisa, pois estão presentes por entre as construções de sepulturas, as risadas durante as caminhadas pela necrópole e a admiração mútua pelo trabalho que se desenvolve. O Cemitério Santa Izabel passa, a cada etapa desta construção acadêmica, a ser um local de afeto e que me fisga dia após dia para continuar interessada em saber o que mais ele me apresentará enquanto pesquisadora, mulher e pessoa curiosa a respeito da morte e do morrer.

Situando o Cemitério Santa Izabel no bairro do Guamá: algumas considerações históricas

O Cemitério Santa Izabel, localizado no bairro do Guamá, é um equipamento urbano² que está em uso desde 1870 e possui significativa riqueza de detalhes em sua arquitetura e nos seus, aproximadamente, 45.000 túmulos. A ativação do espaço deu-se após o encerramento das atividades do Cemitério do Tucunduba, que foi desativado junto ao Leprosário e, coincidentemente, no mesmo período, o Cemitério da Soledade, que passou os anos de 2021 e

²Segundo o Art. 2º, § 2º, do Decreto Nº 7.341, de 22 de outubro de 2010, sancionado pelo então presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva, consta: “Consideram-se equipamentos públicos comunitários as instalações e espaços de infraestrutura urbana destinados aos serviços públicos de educação, saúde, cultura, assistência social, esportes, lazer, segurança pública, abastecimento, serviços funerários e congêneres.”

2022 interditado para o Projeto³ de Requalificação⁴ apresentado em 2021, com a proposta de transformá-lo em Cemitério-Parque, cuja parte da obra foi entregue na semana de aniversário de 407 anos de Belém, em janeiro de 2023.



Neste contexto, as epidemias trouxeram à tona o processo de secularização dos cemitérios⁵, que se deu em 1891, sendo este o ano em que foi promulgada a primeira Constituição Republicana que introduziu a lei de secularização dos cemitérios (SILVA, 2005). As doenças que assolaram a cidade de Belém no século XIX contribuíram para a efetivação da transferência do local de enterramento das Igrejas para os cemitérios a céu aberto. Este movimento também tinha relação com as novas políticas de gentrificação e ordenamento urbano, transferindo-se a responsabilidade da Igreja para o Estado.

³Governador Helder Barbalho anuncia a transformação do cemitério em um museu a céu aberto. Disponível em: <<https://twitter.com/helderbarbalho/status/1414639564132605955>>. Acesso em 19 jul. 2021. Reportagem do G1 Pará sobre a restauração do cemitério. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2021/07/12/cemiterio-da-soledade-sera-restaurado-e-transformado-em-parque-urbano-em-belem.ghtml>>. Acesso em 19 jul. 2021.

⁴Norteadas por Maria Tereza Luchiari (2005) e André da Rocha Santos (2014), compreendo que a requalificação de patrimônios arquitetônicos corresponde a uma atribuição de novos sentidos e usos a um espaço, que visa atender a demandas atuais, como a do mercado e a do turismo que, em alguns casos, são sobrepostas às práticas populares e culturais realizadas no espaço antes da sua modificação, produzindo o que pesquisadores(as) e demais críticos entendem por gentrificação do patrimônio.

⁵Secularização dos cemitérios dá-se pela diminuição da presença eclesiástica nos sepultamentos, outrora feitos em Igrejas, sendo, portanto, responsabilidade do poder público manejar as construções cemiteriais, prezando pelo não-impacto ao ambiente e à saúde pública. Peter Berger, em “O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião” (1985), entende por secularização o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos.

A morte no Brasil, e em países de referência para este, antes do século XIX, era uma ferramenta educadora do ritual católico, manifestando em todo praticante a preocupação com uma boa morte, visto que se preocupava com zelo pela chegada dela. Estas condições faziam com que pessoas religiosas, especialmente as cristãs, preferissem que suas inumações fossem perto ou até mesmo dentro das igrejas, pois tinham a crença de quanto mais próximo do solo sagrado, maior seria a proteção divina da alma após a morte (BOTELHO, 2018). O deslocamento das igrejas para os cemitérios a céu aberto tornou-se uma discussão necessária mediante as epidemias, bem como alavancou “a mudança de preocupação da morte de si mesmo para a morte do outro, assim, houve a perpetuação das famílias em um único lugar, em uma casa, em um terreno, em um endereço, no cemitério” (SALES, 2022, p. 69).

Em 1997, Belém tratou da nova legislação a respeito das condições de construções horizontais dos campos-santos. Então, órgãos como a Secretaria do Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente (SECTAM) e o Conselho Estadual de Meio Ambiente (COEMA) passaram a exigir, a partir de 1997, documentações que comprovassem que os cemitérios horizontais seriam ecologicamente corretos para serem construídos. 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 agredem o meio ambiente e nem causam danos à saúde pública” (SILVA, 2005).

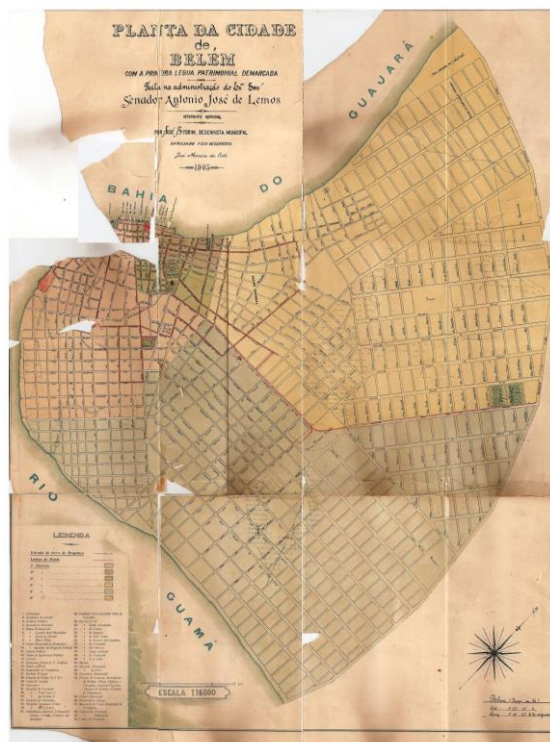
Esta decisão impactou a interdição do primeiro cemitério público da capital, o Cemitério Nossa Senhora da Soledade (1850), que, na época, sofria ameaças de demolição pelos sepultamentos cessados, mas ainda sendo feitos e pelas péssimas condições do local (RODRIGUES, 2012). O Cemitério da Soledade, diferentemente do Cemitério Santa Izabel, ocupa uma área nobre e acessível da cidade de Belém, no bairro Batista Campos. O cemitério, datado em 1850 sob fortes influências do Romantismo, da *Belle Époque*⁶ e da *Art-Nouveau*, marca um período histórico de uma cidade amazônica voltada à produção e à exportação do látex para os países do Hemisfério Norte. No século XX, o Cemitério Soledade foi inserido nas políticas de tombamento do Instituto Histórico do Patrimônio Artístico e Nacional (IPHAN), o que foi concretizado em 1964, sob a chancela de Patrimônio Paisagístico Nacional.

Entre 1875 e 1880, os enterros no local foram cessados. O ciclo de sepultamentos encerrou com cerca de 30.000 cadáveres, com boa parte dos enterros feitos por conta das vítimas

⁶*Belle Époque*, do francês “bela época”, foi um período de grande avanço em várias esferas, desfrutado pelas potências ocidentais, sobretudo as europeias, entre 1871 a 1914. O estilo de vida, atrelado aos avanços científicos e tecnológicos, fez da França, precisamente Paris, o centro global de toda influência educacional, científica, médica e artística após a instauração da Terceira República Francesa

de duas grandes epidemias: febre amarela (1850) e cólera (1885) (RODRIGUES, 2012). Após sua interdição, criou-se o Cemitério Santa Izabel para dar continuidade à prática de sepultamentos, que, apesar de ser público, possui túmulos e sepulturas com personalidades e figuras importantes na história de Belém, por conter grandes mausoléus que sofrem pela falta de manutenção.

Sendo resultado de grandes transformações do final do século XIX para o século XX, o bairro do Guamá, afastado do restante da cidade, já representava um espaço para a segregação de pessoas rejeitadas socialmente. Este processo é fruto da gentrificação que acomete a capital paraense em decorrência das políticas de higienização social durante a *Belle Époque*, período em que a exportação de látex e o grande fluxo de capital na região amazônica desencadeou o surgimento de uma burguesia gomífera emergente em Belém, bem como a preocupação do poder público com o seu bem-estar.



Segundo o Censo Demográfico realizado em 2010, o bairro do Guamá é o mais populoso dos 48 bairros de Belém, com aproximadamente 100 mil habitantes, compondo um dos perfis socioeconômicos mais carentes da capital. O bairro do Guamá foi fundado a partir da exclusão de pessoas com hanseníase e doenças mentais do centro da cidade, sendo transferidas para uma região de Belém que, à época, era considerada uma área afastada do centro ocupado pelas elites, perpetuando assim uma série de trajetos e estigmas (GOFFMAN, 1988) de

desterritorializações/ocupações de caráter segregador entre as duas realidades mencionadas (MAGNANI, 2013).

O bairro está localizado na zona sul da cidade, às margens do rio Guamá, disposto e marcado com a faixa vermelha abaixo no mapa. Ele abriga alguns dos espaços mais importantes da capital, dentre eles a Universidade Federal do Pará, os hospitais universitários Barros Barreto e Bettina Ferro, além do Cemitério Santa Izabel, que garantem ao bairro um intenso fluxo diário de pessoas.



Em um breve resumo da história da ocupação do bairro, remeto-me ao período colonial, quando em 1728 o rei D. João V cede um lote de terras como sesmaria para que a área fosse explorada e desenvolvida. Em pouco menos de um século, a área sofreu grandes mudanças em sua ocupação e utilização no contexto belenense. Primeiramente, em 1755, foi vendida aos padres da Ordem dos Mercedários, que 39 anos mais tarde foram expulsos pelas reformas administrativas promovidas pelo Marquês de Pombal. Logo, as terras foram então doadas à Santa Casa da Misericórdia Paraense.

A instituição, que era responsável pela assistência médica e social do Pará, ressignificou o espaço e o utilizou, de maneira improvisada (RAMOS, 2013), para a construção do primeiro leprosário da região amazônica, que abrigava em sua maioria negros ex-escravizados (HENRIQUE, 2012). O local era chamado de Asylo do Tucunduba, sendo esta ocupação pautada, então, na exclusão social enquanto solução para uma doença ainda incurável. Nesse

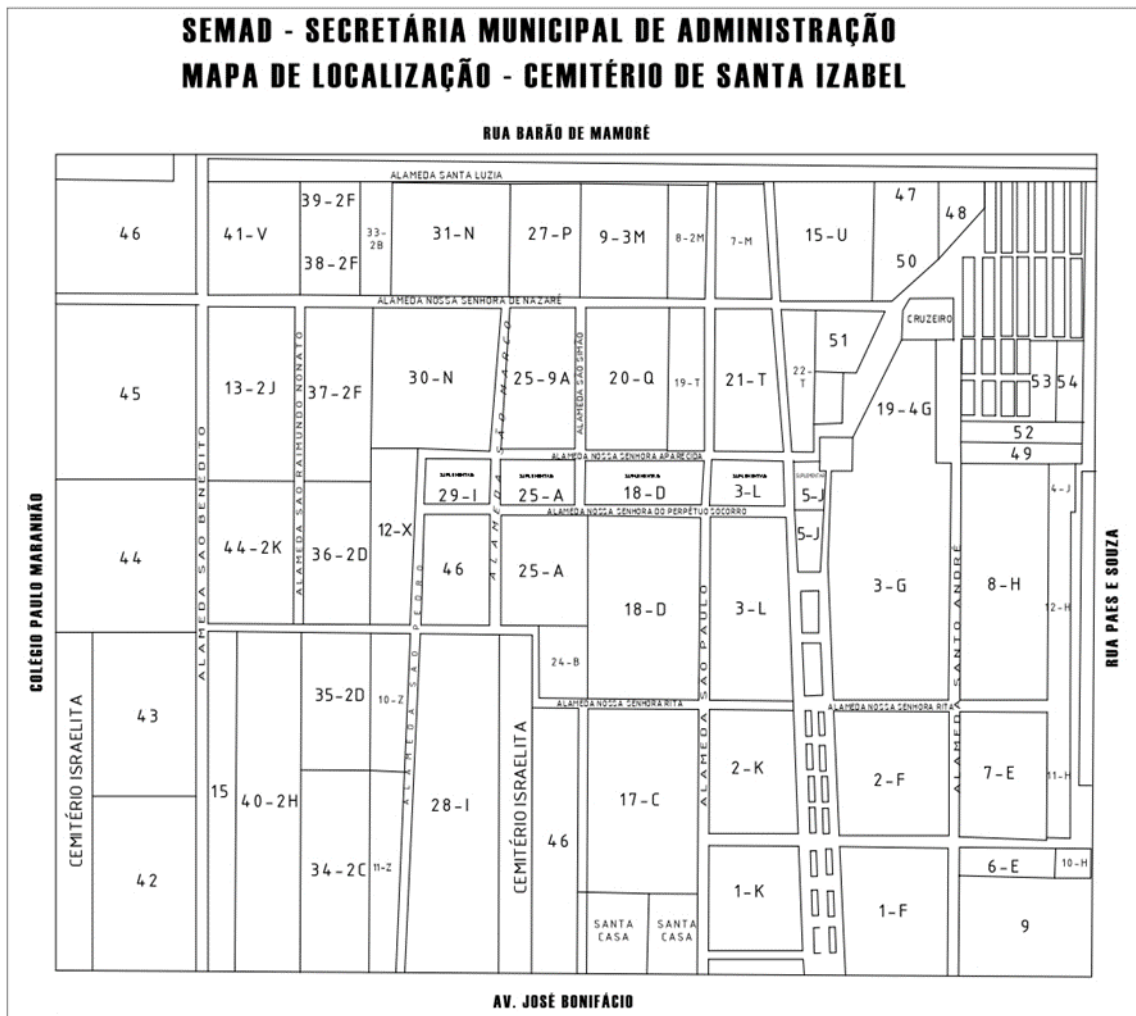
sentido, a ida para o leprosário acabava por se tornar uma espécie de “sala de espera” para o óbito.

O bairro ainda carrega traços da exclusão social na metrópole, considerado como um dos logradouros mais “periféricos” de Belém. Sabe-se, no entanto, que por intermédio de vários projetos culturais, como o Espaço Cultural Nossa Biblioteca⁷ - projeto que direciona os cortejos visagentos do bairro -, a comunidade encontrou formas de adentrar seus espaços mediante essas iniciativas. Ademais, o espaço possui outras iniciativas, como uma biblioteca comunitária para a construção de uma comunidade leitora e crítica ao seu passado e presente.

Além do Cemitério Santa Izabel, inaugurado em 1878, sabe-se que outros dois cemitérios acompanharam o processo de formação do bairro, reforçando esse perfil de exclusão, são eles: o Cemitério do Tucunduba, construído ao lado ao Asilo do Tucunduba e desativado em 1887; e o cemitério da Ordem Terceira de São Francisco, inaugurado em 1885, em frente ao Santa Izabel. No passado, a população enobrecida local denominava esta área como “amaldiçoada”, traçando uma linha segregacionista entre o centro e a periferia da cidade de Belém em expansão.

Presentemente, a divisão do cemitério dá-se em quadras com suas respectivas ruas, túmulos-casa com números para identificação, mausoléus com portas para possibilitar a transitividade no local, a fim de facilitar a localização das sepulturas. Além disso, o espaço conta com portões estratégicos para entrada e saída em todos os muros fronteirços da necrópole, como consta nos mapas abaixo, sendo o primeiro de localização do cemitério em relação ao bairro do Guamá, e no segundo, uma planta de localização descritiva apontando ruas, mausoléus e outras informações do campo-santo:

⁷Mais informações disponíveis em: <https://www.facebook.com/ecnbiblioteca>.



Para situar os leitores, os espaços mais transitáveis do Cemitério incluem a entrada

principal até a secretaria do lugar, bem como os corredores centrais, que são os mais espaçados. Cada quadra possui o nome de um santo: Alameda Santo Antônio, São Paulo, Santo André, Nossa Senhora de Nazaré, dentre outros descritos no mapa. No meio do cemitério, ficam os jazigos, mausoléus e túmulos comuns, na horizontal; já nos muros ou próximo deles, ficam os ossuários em gavetas, que são construídos na vertical, para serem transferidos os restos mortais de outros cemitérios, exumações, dentre outras particularidades que a administração do campo-santo determina.

Caminhos da pesquisa: onde a morte me atravessa

Esse duelo do ser e do não ser, a morte em ação, dolorida, contraída, convulsa, sem aparelho político ou filosófico, a morte de uma pessoa amada, essa foi a primeira vez que a pude encarar. (ASSIS, 2021, p. 88)

Encarar a morte e as tensões que ela causa foi um movimento tortuoso, brusco e inesperado, e normalmente contrário ao movimento que pesquisadores cemiteriais⁸ percorrem. A morte é sempre do outro, portanto o olhar sobre o outro costuma ser o ponto de partida de nossas pesquisas, para então nos voltarmos para nós mesmos, não à toa o movimento de “transformar o exótico no familiar e transformar o familiar em exótico” (DAMATTA, 1978) é tão caro para a Antropologia.

A escolha do tema deu-se inversamente em minha trajetória, mas diretamente por via de minha própria experiência com o luto diante da perda de meu pai, um homem que fazia de sua profissão de músico, paisagem e caminho da própria vida e um pouco da minha vida também, e quando, precocemente, foi levado pelo câncer, a paisagem, sempre rodeada de sons tocados por ele, cessou. Assim, por um longo período, minha sensorialidade não reconhecia muitas das emoções e movimentos psíquicos que sempre fiz com as memórias que ousavam passear dentro de mim, em que tudo estava recalçado e protegido para que me fosse suportável passar por esse momento. Esse recurso de enfrentamento, cunhado por Freud (2010), nos permite compreender como a perda desse objeto⁹ amado fez-me declará-lo morto e renunciá-lo

⁸Trata-se de uma categoria utilizada por pesquisadores associados da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC), da qual também sou pesquisadora associada, e que engloba pensadores das mais diversas áreas do conhecimento. Os pesquisadores debruçam-se sobre as temáticas de morte em relação aos espaços cemiteriais dentro e fora do país.

⁹Freud distingue Luto e Melancolia, portanto a melancolia pode, como o luto, ser uma reação à perda de um objeto amado, porém ele a coloca como uma perda de natureza mais ideal. A melancolia estaria relacionada a uma perda do objeto retirada da consciência, enquanto no luto, a perda não teria características inconscientes.

pela obrigatoriedade do processo, embora a travessia do luto para entender este acontecimento ainda perdura até esta escrita. A elaboração para a compreensão deste trabalho é constante e, na caminhada acadêmica, pude encontrar meios para experimentar este momento.

“Quero ir logo, Lilica” são as últimas memórias que tenho da sua voz, que ficou muda dias antes de partir, e foi embora em 1º de janeiro de 2012, às 06:00 da manhã. Ao me despedir, com incentivo de minha avó Laice, encostei em suas mãos já rígidas e frias pela última vez. Parecia em paz ao ter ido, era o que realmente precisava. E então, ali no caixão, evocou ao seu redor o que Machado de Assis, em *Brás Cubas* menciona como orquestra da morte:

[a]gora, quero morrer tranqüilamente, metodicamente, ouvindo os soluços das damas, as falas baixas dos homens, a chuva que tamborila nas folhas de tinhorão da chácara, e o som estrídulo de uma navalha que um amolador está afiando lá fora, à porta de um correio. Juro-lhes que essa orquestra da morte foi muito menos triste do que podia parecer. (ASSIS, 2021, p. 14-15)

Nesse processo após sua ida, a solidão e o vazio alastraram-se de tal modo que não só meu espiritual, como também meu emocional e meu físico sentiam arder e queimar. Sentia-me imatura e inexperiente diante desta tristeza, e fui acalentada, anos depois, pela leitura de *Notas sobre o luto*, em que Chimamanda Adichie (2021) relata a sua dor diante da perda do pai na pandemia da Covid-19. Ao ler o trecho em questão, senti-me abraçada quando ela, assim como eu, tomada pela indignação da continuidade da vida apesar da perda, ressalta:

O luto expõe camadas em mim, raspando escamas de meus olhos. Arrependo-me das minhas antigas certezas: Você certamente deve vivenciar seu luto, falar a respeito, encará-lo, atravessá-lo. As certezas arrogantes de alguém que ainda não o conhece. Já estive em luto antes, mas só agora toquei sua essência mais pura. Só agora aprendi, ao tatear em busca de seus limites porosos, que não há travessia possível. (ADICHIE, 2021, p. 23)

Verificar qual pedra de mármore era a mais adequada, em que quadra ele seria sepultado e ajustar o carro da funerária constituíram uma experiência complexa. E a cor do caixão? Ele preferia um marrom próximo da madeira, da cor do seu violão. Atordoada pela morte e atropelada por todas as decisões que tinha de tomar e preferir, por ser a única filha, escolhi e opinei em tudo que deveria com o vazio de que não importava todas aquelas coisas naquele momento. Importava a dor, a minha dor.

Ao vê-lo descer, senti, a cada pá de terra jogada sobre seu caixão, que estava sendo esmagada pelo peso e pela dor de perdê-lo, assim como aquela terra ficava pesada sobre ele. O zumbido nos ouvidos, como quando ficamos desorientados, acompanhou-me por dias. Sentia-me suspensa da realidade e eu realmente estava. Suspensa dos meus sentidos, fiquei imersa em agonia, que ainda me alcança em vários momentos, mas hoje já consigo desfazer alguns nós

que antes eram impossíveis.

Sem os embalos e a companhia da voz e violão de Jorge Vercillo a Djavan¹⁰, minhas inquietações me motivaram a tentar compreender minhas emoções dentro do espectro do luto: por que não consigo sentir saudade? E, por que não consigo esquecer? Quem esquece não sente saudade. E quem não esquece e também não sente saudade? A divergência dessas perguntas fizera-me questionar a pessoalidade deste movimento do trato do luto. Então, com toda a curiosidade e liberdade de questionarmos e atrelarmos nossas afetações (FAVRET-SAADA, 2010) nestas investigações que a Antropologia nos permite exercer, quis averiguar se esse processo se dava de modo semelhante com outras pessoas, em outras formas de luto, em diversos lugares e em distintas configurações.

Rasgada por dentro, costurei-me novamente lendo, ouvindo música e chorando, e fiz o que podia para sentir tudo que era necessário em relação a este luto. Pude, aos poucos, compreender que não sentia saudades, pois as lembranças dos últimos cinco anos eram memórias de seu padecimento, desde o diagnóstico, as dores pelos intensos tratamentos e medicamentos até sua última canção tocada para mim, a mesma tocada para me ninar quando criança: *Um amor puro*, de Djavan.

Vi-me, e ainda me vejo, frente a um confronto pessoal com a *Morte Selvagem*, que Ariès (1990) nos mostra e reflete sobre a segurança de que, quanto mais distantes da morte estivermos, melhor estaremos. Assim como *Brás Cubas*, “eu, que meditava ir ter com a morte, não ousei fitá-la quando ela veio ter comigo” (ASSIS, 2021, p. 74). Essas memórias perduraram e ainda caminham comigo, ora dolorosas, ora sorridentes.

[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p. 206)

Ao entrar na graduação de Ciências Sociais na Universidade Federal do Pará, encontrei-me por intermédio da disciplina Antropologia Cultural, ministrada pela antropóloga Érica Quinágua, a quem devo, afetivamente, meus agradecimentos pela oportunidade de (re)conhecimento com o meu campo de pesquisa, gerado ocasionalmente, e sem pretensões de ser, pelo trabalho final da disciplina que consistia em fazer uma primária etnografia, com trabalho de campo, dados e resultados compostos e articulados entre pesquisadores e interlocutores, para percebermos e desenvolvermos o ofício do antropólogo, tão pontuado por

¹⁰Músicos, cantores e compositores brasileiros da Música Popular Brasileira (MPB) que compõem canções que passeiam por ritmos e estilos, como jazz, blues, bossa nova, samba, música flamenca, entre outros.

Roberto Cardoso de Oliveira (1996), quanto ao olhar, ouvir e escrever, três processos essenciais para a escrita etnográfica.

Foi então que, ao poder ir a qualquer lugar da cidade fazer este trabalho, me senti chamada e interessada pelo cemitério, algo que considerei uma escolha livre de precedentes, mas, posteriormente, na monografia, percebi que foi algo da ordem do inconsciente¹¹, um convite para tratar e encarar meu luto. Ao entrar pela primeira vez no Cemitério Santa Izabel e perceber como os interlocutores sentiam-se sobre a morte, mas especialmente, como se sentiam em relação ao luto ou como lidavam com essa emoção propriamente, foi o que me moveu a permanecer ali. Desde então, acompanho as datas simbólico-coletivas (RODRIGUES; SILVEIRA, 2022), especialmente o Dia de Finados, desde o ano de 2016, os Cortejos Visagentos¹² e todas as outras programações que ocorrem neste espaço.

Nesta direção, construí minha monografia de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulada *Antropologia Mortuária: Sentimentalismo contemporâneo acerca da morte* (2020), que inicia pensando o trajeto das emoções e suas mediações diante da morte e me direciona a compreender o fenômeno para além do biológico, o que me permitiu pensar e compreender a morte no que está presente na relação com o espaço material do cemitério: a atmosfera cultural, emocional e imaginária presente junto e/ou por entre os túmulos, isto é, sua ambiência. Tais dimensões colocaram-me, como pesquisadora e indivíduo social que já passou pelo luto, a instigante procura pelo entendimento de tais emoções presentes na vida social e atreladas à memória e, conseqüentemente, a este lugar que a cidade dos mortos ocupa no urbano e na subjetividade dos transeuntes, usuários e trabalhadores (RODRIGUES, 2020), categorias estabelecidas na monografia que ainda sigo e que serão aprofundadas nesta dissertação.

Pelo enfoque preciso somente nas emoções, a cidade de Belém, ou propriamente a dimensão de cidade cemiterial e sua relação com a urbe, ainda não atravessavam meus

¹¹Aqui, ancoro-me na perspectiva freudiana a respeito do inconsciente, abordada pelo autor sobretudo nos livros *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *A Interpretação dos sonhos* (1899). Freud utiliza esse termo para se referir a qualquer conteúdo que se encontre fora da consciência. Outras vezes, ainda, refere-se ao inconsciente, não para tratar dele em si, mas de sua função enquanto estado mental; é nele que se encontram as forças sublimadas por algum agente repressor, que as impede de chegar ao nível da consciência, mas que podem ser acessadas através dos atos falhos e sonhos, que são fissuras do inconsciente e que nos permitem acessar o que está recalçado. Neste caso, escolher o cemitério como lugar de pesquisa, deu-se de maneira inconsciente, e só depois do processo de elaboração pude compreender o porquê da escolha e, também, o porquê de não ter sido em outro local, tampouco uma escolha aleatória.

¹²O Cortejo Visagento, anual evento ocorrido no bairro do Guamá no Dia das Bruxas, é um movimento que resiste ao americanismo e às datas do Halloween, resgatando a potencialidade regional fantasmagórica e visagenta. Sendo assim, o Cortejo valoriza histórias tradicionais de Belém, especialmente lendas pertencentes ao imaginário, e traz atividades como o concurso de fantasias. Guiados por um trio, o evento realça a histórias das ruas do bairro do Guamá e evidencia o imaginário popular.

horizontes, algo possível nesta nova etapa de pesquisa, especialmente pelo contato com a literatura de Antropologia Urbana proporcionada e incentivada por meu atual orientador.

Ao produzir e interpretar os dados da monografia, uma repetição, ou melhor, a ausência de uma emoção chamou-me a atenção por me lançar de volta às minhas questões antagônicas sobre a saudade e o esquecimento. Nenhum dos meus 50 interlocutores relatou sentir saudade - a emoção e sentimento de saudade - por quem ali estavam sepultados no Cemitério em Finados de 2019. Os entrevistados relataram-me sentir inúmeras emoções destacadas que se deslocavam da tristeza profunda para a tranquilidade em seus respectivos marcadores sociais, de trabalho, idade e religião, mas não a saudade.

Apesar dos escritos em túmulos que realçam a saudade, esta emoção não era verbalizada e ao relatar meu estranhamento em relação a esses dados, Valéria Sales, também pesquisadora associada da ABEC¹³ junto comigo, disse-me o porquê da não-saudade: os mortos estão vivos em cada uma dessas pessoas, por isso todo ano elas vão ao encontro de seus parentes nas “casas-túmulo” (SALES, 2022) nos cemitérios, assim como se preparam para Iluminar os Mortos¹⁴.

O nó da saudade, muito discutido em sala durante debates sobre minha pesquisa para pensar em como ela se posiciona na etnografia, sempre permeou a construção deste texto e desata-se aos poucos, na escuta atenta e na percepção da emoção não só verbalizada mas também carregada de símbolos e significantes, como os escritos nas sepulturas, a renovação e manutenção dos mausoléus, as fotos, as orações e as tantas maneiras de desdobrar a saudade que meus interlocutores irão expressar nos capítulos seguintes em suas falas verbais e não verbais. Logo, percebi que nas diversas transcrições e análises de dados, ainda na monografia, meu luto não era tão particular e que minha memória e a saudade diante da perda de meu pai permaneceria vívida na escrita ao ouvir cada um dos interlocutores da pesquisa. Talvez esse “pesquisando sobre” seja meu modo de externalizar a saudade (?).

Indo em direção à morte e seus significantes, e visando compreender alguns aspectos de um dos grandes tabus em nossa sociedade, a proposta aqui apresentada pretende adentrar nas emoções e comportamentos relacionados à morte na atualidade, e tem como objetivo pensá-la através da abordagem da Antropologia das Emoções, do Antropologia da Morte ou Mortuária e da Antropologia Urbana, a fim de apontar como estas emoções/comportamentos são

¹³ABEC - Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais, que reúne pesquisadores das mais diversas áreas de conhecimento, e que possuem em comum pesquisas cemiteriais de todas as ordens e temáticas. Mais informações disponíveis em: <https://www.estudoscemiteriais.com.br/>.

¹⁴ Iluminação dos Mortos é um ritual onde os túmulos são enfeitados com grinaldas de flores, velas são acesas e preces são realizadas pelos praticantes, que por vezes usam camisas personalizadas homenageando o morto familiar para honrar seus antepassados (SALES, 2022).

interpretados e aceitos coletivamente, social e institucionalmente, bem como perceber a morte como uma linguagem coletiva e cultural no contexto da cidade de Belém (PA). A dissertação pretende contribuir para a percepção de quais emoções e sensorialidades¹⁵ (LE BRETON, 2016) se conectam à morte e como o sensível nas diferentes perspectivas dos usuários, transeuntes e trabalhadores revelam as maneiras pelas quais experienciam a morte e seus ritos na contemporaneidade, além de compreender como as emoções e a sensorialidade individual destas experiências afetam a relação dos vivos que circulam pela cidade dos mortos.

Portanto, dimensionar como as coisas e suas materialidades implicam e constituem uma parte vital e importante do que nos faz ser o que somos é de suma importância, pois trata-se de “um paradoxo: a melhor maneira de entender, transmitir e apreciar nossa humanidade é dar atenção à nossa materialidade fundamental” (MILLER, 2013, p. 10). Neste sentido, contemplar o espaço cemiterial como *locus* de expressões culturais e emoções é perpassar por esta materialidade que representa a singularidade da morte e, assim, perceber este espaço como estimulador cultural, emocional e das diversas construções que nos permitem pensá-lo como aporte ritualístico¹⁶ (TURNER, 1974) de diferentes regiões, considerando também seu imaginário como uma explanação das construções feitas ali.

Por isso, compreender os rituais funerários e a construção de nossas emoções diante deste fim é relevante e sustenta a percepção de que a morte é um fenômeno sociocultural complexo, que pode pontuar questões emocionais, religiosas e psíquicas de maneira a movimentar uma série de análises a respeito de como nos preparamos, passamos e deixamos na cidade dos vivos, vestígios e sentimentos que continuam esperando para serem interpretados.

A morte em relação à vida mostra-nos que, embora saibamos que uma finda na outra, ainda existe o desejo e as infinitas tentativas de burlarmos esse acontecimento fatídico para que consigamos permanecer mais tempo em vida, na tentativa de sempre experienciarmos mais,

¹⁵Le Breton, no texto *La Saveur du Monde, une anthropologie des sens*, traduzido para o português sob o título de *Antropologia dos Sentidos* (2016), articula a sensorialidade compreendendo que o indivíduo não toma consciência de si senão através do sentir, que ele faz a experiência de sua existência por ressonâncias sensoriais e perceptivas. Dessa forma, todo homem caminha num universo sensorial ligado ao que sua cultura e sua história pessoal fizeram de sua educação, cada sociedade desenhando uma "organização sensorial" que lhe é própria.

¹⁶A noção de ritual empregada nesta dissertação apropria-se de Victor Turner, em *O processo ritual* (1974), quando este aborda a noção de liminaridade e elabora, a partir dela, o conceito de *communitas*. O autor concebe a ideia de liminaridade como o que corresponde a um momento de margem dos ritos de passagem: fase ritual na qual os sujeitos apresentam-se indeterminados, em uma espécie de processo transitório de “morte” social, para, em seguida, “renascerem” e reintegrarem-se à estrutura social. Liminaridade é, portanto, uma condição transitória na qual os sujeitos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores, ocupando um entre-lugar indefinido no qual não é possível categorizá-los plenamente. Já o conceito de *communitas* é uma forma de antiestrutura constituída pelos vínculos entre indivíduos ou grupos sociais que compartilham uma condição liminar em momentos especificamente ritualizados (NOLETO; ALVES, 2015).

mesmo em sofrimento, como é o caso de pacientes com doenças terminais ou já diagnosticados com morte cerebral, mas ainda mantidos em funcionamento biológico através de aparelhos, para que a família continue na busca de possíveis saídas em relação ao horizonte da morte. A necessidade do prolongamento da vida e a negação da ultimação da morte (RODRIGUES, 1983) é um traço que vem ganhando grande discussão na contemporaneidade, especialmente com o desenvolvimento de tecnologias que podem congelar cérebros e corpos para transplantes em corpos imunes ao adoecimento em busca da imortalidade¹⁷, por exemplo.

Diante destes valores, como a construção da lida (simbólica e prática) com a morte, através de ritos funerários evidencia o desamparo diante das emoções que ela desperta? Como a concepção social e teórica, acostada com a Antropologia das Emoções e, até mesmo, da arqueologia como disciplina ligada à análise de objetos/artefatos, encontra e interpreta os percalços materiais que se mostram, na tentativa de apresentar justificativas subjetivas em torno da morte? Considerar os impasses vinculados à dúvida em vista da morte nos faz conceber uma série de possibilidades, que podem preencher lacunas sobre o que fica como material simbólico cemiterial e seus significantes, como as emoções, para abarcar o que resta da ideia íntima do fim para cada um, quiçá, a todos.

Pensando nessas questões, como objetivo geral proponho que, diante da perspectiva antropológica do fenômeno da morte, a pesquisa volte-se às interpretações das relações culturais da morte, considerando as emoções a partir das subjetividades individuais, coletivas e materiais no âmbito da metrópole amazônica. Nestes termos, a pesquisa baseia-se na perspectiva etnográfica para compreender aspectos socioculturais que englobam a temática, com foco nas emoções, mediante a investigação direta das possibilidades e motivos de ritos, e sensorialidades referentes à morte e ao morrer, bem como o imaginário presente nestes espaços cemiteriais, mais diretamente no Cemitério Santa Izabel, localizado em Belém do Pará.

Com o campo de pesquisa estabelecido desde o ano de 2016 no Cemitério Santa Izabel, os objetivos específicos fixaram-se em interpretar as marcas e usos físicos do espaço cemiterial em conjunto com o sentimentalismo¹⁸ e sensorialidades que os compreendem, sendo o primeiro deles identificar o espaço cemiterial no contexto do Cemitério Santa Izabel a partir dos túmulos

¹⁷Pesquisas em relação à possibilidade de congelamento cerebral estão sendo desenvolvidas, com base em pesquisas sobre a potencialidade do nitrogênio líquido neste processo. Mais informações disponíveis em: <https://exame.com/ciencia/congelando-o-cerebro-empresa-russa-oferece-caminho-para-a-imortalidade/>.

¹⁸Resgato o termo sentimentalismo proposto em minha monografia *Antropologia Mortuária: sentimentalismo contemporâneo acerca da morte* (2020), além de ancorar-me em Le Breton, quando reflete não só sobre os sentimentos, mas também sobre a sensorialidade que os envolve e que nos permite compreendê-los, assim como propôs Marcel Mauss, em *A expressão Obrigatória dos Sentimentos* (2001).

e seus significantes, a fim de compreender a cultura material associada aos rituais da morte, associando-os ao cemitério como lugar de devoção e peregrinação, que envolvem as emoções, o imaginário, as narrativas e as formas de trabalho nele presentes.

A partir desta identificação, busco compreender o cemitério enquanto espaço simbólico, como um conjunto de paisagens que são fruto de agências humanas, com materialidades que refletem os sentimentos e rituais da morte no mundo ocidental, bem como o processo subjetivo individual e coletivo das percepções de morte dos trabalhadores cemiteriais, *habitués* (os frequentadores do espaço) e transeuntes, evidenciando as emoções em jogo nas relações com o morrer.

Parte de meus objetivos também se voltam a acompanhar e perceber as datas simbólico-coletivas (RODRIGUES; SILVEIRA, 2022) no espaço cemiterial como evocadores destas emoções e devoções, visualmente presentes em dias como o Finados, data compreendida como o dia de celebração aos mortos. Ademais, categorizar e compreender os dados que serão produzidos e articulá-los à escrita etnográfica, que possibilitará recolher novos ângulos acerca da morte e das construções emocionais em torno do evento.

Por fim, proponho-me a interpretar os rituais funerários em sua amplitude, também por via das oferendas às almas¹⁹ deixadas dentro do cemitério, das preces e dos agradecimentos aos personagens milagrosos – santos populares, emoções e sensorialidades –, que vibram em toda esta investigação e relacioná-las em conjunto com os sentimentos observados e relatados em datas simbólico-coletivas, como o Dia de Finados.

Tendo norteado os objetivos da pesquisa, estranhar o que já me era familiar em campo de pesquisa foi meu primeiro grande desafio, uma vez que esta pesquisa é cumulativa, isto é, há continuidades de minha monografia, bem como será a etapa anterior à tese. Os diálogos, tanto formais quanto informais, renderam diversas perspectivas em torno do meu objeto de pesquisa e suas potencialidades. Aqui, lanço mão de três categorias relacionadas aos interlocutores, que tracei em minha monografia, mas que agora, na dissertação, as desenvolvo melhor e crio uma quarta categoria, de maneira a nuançar a heterogeneidade sociocultural presente no *locus* da pesquisa, e que considero essenciais para a reflexão, que são as denominações de transeuntes²⁰, usuários, trabalhadores e moradores (humanos e não-humanos)

¹⁹Para as religiões de matriz africana, o cemitério, sobretudo o Cruzeiro das Almas, é um local de oração para pessoas desencarnadas. Para essas religiões, a morte é apenas uma passagem para o outro plano, onde a missão do espírito continua de uma outra forma. Sendo assim, o Cruzeiro das Almas, local com maior quantidade de oferendas, tem papel importante nesta prática, podendo ser depositado lá, também, os trabalhos que, eventualmente, se precisaria fazer em um cemitério.

²⁰O que denomino como transeunte, Rocha e Eckert (2019) classificam como passantes.

da/na cidade cemiterial.

Neste sentido, o termo transeunte é usado para categorizar indivíduos que circulam, normalmente nas imediações, sem intenção de apreciar ou adentrar a cidade cemiterial: apenas passam, observam e seguem seus trajetos na urbe, indicando certa fluidez. Já a denominação de usuário, neste estudo, aplica-se a quem adentra o cemitério e passa a compor temporariamente o cenário e a vibrar no imaginário que o permeia, praticando-o e cultuando os falecidos, é aquele que faz uso físico e simbólico do lugar. O trabalhador é a categoria na qual agrego os coveiros, zeladores e floristas do espaço cemiterial. Os moradores (humanos e não-humanos) da cidade são os que, de fato, moram no espaço, e que são, em grande parte, pessoas sem teto e adictos em drogas, bem como os animais que também compõem o cemitério, que são massivamente gatos pretos e cachorros.

Dadas as categorias de interlocução, estruturei entrevistas abertas, com suporte de gravador e caderno de campo para anotar rapidamente o que sobressaltava os olhos para perguntar após as falas. As entrevistas foram feitas com todas as categorias estipuladas, tanto com os transeuntes quanto com os principais interlocutores da pesquisa, que são os integrantes do quadro administrativo do cemitério: os trabalhadores, como os coveiros e zeladores que circulam pelo espaço, compreendidos como fontes de acesso ao local e agentes diretamente integrados e propagadores de dimensões várias do imaginário, das emoções e das expressões culturais presentes no espaço cemiterial, considerando seus saberes e interpretações da morte, mostrando a perspectiva íntima da lida com o morrer cotidianamente, além dos usuários e o que chamo de moradores da cidade cemiterial, que representam uma parcela significativa de dados que compõem este texto.

Ressalto que, para além das entrevistas com gravador e outros objetos que me permitiam capturar falas e narrativas, boa parte das conversas que compõem esta dissertação foram feitas em movimento, caminhando, pois entendo a caminhada como espaço de enunciação (CERTEAU, 2012). Andar na necrópole junto de quem está presente em cada linha deste texto era o que elucidava, recorrendo ao que Abu-Lughod (2018) chama de antropologias do particular, boa parte das experiências, dos causos e das estórias, que se misturavam nas falas dos interlocutores, espelho e resultado de suas vivências neste lugar.

Metodologicamente, lanço mão da Etnografia de Rua (ECKERT; ROCHA, 2002), que me permitiu adentrar/explorar os espaços presentes no cemitério e nas imediações de suas calçadas através das minhas caminhadas sem destino fixo – mas com intencionalidade etnográfica –, buscando perceber/enxergar detalhes que despertem a atenção e a curiosidade da

percepção de eventos/episódios/situações vividas no coletivo, mediante as observações diretas e atentas às ações dos sujeitos naquele contexto – considerando, ainda, as conversas e entrevistas como parte relevante do estudo – que envolveram, por isso mesmo, deslocamentos constantes de minha parte no cenário urbano cemiterial.

Um dos exercícios da etnografia de rua inclui, então, o uso da "câmera na mão" junto da caminhada, no caso desta pesquisa, trata-se do celular na mão. Os registros das imagens fotográficas feitos, ou por vezes “roubados”, furtivamente obtidos, como é o caso de algumas de minhas imagens, faz parte do processo de realização da etnografia. Essa prática da "etnografia de rua" também segue a proposta de *observation flottante*, como Pétonnet (2008) denominou o exercício de observação de pesquisa na rua, em movimento.

Assim, de acordo com Eckert e Rocha (2002), a etnografia "na" rua desenvolvida nesta dissertação consiste na observação sistemática nas ruas da cidade cemiterial e na descrição etnográfica dos cenários, dos personagens que conformam a rotina da necrópole e a constituição das relações ali presentes, dos imprevistos, das situações de constrangimento, das tensões e dos conflito e dos diálogos com os *habitués* que visitam o local e, mesmo, os santos milagreiros, buscando as significações sobre o viver no dia-a-dia da cidade dos mortos.

Ainda, recorro à literatura, em sua densa variedade, em alguns trechos da dissertação, que me permitiu, em vários momentos de escrita, discorrer sobre a morte noutra perspectiva que não esbarrasse num limitante linguístico, que por vezes acomete a academia, especialmente em relação às temáticas pouco estudadas, caso desta pesquisa. Ancorada em Renato Rosaldo (2014), trabalho com a *antropoesia* em alguns momentos, que nada mais é que a utilização de versos/material em prosa dotados de sensibilidade etnográfica diante de algum evento, que nesta dissertação é a morte.

Parto do princípio de que seria um movimento incompleto discorrer sobre morte sem retornar para saber o que outras áreas já trabalharam a respeito, e encontrei na literatura uma vastidão de material que discorre de modo que há uma identificação quase que imediata pela descrição densa da emoção, do ato, do sentir e do expressar, que por vezes não é possível reconhecer na linguagem acadêmica. Encontrei em poemas e histórias da literatura a fuga para este limitante. Aplico esta mesma perspectiva na composição dos desenhos da capa deste trabalho, desenhados em aquarela por Joice Ribeiro, e posteriormente digitalizados para que pudessem ser inseridas no corpo do texto, que representa a fachada do cemitério e os personagens principais desta dissertação, bem como os desenhos que representam através de suas cores e estruturas, a composição dos capítulos, que alcançam as emoções e perspectivas

representadas no decorrer do texto.

O trabalho também evoca e insere uma produção imagética no cemitério, fazendo uso da etnografia por imagens, que não possuem legendas no corpo do texto, mas que podem ser averiguadas e acompanhadas pela lista de figuras presente nos momentos iniciais desta dissertação. Esta escolha permite-me fluir não só na estética do texto, mas também na leitura e composição das narrativas junto às imagens que estão aqui dispostas.

Sendo assim, esta dissertação divide-se em três capítulos. O primeiro capítulo do trabalho condensa meu percurso até o campo de pesquisa – o cemitério –, fazendo o trajeto de chegada até ele, caminho que faço de ônibus de minha cidade, Castanhal, por duas horas. É neste capítulo que apresento minhas redes de interlocução e os espaços que costumo caminhar dentro da necrópole. Em seus desdobramentos, também discorro sobre o quê e porque considero o cemitério uma cidade, adentrando a Antropologia Urbana como recorte de análise e discussão teórica.

O segundo capítulo imerge inteiramente na etnografia, que se vale do método e teoria (PEIRANO, 2014) etnográfico, com descrições amplas e densas a respeito das vivências e narrativas de quem está transitando, visitando ou morando dentro do Cemitério Santa Izabel. Para dar corpo à etnografia, duas datas centrais foram escolhidas: dia 31 de outubro, data do Cortejo Visagento, e dia 02 de novembro, Dia de Finados no país. Neste momento do texto, volto-me para as discussões que se aproximam da Antropologia da Morte/Mortuária, para trabalhar a ambiência e toda a densidade que a etnografia condensa.

Por fim, o terceiro e último capítulo agrupa, diferente do segundo capítulo, uma discussão bem mais teórica a respeito das emoções e da morte, de maneira dialógica, intercalando a Antropologia das Emoções e Antropologia Mortuária como guias centrais do debate. Trato de diversas perspectivas da hierarquia das emoções, que também interferem na ritualização e no modo de estar no cemitério. Trago para o debate algumas emoções e falas de interlocutores para desmembrar e pensar o lugar que o cemitério ocupa na subjetividade dos que ali transitam.

CAPÍTULO 1
TRANSITORIEDADES: PERCURSOS DA MORTE E DA VIDA



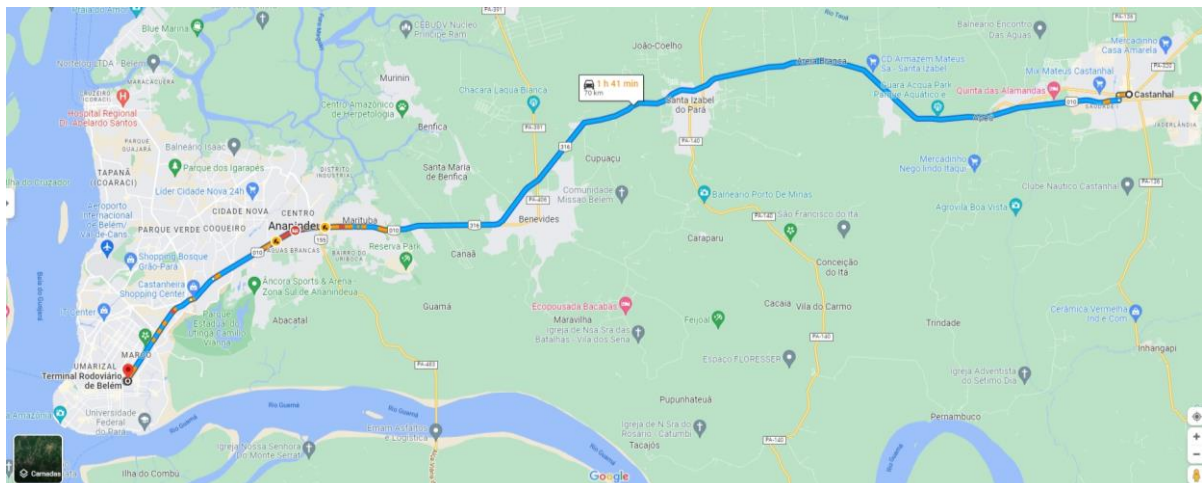
CAPÍTULO 1

TRANSITORIEDADES: PERCURSOS DA MORTE E DA VIDA

1.1 Deambulações até a cidade dos mortos: antes dos portões

Início este capítulo percorrendo o trajeto de chegada aos portões da cidade cemiterial. Trazer o percurso de minha deambulação antes de chegar na cidade (Belém) onde fica meu campo de pesquisa – o cemitério – é um processo que por si só inicia a imersão em campo. Quando me proponho a estar na necrópole, faço a viagem organizando e reorganizando o que pode vir a acontecer, perguntas, dúvidas, trechos de livros lidos e minhas táticas para o fazer etnográfico.

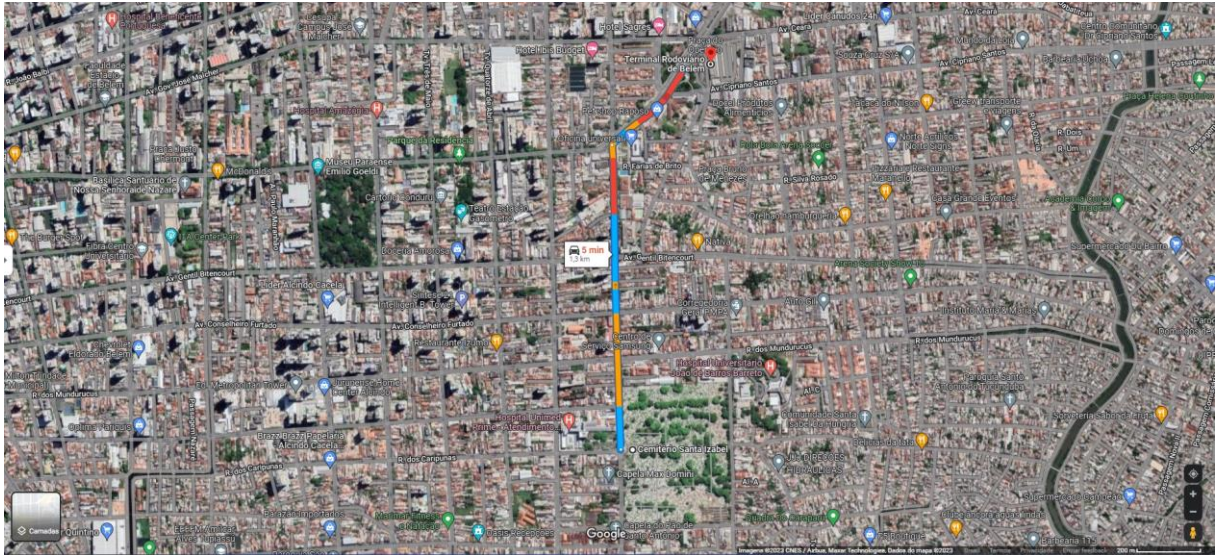
Refazer esse processo em pensamento acompanha-me durante todo o trajeto. Meu percurso até o cemitério inicia em Castanhal²¹, cidade que nasci, cresci e moro. Desloco-me ao terminal rodoviário e sigo viagem para a capital paraense. Todo o trajeto dura, em média, duas horas, se feito de ônibus, em condições amenas em relação ao trânsito, conforme mapa abaixo.



Após chegar em Belém, meu destino passa a ser o cemitério e, para chegar até ele, peço uma condução próximo ao Terminal Rodoviário, que dura em média 15 minutos, desço na lateral do espaço cemiterial e ando um quarteirão para chegar aos portões principais, uma vez que o cemitério ocupa boa parte de um quarteirão inteiro, localizando-se em quatro grandes

²¹Castanhal é um município brasileiro do estado do Pará, Região Norte do país, pertencente à microrregião de Castanhal e, desde 2011, localiza-se dentro da Região Metropolitana de Belém. Fundada em 28 de janeiro de 1932, atualmente possui 203.251 habitantes.

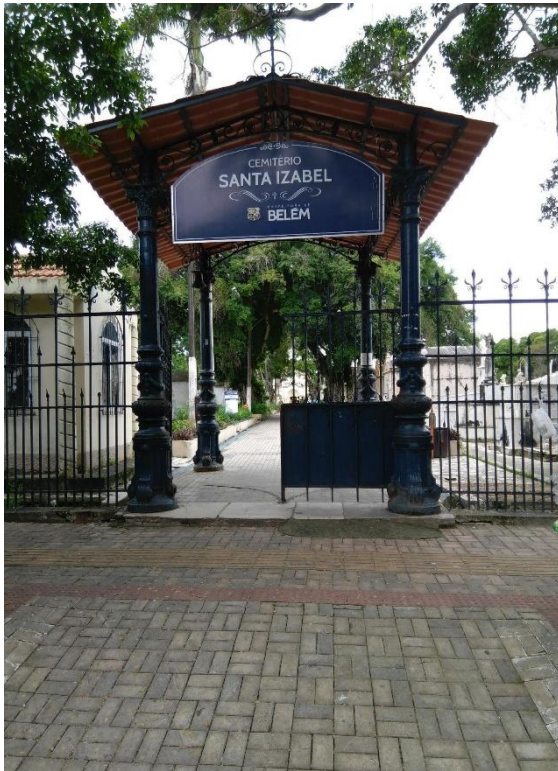
esquinas no bairro do Guamá, rodeado de comércios, lojas funerárias, bancos e outros estabelecimentos.



1.2 Às portas da cidade cemiterial

Adentrando os portões da cidade cemiterial, o primeiro *obstáculo epistemológico* (BACHELARD, 1986) que enfrentei foi atravessado pelo desafio de como me inserir enquanto observadora participante no interior da cena das ruas e quadras do espaço. Ao entrar pela primeira vez no Cemitério Santa Izabel, em 2016, não pude imaginar que este lugar também seria minha casa, assim como é para meus interlocutores, lugar fundamental de trabalho, amigos e *afetos*, desses que nos empolgam, nos abraçam e nos impulsionam. Neste sentido entendo o

[a]feto enquanto amálgama da energia do corpo pesquisante no envolvimento com o objeto e fenômeno de pesquisa, seus sujeitos, seu contexto e suas relações humanas. Afeto comungado, somado, dividido e multiplicado como dimensão criativa, operativa e espiritualizada. (SANTA BRÍGIDA, 2015, p. 23)



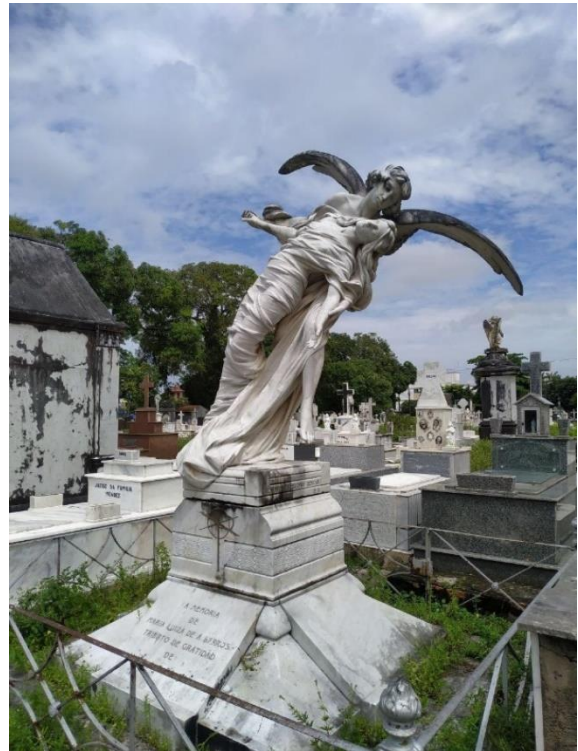
Ao entrar em campo para iniciar o desenvolvimento da pesquisa para a dissertação, senti-me como uma *flâneur*²² (BAUDELAIRE, 1985). Neste sentido, tal figura evoca a distinção entre apenas andar e perambular com inteligência, observando as particularidades do lugar, um andarilho com o caminhar paradoxal: estar na multidão sem se envolver nela e, junto com ela, traçar as afetações. O primeiro estranhamento quando flanei no campo-santo foi com a baixa manutenção do espaço, que estava terrivelmente visível no período pós-pandemia da Covid-19.

Talvez, pelo sentimento de desolação que pairava em toda Belém, em especial no Cemitério, as minhas táticas (DE CERTEAU, 1994) ao entrar em campo falharam, pois as configurações não só cemiteriais como também da morte, estavam em mudança, pois, como afirmou seu Luiz, coveiro: “Nunca tivemos tão perto da morte como agora”. Mesmo perambulando no campo-santo há muitos anos, decidi conhecer novos interlocutores ali dentro, e, para isso, evitei, nas primeiras semanas, falar com a administração do cemitério, pois não queria ser introduzida de modo hierárquico naquelas relações, já que gostaria de ser vista, reconhecida, acolhida e benquista para que as falas pudessem ser fluídas. Este processo demorou semanas.

Minhas tentativas para me “enturmar” com as pessoas começaram, assim, perguntando, mesmo já sabendo, onde fica o túmulo de determinado milagreiro; que horas o espaço fechava ou como funcionam os ossuários. Ficou claro para mim a importância de meu diário de campo (MALINOWSKI, 1997), uma peça fundamental para conseguir registrar, inscrever e guardar as memórias das minhas caminhadas pelo cemitério, ainda como intrusa (BONETTI, 2016) para aquelas pessoas.

²²O Flâneur, conceito pensado por Baudelaire e discutido por Walter Benjamim, é um ser que vaga pelas ruas apenas para contemplar a vida, podendo ir para todos os lugares sem se vincular a algum dos espaços. A contradição desta figura – flâneur – é aparente: com um pé, ele ainda faz parte da sociedade; com o outro, já está fora dela. Trata-se do olhar alegórico a percorrer a cidade, sendo também, o olhar do estranhamento.

Enquanto esperava o tempo necessário para ir tecendo essas redes, via-me encantada pela riqueza monumental do espaço que sempre me cativou por sua exuberância. Obras esculpidas por artistas ingleses e franceses são as que mais trazem admiradores ao local, especialmente estudantes de arquitetura e artes. Minha preferida é, sem dúvida, a obra intitulada “O lamento do anjo”, conforme imagem ao lado.

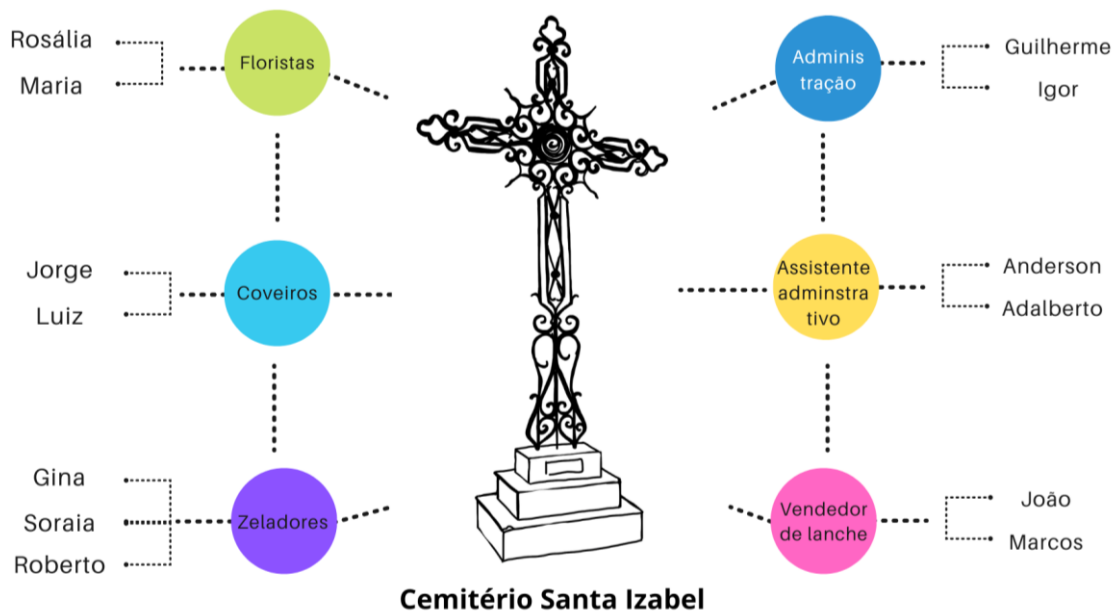


Após a frequência de minhas visitas e perguntas, comecei, então, a ser vista pelas pessoas. Passei de intrusa para bem-vinda e quando não comparecia, era cobrada: “Por que você não veio ontem? Esqueceu da gente?” Foi o que passei a ouvir da entrada do portão até a sala da administração. Pude perceber que a intimidade criada se deu, em grande parte, pela recorrência de minha presença nos espaços cemiteriais, o que foi reforçado por um dos interlocutores da pesquisa: “Você é engraçada, gosto quando vem! Eu rio e conto minhas histórias. Aprendi muito trabalhando aqui e é bom contar pra alguém”. Passei a figurar o cenário com as pessoas.

Neste sentido, ancorada em Elizabeth Bott (1975), penso que o conceito de *rede* é fundamental em situações em que a categoria *grupo* não consegue dar conta da complexa mobilidade entre os sujeitos, já que estão se relacionando socialmente em determinado local. Neste caso, desdobra-se na minha tentativa de formação de redes dentro do espaço cemiterial. As redes se manifestam de maneira fluída, mas organizei algumas que me parecem centrais ao meu estudo, o que não me impede de circular em redes não formalizadas ou especificadas durante a pesquisa de campo. Sendo assim, elas atravessam todos os campos, lugares e caminhadas aqui percorridas.

A deambulação entre as redes, sejam as estabelecidas aqui como fonte de grande parte das informações, sejam nas redes móveis – transeuntes –, permitem-me dialogar e trocar informações, além de tensionar falas e narrativas para obter outras perspectivas sobre uma mesma arte tumular, ou mesmo, de um santo milagreiro, ou sobre determinado acontecimento dentro da necrópole.

Partindo dessa perspectiva, comecei a estabelecer as redes de interlocução e sociabilidades (SIMMEL, 1983) no momento em que identifiquei que estas pessoas queriam e sentiam confiança em dialogar comigo – o ponto de concentração das conversas sempre se deu no corredor central, bem como na administração do cemitério²³. Sentar nos bancos e conversar com essas pessoas tornou-se, enfim, algo regular.



O cemitério, sendo um lugar de memória²⁴ e também lugar ritualístico (PEIRANO, 2016), é um espaço de transitividade de inúmeras pessoas, compondo um cenário que envolve inúmeras religiões, representações e profissões que “falam” algo a respeito do que é estar ali, naquele espaço. Cada personagem com suas características, vestimentas e acessórios para suas oferendas ou orações usavam o espaço livremente para ritualizar. Pelo fato de sempre ser vista de prancheta preta e roupas em tons pretos, facilmente ganhei o apelido de “Maria Cemitério” ou “menina do cemitério”, que se tornaram minhas características, e com essa persona, seu Marcos fala: “logo mais pode ser confundida com as visagens pelas tantas vezes que vem aqui”. Esta e outras falas são comuns durante minhas idas ao cemitério, comentários que meus

²³Os nomes dados aos administradores e assistente administrativo foram modificados para manter o anonimato. Os restantes dos interlocutores permitiram que seus nomes verdadeiros constassem na pesquisa.

²⁴Considero a memória um referencial de vida, constituído de forma consciente ou inconsciente, a partir das vivências pessoais e/ou coletivas. Ela é um fenômeno que gera pertencimento, identidades e questionamentos, por exemplo, sobre um espaço frequentado, tal como o Cemitério da Soledade. A partir dela, as pessoas posicionam-se, argumentam e dão sentido às coisas, aos lugares e à própria vida (BORGES; CAVALCANTE JÚNIOR, 2010; POLLAK, 1992).

interlocutores se divertem ao falar e lembrar quando se referem a mim.

Como “Maria Cemitério”, eu deveria ser a primeira a saber das regras do espaço, e na empolgação de retornar a campo após a pandemia, esqueci de pedir permissão para entrar. Voltei ao status de intrusa, mas não pelos meus interlocutores, e sim pelos moradores do lugar, os mortos. O mau-olhado de morto, muito alertado por dona Ana, zeladora, derrubou-me com dores de cabeça terríveis, e ao relatar isso, dona Ana me pediu para tomar banhos de limpeza e sempre pedir licença, bater na porta antes de entrar em um espaço sagrado, como o cemiterial.

Minha filha, você disse que vem aqui sempre, não é? Você pede permissão pra entrar? Olha, toda casa tem dono, viu? E aqui tem até briga pra saber quem é. Uns espíritos ruins sempre querem sair por cima, sempre adoecem a gente! Eu não varro esse tipo de casa (túmulo). Se é uma pessoa ruim, eu não fico perto. (Ana, interlocutora, 2022)

A proteção espiritual feita durante o campo de pesquisa sempre me foi cobrada nas etapas que já percorri no cemitério. Na graduação, por minha orientadora. No mestrado, por meu orientador. O pedido de permissão para Exu Caveira²⁵ antes de adentrar o cemitério, que, conforme a Umbanda, tem o atributo de proteção e pode ajudar as pessoas que o cultuam a livrarem-se de energias negativas, sempre me foi lembrado por amigos da trajetória acadêmica, especialmente os que pertencem às religiões de matriz africana. Após esclarecer este desentendimento, a licença e o pedido de desculpas acompanham-me sempre na entrada.

Nesta nova etapa, procurei novas perspectivas, e notei muitos espaços que já havia cansado de passar perto ou ficar por horas anotando próximo, mas sem visualizar e ter a sensibilidade necessária para captar as novas experiências. Certamente, o amadurecimento da pesquisa, e meu enquanto pesquisadora, deu-se junto com as novas pessoas que conheci e que me guiaram em mais esta etapa de escrita.

A partir deste movimento, encontro minha primeira interlocutora, na divisa entre a cidade dos vivos e dos mortos. Dona Rosália, florista há 22 anos no Cemitério Santa Izabel, com sua banca de flores ao lado do portão principal do cemitério. Ela, que é sempre gentil e tem em sua banca uma gata que atrai visitantes, me presenteia com flores da cor das minhas roupas quando vou vê-la para conversarmos, e é dona de uma voz potente capaz de ser ouvida

²⁵Em conversa com uma amiga que frequenta um terreiro de Umbanda em Belém, ela me informou que Exu é cultuado tanto na Umbanda quanto no Candomblé. Exu Caveira corresponde a falange de exus e é uma das entidades mais cultuadas dentro da religião umbandista. Tem ritualística muito parecida com a de Exu Tata Caveira, com o qual costuma ser confundido. No entanto, enquanto Tata Caveira trabalha nos sete campos da fé, o Exu Caveira trabalha "nos mistérios da geração, na calunga" (cemitério). É comum, por cuidar das almas e da entrada do cemitério, receber oferendas na necrópole, que é seu local de trabalho.

longe. A senhora custeou toda a faculdade da filha com o dinheiro obtido nas vendas da sua banca de flores.



As flores que dona Rosália me entrega, sempre as beijando para “me abençoar”, remetem-me muito ao *dom* (MAUSS, 1974), pois ela não espera do *contradom*²⁶ para dar-lhe

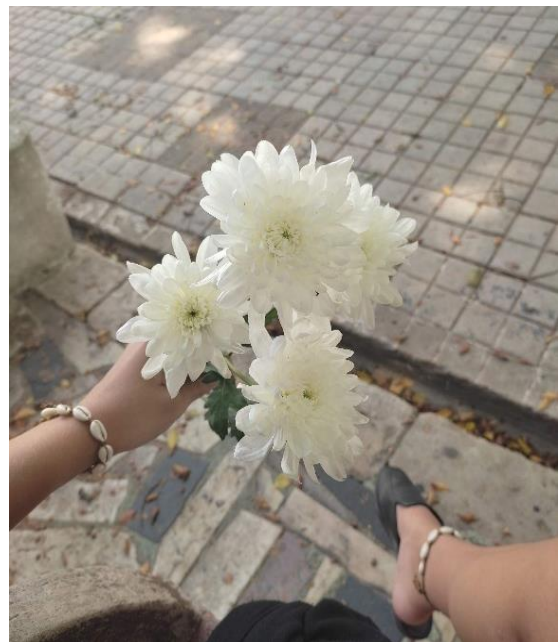
²⁶Marcel Mauss percebeu que o *dom*, em sua tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, constituiu o fundamento socioantropológico, sobre o qual foram edificadas as sociedades antigas. Por *dom* entende-se toda a

algo de volta com o mesmo significado. O único pedido feito é para que eu retorne sempre. O bom humor vem sempre acompanhado da facilidade de conversa com dona Rosália enquanto vende suas flores e conversa com os interessados em comprá-las. Os arranjos dos buquês são de uma agilidade impecável. Em Finados, dona Rosália conta que, diferente dos outros dias comuns, chega no cemitério às 05:00 ou 06:00 para organizar os buquês e sua banca antes das visitas chegarem, e que consegue conversar com seus amigos com maior tranquilidade em dias de movimento comum, e foram nestes dias que passei a encontrá-la em sua banca.

Com as flores nas mãos, sigo meu caminho – e aqui pontuo o quão interessante é ver o olhar das pessoas ao me verem fazer o movimento inverso de quem compra flores, que já são adjetivadas como “flores do cemitério”. Quem compra as flores junto das velas, ou somente as flores, entra no campo-santo para prestar suas homenagens ou visitas aos seus mortos. Por fazer o movimento inverso, sou encarada com os olhos que julgam o que levo nas mãos.



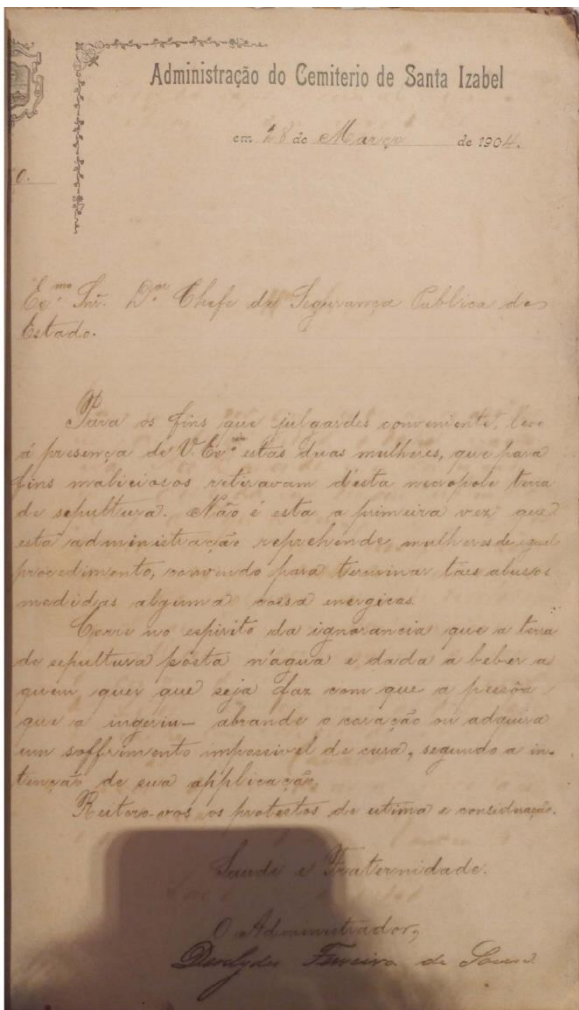
ação ou prestação efetuada sem expectativa, garantia ou certeza de retorno, o que significa que o dom comporta uma dimensão de gratuidade. A lógica do dom é uma lógica de profunda liberdade: o doador dá gratuitamente sem nenhuma obrigação e sem poder pretender um *contradom*; o donatário recebe livremente o dom e pode livremente decidir devolvê-lo (VELOSO; GONÇALVES, 2015).



Certa vez, ao entrar no ônibus, sentei-me ao lado de uma senhora que me viu sair do cemitério com as flores nas mãos. Ela logo me olhou com os olhos arregalados e perguntou: “Minha filha, isso aí é flor de cemitério?” Respondi que sim. A senhora, rapidamente, se posicionou em relação ao ocorrido e disse: “Minha filha, se você pegou isso de algum túmulo, desça e devolva. Tem dono!” Expliquei que as flores eram presentes, e então ela disse: “Mas quem dá de presente flor de cemitério, né? É esquisito, e são flores de cemitério, isso traz e

carrega uma energia pesada!” E me deu um conselho: “Não entra dentro de casa com essas flores, a gente não sabe quem vem com a gente, minha filha! Que Deus lhe abençoe!”. A partir deste diálogo e dos tantos olhares já recebidos, fica claro que os objetos cemiteriais carregam consigo toda a atmosfera que está presente nas necrópoles, fazendo deles objetos ainda mal-vistos, amaldiçoados, quando são deslocados do contexto físico, sem se desvincularem simbolicamente do cemitério.

Esses olhares e conversas instigaram-me, sendo assim, fiz algumas buscas para tentar encontrar algo que remetesse a esse distanciamento e medo na cidade de Belém para com os objetos cemiteriais. Encontrei, junto de um amigo historiador, em buscas no Arquivo Público de Belém, uma denúncia feita em 28 de março de 1904 pela própria administração do cemitério. A denúncia dizia respeito ao furto de terra do cemitério para uso em práticas de magia, pois acreditava-se que a terra do cemitério fora do espaço cemiterial, quando dada para beber misturada com água, causaria dores incuráveis, conforme transcrição abaixo:



Para os fins que julgardes conveniente, levo à presença de V. Ex. estas duas mulheres que para fins maliciosos retiravam d'esta necropole terra de sepultura.

Não é esta a primeira vez que esta administração reprehende mulheres de igual procedimento, convido para terminar taes abusos medidas alguma coisa energicas.

Corre no espírito da ignorancia que a terra de sepultura posta n'agua e dada a beber a quem quer que seja faz com que a pessoa que a ingeriu - abrande o coração ou adquira um soffrimento impossivel de cura, segundo a intenção de sua aplicação.

Reitero-vos os protestos de estima e consideração. Saúde e Fraternidade.

O administrador,
Deoclydes Ferreira de Sousa.

Perceber esse estranhamento do deslocamento do objeto mórbido, fúnebre, e o retirando desse lugar para levar para um espaço de vida, conduz uma expectativa, ou melhor, uma quebra de expectativa quanto ao uso desses objetos na consagração do que se entende por rito funerário (PADOVESE, 2002), uma vez que, quando estão fora do espaço cemiterial, não cumprem seu papel e, mais que isso, levam consigo a morbidez objetiva que os acompanham dentro do cemitério.

A relação com as velas, as flores, as placas de agradecimentos e diversos outros objetos trazem à tona o modo como estes materiais também atravessam e sustentam as relações entre transeuntes/usuários/devotos/moradores e mortos, sendo, portanto, uma extensão física da devoção/visita, uma vez que agência do objeto não está somente distribuída na rede de relações. Logo, não depende só dessa perspectiva, pois a agência refere-se àquela pessoa: é ela quem atribuiu a agência a um objeto ao produzi-lo, usá-lo e/ou significá-lo, ou seja, a intencionalidade do agente humano é central (GELL, 1998), portanto, o contexto o permeia e torna-se parte inseparável dele (GELL, 1977, p.31).

Pude notar que, assim como na cidade dos vivos, a cidade dos mortos e seus registros imagéticos e sensoriais movimentam-se e constroem-se de modo dinâmico, cheias de diálogos. As conversas com o morto, por vezes agenciadas por esses objetos-rituais, também acontecem no cemitério. Os coveiros e zeladores sempre pedem licença quando vão manusear algum espaço do túmulo, quando se pisa, sem querer, sempre se pede desculpa por interromper, de alguma maneira, o sossego dos mortos, tal qual o diálogo feito durante o manejo do corpo do morto antes de sua chegada ao cemitério, como aponta Reis:

[c]arecia serem mulheres e homens probos, honestos, especialistas na arte. Pessoas que se fizessem ouvir e atender pelo morto, a quem chamavam pelo nome, instruindo-o: “dobre o braço fulano, levante a perna, deixe ver o pé [...] Fulano, feche os olhos para o mundo e abra-os para Deus” (REIS, 1991, p. 115).

Tal perspectiva aparece nos dias atuais, como, por exemplo, antes de sepultamentos, alguns dos coveiros avisam o morto que ele está sendo colocado para descansar, para deitar e dormir no silêncio e na paz e que, ali, nada irá acontecer. Segundo seu Marcos, coveiro, ele profere as seguintes palavras:

[o]lha, estou descendo você aqui, já falei com a sua família, eles estão vendo você ali de longe porque estão muito tristes com tudo isso. Eu quero dizer que só estou fazendo meu trabalho, não estou te aprisionando aqui e nem te machucando. Infelizmente você morreu, eu não sei como, mas saiba que vais poder descansar agora, e que sempre vai ter alguém limpando a sua nova casa. E sempre passo por aqui, essa é a minha área, então, não vais ficar só. Deite e não se assuste, descanse em paz.

O registro da dor é algo muito presente nos enterros atuais, afirma seu Jorge, coveiro do Cemitério Santa Izabel desde 1978. No entanto, ele recorda que já fez enterros na qual a festa era necessária para ver o morto partir em paz, seguir na certeza de que as pessoas não deixariam de viver e que se alegrariam com a partida tranquila, especialmente daqueles que estavam imbuídos de sofrimento. As festas, com comida, música, som, dança, aos poucos ficaram mudas, relatou seu Jorge, e de repente, somente a ação de evitar, de não mais querer ver, de não mais querer se despedir, apenas deixar ir e virar a página, sem a possibilidade de rever o que foi escrito/feito em vida.

Um ritual que descreve essa alegria e festa dita por seu Jorge chama-se *frete*²⁷, ritual de passagem que ocorre em Curuçá-PA, e fruto da dissertação de mestrado de Valéria Sales (2024), que consiste em fretar o corpo do morto e fazer o transporte, levando este corpo de sua casa enquanto vivo, para sua nova residência, agora, dos mortos. A festa de ida com o caixão, os cantos e a cachaça são características do ritual. A volta do frete é mais animada que a ida, pois o caixão e o corpo já foram fretados. As bebidas, a música e a dança tomam conta do momento pós sepultamento, momento tido, hoje, como espaço para o luto e a tristeza. A subversão dos rituais mortuários com a alegria, a exemplo do Frete e da Iluminação dos Mortos²⁸ presentes no contexto paraense, são perspectivas diferentes frente a morte e o morrer, como pontua Reis (1991), em *A morte é uma festa*:

[...] o espetáculo fúnebre realmente distraía o participante da dor, ao mesmo tempo que chamava o espectador para participar da dor. Reunidos solidários para despachar o morto, os vivos recuperam algo de equilíbrio perdido com a visita da morte, afirmando a continuidade da vida. (REIS, 1991, p. 138)

Seu Jorge, que tem o apelido “Dragão” por ter entrado como coveiro no lugar de um outro funcionário que fumava bastante, é um grande interlocutor de meu trabalho, personagem principal das caminhadas e histórias que aqui estão escritas. A princípio, minha intenção era ter contato com seu irmão, José Maria, também coveiro e o mais velho dos irmãos, mas por

²⁷Para mais informações a respeito do frete, consultar a dissertação de Valéria Fernanda Sousa Sales: Lágrimas e cachaça: a espetacularidade do cortejo fúnebre do frete em São João do Abade, Curuçá-PA. 2014. 117 f. Dissertação (Mestrado em Artes) - Instituto de Ciências da Arte, Universidade Federal do Pará, Belém do Pará, 2014.

²⁸No que diz respeito ao ritual da Iluminação dos Mortos, recomendo a leitura da dissertação de Vinícius Negrão: Iluminando os Mortos: um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis – Pará. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Antropologia). Universidade Federal do Pará. Belém – Pará, 2014. Outro trabalho que auxilia na compreensão deste ritual é o de Valéria Salves: Saudades, Reencontros e Manicuera: espetacularidades entrecruzadas de afeto na Iluminação dos Mortos em Curuçá-PA. 2022. 175f. Tese (Doutorado em Artes) – Programa de Pós-Graduação em Artes, UFPA, Belém-PA.

questões de doenças, aproximei-me de seu Jorge, que me acolheu com todo o carinho e, sempre que pode, mostra-me as coisas que encontra em seus dias de trabalho.



Em uma de nossas andanças pelo cemitério, seu Jorge explicou-me que, no local, há dois tipos de trabalhadores: os trabalhadores da prefeitura, como ele, que estão sempre uniformizados de azul, que é justamente a cor do Cemitério, e o outro grupo de trabalhadores que é constituído por pessoas que caíram nas malhas da justiça, presos, em sua maioria negros, jovens e homens, que estão sempre de uniforme verde, cumprindo parte de suas penas nos trabalhos cemiteriais. Não pude deixar de fazer relações e pensar no racismo estrutural diante da “semelhança” racial dos que ali estavam no cemitério cumprindo parte de suas penas.



Ser mulher e pesquisadora cemiterial posiciona-me como uma das poucas pessoas do gênero feminino no espaço, e transitar neste ambiente majoritariamente masculino produz algumas restrições e violências simbólicas (DAS, 2020). Para transitar no campo-santo, a necessidade de estar acompanhada pelos coveiros que me são mais próximos, como é o caso de

seu Luiz e seu Jorge, é algo recorrente, além de estar sempre em contato com a administração composta por seu Joaquim e seu Guilherme.

Outros trabalhadores também já me reconhecem como andante do lugar, e, portanto, sempre que me veem, alertam-me, especialmente seu Jorge: “Minha filha, não vá lá para trás sozinha. É perigoso! Você pode ser assaltada ou sei mais o quê”. A administração da necrópole fica exatamente no meio do cemitério, fazendo da localização um ponto central do encontro de trabalhadores, usuários e transeuntes. Assim que encerra o perímetro da administração até o muro final, há sempre referência a um perigo latente lembrado por todos que transitam pelo cemitério.

Para além do perigo da solidão por ser a única mulher e estar – por vezes, insegura – neste espaço, apesar dos cuidados feitos pela equipe com minha presença, há um perigo maior: os usuários de drogas e os que furtam pedaços de lápides para revender no mercado ilícito de peças. O local reservado e a calmaria do cemitério permitem os mais diversos tipos de trânsito de pessoas, desde as que vão para o local por serem devotos aos santos milagreiros, as pessoas que levam suas oferendas e aquelas que circulam para depredar, roubar e revender as peças subtraídas.

Seu Jorge, em suas falas, traz o relato das solicitações de estudantes da universidade atrás de ossos humanos para estudos de arcada dentária e anatomia. Conta, também, das vezes em que vê pessoas entrando com bebidas, frutas, oferendas e despachos, e alerta:

[n]ada do que é deixado aqui pode ser consumido, minha filha. Se é pro morto, ele deve consumir, eu não posso pegar. Eu respeito muito isso. Não é meu, se eu pegar, sofrerei consequências espirituais. Aqui tinha um cozeiro que toda vez que via as frutas, frangos, moedas e as bebidas, pegava tudo, colocava na mochila e levava pra casa. Ele fez isso por anos e hoje está muito doente. Eu sempre avisei ele! Aqui eu não mexo em nada: faço o meu trabalho. Sei que as flores, as velas e tudo que deixam aqui não são pra mim, o morto precisa ser respeitado, especialmente aqui dentro, que é a sua casa. Na casa dos outros a gente respeita o dono!

Sendo o cemitério este ambiente de convergência entre os vivos e mortos, há também os vivos que moram nesses espaços e que são pessoas prescritas do convívio social, portanto, são indesejadas. Seguem o mesmo padrão dos homens uniformizados de verde, que cumprem suas penas, a diferença entre esses dois sujeitos é que um deles está retido pelo Estado. A presença dessas pessoas nesses espaços reforça drasticamente o estereótipo do local.

A exemplo disso, trago o caso de uma mulher, cuja história repercutiu nas mídias no ano de 2020, que passou a morar no cemitério, pois apaixonou-se pela foto de um sepultado

enquanto acompanhava um enterro²⁹. Segundo relatos, a mulher possuía diagnóstico de esquizofrenia, não à toa ficou tão afeiçãoada a este morto que tatuou a foto em sua bochecha e pernas sem nunca o ter visto, pois ele já havia falecido 30 anos antes. Ao ser questionada, a mulher afirmou ser o espírito de seu marido querendo contato com ela. Após anos de tentativas da família, houve a interdição psiquiátrica desta mulher, que os coveiros afirmam ter visto por horas e dias, sempre ao lado do túmulo, dormindo e convivendo, como se, de fato, fossem casados e estivessem em uma casa.

Este comportamento não é um movimento isolado. Apesar da proibição, há muitos casos no país inteiro de pessoas que moram dentro do cemitério, por entre os túmulos ou, até mesmo, dentro deles³⁰. Fazem uso do espaço como uma residência e são parte do perigo que me é alertado sempre que compareço no local, algo que ocorre não só no Cemitério Santa Izabel, mas em diversas outras necrópoles.

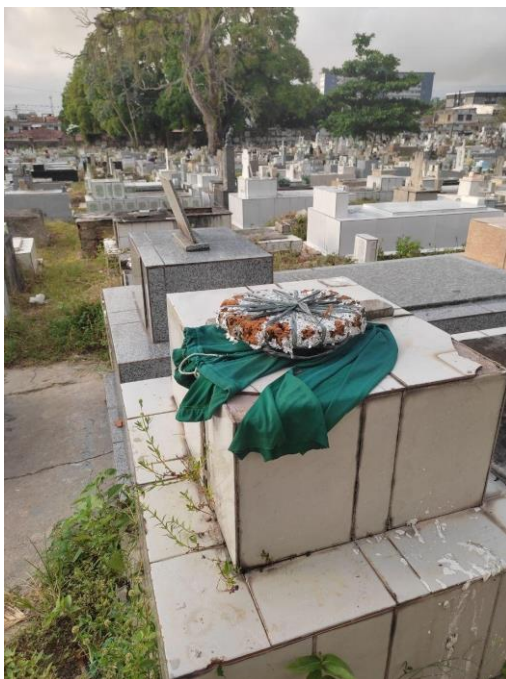
Em diferentes momentos do trabalho de campo, encontrei roupas estendidas em cima de túmulos, além de bolsas, toalhas e lençóis próximos de sepulturas. Seu Jorge explica que existem moradores vivos na cidade cemiterial, que lavam suas roupas nas fontes de água espalhadas pela necrópole, usando-as para tomarem banho e lavarem suas vestes. Após a lavagem, estendem as roupas em sepulturas para que possam secar e, por fim, vesti-las novamente.

Enquanto me levava até o local onde estes moradores circulam, Dona Gina, uma das zeladoras, disse que os coveiros “botaram eles pra correr” do tanque, pois estes moradores tomavam banho nus onde se tirava água para fazer os serviços cemiteriais. Segundo ela:

[h]umm... dois coveiros se reuniram aqui e botaram eles pra correr, especialmente uma mulher que fica aqui. Eles vão lá e bagunçam todo o material que eles fazem nas sepulturas, e então, eles disseram que se fizessem de novo, eles iam correr atrás deles com a enxada que eles fazem a sepultura. Foi a maior confusão! A senhora tinha que ver! Aqui é zona vermelha: não pode andar sozinha aqui não!

²⁹Notícia disponível em: <https://dol.com.br/noticias/para/noticia-499829-em-belem-mulher-se-apaixona-por-homem-que-ja-morreu-e-dorme-ao-lado-da-sepultura-assista.html?d=1>. Acesso em: 15 nov. 2022.

³⁰Mais informações disponíveis em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43246529>. Acesso em: 15 nov. 2022.



Seu Roberto, um dos zeladores que considero sazonais do Cemitério Santa Izabel, só é visto pontualmente nas datas simbólico-coletivas, porque, segundo ele, “dá mais dinheiro” e seu trabalho é mais valorizado nesses momentos mais coletivos. É um homem de 34 anos que faz bicos limpando os túmulos do cemitério para sustentar sua família. Dono de um humor fantástico, faz da morte uma festa, um trabalho sossegado, útil e animado.

Em Finados de 2021, seu Roberto viu-me passeando pelos túmulos e perguntou-me se eu estava pesquisando de novo, pois ele me acompanha desde 2016 e sempre nos esbarramos

nas datas de maior celebração do cemitério, e eu disse que sim. Ele, com seu humor de sempre, disse que “eu deveria ter cuidado que o cemitério já estava virando mais minha casa que minha própria casa”, eu ri e nos sentamos para conversar enquanto ele descansava, estava muito suado do sol escaldante de Belém.

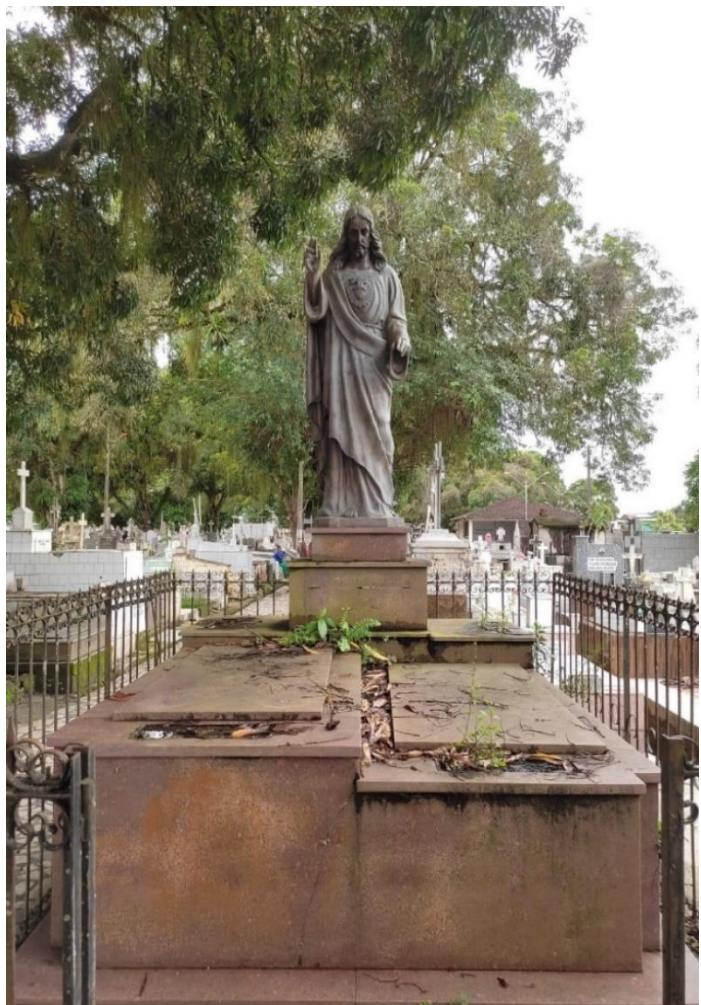
Ele me informou que havia passado por um “Jesus muito ruim”, que o fazia ter medo e sentir-se vigiado. Questionei-o e pedi para que me levasse até o temeroso Jesus e, então, sou surpreendida em saber que este era, também, a única arte tumular que me causava medo dentro do Cemitério Santa Izabel. Eis que ele relata:

Vou lhe levar lá, quero que a senhora veja que ele é esquisito demais. [Fomos caminhando juntos em direção ao terrível Jesus de quem ele falava]. Esse Jesus é muito grande ou sou eu que sou pequeno demais? Eu não gosto de passar perto dele porque me sinto julgado, e a senhora sabe, né... trabalhar com a morte tem lá suas coisas ruins, às vezes as pessoas acham que tenho energia ruim só porque limpo túmulo, vê se pode?! Ser julgado até por Jesus ia ser ruim demais.

Chegamos, é esse bem aqui. Eu tenho medo do Jesus todo poderoso porque ele é dono e proprietário de tudo, mas desse Jesus aqui, eu tenho mais medo, misericórdia, é muito sinistro. [Apontou para o Jesus de mármore de quase um metro de altura acima do túmulo para me mostrar].

Olha isso!! Ele tá olhando pra mim que eu sei. [Fazendo sinal da cruz].

A cor parece que não valorizou ele, de noite, parece um homem em pé vigiando tudo porque mistura com a falta de luz, quem não conhece aqui se assusta toda vez, viu? Tá encarando os nossos pecados, isso sim. E deus o livre, eu tenho muuuitos, por isso evito passar aqui, vai que ele esquece e me perdoa, né? Nunca se sabe. Eu creio, mas desse aqui eu passo longe!



O “Jesus ruim” de seu Roberto era, de fato, um Jesus que destoava das artes tumulares ao redor por sua sinistrez, saltando aos olhos de quem passava ao seu lado, vendo-o sempre apontar para o norte, para frente. Seu Roberto dizia que não sabia para onde esse Jesus apontava, e que por isso, tinha “medo da direção ser a errada e ele seguir outro caminho, já que o Jesus estava ali no cemitério junto com ele, se estivesse em outro lugar, talvez confiasse mais.” Já seu

Jorge, demonstra indiferença em relação a sentir medo dessa mesma imagem. Ele afirma que devemos ter medo dos que caminham vivos dentro do cemitério, e não de “uma imagem que está o tempo todo apontando para frente, na paz e no amor, parada”.

Foucault apresenta, em sua discussão a respeito da *A ordem do Discurso*, que se pode intuir que, se há rituais na sociedade, haverá rituais para com os discursos, defendendo que o discurso é um veículo de poder e um objeto de desejo, pois, ao deter-se o discurso, se detêm conseqüentemente o poder:

[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de processos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”. (FOUCAULT, 1971/1999, p. 8-9)

As diversas configurações do discurso e seus rituais de transmissão, aqui presentes dentro do cemitério, esbarram em diversos marcadores, como religião, idade e posição de ocupação dentro do cemitério. Pude notar que os trabalhadores mais velhos possuem uma relação de maior tranquilidade e serenidade no espaço cemiterial. Lidam e trabalham no espaço como qualquer outro ambiente que os exige a seriedade de um trabalho, mas a descontração de estar em equipe trabalhando, neste caso, com a morte.

Anderson, auxiliar administrativo do Cemitério Santa Izabel, também relatou muitas histórias durante as entrevistas, dentre elas, a de que já foi guarda de cemitério. Relatou que tinha medo, mas se acostumou com a morte por perto. Ele acredita que quando se parte, não há mais nada aqui. Em uma de suas noites, chegou no cemitério, ainda enquanto guarda, e afirmou ter visto uma vela acesa perto da cabine. Ele entrou às 18:00 horas e estava com seu parceiro de turno. Viu as horas passando e nada da vela apagar. Às 23:00, a vela continuava e acesa do mesmo tamanho sem apagar. Contou que precisou criar coragem a noite toda para ver o que era e foi em direção à vela. Depois de parte da noite, temendo o que poderia ser, descobriu que era apenas um papel brilhante.

Ele diz que, apesar do medo que sentiu naquele momento, e após tantos e tantos sustos dentro do Cemitério, acostumou-se com o local e naturalizou os possíveis sustos que ainda o acometem vez ou outra. Ele diz que não tem mais medo de estar no cemitério, pois o que faz ou deixa de fazer, naquele espaço, é pouco visto. A paz do trabalho que reina no local é impagável, conforme relata, e tal como Machado de Assis coloca:

[n]a vida, o olhar da opinião, o contraste dos interesses, a luta das cobiças obrigam a gente a calar os trapos velhos, a disfarçar os rasgões e os remendos, a não estender ao mundo as revelações que faz à consciência; e o melhor da obrigação é quando, à força de embaçar os outros, embaça-se um homem a si mesmo, porque em tal caso poupa-

se o vexame, que é uma sensação penosa, e a hipocrisia, que é um vício hediondo. Mas, na morte, que diferença! que desabafo! que liberdade! Como a gente pode sacudir fora a capa, deitar ao fosso as lantejoulas, despregar-se, despintar-se, desafeitarse, confessar lisamente o que foi e o que deixou de ser! Porque, em suma, já não há vizinhos, nem amigos, nem inimigos, nem conhecidos, nem estranhos; não há platéia. O olhar da opinião, esse olhar agudo e judicial, perde a virtude, logo que pisamos o território da morte; não digo que ele se não estenda para cá, e nos não examine e julgue; mas a nós é que não se nos dá do exame nem do julgamento. Senhores vivos, não há nada tão incomensurável como o desdém dos finados. (ASSIS, 2021, p.89)

Dona Ana, uma das zeladoras mulheres do Cemitério Santa Izabel, não diz sua idade, pois, assim, "engana a morte". Ela comenta como é estar no limiar entre a vida e a morte, e diz que "a morte é o vento frio que soprará e beijará todos nós". Ana diz que parte do seu trabalho na limpeza de túmulos é porque quer que, quando este for a sua casa, que esteja limpo, que alguém limpe como ela limpa, afinal, ela afirma: "eu não quero morar num lugar sujo, numa casa suja, sem limpeza." Sendo, então, uma casa em que Ana faz todas as tarefas de limpeza e organização do espaço, a casa está interligada ao campo afetivo é o local de conforto (BACHELARD, 1993), seja o de Ana ou o tempo de outra pessoa que faz o mesmo trabalho que ela ou que recebe tais cuidados.

[t]enho medo de ninguém vir aqui cuidar de mim, varrer a casa que eu vou morar, colocar algumas flores, mesmo que sejam de mentira. Isso aqui já é a minha casa, já viva, é aqui que me sinto em paz pra ficar durante o dia. Aqui é casa pra muita gente, minha filha. É casa pra mim, para os outros (os outros trabalhadores), para os gatos e para os espíritos também. Aqui tem bastante, e eles estão sempre sozinhos passando pelas ruas daqui. Sempre vagando por entre os túmulos, e sempre pedindo ajuda. Mas, aqui, faço tudo só, minha filha, e tenho medo da solidão me levar, de ser varrida e de esquecerem que eu tava aqui em todos esses anos. Às vezes sinto o cansaço me tomar, mas consigo vencer. E se eu não estiver aqui? Quem vai estar? Quem vai ajudar todas essas pessoas daqui sem que a gente venha aqui cuidar delas? Essa é minha forma de ajudar todos eles (os mortos) a terem paz. Uma casa bem cuidada é uma casa boa de morar e de ficar pra sempre, é numa dessas que eu quero morar.

A poética da morada mobiliza dimensões ético-estéticas (PEREIRA; SILVEIRA, 2022), que Ana visualiza dentro do cemitério e em como ela se vê dentro desse espaço, que por si só já é solitário, faz-me refletir sobre a *A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer* (ELIAS, 2001). Estes sujeitos marginalizados e estigmatizados pelo lugar que ocupam socialmente e cidadinamente (GOFFMAN, 1988), também são marginalizados por trabalharem com e para a morte e, então, tornam-se moribundos vivos aguardando a própria morte chegar, na expectativa de que, assim, os mortos sejam cuidados, pois, em vida, sabem que não são, seja pela família ou pelo Estado.

Trago então, a partir desta reflexão, uma categoria que pode abarcar esta característica

e as posições ocupadas dentro do cemitério. Pensar numa morte-viva, que acomete não só Ana dentro do espaço cemiterial, mas também os trabalhadores “verdes”, tenciona que lugar esses sujeitos podem ocupar e como apartamos estes indivíduos, tidos como não-produtivos do meio social, e os aproximamos da morte em vida, desumanizamo-los e afastamo-nos, tal qual fazemos com o cemitério durante o ano inteiro.

Essa casa a que Ana se refere, que se desloca dela enquanto mantenedora de parte da manutenção do espaço hoje, para depois estar na posição de receber esses mesmos cuidados devidos como ela faz em vida com os sepultados, também remonta a dádiva de Marcel Mauss: dar e receber. O que acontece nessa situação é que, dadas as condições de Ana e a posição que ocupa socialmente, dificilmente receberá estes cuidados de volta, como faz com quem cuida no cemitério. Ana, que faz da limpeza cemiterial sua renda e sua perspectiva como sujeito social, está à margem de tais cuidados, que só são oferecidos e retornados a quem possui meios socioeconômicos e suporte para tal.

Butler (2019) traz, na sua discussão a respeito do luto direcionado e validado, a perspectiva sobre para quem esse *processo ritual* diante da morte pode ocorrer, inclusive, institucionalmente. Quando Ana, em sua fala, sabe que dificilmente terá o *contra-dom*, pois é invisível socialmente, questiono-me sobre pontos que me atravessam em contato com essas pessoas, a quem foi imposta uma morte-viva. Quem conta como humano? Quem conta como uma vida vivível? A posição que estas pessoas ocupam deve-se traduzir em ação política, ética e crítica.

A idade de Ana, ainda que engane a morte por não ser dita como ela costuma comentar, entrega outra perspectiva ocidental do que é estar próximo do fenômeno. Dona Ana, assim como grande parte dos trabalhadores cemiteriais, configuram o que Thomas (1993) compreende como morte social, muito manifestada no Ocidente, que é a dos velhos/idosos, que inicia com a aposentadoria e finda no isolamento dos asilos, leitos hospitalares, ou neste caso, no cemitério, afinal:

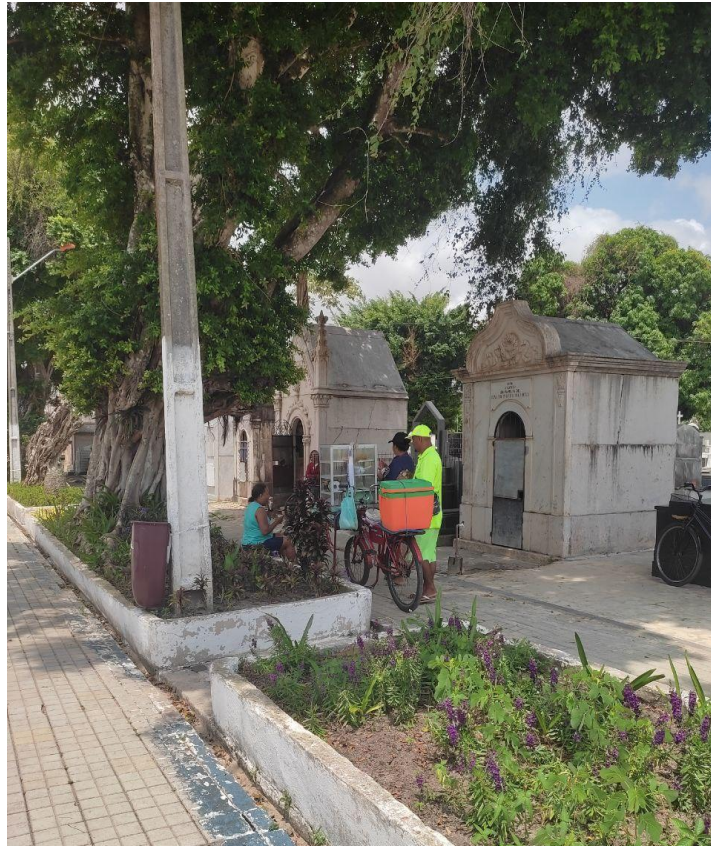
[o]s velhos assim como os condenados que esperam a execução ou os enfermos em perigo de morte, são defuntos em potência, biologicamente terminais, desgastados, socialmente inúteis (não produtivos, consumidores modestos), privados de suas funções (repousam antes do repouso eterno), que vivem frequentemente em condições econômicas precárias (sobretudo se pertencem às classes menos favorecidas da sociedade) em uma cruel sociedade. Somente lhes resta refugiar-se no sonho, ou passar a maior parte de seu tempo na cama, ou sentados junto à janela contemplando a um mundo que não os olha. (THOMAS, 1993, p. 57-58, tradução minha)

A varrição destes indivíduos, tais quais os detentos que cumprem pena no espaço cemiterial, rememora as políticas higienistas que apartam essas pessoas do meio social,

deixando-as cada vez mais isoladas e nos locais onde não há transitividade, a exemplo dos manicômios e, aqui, o cemitério, como local de baixa procura e, portanto, baixa visibilidade. A cobrança às minhas faltas em campo também é atravessada por este fator. Quando não consigo estar no cemitério, a interação que estas pessoas estabelecem com o externo, quando podem e sentem que são ouvidas, relatam: “Nem sabia que tinha vivido tanta coisa assim. É até estranho falar. Ninguém, nunca pergunta”. Portanto, esta dissertação também tem o papel social de registrar as memórias do fazer e do trabalho destes trabalhadores.



Seu João, um dos vendedores de lanche do cemitério, sempre chega por volta das 9h da manhã para iniciar suas vendas. Com salgados dos mais diversos sabores acompanhados de sucos, é parte da alimentação dos coveiros, zeladores e demais visitantes da necrópole. Sempre de bicicleta, percorre todo o cemitério para atender seus clientes.



Observando o trânsito do espaço cemiterial, é comum ver pessoas entrando com materiais de trabalho para oferendas e seus ritos. Os sepultadores do espaço cemiterial também relatam receberem visitas constantes, tanto de pessoas que fazem tais rituais e oferendas, quanto de curiosos a respeito dos Santos Milagreiros do Cemitério. Em uma de minhas buscas, seu Luis me informou que o túmulo da escritora Eneida de Moraes, sepultada no Cemitério Izabel, é procurado regularmente, especialmente por pesquisadores das Letras e da Linguagem. Eneida possui apenas sua assinatura grafada em sua lápide.

Em sua Carta Testamento³¹ (1969), escreveu:

[m]as ainda tenho um pedido: que eu seja enterrada em Belém, no Cemitério de Santa Izabel no jazigo de papai. É para dar seiva às mangueiras do cemitério (Léa disse que com a minha seiva elas vão ficar safadinhas, o que é possível). Desculpem pelas falhas e o mau jeito. Beijos mil. (Carta-Testamento, 1969)

³¹Carta Testamento de Eneida disponível em: <https://revistacaliban.net/carta-testamento-d9cc3a4d75de>. Acesso em: 15 nov 2022.



As oferendas movimentam outra parte do público que transita pelo campo-santo regularmente, inclusive para fazer preces aos santos milagreiros ou os chamados trabalhos. Por ser um local de energia fluida e de grande concentração de espiritualidade, é comum ver em determinados espaços moedas, comidas e bebidas. Um dos mais conhecidos e reverenciados no espaço cemiterial é Exu, entidade retratada por algumas casas das religiões africanas e afro-brasileiras como a sentinela e protetor, mas ele também assume, em algumas canções, características de uma espécie de mensageiro entre os orixás e o ser humano. Ou seja, não há melhor lugar para ser o mensageiro que transita entre os mundos que a fronteira dos portões dos cemitérios.

Exu também pode trabalhar com auxílio aos espíritos desencarnados em seu processo evolutivo até o momento da próxima encarnação, por isso, parte de seus rituais e oferendas são feitos nas proximidades de campos santos, e no Cemitério Santa Izabel, estes ocorrem nas encruzilhadas ao lado do muro do cemitério e, muito frequentemente, no meio dos fossos comuns, os ossuários, que ficam dentro do cemitério.

O mau-olhado do morto ou dos mortos está presente, também, no que se costuma ouvir ao visitar o cemitério. Após a visita, retirar todas as roupas e tomar banho imediatamente, para lavar as energias ruins que possam ter vindo junto, e nunca pisar em cima dos túmulos, senão

“vamos” chão abaixo, como diz seu Jorge quando enxerga alguém pegando mangas. Pisar em cima dos túmulos pode incomodar ou acordar o morto.

Tomar ou consumir o que é deixado no cemitério também é uma prática dos moradores da cidade cemiterial, uma vez, que pela extrema pobreza que os faz morar neste ambiente, a comida das oferendas é sempre muito farta e bem-preparada, sendo uma boa parte e, por vezes, a única refeição que essas pessoas possuem. Como fonte de renda, estas pessoas são as que furtam pedaços de mármore e imagens dos túmulos para revender.



Dias (2018), em seu texto *Chuta que é macumba*, evidencia o quanto as oferendas entregues nestas áreas públicas são frequentemente alvos de preconceitos, fazendo-se necessário reflexões que possam tecer análises sobre as interconexões entre as religiões de matriz africana e o espaço cemiterial. Portanto, a reflexão sobre como tais religiões apropriam-se das necrópoles, que são um dos espaços públicos que compõem a cidade, permitindo refletir sobre democratização de espaços, visto que em outros espaços públicos da cidade, como nas ruas e encruzilhadas, a umbanda é menosprezada e, por vezes, impedida de ser ritualizada (THOMPSON, 2019, p.2).

Segundo Amanda, colega que participa de um terreiro de Umbanda, para as religiões de matriz africana, o cemitério, mas sobretudo o Cruzeiro das Almas, é um local de oração para pessoas desencarnadas. Seguindo a tradição Iorubá, este tipo de oração entrega-se a Obaluaiê, Orixá responsável pelo encaminhamento das almas ao *Orum* (mundo espiritual), juntamente

com Inhaçã, única yabá (Orixá feminino) capaz de enfrentar a morte. A Umbanda reconhece que a morte é apenas uma passagem para o outro plano, onde a missão do espírito continua de uma outra forma. Desta forma, o Cruzeiro das Almas tem papel importante na prática dessas religiões, em que se pode depositar no local, também, os trabalhos que, eventualmente, se precisaria fazer em um cemitério.



Outros espaços percorridos e experienciados nesta pesquisa foram os reconhecimentos de novos locais do Cemitério. Seu Jorge, em uma das caminhadas, depois de “muito sebo na canela pra aguentar a pernada”, informou que atrás do cemitério ficava o antigo Instituto Médico Legal (IML) do Guamá, um local muito estratégico para os corpos, uma vez que eles

saíam do IML direto para o Cemitério, para o sepultamento.

No entanto, explicou ele, o cheiro dos corpos tornou-se insuportável, pois alguns deles apodreciam naquele espaço, e a população sempre fez pedidos e solicitações de troca, até que, depois de vários entraves, o IML saiu do local, deixando apenas parte da edificação, que hoje corre risco de desabamento e é abrigo para as mais diversas pessoas marginalizadas do bairro, mas que permanece de pé como lembrança e memória do que um dia já foi naquele contexto urbano.



1.3 Por que cidade cemiterial?³²

Apresentados os principais interlocutores da pesquisa, percebo que nas tantas entrevistas que realizei, reconheci o discurso recorrente de casa, cidade, túmulo-casa, “rua dos apartamentos mortuários” como referências, e demais falas que me fizeram compreender este campo de pesquisa como uma cidade no corpo citadino de Belém. Especialmente após a carga de leitura a respeito da Antropologia Urbana, pude compreender o porquê de a cidade estar presente na fala dos que circulam no Cemitério Santa Izabel.

³²Com as discussões pensadas no decorrer da escrita da dissertação, houve a publicação do primeiro artigo da dissertação junto de meu orientador, Flávio Silveira, em um dossiê sobre Cidades, em que levamos a discussão contida neste tópico.



A percepção da cidade enquanto lugar de fazeres e interações sociais reforça a prática de uma Antropologia *na cidade e da cidade*, a partir dos entrelaçamentos simbólico-práticos de uma cidade vivida (inter)subjetivamente e de uma cidade cujas paisagens transformam-se objetivamente ao longo do tempo, mediante os anseios humanos, e que passa a ser observada/sentida pelo pesquisador para além de um local com segmentações fechadas, de um planejamento que desconsidera os devaneios humanos de praticá-la e sonhá-la cotidianamente no ato mesmo de vivê-la (inclusive na relação com os mortos).

Esta cidade também nos permite, acostados de estudos da Escola de Chicago, compreendê-la como fenômeno urbano em si mesmo aberto às vicissitudes da vida urbana – seus espaços, áreas e caminhos detentores de sentidos de viver a cidade. A observação flutuante (PETTONET, 2008) e a etnografia de rua (ECKERT; ROCHA, 2003) auxiliaram-me metodologicamente, assim como a referência à ecologia humana guia-me pelo espaço de representação (MAFFESOLI, 1994) que é o Cemitério de Santa Izabel – mas também de celebração – a fim de pensarmos o campo-santo como uma dimensão outra do “campo de possibilidades” dos coletivos urbanos. Neste caso, em relação às suas práticas socioculturais de culto aos mortos – considerando as suas escolhas, possibilidades concretas e simbólicas – de agenciarem as suas homenagens.

Possuindo espaços macro e microssociais, a cidade e suas dinâmicas movimentam-se constantemente como um projeto coletivo em aberto, sempre inacabado e tensional. A estrutura macro, em sua totalidade, concebe os atores sociais em suas relações institucionais e objetivas de viver a cidade como construto humano em processo, enquanto a dimensão micro envolve as experiências subjetivas, pontuais e vivenciais daqueles que circulam na cidade na sua dimensão comezinha, isto é, pensa os espaços onde esses atores sociais encontram-se e agem, refletindo os atores urbanos como sujeitos significativos na perspectiva da pluralidade urbana.

A cidade surge como um local de pesquisa dotado de variadas manifestações culturais, dentre elas, destacamos a lida com espaços usualmente dispensados/evitados pelo cotidiano urbano, como o espaço cemiterial. As dimensões culturais urbanas, apontadas pelas subjetividades presentes nas sociedades brasileiras por Gilberto Velho (1986), retomam os significados dos diferentes espaços urbanos e suas configurações espontâneas postas pelos indivíduos que neles circulam, elaborando/confrontando, mas também experienciando seus projetos entre si – assim como entre os vivos e os mortos.

Ao contrário do que se pode pensar acerca das cidades, pesquisar nelas e por elas trata-se de executar investigações que operam com especificidades tidas e construídas pelo nicho socioespacial, ao qual determinada cidade encontra-se e os diferentes modos de vida a elas associados, possibilitando, circunstancialmente, formas de abordar o fenômeno urbano pelas condições volúveis do mesmo/transformáveis/adaptáveis, mediante temas, conceitos e métodos caros à Antropologia.

Rocha e Eckert (2010) remontam a compreensão de que a cidade e as formas como os habitantes a experienciam revela quem somos e como vivemos, e em como estes sujeitos frequentam esse espaço e se dispõem em suas ambivalências. A cidade dos mortos, que contém vida e humor, subverte os preceitos do local e assemelha-se à cidade dos vivos, fazendo deste espaço um ambiente de festa e movimento, ao contrário da convenção estipulada aos locais funéreos.

A cidade é, portanto, antes o lugar da investigação do que seu objeto em-si-mesmo, aspecto pontuado por Durhan (1984), e, continuamente, deixa-se adentrar pelo pesquisador, ainda que em meio à velocidade urbana, por intermédio de determinados espaços que sobressaem em relação a outros, enquanto obnubilam alguns. Esta velocidade, por si só, nos impede de olhar para certos locais, a exemplo do cemitério, como um espaço corrente e real onde muitas relações sociais têm lugar nos grandes centros urbanos, e captar a atmosfera da

cidade por intermédio desses espaços, em suas possibilidades, permite-nos compreender tais relações.

Partindo do recorte microsocial, proponho visualizar o cemitério a partir de tabus e estigmas relacionados à morte e aos espaços que ela ocupa na urbe, que o caracterizam como um local de atmosfera densa e, neste sentido, acredito que o pensar desta perspectiva é produzir um olhar inadequado e reducionista àquele espaço (RODRIGUES, 1983).

Aqui, tomo a liberdade para utilizar uma reflexão simmeliana (2005), num sentido um pouco diverso daquele originalmente operado pelo autor. Neste caso, ao pensarmos a condição urbana frente às hiperestimulações sensoriais ligadas a *atitude blasé*, que se caracterizaria pelo fato de um indivíduo urbano ser incapaz de reagir a novos estímulos com as energias adequadas ou de simplesmente proteger-se deles, pode sugerir certo posicionamento social quanto à figura do cemitério no espaço urbano, a partir da atitude indiferente de alguns (e, mesmo, de evitação), quando o cemitério aparece no imaginário urbano como um local de presença inerte e invisível, ligado a uma paisagem fantástica repleta de mistérios, almas penadas e fantasmas (SILVEIRA, 2004), por vezes pouco aprazível ao passante.

A existência do cemitério passa a ter significações outras em datas com significado simbólico-coletivo que tematizam a morte e seu culto, emergindo como um espaço que sempre esteve presente no meio urbano, mas que se apresenta imperceptível por certo *efeito blasé* que, em alguns, barraria a interação com um espaço que carrega a aura de tristeza e de fortes emoções que, se sentidas intensamente, nos sobrecarregaria no ato mesmo de suportar o frenesi urbano. O cemitério é, assim, uma forma sensível que pode desestabilizar os mais suscetíveis às forças misteriosas, que sua paisagem fantástica ligada ao mundo dos espíritos aciona do que não seria explicável à luz de uma visão racionalista demais.

As relações com o cemitério colocam os cidadãos diante da possibilidade de diálogo sensível com os mortos. A própria existência do cemitério, que é um espaço de habitação do corpo morto, assim como o fato de existir uma data no calendário para a celebração dos mortos, são marcadores do mundo simbólico que mediam a relação do homem com a morte. O espaço cemiterial e o feriado de Finados abrigam um significado simbólico carregado de expressões de um imaginário da morte, que permite ao indivíduo interagir ou comunicar-se com o mundo dos mortos. No que diz respeito à data simbólico-coletiva que tematiza a morte e seu culto, esclareço que a data é efeméride em virtude de representar uma dimensão imaginária e, portanto, coletiva por ser institucionalizada socialmente no Brasil como feriado nacional.

A prática da utilização de sepulturas para os mortos pode ser datada com absoluta certeza a partir do musteriano (~70.000-50.000 AEC), e sua utilização, de acordo com Eliade (2010), confirma a crença na imortalidade da alma dos homens que a empregaram. A data com significado simbólico-coletivo, portanto, no que diz respeito à relação do indivíduo com o espaço cemiterial, carrega significados que mediam a relação do indivíduo com a morte.

Segundo Ferreira (2000), para Simmel, a concepção da morte como experiência liminar e onipresente não se apresenta como o extinguir físico que espera cada um de nós num determinado “local” de nossa vida, não se apresenta como a morte no imaginário popular, com sua mão ossuda e sua face impossível. Ao invés disso, como o autor destaca, em Simmel, “o pensar a morte deve ser entendido acima de tudo como uma reflexão sobre a dimensão formalizadora de um limite que se apresenta como tal em cada momento de nossa vida” (FERREIRA, 2000, p. 112).

Corrêa Pinto (1968: 120), autor e poeta paraense, ao discorrer sobre suas impressões subjetivas do Cemitério da Soledade, há poucas semanas entregue após finalização de uma etapa do processo de Requalificação, fornece-nos um testemunho literário dessa experiência de entrada e saída que marca a relação do indivíduo com o espaço cemiterial:

[e]u olhava para o seu negro e pesado portão, e via como ele efetivamente dividia o mundo: de um lado, a vida, com seu burburinho vão, com suas irresistíveis seduções enganosas, com suas quimeras que me tentavam; do outro, o abismo silencioso, a indecifrável mudez, a eterna interrogação.

Por ser um espaço de transitoriedade, Simmel (2001:12) tece considerações sobre o quanto a entrada e a saída de um local podem intermediar interações e possibilidades. A porta, sendo uma zona de fluxo, apresenta-se no contexto do cemitério como a afluência/deambulação/deriva de transeuntes e usuários. Segundo o autor:

[a] porta, criando por assim dizer uma junção entre o espaço do homem e tudo o que se encontra fora dele, abole a separação entre o interior e o exterior. Como ela pode também se abrir, o fechá-la dá a impressão de um fechamento, de um isolamento ainda mais forte, face a todo espaço lá fora, do que a simples parede inarticulada. Esta última é muda enquanto a porta fala. (SIMMEL, 2001, p. 12)

Portanto, assegurada por essas pontuações, a cidade cemiterial agrega em si todos os componentes citadinos que significam a cidade enquanto espaço de trânsito, de morada, de relações objetivas e subjetivas dentro e fora de seus marcadores estruturantes/definidores/fronteiriços, pois, na dinâmica dessas demarcações, a porta ilustra de maneira mais clara até que ponto separação e contiguidade nada mais são do que dois aspectos do mesmo lado, como alega Simmel (2001). Assim, a porta do cemitério também compõe essa

separação e reaproximação entre o espaço cemiterial e o urbano, complementando as correspondências e associações das duas cidades.

Contudo, não basta atravessar a porta do cemitério para adentrar o espaço subjetivo que ele abriga. A dinâmica das grandes cidades, com o processo de urbanização, acaba por distanciar os indivíduos de experiências pessoais, ficando, por vezes, isolado de relações afetivas. De acordo com Gilberto Velho (2000:16-17), um dos aspectos mais discutidos acerca do processo de urbanização:

[t]rata da maior ou menor *impessoalidade* nas relações sociais, nos diferentes pontos do contínuo, ficando a metrópole no pólo máximo dessa *impessoalidade*. O relacionamento pessoal, direto, “face to face”, seria típico de pequenos grupos, comunidades, aldeias etc. enquanto na cidade, especialmente na metrópole, encontraríamos a distância, a impessoalidade e o anonimato. (VELHO, 2000, p. 16-17)

As relações tendem a ser mais impessoais e distantes na vida metropolitana, com os indivíduos organizando-se em famílias nucleares ou ficando cada vez mais isolados, o que contrasta com a vida grupal e comunitária, na qual os laços familiares e de parentesco têm uma presença mais forte (VELHO, 2000). O cemitério participa dessa distância nas relações sociais, da impessoalidade e do anonimato na vida das grandes cidades. Caminha-se ao redor do cemitério como se caminha por qualquer outro lugar da cidade: sem adentrá-lo, evitando-o sempre que possível, escapando de sua aura.

Talvez se possa pensar que mesmo aquele para quem a porta do cemitério se abre em datas simbólico-coletivas que tematizam a morte, nem sempre está disponível ao diálogo sensível com a morte. Neste caso, não basta atravessar a porta física do cemitério para sentir o que ele abriga de subjetivo na vida do indivíduo, isto é, sua relação com a morte. Interessante notar aqui que a impessoalidade e o anonimato do indivíduo em sua relação com o cemitério não dizem respeito, ao menos não necessariamente, a uma relação social com indivíduos vivos, mas sim com a memória de um indivíduo morto. Isso nos leva a pensar na função que o cemitério desempenha e, mais precisamente, o túmulo de quem partiu, assim como a prática de visitá-lo para o sujeito que continua a circular na cidade.

Sendo assim, é necessário pensar na dimensão que a porta abarca no âmbito urbano onde o cemitério está localizado. A porta pode significar apenas um material físico sem outras finalidades, assim como pode organizar uma perspectiva simbólica, carregada de um imaginário funéreo, que o usuário percebe ao ultrapassá-la. Entendo que o fato de um indivíduo visitar um túmulo na cidade cemiterial – nesta cidade dentro da cidade – muito provavelmente indica que

ele atravessou a porta física e adentrou um espaço imerso no imaginário fúnebre que se encontra depois dela. Contudo, qual significado teria que ultrapassar tal porta para visitar esta cidade?

CAPÍTULO 2
ENTRE DUAS PAISAGENS CIDADINAS: O LUGAR DA CIDADE DOS VIVOS E
DOS MORTOS



CAPÍTULO 2

ENTRE DUAS PAISAGENS CIDADINAS: O LUGAR DA CIDADE DOS VIVOS E DOS MORTOS

Os moribundos não vão deixar o único mundo que existe para se dissolver e desaparecer no submundo da não-existência, apenas se mudarão para outro mundo onde continuarão existindo, conquanto numa forma um tanto diferente (embora confortavelmente familiar) daquela que se acostumaram a chamar de sua. A existência corporal pode acabar (ou ser meramente suspensa até o retorno, ou dia do juízo final, ou tomar uma forma apenas para assumir outra forma corpórea, como no eterno retorno por meio da reencarnação). Os corpos usados e gastos podem se desintegrar, mas o "estar no mundo" não está confinado a esta carapaça de carne e ossos aqui e agora. (BAUMAN, 2008, p. 45)

Neste capítulo, busco um tom mais etnográfico para o texto, daí trazer dois momentos ligados a duas grandes datas simbólico-coletivas vivenciadas em campo: o Cortejo Visagento e o Dia de Finados, em 2021 e 2022. Estipulo a ordem dos acontecimentos, pois primeiro acontece o Cortejo, no dia das Bruxas, que ocorre no dia 31 de outubro, e posteriormente, em 02 de novembro, o “Finados” a ser celebrado.

A data simbólico-coletiva que deixa o atravessamento subjetivo mais visível sem dúvida é Finados. Durante todas as etnografias feitas no Cemitério Santa Izabel, a evidência não só individual, como também coletiva, de emoções, fé e ritos alcançam esferas imensuráveis. Rocha e Eckert (2010) apontam a constituição do que seria uma cidade e reforçam que “[a] descrição da cidade que somos nós e que está em nós, é uma narrativa que se transforma no jogo da memória de seus habitantes tanto quanto do etnógrafo que reinterpreta as interpretações dos habitantes que pesquisa em suas trajetórias.” (ROCHA; ECKERT, 2010. p. 122). Busco aqui apreender como essa cidade cemiterial constitui-se nas narrativas e vivências dos que visitam, trabalham e moram neste lugar situado no contexto urbano belenense.

Esta cidade dentro da cidade, que emerge nessas datas, condensa uma série de emoções, ritos e coletividades, “etnografadas” nessas duas datas em especial. A escolha do Cortejo se dá pela forte relação com o Cemitério, dadas as figurações visagentas que o evento busca trazer durante a caminhada. Por iniciar dentro do Cemitério, acredito que a relação direta com o imaginário no/do espaço agrega ainda mais a particularidade que é o Cortejo para o bairro do Guamá e para a cidade de Belém, relacionado sensivelmente tais paisagens cidadinas anualmente.

A densidade das informações postas e dialogadas aqui se caracterizam, essencialmente, pelo papel e impacto que a observação participante permitiu-me adentrar em zonas sensoriais, emocionais e sociais em pude ver-me atingida e atingindo quem dialogava e socializava comigo nestas datas. Nos dois momentos, vi-me emaranhada nas observações de Tim Ingold sobre esse processo imersivo que discorrerei neste capítulo:

Mais do que pensar-nos como observadores de um mundo de objetos fixos, devemos nos imaginar como participantes imersos com a totalidade de nosso ser nos cursos de um mundo em criação. Participação não é o oposto da observação, mas a condição para isto, assim como a luz é condição para se ver, o som para se ouvir e o tato para sentir (2012, p. 129).

2.1 Cortejo Visagento do bairro do Guamá em Belém do Pará

As narrativas orais são experiências sociais que possibilitam o (re)encontro do homem com ele próprio, com o sagrado, com o seu passado mais distante, com o seu presente mais próximo, sendo um signo cultural que determina comportamentos e formas de organização social baseados na sabedoria (re)passada pelos antepassados desde as mais antigas tradições (PINHEIRO; ARAÚJO, 2020).

Delgado (2010, p. 34) afirma que “[t]empo, memória, espaço e História caminham juntos”, sendo assim, as oralidades transmitidas e evocadas não somente pelos moradores mais antigos, mas também, especialmente, pelo movimento que o próprio bairro do Guamá faz na contemporaneidade, possuem a potencialidade de reviver tais histórias, seja nos campos-santos da cidade de Belém, seja pelas ruas estreitas e ricas de memórias da capital.

O Cortejo Visagento é um dos tantos projetos educacionais e de reafirmação do folclore, das culturas amazônicas e belenenses promovidos pela comunidade do bairro do Guamá. O evento é organizado com a ajuda de moradores e professores das escolas do bairro, pois conta com poucos recursos de incentivo, então, para acontecer, foi criado o “colaborador amigo”, que reúne um grupo colaboradores voluntários que se propõem em ajudar a organizar toda a estrutura do cortejo e demais questões que forem necessárias. Portanto, como uma das participantes, proponho algumas atividades que também caminham na direção do projeto, como oficinas sobre a história do bairro e do cemitério.

O Cortejo é um evento local ocorrido anualmente no bairro do Guamá no Dia das Bruxas, resistindo aos americanismos e às datas do Halloween, que se volta à potencialidade regional fantasmagórica e visagenta, cujo termo fora fortemente inspirado pela obra paraense

Visagens e assombrações de Belém, de Walcyr Monteiro (2016), mesclando as características particulares da capital. Criado pelo projeto Espaço Cultural Nossa Biblioteca, sob responsabilidade do professor Raimundo de Oliveira, o espaço possui outras iniciativas, como uma biblioteca comunitária para a construção de uma comunidade leitora e crítica ao seu passado e presente.



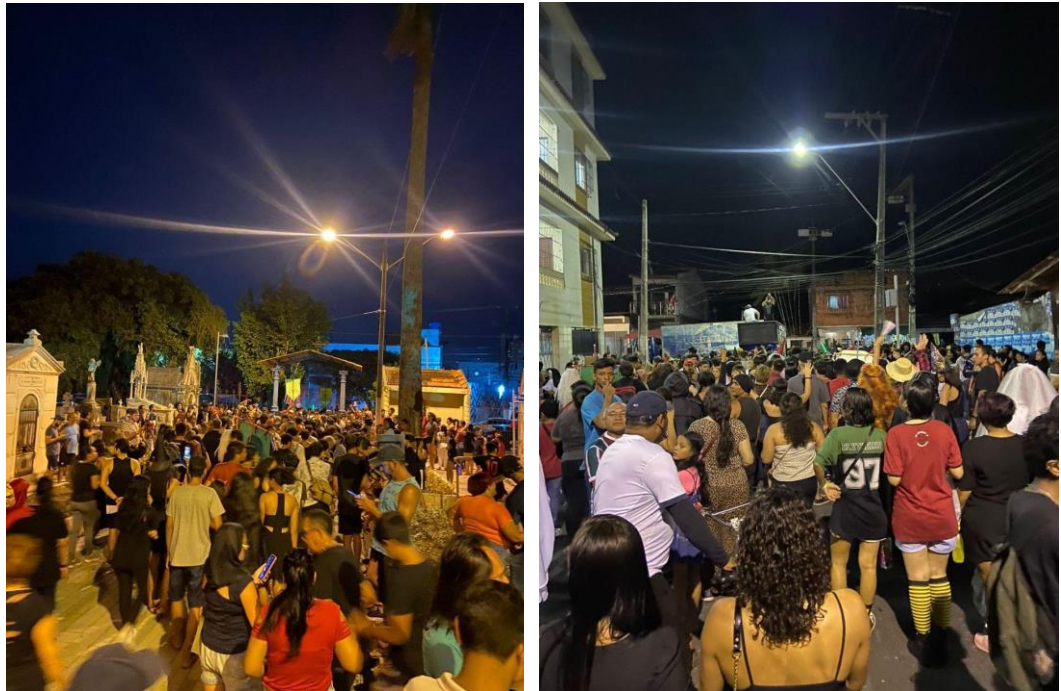
Ocorrido pela primeira vez em 2017, o Cortejo valoriza histórias tradicionais de Belém, especialmente lendas pertencentes ao imaginário e traz atividades, como o concurso de fantasias. Um dos objetivos do Cortejo é mostrar outra perspectiva da comunidade, sendo esta criativa, produtiva e pacífica, criando referências positivas ante o passado de prescrição social do Guamá, fundado no século XIX através do primeiro Leprosário da Amazônia, o Hospital dos Lázaros, conhecido como um local de destino aos indesejados socialmente, mecanismo de manutenção social frente às políticas higienistas da *Belle Époque*.

O percurso feito pelo Cortejo Visagento inicia dentro do Cemitério Santa Izabel, para agrupar os participantes e desfazer a sensorialidade mórbida que paira no espaço, apresentando sua história no bairro. Guiados por um trio elétrico, a Passagem da Pedreirinha é a primeira rua pela qual o Cortejo se desloca, havendo uma parada em frente ao Terreiro De Mina Dois Irmãos, para contação das histórias das ruas. Seguindo, o Cortejo pausa na Rua João de Deus, a primeira rua do Guamá junto da Passagem da Pedreirinha, aberta pelo sesmeiro Theodoretto Soares

Pereira, em 1728. O Cortejo passa ainda pela Avenida Bernardo Sayão, desembocando na Universidade Federal Pará, não excluindo a Rua Barão de Igarapé Miri, aberta em 1928 junto às melhorias ligadas às instalações do Leprosário do Tucunduba, durante o governo de Dionísio Bentes.



Vinculado ao imaginário urbano (DE CERTEAU, 1994) e a uma etnografia *da e na* cidade (ROCHA; ECKERT, 2010), mas, aqui, *da e na* cidade cemiterial e a partir dela, sigo o Cortejo que apresenta o Cemitério como um espaço que permeia emoções (LE BRETON, 2019), cultura e lazer no contexto do bairro do Guamá, na cidade de Belém, para além das finalidades funéreas (PUERTO, 2016).



As lendas retratadas tanto na obra quanto no repasse tradicional de geração em geração vibram junto à população amazônica. A lenda urbana do homem que virava porco ainda instiga o imaginário belenense até os dias atuais. Por décadas a fio, geração após geração, os tipos esquisitos ou solitários da cidade, após a meia noite, eram sempre apontados como “viradores de porcos”. O fenômeno sobrenatural realizava-se, segundo os trabalhadores da porta do Cemitério, à meia-noite das sextas-feiras. Após a “transformação”, aproveitando-se da escuridão noturna, o homem-porco enfurecido ataca qualquer transeunte incauto que encontrasse pelo caminho. E não foram poucas as vítimas que escaparam desses ataques para relatar depois a fantástica experiência na Belém cosmogônica (PAES LOUREIRO, 2001).

Contam que nas sextas-feiras, dia designado para a aparição do homem-porco, sempre aguardava um distraído para mostrar-se e atacar. Quem o via, só possuía uma única opção: correr para se salvar e livrar-se do ataque do estranho animal. Pesquisas realizadas dão conta de que a lenda do homem-porco remonta ao período da colonização. Trazida pelos portugueses

e recebendo aqui o reforço dos negros escravizados (visto que tal superstição também existe no continente africano), a crença inseriu-se fortemente na cultura popular de algumas regiões brasileiras.

No interior do Pará, nas cidades de Breves, Bagre, Melgaço, Currálinho e São Sebastião da Boa Vista é forte a crença nos homens que viram porco. Em São Paulo, algumas cidades, como Adrelândia e Taubaté, igualmente acalentam o mesmo mito. Até uma fotografia do bicho foi publicada pelo Correio Paulistano de 28 de maio 1950, na sua página “Correio Folclórico”. Segundo o jornal, a foto foi feita durante uma aparição do animal no cemitério da cidade paulista de Botucatu, em 1947. O tal “lobisomem” da foto tem cabeça de porco, a parte traseira mais alta que a dianteira e destaca-se entre as cruzes dos túmulos (RAPOSO, 2013)³³.



Walcyr Monteiro (2013) registra a lenda da porca do reduto, no bairro do Reduto, em Belém-PA. O autor escreve:

Sem precisar a época, mas com certeza há muitos anos, quando Belém era uma cidade provinciana, com racionamento de luz, transportes precários e as famílias colocavam cadeiras nas calçadas, conta-se que as pessoas que moravam à rua 28 de Setembro ficavam assustadas todas as noites com um fato estranho: cerca das 22 horas, uma porca de tamanho considerável saía em desabalada carreira da Praça Magalhães até o Igarapé das Almas (sempre o Igarapé).

³³Ressalto que há uma perspectiva com forte ênfase no campo folclorista que aparece no Cortejo, neste caso, pela contraposição ao americanismo da data e aos personagens homenageados, que trazem elementos regionais do imaginário, mas tento não “reduzir” quaisquer acontecimentos à esta perspectiva ao longo da dissertação.

Famílias residentes naquela rua, no trecho citado, estavam despreocupadamente conversando, quando, de repente, o ruído de uma carreira esquisita interrompia a conversa: era a porca na sua corrida cotidiana. Alguns moradores não se preocupavam, porém outros, mais curiosos, procuraram saber quem era o proprietário do animal. Pergunta daqui, pergunta dacolá e... nada! Parecia que a porca não tinha dono. O mais interessante é que, toda vez que chegava ao Igarapé, a porca misteriosamente desaparecia. Pensavam uns: meteu-se no mato! Mas outros começaram a achar que ali tinha "dente de coelho". Outro fato suspeito era a presença de uma velhota que ninguém conhecia no bairro, mas, diariamente, ia do Igarapé das Almas para a Praça Magalhães, permanecendo a maior parte do dia a vaguear pela Praça.

A correria da porca começou a incomodar de tal forma certos moradores, que alguns sugeriram matá-la, visto não aparecer o seu dono. E assim se organizou uma turma disposta a liquidar com a vivência do suíno. Todas as noites o pessoal se reunia com um arsenal improvisado: porretes, estacas, pedras, paralelepípedos, enfim, tudo valia para pôr fim à vida da porca. Então, a partir daí, quem morava no itinerário do animal passava a assistir espetáculo inédito: a caça de uma porca em plena cidade, isto além das 10 horas da noite. Porém, ou porque a porca fosse muito ligeira ou porque seus perseguidores fossem muito lentos, o fato é que a caçada durou muitos dias. E toda noite era a vozeria da molecada, aos gritos de "mata" e "pega" acompanhando os atiradores de paus, pedras e de outras armas improvisadas. E depois a vaia recíproca, uns culpando os outros pelo fato de a porca ter escapado...!

Mas... um dia, finalmente, acertaram em cheio a cabeça da porca, em lugar próximo ao Igarapé das Almas. Esta parou, cambaleou, logo todos se puseram a dar pauladas e pedradas, num autêntico linchamento. A porca morreu, e o fato foi comentado até tarde pelos "heróis" da noite! No dia seguinte, os "bravos" combatentes da porca acorreram ao local de sua morte e... oh! surpresa! A porca havia desaparecido, mas, no mesmo lugar em que havia caído, estava a velhota misteriosa, morta, toda ferida, como se tivesse sido atingida por pedras e paus...

Há quem diga que a velhota era a porca ou vice-versa; há os que acham que tudo não passa de imaginação. Mas, quando se colocava em dúvida o fato, sempre havia um velho morador para afirmar: É, meu amigo, você não viveu aquela época e nem viu a porca. Se você a visse, não duvidaria que ela tinha parte com o Diabo...! (MONTEIRO, 2013, p. 24)

São vários os fatores determinantes que acarretam na herança da maldição para a pessoa se transformar em porco, cachorro, bode etc. Entre tantos fatores catalogados pelos institutos folclóricos, destacam-se os seguintes: ser o primeiro ou o último de uma série de sete filhos; o sétimo filho de um casal que só tinha mulheres; filho de incesto, no qual se incluem as comadres; homem cheio de maldade que nunca fez o bem; permanecer durante dez anos sem confissão ou comunhão ou sem molhar os dedos em água-benta; ter sido amaldiçoado por pais ou padrinhos; nascer no dia 12/12 às 0 h; ou, ainda, por vontade divina como castigo ou penitência, e para anular a maldição, é necessário ser batizado pelo irmão mais velho ou pelo do meio, e receber, na pia batismal, o nome de Bento ou Custódio (RAPOSO, 2013).

Para os rituais de metamorfose, segundo Raposo (2013), é necessário estar em uma encruzilhada, galinheiro, chiqueiro ou debaixo de uma goiabeira. Ali, depois de despir-se, deve dar sete nós na camisa e urinar em cima, esconjurar pai, mãe, padrinho, madrinha, o nome de Deus e de Nossa Senhora; ou então colocar a camisa sobre cascas de mariscos do mar e sobre ela rebolar; também pode dar cambalhotas, recitando palavras mágicas. Tudo isso deve ser feito sob os raios da lua.

A categoria *engerar*, pensada por Wawzyniak (2001), compreende essas relações

narradas nas histórias locais sobre o homem-porco. *Engerar* é uma categoria de apreensão do mundo e de organização da experiência social a partir de um sistema cosmológico, portanto de caráter relacional, que postula a permutabilidade dos seres entre si – homens, animais e demiurgos –, que são capazes de mudarem de aparência e transformarem-se em seres outros e, mesmo, híbridos, com poder de encantamento que provocam uma alteração do estado, tanto físico quanto psicológico do sujeito metamórfico.

Dentre outros personagens presentes no Cortejo Visagento, a lenda da noiva chorona, *La llorona*, Dama de branco ou vários outros codinomes, é conhecida de várias maneiras em seu país de origem, o México, e chega ao Brasil principalmente como lenda urbana, pois são relatos de eventos vividos por pessoas que chegaram ao Brasil. Por isso, possuem base em determinados momentos históricos que se misturaram às histórias de nativos e colonos. Porém, essas histórias são distorcidas ou exageradas, aproximando-se de um ar fantástico.



A “Mulher de Branco”, segundo registros digitais³⁴, é um fantasma de uma bela mulher que usa vestido branco e sequestra pessoas com quem interage. Quando estava viva, gestou dois ou três filhos, dependendo da variação da lenda, e quando sofreu uma rejeição, sendo enganada pelo homem que amava, a mulher afogou as crianças. Em um ato de arrependimento, comete

³⁴Disponível em: <https://www.wattpad.com/239638619-lendas-urbanas-a-mulher-de-branco-la-llorona>. Acesso em: 10 nov. 2022.

suicídio ao ver as crianças mortas e, como castigo para buscar sua redenção, deve passar o resto da eternidade em terra à procura de seus filhos, chorando e sofrendo, até encontrá-los. Ela vaga em rios e estradas e, quando encontra um homem infiel, ela o mata e ele nunca será visto novamente. A mulher de branco fica com raiva quando o homem infiel não quer obedecê-la, assim que o ataca enquanto toma sua verdadeira forma.

Joel Candau (2011), em seu livro *Memória e Identidade*, argumenta a construção da memória coletiva nas sociedades contemporâneas, salientando a tendência de memórias fragmentadas e a impossibilidade de memórias unificadas. Para o autor, “[n]as sociedades modernas, o pertencimento de cada indivíduo a uma pluralidade de grupos torna impossível a construção de uma memória unificada e provoca uma fragmentação de memórias” (CANDAU, 2011, p. 172). Dessa forma, as grandes memórias organizadoras do povo dão lugar a um mosaico de memórias que cabe ao indivíduo salvaguardar para não se desconectar de si e da própria história.

O Cortejo Visagto, assim como a memória dos Santos Milagreiros presentes na capital, passeia por essas tantas configurações de memórias. As particularidades apresentadas no Cortejo e na devoção desses personagens na capital permanecem sob forte vivência e comunicação, uma vez que essas comunicações também fazem parte da oralidade local do bairro e da particularidade narradas pelos interlocutores de pesquisa, bem como para todos que transitam entre a cidade dos vivos e a cidade dos mortos, considerando-se tanto o espaço cemiterial físico quanto o imaginário.

As paradas para as contações de histórias ocorrem durante todo o percurso do Cortejo Visagto. A memória oral, que é fonte das contações em todo o Cortejo, sendo pessoal e direta, tem o encanto de ser mais próxima e mais viva, pois, comparada com qualquer das outras modalidades da memória, além de surpreender mudando o normal curso da história de longo período, muda os atores que improvisam e não são apenas figurantes que assumem um papel já conhecido (PINHEIRO; ARAÚJO, 2020).



Com novo personagem sendo homenageado no Cortejo Visgento de 2022, a dinâmica do Cortejo permanece agrupando a movimentação simultânea das fantasias dos participantes, que são livres, as contações de histórias do bairro e dos personagens homenageados em cada edição, junto da música, poesia, teatro de rua, dança e outras diversas manifestações culturais. O fazer cultural coletivo, o envolvimento e o reconhecimento das narrativas da construção das primeiras ruas e outras particularidades promovem não só a valorização do bairro, mas também o sentimento de pertencimento e um encontro positivo com a memória do local, além do estímulo à cultura popular, muito rica e fluida em Belém.



Realização



Novos modos de participação e fantasias diversas surgiram na edição de 2022. Foram novas histórias, novas performances, personagens distintos e movimentações dentro do espaço cemiterial que me chamaram a atenção. Neste ano, o Cortejo acumulou cerca de 1000 pessoas acompanhando o trajeto. Os que estavam fantasiados seguiram até o final do Cortejo, performando seus personagens e assustaram a todos com a criatividade e interpretação, como é o caso da fantasia da bebê fantasma³⁵.

³⁵Imagem autorizada pela mãe que está em pé ao lado da criança.



As composições, dentro e fora do cemitério, dão vida à tradição que já acompanha o cortejo e faz os participantes emergirem nas estórias e causos que envolvem cada fantasia e suas atuações durante o evento. O Cortejo Visagento muito se assemelha, por ocorrer no Dia das Bruxas, às sextas-feiras 13. De maneira dialógica, a tradição cultural – que também é inventiva – como pressupõe Roy Wagner (2020) e Eric Hobsbawm (1990), nos faz relacionar o dia ao mau agouro ou a energia pesada da data locais, como os cemitérios, espaços tabu centrais no que diz respeito ao simbólico da morte, da sinistrez, do fantasmagórico e fúnebre.

Diante disso, é muito comum encontrarmos fantasias que destoam do que o evento prioriza, mas ainda assim, permite que esse momento ocorra na capital. A data dá espaço para fantasias de filmes de terror, outros personagens conhecidos, como lobisomem, além da liberdade de brincar com as sátiras e momentos atuais, como a política.



No ano de 2022, tivemos a escolha de personagem escolhida pela, até então, Deputada Federal Vivi Reis, com uma fantasia sobre *Fake News*, fazendo uma paródia ao trágico governo do ex-presidente Jair Bolsonaro. Fui convidada para escrever uma *fake news* e depositar na sacola de Vivi para que, mais tarde, como proposição desta fantasia, fizesse um vídeo com todos

os bilhetes escritos.



A interação entre público e participantes no Cortejo é um dos grandes acontecimentos, especialmente quando se desconhece a história dos personagens. Para as crianças, é um momento de pura diversão e de desmanche da áurea sombria e fúnebre dos cemitérios. O convite e programação do evento tem a preocupação em compor o cortejo de modo que acolha todas as idades e inclua a população dentro do Cemitério Santa Izabel.



Entendo o Cortejo como um grande ensaio, por vezes, ou um preparo, melhor colocado, para as dinâmicas culturais que ocorrem em Finados, dois dias depois. Sem a poética das fantasias, das músicas ou das contações de histórias, Finados operacionaliza o imaginário de outra maneira, operacionaliza com o rito nuances e subjetividades outras que alcançam novas dimensões do sensível a cada ano.

2.2 Dia dos Mortos: Finados 2021 e 2022

Dou maior importância na construção desta pesquisa à data de Finados, pois ela se sobressai no calendário belenense em comparação a todas as outras. Além da alta circulação dentro do espaço cemiterial, a cidade dos vivos desacelera para entrar na cidade dos mortos, movimento pouco feito no restante do ano, sendo esta, a data mais propícia e intensa para se estar no cemitério e participar de todas as movimentações que ali acontecem. Não à toa, estou presente na data desde o ano de 2016, tendo a possibilidade de visualizar os pormenores e as construções já presentes, os laços que se formam no dia e a partir dele, como ocorre com os interlocutores e visitantes que se interessam pelo que faço naquele espaço.

A preparação para Finados é um evento no Cemitério Santa Izabel, e um dia sagrado de pesquisa para mim. Apesar de abrir mão de estar ritualizando meu pai no cemitério em que ele está sepultado, uno-me a estas pessoas nesta data por reconhecer que também ritualizo ao estar em grupo no cemitério. Ainda que eu não possa estar com meu pai, participo do rito acendendo velas no Cruzeiro das Almas para ele.

Percebo o Dia de Finados como uma empreitada frente ao sofrimento que, neste dia, direciona esta emoção em busca de compreender que “[o] problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitá-lo, mas como sofrer, fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente o mundo, ou da impotente contemplação da agonia alheia, algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer” (GEERTZ, 1989, p. 119). Portanto, todo o trajeto feito nesta data intervém neste lugar subjetivo, possibilitando o alívio coletivo diante da perda.

No início do mês de outubro, a Prefeitura Municipal de Belém prepara-se para a recepção dos devotos, transeuntes e usuários em Finados. Equipes de limpeza e poda de árvore são vistas trabalhando intensamente um mês antes da data para que o dia possa ser o mais acolhedor possível para os ritos que ali serão vivenciados.



A visita ao cemitério no feriado de Finados é a que mais se acentua em meus dados e pode ser entendida como uma conduta coletiva com uma finalidade específica. Questiono, contudo: qual seria essa finalidade, e se ela é clara e organizada racionalmente àquele que a empreende? Seria simplista demais pensar nos usuários que visitam os entes que partiram e encontram-se enterrados no cemitério como executando uma conduta envolvendo apenas aspectos racionais. Ir ao cemitério teria apenas este caráter, atrelado a uma data de significado coletivo, estabelecida em calendário, que espera do indivíduo a ação de ir até o cemitério – neste caso, o de deixar flores no túmulo do ente que partiu, por exemplo? Na medida em que o cemitério possibilita ao homem uma experiência de abertura em sua relação com a morte, a conduta implicada na visita ao cemitério é complexa, e compreende muito mais do que se pode falar dela consciente e/ou racionalmente.

Para Bayard (1996), a ida ao cemitério é um rito fúnebre associado ao processo de luto. Tal rito é antecedido por outros no tempo, tais como o momento da *agonia*, que para o autor coincide com a fase inicial do luto, o *velório*, as *exéquias*, as *condolências*, o *luto público*, o *luto social* e o *luto psicológico* (BAYARD, 1996). O prolongamento de todas essas fases seriam o *culto dos mortos* e a *visita ao cemitério*, que em nossa cultura ocorre, de maneira institucionalizada socialmente, no Dia de Finados (02 de novembro). Interessa aqui pontuar a visita ao cemitério como um rito fúnebre associado ao trabalho do luto. Para Koury (2002:78):

[o] estudo do fenômeno do luto, enquanto compreensão da dor da perda e do sofrimento, como instâncias simultaneamente individual e social, faz parte assim de uma Sociologia da Emoção, e busca fundamentar as bases da experiência e da troca da pessoa na sociedade. (KOURY, 2002, p. 78)

Como evidenciado na citação acima, o fenômeno do luto coloca o sujeito diante da dor da perda e do sofrimento, visto que o exige um trabalho emocional para atravessá-los. O luto seria, nesse sentido, como pontua Genep (2011: 129): “um estado de margem para os sobreviventes no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto)”. Ainda, para Genep (2011), durante o luto, forma-se uma sociedade especial constituída por vivos e mortos, na qual o mundo é dividido em: mundo dos vivos de um lado, mundo dos mortos do outro, e os vivos sairiam deste último na medida em que fossem mais aparentados ao morto. Essa divisão entre mundos dos vivos e dos mortos remete-nos ao descrito anteriormente a respeito da porta do cemitério, que separa a vida vivida no espaço urbano da cidade cemiterial.

Apesar dessa divisão, há uma comunicação entre esses dois mundos, que, mediada pela relação do homem com a morte, também se materializa no espaço cemiterial. Roberto DaMatta (1997:10), ao discorrer sobre a gramática ideológica brasileira, ressalta o espaço do “outro mundo”, ou do “sobrenatural”, na composição dessa gramática, chamando atenção para o fato desse “outro mundo” ser “um importante elemento englobador de muitas situações sociais”.

Em estudos acerca dos significados e funções dos rituais fúnebres no processo de luto, Souza e Souza (2019), partindo do atendimento clínico a pessoas enlutadas, identificaram a ocorrência de manifestações ritualísticas ou de ritualização por parte dessas pessoas em relação às perdas sofridas. As autoras citam, entre essas manifestações, o relato dos pacientes sobre a visita ao cemitério, além da escrita de cartas para a pessoa morta, e ressaltam que os rituais fúnebres:

[p]odem ajudar a simbolizar a morte do ente querido, favorecendo a reintegração cotidiana e social rompida pela mudança que a perda ocasiona. Além do mais, o investimento e dedicação presentes nos rituais poderão amenizar possíveis sentimentos de culpa, sendo o ritual fúnebre necessário para a maturação psicológica, por ter atribuições relevantes como: ajudar o indivíduo a confrontar-se com a perda concreta, entrando no processo de luto, possibilitando-lhe também a manifestação pública de seu pesar. (SOUZA e SOUZA, 2019, p. 5)

A partir do que discuti até aqui, circunscrevo a passagem que separa a vida no espaço urbano da cidade cemiterial no processo de ritualização do trabalho do luto. Ao cruzar a porta do cemitério, o indivíduo deixa para trás a maneira usual com que se posiciona diante do mundo, suspendendo por alguns instantes a forma de vida que o fluxo acelerado e contínuo das

metrópoles e do trabalho lhe obrigam a assumir, e adentra por intermédio das ações rituais o imaginário relacionado ao mundo dos mortos. Além disso, é mediante essa linguagem ritual que ele empreende um trabalho (de memória, inclusive) com o intuito de lidar com a dor e o sofrimento que sente pela perda de um ente que partiu.

Este trabalho, no que concerne ao rito fúnebre de ir ao cemitério, não acontece apenas em datas simbólico-coletivas que evocam a morte e seu culto, ou mesmo, em datas simbólicas na vida da pessoa que realiza a visita (por exemplo, a data de morte de um ente), ao abrir-se a uma multiplicidade de variáveis – psicológicas, sociais, culturais, entre outras – difíceis de determinar. Contudo, é um fato constatável empiricamente a alta circulação de pessoas no espaço cemiterial em datas com um significado simbólico que aborda a morte, como ocorre no feriado de Finados.

Além disso, por ser uma data institucionalizada socialmente como feriado pelo calendário nacional, há no Dia de Finados a implicação de uma prática ritual coletiva no que diz respeito à visita ao cemitério. A meu ver, esse caráter coletivo das visitas transforma o cemitério num espaço de interação vinculado ao rito fúnebre de rememoração dos mortos. O fato de ser um rito executado conjuntamente por brasileiros faz com que os agentes da prática de visitação ao cemitério constituam uma unidade de indivíduos.

Costa (2017), ao comentar a ideia simmeliana de que a sociedade existe onde quer que vários indivíduos entrem em interação, esclarece que, para Simmel, a unidade dos indivíduos em interação é a forma empírica da sociedade, denominada por ele sociação. Simmel (1983) distingue graus de sociação segundo o tipo de nível e intimidade da interação, dando como exemplo de sociação desde a efemeridade de um passeio à união de uma corporação medieval.

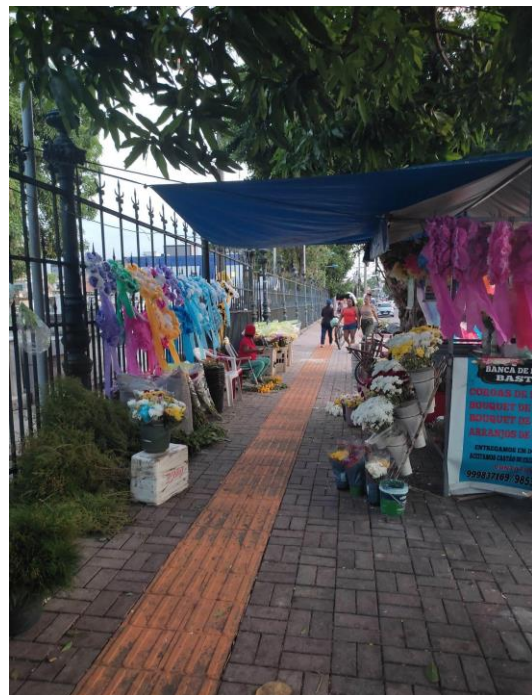
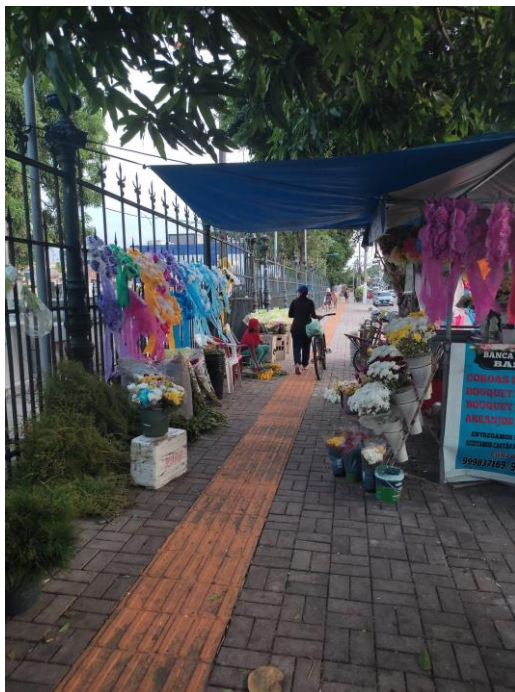
Para o autor:

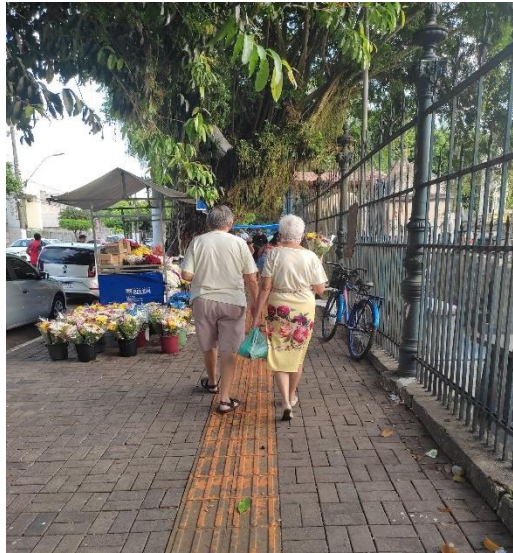
[a] sociação só começa a existir quando a coexistência isolada dos indivíduos adota formas determinadas de cooperação e de colaboração, que caem sob o conceito geral da interação. A sociação é, assim, a forma, realizada de diversas maneiras, na qual os indivíduos constituem uma unidade dentro da qual se realizam seus interesses. E é na base desses interesses - tangíveis ou ideais, momentâneos ou duradouros, conscientes ou inconscientes, impulsionados casualmente ou induzidos teleologicamente - que os indivíduos constituem tais unidades. (SIMMEL, 1983, p. 60)

É nesse sentido que deve ser entendida a afirmação de que o cemitério se transforma num espaço de interação em dias de visitação coletiva, pois “as interações seriam as modalidades de convivência estabelecidas entre os indivíduos, as trocas recíprocas mantidas entre sujeitos que estariam constantemente se relacionando” (COSTA, 2017, p.296). Ainda que

tais interações não aconteçam de forma direta, entendo que o compartilhamento da prática ritual implica esse nível de interação proposto pelo autor.

Quando chego ao cemitério, encontro Dona Rosália com sua banca toda preparada para receber os visitantes, assim como a banca de Dona Maria, que fica ao lado. Elas chegam entre 05h e 06h para organizar e deixar tudo pronto. Com a calçada toda florida, o dia inicia. No Cemitério Santa Izabel, a preparação para o feriado de Finados começa já no dia anterior (primeiro de novembro), quando é possível ver em seus arredores várias barracas de floristas sendo montadas, nas extremidades das ruas e no término de suas imediações. Os portões costumam abrir às 07h e um grande volume de pessoas adentra o cemitério, sendo, a partir daí, recepcionado pela celebração de uma missa que ocorre em seu interior. Ao longo da manhã, é possível ver famílias, grupos e indivíduos acendendo velas ou deixando flores nos túmulos.

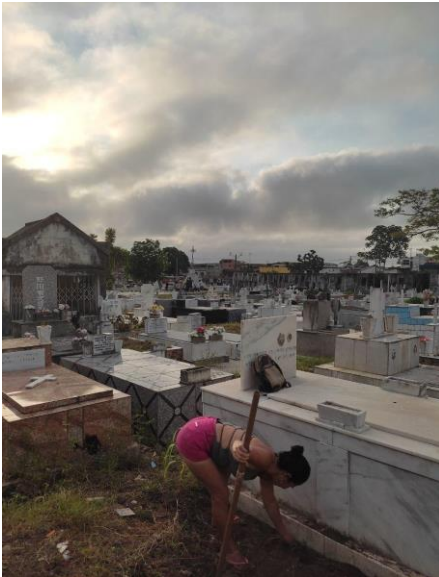
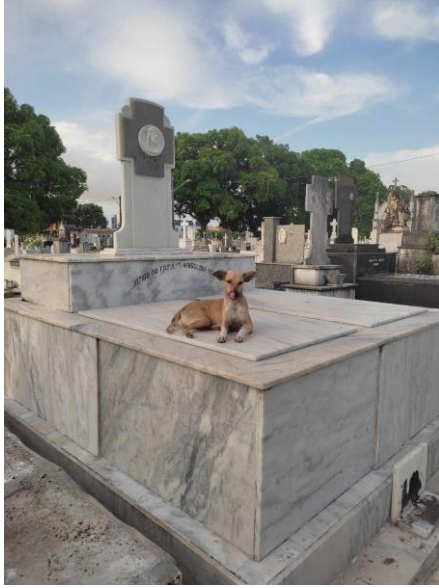






Quando o cemitério abre suas portas às 07h, as zeladoras já se organizam para concluir as suas manutenções iniciadas na semana anterior à data de Finados. Dona Gina e Soraia não lavam os túmulos nesta data, apenas passam pano, varrem e capinam ao redor daqueles túmulos, serviços contratados, quase sempre, no Dia de Finados. Antes de iniciarem o processo de trabalho, dona Gina sempre conversa com a cachorrinha que lhe acompanha onde ela faz as manutenções, para então trocar de roupa e iniciar as manutenções contratadas. As duas zeladoras começaram a trabalhar no Cemitério antes dos 15 anos de idade e estão no campo-santo desde então. Gina era filha de uma das secretárias do cemitério na época, então, desde sempre, esteve familiarizada com o ambiente.

Dona Gina e Soraia saem juntas pelo interior do cemitério para fazerem os serviços de manutenção, chamados de biscates. Soraia brinca e diz que esteve no cemitério dia 01 de novembro, disse que estava pensando em não vir, mas chegou a uma conclusão: “se eu ficar em casa, vou trabalhar, se eu não ficar, também vou. Melhor eu ir pro cemitério que pelo menos eu ganho um trocado.”



Além da visita a familiares, parentes e/ou amigos, noto também a presença de usuários que vão ao cemitério visitar os túmulos de santos milagreiros para rogar por motivações pessoais, proferindo preces e pedindo por suas almas, consagrando-os anos após anos como santos milagreiros, que vibram sensivelmente no imaginário da Região Metropolitana de Belém. Dessa maneira, seus túmulos acabam se tornando o que Jacques Le Goff denomina como um monumento funerário “destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte” (LE GOFF, 1990, p. 462), como é o caso de Severa Romana³⁶ e o do médico Camilo Salgado³⁷.

Outro ponto com grande movimentação é o Cruzeiro das Almas³⁸ do cemitério. Por ser um local de aglomeração motivada pela fé, saudação e respeito a quem já partiu, ocorrem no local várias orações conectadas. Na crença popular, as grandes cruzes estariam conectadas ao plano espiritual, como se fossem portais por onde passam as orações, a luz e também os votos dos entes em vida. Seu símbolo, atrelado ao significado de uma espécie de um farol que encaminha as almas necessitadas para serem cuidadas pelos espíritos de luz, está sempre rodeado de pessoas em devoção às almas – mesmo as que ali não estão sepultadas -, aos seus parentes, aos trabalhos religiosos e orações, todos conectados a um símbolo de enorme centralidade no cemitério, que tem diversas representações:

Os símbolos possuem as propriedades de condensação, unificação de referentes díspares, e polarização de significado. Um único símbolo de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco, não unívoco. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos da experiência social e da avaliação ética. (TURNER, 1974, p. 71)

³⁶Severa Romana, sepultada em 1900, é reconhecida como milagreira do Cemitério Santa Izabel e é cultuada como símbolo de defesa da honra, pois ao ser assediada por um militar (um cabo) foi morta na luta contra tal conduta.

³⁷Camilo Salgado, sepultado em 1938, é reconhecido como milagreiro do Cemitério Santa Izabel por ter sido médico e político notabilizado na região devido a sua grande generosidade e assistência aos pobres.

³⁸Normalmente na cor branca, é uma cruz que pode ser vista de todo o espaço cemiterial, como ponto de referência e energia, e aos pés desta cruz, os visitantes acendem velas para todas as almas. No caso do Cemitério Santa Izabel, o cruzeiro possui a estrutura em cimento e a cruz em ferro.





A paisagem urbana é parte constitutiva da ação dos indivíduos na cidade e, portanto, “o homem simultaneamente representa e é a paisagem” (SILVEIRA, 2009). O cemitério aparece aos sujeitos mediados por uma relação marcada pela experiência subjetiva de entrada e saída. A ação do indivíduo em relação ao cemitério pode ter múltiplos objetivos, seja para a manutenção de um túmulo familiar, pagando por ele, inclusive, visando um lugar para si no terreno santo; seja pela negociação sensível com os mortos com vistas a um lugar junto aos entes falecidos após a morte; ou pelo pagamento de promessas e rezas, como aquelas realizadas à Severa Romana e outros santos populares.

Também, a alta circulação de pessoas no cemitério em datas simbólico-coletivas que tematizam a relação do homem com a morte pode ser compreendida a partir de variadas óticas. Entendo que o objetivo que ressalta as visitas ao cemitério nesta data está relacionado às experiências sensíveis da ordem do sagrado. Tais experiências propiciam um diálogo com os mortos pela via da prática ritual, que assegura uma negociação de sentidos em relação aos mortos diante da própria finitude do ser que ritualiza e que aspira um lugar de conforto espiritual *pós-mortem*, ou que simplesmente paga uma promessa diante de uma dádiva alcançada, uma graça e, por isso mesmo, dirige-se ao cemitério e celebra coletivamente a relação com a morte/os mortos num dia específico voltado à memória dos que pereceram.

No Brasil, segundo DaMatta (1997), a morte é concebida a partir de uma metáfora de subida e descida, como uma passagem de um mundo a outro, de maneira verticalizada como a própria sociedade brasileira, diferente de como ocorre com a sociedade americana, onde a morte é sempre encapsulada na figura de uma viagem que vai até as fronteiras do universo - portanto, horizontalizada. Essa relação com a morte no contexto brasileiro permeia fortemente o imaginário que estamos circunscrevendo em torno do cemitério e das visitas a ele.

Outra relação importante do homem com a morte é desenvolvida por José Carlos Rodrigues (1983), em *Tabu da morte*, quando afirma que a resignação do homem à ideia de morrer foi se perdendo ao longo da história e que, sobretudo a partir do século XIX, a morte de si passou a se transformar em tabu, de modo que a grande obstinação do tempo passou a ser a morte do outro, do próximo, do amigo, do parente. A partir de então, por temer seu desaparecimento, os familiares passaram a se ocupar da morte do ente familiar, cultuando sua memória e o local onde ele ficará enterrado após o falecimento (RODRIGUES, 1983).

O Dia de Finados, ou “Dia dos Mortos”, goza de imensa popularidade no Brasil, sendo uma ocasião em que as famílias visitam e lembram os “seus mortos” queridos (DAMATTA, 1997, p.107). O Dia de Finados mobiliza os brasileiros nessa rememoração, e muitos deles deixam suas casas e dirigem-se ao cemitério para cumprir o rito fúnebre em questão. Trata-se de um rito possível para o trabalho que cada um deve empreender para lidar com a dor e sofrimento da perda, que, nesse dia específico, assume um caráter coletivo, notado pela alta circulação no espaço cemiterial e em seus arredores. É neste dia que se reúnem no cemitério todas as categorias da dissertação e, então, vejo a maior e mais sensível movimentação de todos, como é o caso de um dos zeladores, que cuida de uma sepultura e planta flores nela regularmente para que sempre fique florida.



Ressalto o caráter coletivo do feriado de Finados, pois entendo que a realização do rito coletivamente faz do cemitério um espaço de interação e sociabilidade, no sentido dado por Simmel (1983) a este termo, que o compreende como uma unidade de indivíduos (COSTA, 2017), ainda que não haja uma troca recíproca direta entre as pessoas que se dirigem ao cemitério neste dia. A esse respeito, aliás, é preciso pontuar ainda que nem todos que se dirigem ao cemitério neste dia - ou mesmo, em outro de significado simbólico associado à morte -, realizam um projeto cuja finalidade é o trabalho do luto, mas essa é uma interpretação possível e pode ser articulada aqui para a compreensão acerca da alta circulação de usuários no espaço cemiterial.

Acender as letras dos túmulos é um ritual coletivo que pude perceber em vários mausoléus em Finados de 2022. Algumas famílias optaram por contratar o serviço, que custa, em média, 0,50 centavos, mas outras famílias compraram seu próprio material para fazer à mão, para que o momento em família pudesse ser mais marcante. Então, no episódio observado por mim, pai e filha iniciam o processo de acender as letras do túmulo da família, fazendo o processo de raspagem e pintura em cada letra.



Pela falta de segurança no Cemitério, alguns familiares encontraram maneiras de evitar roubos de suas homenagens deixadas no local. Uma delas é o ato de tirar as pétalas uma a uma ao invés de deixar o talo ou o buquê inteiro, pois, assim, é mais difícil de ser furtado e revendido na porta do campo-santo. O mesmo também é válido para as velas. O “choro das velas”, recolhido para que novas velas possam ser feitas, são retirados do pé de todos os túmulos, muitas vezes antes da vela queimar por inteira. Outra estratégia é acender a vela antes de iniciar o ritual de despeltar as flores, assim, ao final do ritual a vela terá queimado por inteira.



A sociabilidade presente no espaço, seja ela feita a dois, a três, em família, com amigos, vizinhos e as rápidas amizades e conversas entre visitantes e trabalhadores permeiam o Finados durante o dia inteiro. Em minhas andanças neste último Dia dos Mortos, encontrei duas senhoras conversando. Levaram suas cadeiras de praia, café, bolo e ficaram parte da manhã sentadas conversando. A tranquilidade debaixo das árvores, com a trilha sonora num misto de pássaros, outras vozes e o vento nas copas das árvores, eram componentes vibrantes desse cenário.



Ainda em minha etnografia nas ruas cemiteriais com o celular na mão, passei por um dos tanques d'água, onde os coveiros retiram água para prepararem as massas de cimento das sepulturas, lavar as mãos. Em um de meus registros, dois garotos apareceram sentados atrás do tanque e perguntaram se eu estava tirando fotos, e um deles quis uma foto só dele:

Garoto: Tia, tia, a senhora tá tirando foto, é? Deixa a gente se ajear!

Elisa: Sim. Estou sim, mas é do tanque.

Garoto: A senhora pode tirar uma foto nossa, então? Sabia que eu vou ser coveiro também? Eu vejo meu pai aqui todo dia. Já sei tudo! Já sei cavar, já sei o tanto de cimento e de tijolo também! Até sei acender as letras agora, e fazer a raspagem, é muito fácil, se quiser, a gente lhe ensina!

Elisa: Vocês já sabem fazer tudo isso? Claro que quero! Em algum dia a gente marca, e se eu ver vocês aqui no cemitério, vocês me ensinam. Combinado?

Garoto: Ixi, tia, a senhora tá é por fora! Tá bom, tia! Pode chamar a gente. Agora tira nossa foto, né...



Por volta das 10h, retorno ao portão central para verificar o movimento, ver os túmulos enfeitados e demais atividades. No ano de 2022, encontrei, diferente dos outros anos, um artista que tocava flauta, e não saxofone. Pintado de prata e já conhecido em Belém, esse artista está sempre performando em lugares distintos. Além do artista, vendedores e zeladores aguardam a chegada de novos clientes para comprarem flores ou acionarem os serviços de reparo. Quase sempre já idosos, boa parte dos zeladores permanecem pela manhã apenas, devido ao intenso

sol durante a tarde, mas também pela procura ser maior, assim como a visitação, no período da manhã.



2.3 A importância do rito fúnebre: a data simbólica na cidade cemiterial

A Amazônia é atravessada pelo *sagrado* e o *profano*, transitando pela/atraves da “poética do imaginário, cujo alcance intervém na complexidade das relações sociais” (PAES LOUREIRO, 2001, p. 73). Especialmente no trânsito da cidade dos vivos e na cidade dos mortos, esta relação permite a composição de experiências, sentidos e narrativas que entrelacem as vivências cemiteriais e demais outras possibilidades de praticar as necrópoles.

Os santos milagreiros fazem parte do imaginário e do tabu presentes no cemitério. Algumas das visagens da cidade cemiterial evocadas por Walcyr Monteiro (2012), em *Visagens e Assombrações de Belém*, fazem do local um maior ponto de peregrinação para os devotos das almas pois, conforme Francisca,

[o] cemitério é um lugar esquisito e diferente de vir e ficar, né minha filha? mas depois de um tempo, depois da minha idade, venho fazer minhas preces sem medo, porque essas visagens, elas não foram embora, elas continuam aqui, e eu venho ver a Severa todos os anos pelas graças alcançadas e minha fé, e eu sei que ela me escuta porque ela sempre me concede o que peço. Eu e muita gente do bairro vem, faz a ornamentação aqui, acende as suas velas e cuida dela, pra que ela cuide da gente também.

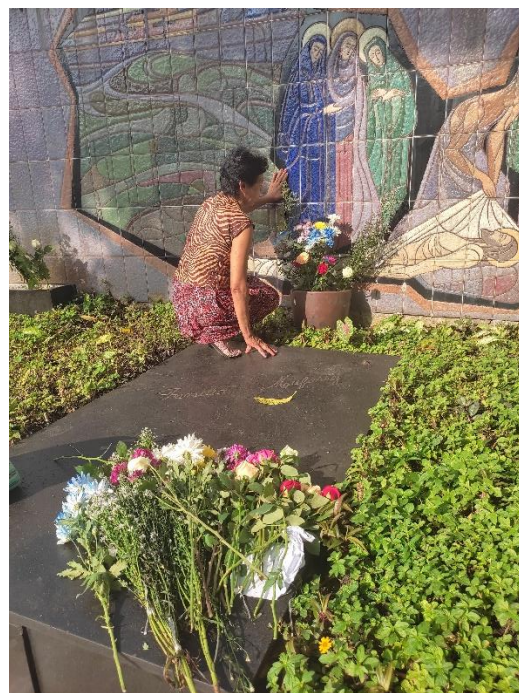
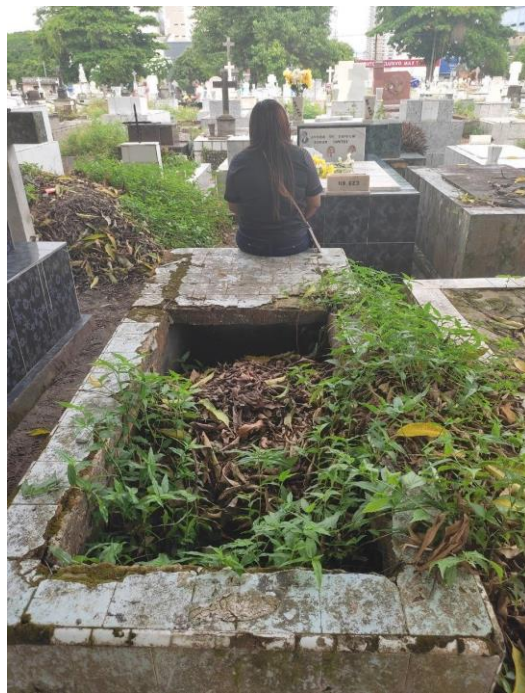




Dona Rosa, que aparece acima fazendo suas preces à Severa, conta que é necessário ir ao cemitério, mas não por obrigação, mas sim pela renovação dos votos com a alma milagreira. Rosa faz esse percurso anualmente e, sempre que pode, passa em outras datas para deixar flores ou acender velas. A prece, diz Rosa, “movimenta a alma”, e foi o que a fez vir ao cemitério clamar à Severa Romana, que gentilmente a atendeu. Para Mauss

[a] prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É um rito, pois ela é uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas. Ela se dirige à divindade e à influência; ela consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados. Mas, ao mesmo tempo, toda prece é sempre, em algum grau, um credo. Mesmo onde o uso a esvaziou de sentido, ela ainda exprime ao menos um mínimo de ideias e de sentimentos religiosos. Na prece o crente age e pensa. E a ação e pensamento estão estreitamente unidos, brotam em um mesmo momento religioso, num único e mesmo tempo. Esta convergência é aliás bem natural. A prece é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem um objetivo e um efeito; é sempre no fundo um instrumento de ação. Mas, age exprimindo ideias, sentimentos que as palavras traduzem para o exterior e substantificam. Falar é ao mesmo tempo agir e pensar: eis porque a prece pertence ao mesmo tempo à crença e ao culto. (MAUSS, 1979. p. 103)

A fé também é um motivador intenso das devoções e peregrinações nos campos-santos (MAIA, 2015). De acordo com Roger Caillois, “o sagrado aparece, assim, como uma categoria da sensibilidade. Na verdade, é a categoria sobre a qual se assenta a atitude religiosa, aquela que lhe dá o seu caráter específico, aquela que impõe ao fiel um sentimento de respeito particular, que presume a sua fé contra o espírito de exame, a subtrai à discussão, a coloca fora e para além da razão” (CAILLOS, s/d, p.20).



Esta fé em relação aos objetos sagrados estende-se a tudo que o Cemitério comporta. Antes da chegada aos túmulos, os devotos, visitantes e usuários já iniciam seus ritos espalhando pela necrópole objetos que as representam, como é o caso do terço. Desde a entrada do cemitério até outros lugares mais espaçados, o terço está presente no pescoço dos santos de túmulos, dos corredores, de portões, dentre outros. A presença no espaço cemiterial também dimensiona e, portanto, permite que a fé ou culto às almas possa ser feito, inclusive, distante do túmulo de um

ente, como acontece no Cruzeiro das Almas.



Na construção do imaginário, a chamada Mulher do Táxi, Josefina Conte, um dos túmulos mais visitados em Finados e em dias comuns, é fundamental na dinâmica do cemitério e da capital belenense e, segundo Walcyr Monteiro (2012) e os relatos de taxistas da cidade de Belém, ela realmente existiu e passou pela cidade. Josephina Conte nasceu em 19 de abril de 1915 e faleceu em 16 de agosto de 1931, aos 16 anos, de tuberculose. Seu túmulo é um dos mais famosos do Cemitério Santa Izabel e é uma grande milagreira do espaço cemiterial, que anualmente recebe visitas e preces.

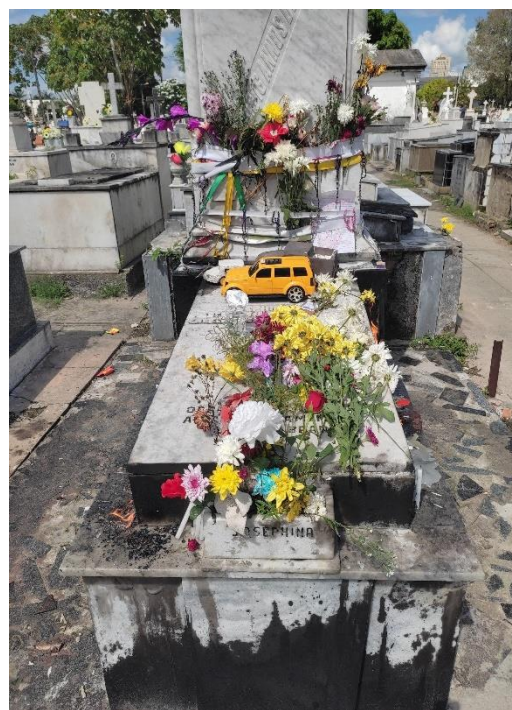
Outra perspectiva interessante a respeito do imaginário visagento da capital são os estudados por Silveira e Soares (2012), quando descrevem as perspectivas das *paisagens fantásticas numa cidade amazônica sob o olhar dos taxistas*. Os relatos ali, ditos por taxistas que rodam a cidade belenense, retratam as diferentes formas de circunscrever as visagens na memória e, conseqüentemente, na narrativa, aqui, pensadas acerca da figura desta mulher que perambula pelos táxis da urbe.

A hora em que Josefina aparece para os taxistas compõe o que Gilbert Durand (1989:66) categorizou como dimensões do medo, pois a “hora do fim do dia, ou a meia-noite sinistra, deixa numerosas marcas terrificantes: é a hora em que os animais maléficos e os monstros infernais se apoderam dos corpos e das almas”. Por ser a “noite concedida aos defuntos”, conforme Schmitt (1999:198) destaca, as almas penadas e os defuntos do Cemitério Santa

Izabel estão ligados à experiência do medo (DELUMEAU, 1996) – uma “paisagem do medo”, de acordo com Tuan (2006) – e, por isso, esta paisagem acaba propiciando um evento emocionalmente desestabilizador, pois as pessoas experimentam sensações de terror e angústia diante do desconhecido e do misterioso ao se depararem com o assombro (SILVEIRA; SOARES, 2012, p. 156).

O pai de Josefina, Nicolau Conte, era um famoso e influente empresário italiano e havia montado, em Belém, a fábrica de sapatos "Boa Fama". No entanto, o dinheiro de seu negócio não foi suficiente para salvá-la de uma grave tuberculose, conforme relatado por seus familiares. Nicolau acabou perdendo a filha aos 16 anos, precocemente, em 1931. Reza a lenda, descrita por Monteiro (2012), que Josephina sai todo dia 19 de abril, data de seu aniversário, para dar uma volta pelos pontos turísticos da cidade, presente recebido pelo seu pai anualmente. Após o passeio, a jovem pede que o motorista vá até sua casa no dia seguinte para realizar a cobrança. Chegando ao local, não reconhecem a pessoa a quem o taxista descreve. O espanto é evidente quando ele, ao reconhecer a moça em um retrato na parede, é advertido que ela já falecera há muitos anos atrás.





Para além dos santos milagreiros mais famosos, existem os menos conhecidos, mas que também movimentaram a cidade em épocas diferentes, como é o caso do Cláudio Ronaldo, falecido em 16 de agosto de 1990, coincidentemente, no mesmo dia da morte da moça do táxi, o que acalorou mais o caso. A história repercutiu na capital pois, após quatro anos do óbito, em 1994, o espírito de Cláudio teria aparecido em um vídeo da missa de aniversário da avó, quatro

anos após sua morte. Na época, ganhou grande repercussão nacional. Em um documentário³⁹ em que participo como uma das entrevistadas como pesquisadora do Cemitério Santa Izabel, a história de Cláudio é contada pela família, que concedeu sua perspectiva a respeito do caso, e pela repórter que fez a matéria em 1990.



No Dia dos Pais e Dia das Mães, seu Jorge informa que é mais comum ver crianças do que em outras datas, como Finados. Elas sempre estão para rever seus pais, conta-me o coveiro. Isso o abala em alguma medida, pois tem filhos e nem imagina a dor da perda que acomete essas “pequenas criaturas”, como as chama. Andando, esbarramos em um túmulo após uma semana do Dia dos Pais, onde havia um desenho infantil de uma criança escrito: “para o melhor pai do mundo”. O desenho estava plastificado para não se desmanchar em contato com o solo úmido e com as chuvas constantes de Belém. No desenho, era possível ver três pessoas, provavelmente o pai falecido, a mãe e a criança.

Naquele momento, seu Jorge recordou alguns períodos, muitos vividos nas décadas de 1980 e 1990, envolvendo problemas hospitalares que ocasionaram diversos óbitos neonatais, e em sua experiência no cemitério, quando relatou que aquele foi um dos piores períodos, com exceção da Covid-19. “Enterrei fileiras, covas comuns, de crianças.”, e contou como elas

³⁹Documentário sob direção de Gilmar Pretti disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=plrThDjTU0E>. Acesso em: 10 nov. 2022.

chegavam ao cemitério para o sepultamento:

[e]las morriam na Santa Casa, no hospital, nesse período morriam muitas crianças lá. Colocavam elas em lençóis, depois em pequenos caixões, muito pequenos, cabiam em metade dos meus braços. As via chegar numa kombi, que hoje não existe mais. Muitas crianças chegavam, às vezes 20, às vezes 30 crianças, e eu pegava uma a uma ali na frente, já depois de ter aberto a cova comum, e colocava cada uma no chão, organizadas por fileiras, e pedia a Deus que cuidasse delas, tão pequenas. Esses óbitos são sempre os que mexem mais, especialmente quando chegam aos montes assim, mensalmente uma nova leva chegava. Era de partir o coração. Todos aqui se sentiam devastados em ter de ver, frequentemente, tantas crianças irem embora [morrerem] assim, mas fazíamos nosso trabalho: colocá-las em sua nova casa.

A angústia, emoção que permeou, por algumas vezes, momentos da fala de seu Jorge, fez-me indagar – ou mesmo me colocar numa posição de ousadia – para tentar dimensionar a nomeação que ele conseguiu dar ao que sentia diante do relato desses sepultamentos. Nesse momento, esbarrei num limitante acadêmico, que muito me acompanhou nesta dissertação, pois ainda não havia encontrado algo sobre angústia na antropologia. Nas tantas memórias de outras leituras, lembrei-me de uma crônica escrita por Clarice Lispector (1972:535), coincidentemente na década de 1970, mesmo ano em que seu Jorge iniciou seu trabalho como coveiro no Cemitério Santa Izabel. Essa foi a escrita que mais se aproximou do que seu Jorge comentou sobre si diante daquelas mortes:

[A]ngústia pode ser não ter esperança na esperança. Ou conformar-se sem se resignar. Ou não se confessar nem a si próprio. Ou não ser o que realmente se é, e nunca se é. Angústia pode ser o desamparo de estar vivo. Pode ser também não ter coragem de ter angústia — e a fuga é outra angústia.

Após designar estas emoções que se relacionam à angústia, Clarice conclui:

[M]as a angústia faz parte: o que é vivo, por ser vivo, se contrai.

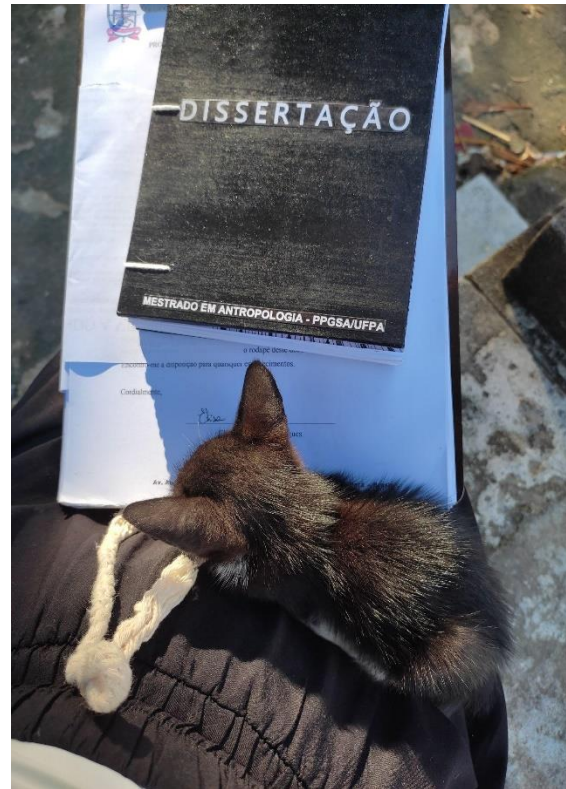


Lembro-me do sentimento de frustração e melancolia, e propriamente da angústia, ao encontrar esse túmulo acompanhado do desenho. Lembro de fechar os olhos e sentir a angústia do momento em que este desenho foi feito porque eu já o fiz, já fui ao cemitério deixar de presente para meu pai. As motivações desta criança assemelhavam-se às minhas um dia, e encontrar o desenho causou-me angústia, mas também alívio de perceber o quanto minha travessia no luto tinha avançado.

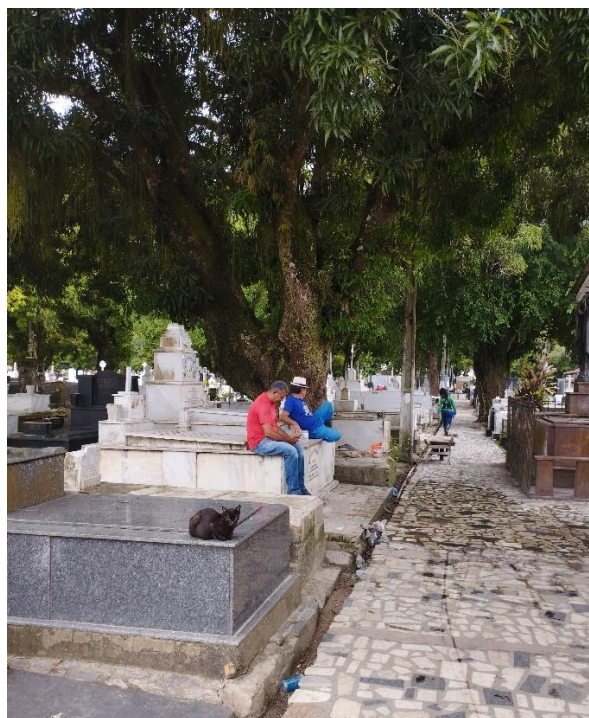
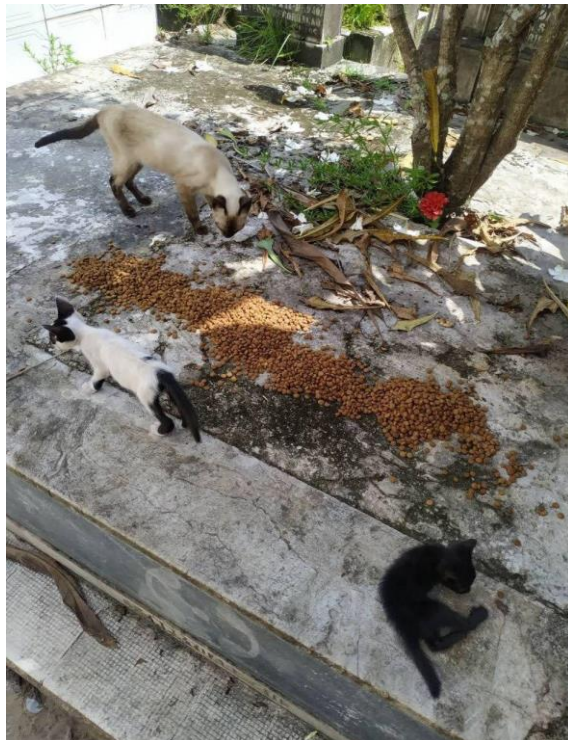
Para além das visitas aos santos milagreiros, vários outros acontecimentos são frequentes no espaço cemiterial e fazem parte da composição do local, como o abandono de gatos, sobretudo de gatos pretos, o que estimula as crenças locais sobre o azar dos gatos pretos e porque estes devem ficar distantes dos vivos e próximos dos mortos. O gato é um ser bem representado nos cinemas e nos livros, especialmente em textos fantásticos, já que pairam sobre o felino inúmeras superstições. Nas crenças populares, o gato é visto com desconfiança. O gato preto, em particular, é sinal de mau augúrio em algumas tradições. Isso explicaria a grande quantidade e aglomeração de gatos que são muitas vezes encontradas em cemitérios, hospitais e outros locais. Há quem acredite que os gatos têm a capacidade de sentir, absorver e transformar energias negativas e por isso a presença deles em um cemitério é necessária.

A presença dos gatos é exorbitante no Cemitério Santa Izabel, e em todas as minhas visitas, sempre levo ração para que comam. Após poucos minutos de carinho, eles se aproximam e sobem em meu colo enquanto converso com alguns dos zeladores e coveiros. Das

tantas formas em que meu campo de pesquisa me atravessa como pesquisadora e sujeito (FAVRET-SAADA, 2010) em relação às perspectivas do espaço e dos seus moradores e transeuntes, a presença numerosa dos gatos em abandono, brincando com as baratas do chão, é um dos momentos em que me percebo afetada diante dessa realidade que aumenta nas datas simbólico-coletivas, sobretudo no Dia das Bruxas.

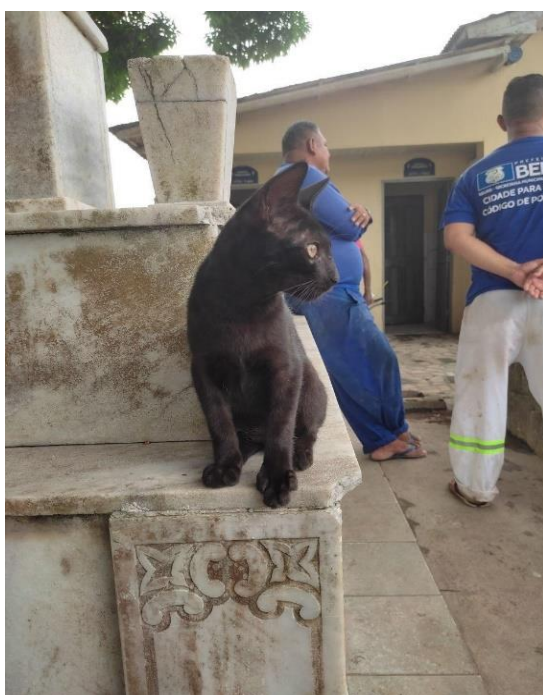
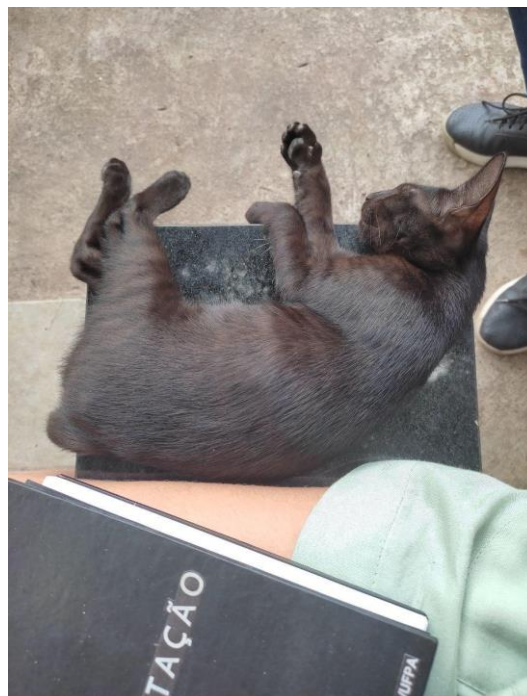


Por ter enorme afeição por gatos, sempre que posso estou com algum deles no colo, também organizo minhas idas ao cemitério de modo que possa levar ração para alimentá-los. Esses animais formidáveis alegram a vida de muitas pessoas no cemitério, portanto, todos os que praticam o espaço interagem com eles. Diferente do que se acredita, no cemitério, esses animais são bem cuidados, dormem na sala da administração e têm afeto não só dos trabalhadores, mas também de muitos que visitam o local. Infelizmente, o abandono de gatos no local permanece alto, mas, sempre que possível, os próprios funcionários fazem divulgação para adoção, especialmente em Finados, quando o trânsito no campo-santo se intensifica.



Há também os que tomam os corações dos trabalhadores do cemitério (bem como os dos visitantes e transeuntes) e tornam-se companheiros na rotina dos trabalhadores cemiteriais, como é o caso do Satanás, nome provocativo e propositalmente escolhido para um gato preto, dócil e de miado marcante pelos corredores do cemitério. Vez ou outra está atrás dos vendedores de lanche para conseguir uma maior quantidade de comida e, sempre que pode, está ao lado de

peças recebendo carinho e aconchego. Satanás é também muito apreciado por quem transita no cemitério, sempre sendo registrado na memória e no afeto. Se tornou meu acompanhante em minhas caminhadas e escritas no caderno de campo.





2.4 O trabalho do luto na cidade cemiterial em datas simbólico-coletivas

Os diálogos, as visões e as relações de quem perpassa a cidade cemiterial diariamente, ou apenas em datas simbólico-coletivas, permitem dimensionar a perspectiva sensorial como parte fundamental de expressão e funcionamento do espaço cemiterial e é específica e rica em detalhes. Os estímulos sensoriais, como cheiros, sons, imagens e temperaturas, foram itens norteadores na conduta do texto etnográfico, da dissertação. Em seu texto a respeito da *produção de sentido*, Alice Ferreira (2014:388) disserta sobre tais dimensões sensoriais e afirma que, assim como em parte do andar desta pesquisa, conseguimos notar e resgatar “uma realidade que a priori não tinha”, portanto é conhecer e (re)conhecer o que antes não se percebia.

A intenção, além de captar sensações presentes no ambiente a partir da percepção em meio sensorial corporificado - da movimentação e das relações presentes no Cemitério -, para me apoiar na sensorialidade, é também notar como as pessoas dimensionam tais emoções e sentidos em si durante o momento de presença dentro do cemitério. Assim sendo,

nossa condição de existência no mundo é, para Le Breton (2016), corporificada, experienciada e metamorfoseada em imagens, em sons, em odores, em texturas, em cores ou paisagens, o que possibilita que vínculos sociais sejam estabelecidos mediante diversas semioses provenientes da forma como construímos sentidos, seja por palavras, por gestos, por mímicas ou por rituais. Imergir na experiência é também percebê-la através dos sentidos. Pellini (2016:143) afirma que

[s]omos seres corporificados e, como tal, experimentamos a materialidade do mundo através de nossos corpos e de nossos sentidos. Não há nada mais essencial em nossas vidas do que isso. Todas as nossas experiências enquanto seres corporificados são experiências sensoriais, desde que dependemos dos sentidos para vivenciá-las. Sem nossos sentidos não poderíamos vivenciar o mundo que nos cerca. (PELLINI, 2016, p. 143)

Diante dessa sensorialidade, ao caminhar pelo cemitério em Finados de 2022, encontrei um senhor chamado Raimundo e, após o fotografar num túmulo, conversei com ele. O túmulo em questão era da esposa (60 anos de casados) e ele se dispõe a ir vê-la uma vez ao mês, para que não se sinta só. Seu Raimundo conversa com ela, conta o que vem acontecendo em sua vida, despede-se e vai embora. Ele diz que é assim que sempre faz. Para além do trabalho do luto, seu Raimundo também preza pela memória e pela presença de sua esposa, mesmo que ela não esteja mais no plano material.



A visita ao cemitério no feriado de Finados envolve uma multiplicidade de significações simbólicas associadas à morte, das quais destaco: a presença do cemitério, entendido como

morada dos mortos no espaço urbano, a prática cultural de enterrá-los e, mesmo, o fato de existir uma data em sua memória em nosso calendário, todas estas são significações simbólicas que perpassam o rito fúnebre de visitar um túmulo.

Ao discutir a problemática da formação da identidade social no meio urbano, Gilberto Velho (2009) ressalta o dinamismo dos sistemas de interação, mediante os quais indivíduos se movem nesse meio, o que complexifica a noção de uma consistência identitária e de uma coerência biográfica engessadas, no sentido de não estarem abertas às mudanças. Para evitar tomar os indivíduos que vão ao cemitério no feriado de Finados como um grupo uno, que realiza a mesma conduta visando o mesmo fim - o que poderia me levar a pensá-los de maneira bem caricata como uma espécie de grupo social cemiterial que, por exemplo, cumpre colocar frente a frente aspectos subjetivos e objetivos do fenômeno estudado, tomando o cuidado de não o reduzir a um ou a outro lado. De acordo com Gilberto Velho (2009):

[a] ação social dos indivíduos, através de sua permanente interação, só é possível a partir de motivações que são encontradas num jogo entre mundo interior, subjetivo, e práticas e atividades no cotidiano, envolvendo redes sociais em níveis materiais e simbólicos, com especificidades e características próprias. (VELHO, 2009, p. 15)

O autor empregou o conceito de *campo de possibilidades* para indicar essa problemática relação entre mundo interior (ou subjetivo) e mundo material (ou objetivo), portanto, com implicações socioculturais. O indivíduo, como evidenciado na afirmação acima, opera nos dois níveis, material e simbólico, e possui o que Gilberto Velho (1994) afirma ser um *potencial de metamorfoses*. O *potencial de metamorfoses* relaciona-se com o que o autor entende por construção social da realidade.

Não se trata, portanto, de contextos sociais diferentes, mas de níveis distintos de realidade: “[i]nsisto que não estamos lidando apenas com contextos sociais diferentes, mas com distintos planos e níveis de realidade socialmente construídos. Parece-me que essa percepção é fundamental para uma teoria da cultura mais sofisticada” (VELHO, 1994, p.29). É graças à natureza simbólica da construção social da realidade que o indivíduo é capaz de transitar em planos e níveis de realidade social distintos, o que não significa que, nessa mobilidade, ele perca suas “âncoras” de referências fundamentais, tais como a família, etnia, região, vizinhança, religião, entre outros (VELHO, 1994).

Entendo que a conduta de ir ao cemitério no feriado de Finados também opera com níveis materiais e simbólicos sociais específicos. A partir do que o autor supracitado desenvolve na Antropologia Urbana, tomo como lição o cuidado de não reduzir a uma unidade os agentes

que executam determinada prática social. Além disso, na medida em que, como Gilberto Velho coloca (1994), a ação social dos indivíduos dá-se numa interação permanente entre mundo interior e atividades do cotidiano, podemos fazer uma reflexão sobre a rede simbólica que opera nessa ação. No caso do objeto desta dissertação, afirmamos que essa rede estrutura o cemitério, o feriado de Finados e o rito fúnebre de visitar túmulos com um significado simbólico e coletivo que perpassa a relação das pessoas com os mortos, mais particularmente, com sua rememoração e culto naquele espaço.

Para investigar essas relações simbólicas com os mortos, utilizo a compreensão de autores da antropologia acerca do caráter relacional humano com a morte, situando-o como uma experiência mediadora para aquele que atravessa a porta do cemitério, principalmente nas datas com significado simbólico-coletivo, como o feriado de Finados. A especificidade dessa relação permite circunscrever o que está em jogo no espaço cemiterial e na conduta a ele relacionada, levando em conta que a simbólica que a permeia está situada em um tempo e espaço específicos, já que se trata de aspectos coletivos e/ou experiências sociais próprias à cultura brasileira no início do século XXI no contexto paraense.

Pensando o espaço, percebe-se que há diversas formas de relacioná-lo com um urbano que se encontra em constante movimento. Ferreira (2000) considera que no universo simmeliano de fronteiras e transgressões espaciais, seu limite e transcendência, nenhuma ideia está investida de maior centralidade teórica que a ideia de vida, mais precisamente, de como a vida é experienciada nas sociedades modernas.

Considerando esta perspectiva, a sua finitude coloca-nos frente às percepções socioculturais da morte, uma vez que a contraposição da vida se volta à investigação da morte e seu percurso na cidade dos mortos, que condensa sua própria estrutura e dimensão espaço-temporal, a começar pelas casas, os túmulos, que formam as ruas da cidade silenciosa, vistas pelos moradores da cidade inquieta como “residência do nada, habitação de ninguém e moradia do esquecimento” (PINTO, 1968, p. 115), todavia que duram no tempo *da/na* metrópole amazônica.

Assim, a perspectiva de identificar o contexto de pesquisa para além do urbano em Belém do Pará como cidade dos vivos revela o espaço cemiterial como cidade dos mortos, onde os vivos deambulam de acordo com um calendário de culto, isto é, na cidade cemiterial, que, aqui, intitula-se Cemitério Santa Izabel. Refiro-me ao cemitério como cidade metaforicamente, partindo da compreensão de autores como Gennep (2011) e DaMatta (1997), que, ao se

debruçarem sobre o tema da morte, mencionam a existência de um “outro mundo” que vibra como força imaginária no mundo dos vivos, na sua cidade praticada.

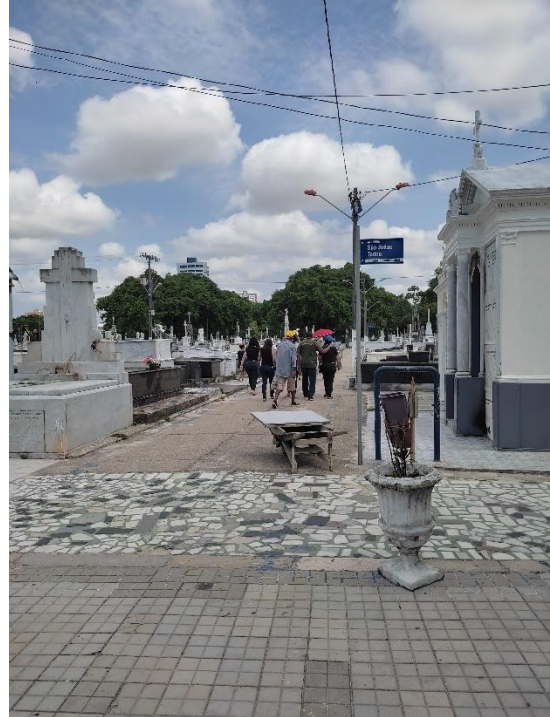
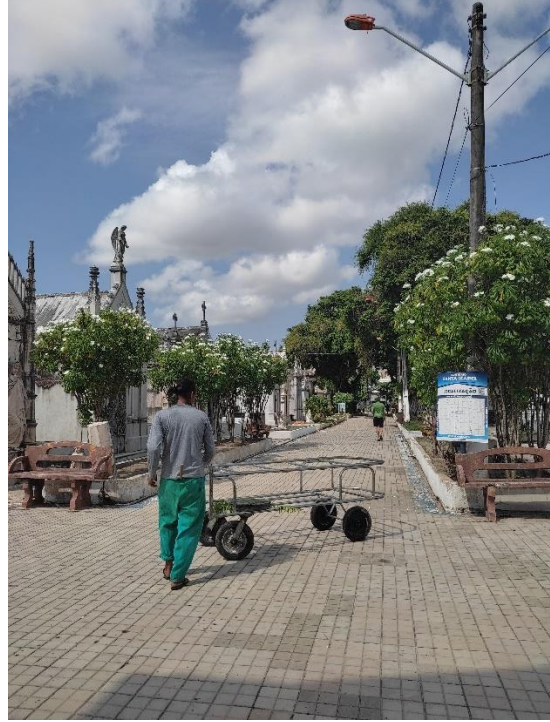
Neste sentido, trata-se de vislumbrar, na relação com o cemitério em questão, a realização de um conjunto de experiências de abertura que compõem dimensões possíveis do imaginário relativas a esse “outro mundo”, desta outra cidade sagrada presente na mundanidade urbana. Há uma ecologia simbólica que une vivos e mortos no entrelaçamento dessas cidades ao longo do tempo na cidade de Belém (SILVEIRA, 2006).

Tais denominações esbarram na fronteira que separa e une as duas cidades, limites estes que podemos compreender a partir da análise feita por Simmel (1996) sobre a porta, que, como uma divisória significativa, não seria muda e cuja eloquência seria sutil no sentido de estabelecer laços tensionais entre mortos e vivos na urbe, atravessando as duas cidades, podendo se tornar, então, “a imagem do ponto fronteiro onde o homem, em permanência, se mantém ou pode se manter” (SIMMEL, 1996, p. 12).

2.5 Do movimento ao retorno do silêncio

Após a intensa movimentação e sociabilidade do/no Cemitério Santa Izabel nas datas do Cortejo e de Finados, o espaço volta à sua rotina calma e tranquila. Gosto de passear nestes momentos pela necrópole para apreciar a atmosfera de todas as preces e a beleza do espaço cemiterial, que fica florido, com pássaros, vivo e com cores, que representam a passagem dos visitantes e realça a importância deste lugar na cidade e do lugar para estes momentos.

Nos primeiros dias após as datas, encontrei e pude registrar alguns momentos da morte e da solidão no espaço cemiterial. O preparo para a chegada de alguém, o cortejo da morte em direção à cidade dos mortos, e o rito, que sobrevive ao inverno amazônico foram cenas e movimentos que me cativaram e me convidaram a apreciá-los.



Como a chama de uma vela

Sobre a morte, por acaso haverá dois deuses, um de rosto maternal e outro com rosto de torturador?

Algumas pessoas têm a felicidade de morrer com a tranqüilidade de uma vela que se apaga repentinamente soprada por uma lufada de vento. Ela, a vela, estava segura e feliz, gozando sua chama que fazia o trabalho de luz. E, de repente, não mais que de repente... Não houve agonias nem dores. A chama morreu tranqüila. Como se ela, a morte, fosse uma mãe que coloca a mão sobre os olhos da criança para que ela se entregue ao sono... [...] (Rubem Alves, Folha de São Paulo, 2008)⁴⁰



Os momentos de conversas após as datas são sempre agradáveis e risonhos, as contações de histórias dos conflitos dos sepultamentos e atendimentos feitos dão sempre o que falar e, ouvindo, sinto-me em paz, e sinto-me, apesar de estar no cemitério, distante da morte, como se ela não existisse. Essa sensação lembra-me Saramago, quando inicia *As intermitências da morte*, escrevendo: “Naquele dia, ninguém morreu” (SARAMAGO, 2017, p.11).

⁴⁰Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0807200805.htm>. Acesso em: 10 nov. 2022.



Esses são os dias em que conseguimos observar a morte chegando em seus cortejos na mais serena calma, trazendo outros pedaços da vida para dentro do cemitério sem a correria

das datas coletivas. Os gatos também saem com muito mais tranquilidade para passear nas ruas da cidade dos mortos quando não há uma intensa movimentação, e após um ou outro sepultamento, a cidade cemiterial volta à sua rotina.



Em um desses dias de morte-distante no cemitério, conversei com outro coveiro, seu Davi, e dentre tantas perguntas no fim da tarde, já por volta das 17h30, o questionei sobre seu sentimento a respeito da morte, de como é trabalhar numa necrópole e ele responde:

[a]qui é muito tranquilo, minha filha. Ouso dizer que é um dos poucos lugares onde se pode trabalhar em paz. A gente tem mais medo dos vivos que dos mortos pela falta de segurança, mas os mortos assustam também, viu? Não bobeia não! Com o tempo a gente vai se acostumando e conhecendo mais da entrevida e da entremorte. A morte não é uma derrota, eu não me sinto derrotado em estar aqui. Além do mais, eu só tinha medo quando eu estava vivo, agora, não me assusto mais. Você ainda se assusta?

Na devolutiva da pergunta de seu Davi, num rápido lapso de pensamento, reconheci que desde 2016, quando iniciei minha trajetória de pesquisa dentro do Cemitério Santa Izabel e propriamente minhas inquietações sobre a morte, nunca havia passado por qualquer experiência que atravessasse a dimensão do sensível - algo muito perguntado por curiosos a respeito das minhas pesquisas -, embora soubesse de minha suscetibilidade aos fenômenos por perambular num espaço propício para isso. Aconteceria, enfim, minha primeira experiência sobrenatural? Seu Davi insinuava estar morto, mas eu estava ali, ao lado dele, o vendo, ou ao menos supondo estar lhe enxergando. Segundos de silêncio e uma tensão congelante no ar seguidos de muita

risada tranquilizaram-me e cortaram o medo. Não vivi então, naquele momento, minha primeira experiência sobrenatural, mas carreguei esse susto e conto para quem quer ouvir: “um dia eu achei que estava falando com um coveiro morto, mas ele estava vivo e quase me matou de susto. Felizmente os dois sobreviveram (à morte e ao susto).”

Reorganizando tudo para sair do cemitério, guardando o gravador, celular e caderno, ao mesmo tempo em que averiguo para ter certeza de que seu Davi não sumiu por entre os túmulos, concluí que são a partir destes diálogos e conversas, feitos assim, que retorno para casa em Castanhal, pensando e articulando novas possibilidades e perspectivas diante da morte, além de repensar muito do que suponho conhecer a respeito do fenômeno. Seu Jorge também subverte muitas das crenças da morte, com seu tom cético, especialmente quanto às figuras e imagens cemiteriais, mas que apreende do lugar e de sua função o melhor da vida cotidiana, mais leve e branda. Certamente seu trabalho tem influência nisso.

CAPÍTULO 3
ENTRECRUZAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DAS EMOÇÕES E DA MORTE NO
MUNDO URBANO



CAPÍTULO 3

ENTRECRUZAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DAS EMOÇÕES E DA MORTE NO MUNDO URBANO

O horror da morte é a emoção, o sentimento ou a consciência da perda de sua individualidade. (MORIN, 1988)

A Antropologia das Emoções formou-se como área de investigação e produção no cenário norte-americano nos anos de 1980 e, a partir de então, existem nomes referenciais para a temática, como Michelle Rosaldo, que publicou, em 1984, um artigo sobre a antropologia de Clifford Geertz para fundamentar e analisar as emoções e torná-las objetos possíveis de pesquisa antropológica, considerando que essas compreendem que a organização social interfere diretamente no desenvolvimento de afetos e das emoções naquele espaço de interações (VÍCTORA, COELHO, 2019).

As emoções ocupam papel cada vez mais proeminente na cena antropológica, em observados ou em observadores, como objetos, formas ou motivações para conhecer, conclui Coelho (2019:294). Michele Rosaldo (1984:143) mostra que as emoções são pensamentos sentidos, de alguma maneira sintomatizados em nosso corpo a partir de suas movimentações. Dessa forma, conseguimos identificar e verbalizar nossos sentimentos, e o fato de estarmos envolvidos nessas emoções mudam nossas percepções sobre elas. Com isto, a autora argumenta que o “pensamento/afeto revelam assim a diferença entre a mera escuta do choro de uma criança e uma escuta sentida – como quando percebemos que existe perigo ou que a criança é a nossa filha.”

Com este ponto de vista, Rosaldo (1984) organiza duas problemáticas necessárias para o atravessamento das emoções na Antropologia: o marco entre a emoção e o corpo e a divisão entre a emoção e a razão. Ao notar-lhes, percebe-se a dificuldade própria do indivíduo de, às vezes, reconhecer e compreender seus próprios sentimentos e, então, verbalizá-los, assim como comunicar-se socialmente.

Ao enveredar na perspectiva das emoções neste capítulo, bem como na dissertação, retomo o que Beatty (2010) aborda quando realça a importância da inserção da emoção etnografada em uma narrativa, que, por meio da narrativa de histórias de pequenos dramas cotidianos, permite os entrecruzamentos diários entre pessoas. Pensar este tipo de abordagem faz-se essencial, especialmente no campo de pesquisa em que estou percorrendo, na qual a subjetividade emocional e narrativa diante de um mesmo fato, imagem ou emoção desencadeiam uma série de ações diferentes. Sendo assim, Beatty (2010) defende a abordagem

narrativa:

[...] uma abordagem narrativa nos permite apreender os significados humanos que definem a experiência da emoção. Uma consciência da emoção em contexto narrativo traz à luz as contradições e conflitos que as pessoas vivenciam em sua vida social, seus desajustes, sua resistência ou rendição involuntária a pressões sociais, seus choques com a realidade, sua luta por sentido. Pela mesma razão, a narrativa trabalha contra um relativismo que encompassaria a emoção pela cultura – despersonalizando-a – como se nada pudesse escapar ao abraço da cultura (Abu-Lughod, 1993). Uma abordagem narrativa deixa opaco aquilo que resiste à análise social; ela reconhece o irreduzível; ela não força uma resposta. (BEATTY, 2010, p. 438)

Deambulando por entre essa narrativa, outras conceituações diante de uma mesma emoção atravessam essa dissertação, como é o caso do luto. No que se refere à morte, Freud (2010) postula considerações a respeito do *Luto e Melancolia* como movimentos presentes psiquicamente nas emoções diante dela. O autor condensa o luto como uma reação à perda de um ente amado, ou de alguma abstração que resiste nesse lugar, e sobre o mesmo registro, em algumas pessoas; a melancolia, ao invés do luto, reside nesta ocasião. Contudo, ressalta que o luto não se trata de uma patologia, pois é apenas um período psíquico; já a melancolia, caracteriza-se por um abatimento doloroso, um conflito que cessa o interesse pelo mundo externo, que passa a caracterizar culturalmente o enlutamento como um momento de necessidade de afastamento social para o sentir recluso, hábito culturalmente preservado em muitas culturas.

O mesmo autor ainda traz considerações a respeito da culpa em seu texto *A desilusão da guerra e nossa atitude para com a morte* (1915), e faz a precisão do lugar da morte para o ser falante dentro do processo de negação à finitude e complementa articulando sobre a maneira como essa questão se reordena em diversos contextos, especialmente na morte, como fator devastador emocional e psíquico, portanto, “quando o homem via morrer um dos seus, então, na sua dor, ele teve que aprender que também ele podia morrer, e todo seu ser revoltou-se contra tal admissão” (FREUD, 1915, p. 236). Identificar-se na dor, na angústia, na insatisfação e no sofrimento implica, também, em identificar-se na morte, mas isso o *Eu* não admite, colocando a morte como um limite, fazendo com que o sujeito que a visualiza no outro tente romper, a todo custo, o caminho que também o levará a ela:

[d]esse conflito de sentimentos nasceu em primeiro lugar a psicologia. O homem não podia mais manter a morte a distância, já que a havia provado na dor pelos falecidos, mas não queria admiti-la, por não poder imaginar-se morto. Então incorreu em compromissos: admitiu a morte também para si, mas contestou-lhe o significado de aniquilamento da vida, algo que não tivera motivos para fazer, quando da morte de um inimigo. (FREUD, 1915, p. 240)

Quináglia Silva (2008) pontua, embasada por Edgar Morin (1988), que a morte “assevera que a sociedade e a cultura existem não apenas apesar da morte e contra a morte, como também pela morte, com a morte e na morte” (2008:15). Sustenta, também, que encarar a morte e as emoções que se desencadeiam deste acontecimento é um processo de alteridade e é um exercício de compreender-se através do outro neste fenômeno, por meio da fronteira indivíduo-sociedade, que faz da morte um significante importante na constituição simbólica e emocional deste indivíduo, que registra a morte através da experiência do outro com ela. A forma como os ritos são aceitos ou negados, implica diretamente na atitude que se toma diante de atos socialmente comuns como a morte.

Thomas (1993), nesta direção, ressalta as figurações da morte e a maneira de representá-la, pois “não é somente vivê-la em imagem, em nossos sonhos, obsessões, impulsos, para desejá-la, ou temê-la, ou para integrá-la em um sistema filosófico; é também materializá-la em frases, em formas, em cores e em sons” (THOMAS, 1993, p. 186). Todos esses movimentos estão presentes não só na ida ao cemitério, como também durante todo o rito, especialmente com os objetos usados para mediação e extensão do luto abstrato para o material físico ritualizado nos túmulos.

No âmbito da Antropologia das Emoções, há autores que refazem esse percurso e analisam o papel e o poder das emoções no âmbito social. No contexto brasileiro, o destaque para a área, inicialmente, dá-se pelos caminhos traçados por Gilberto Velho, como afirma Koury (2015), e, posteriormente, alongando-se e estreitando-se em outras análises, como de Rezende e Coelho (2011).

Marcel Mauss, em *A expressão Obrigatória dos Sentimentos*, traz uma abordagem importante sobre o impacto que a demonstração dos sentimentos de forma pública acontece e como se constrói o sentimentalismo (LE BRETON, 2016; RODRIGUES, 2020) em torno dessa demonstração. A compreensão de que os rituais, inclusive os funerários, são sociais e coletivos, uma vez que interferem diretamente no sentimento individual do indivíduo e em como todas essas emoções se mostram e são interpretadas no social.

O autor também destaca que a ritualística tem unicamente um caráter coletivo de comunicação de sentimentos, do que está acontecendo. Neste sentido, a leitura deste acontecimento e os sentimentos a ele relacionados ocorrem unicamente dentro de uma cultura que é compartilhada e socializada, para que tais ritos sejam interpretados e aceitos. As lágrimas, o luto, o choro e o grito fazem parte do momento da morte, e é tratado em larga escala como um período de tristeza, negação, dor e perda, por isso pode ser interpretado. O caráter coletivo

de recebimento dessas emoções reforça e acompanha o seu trajeto até o fim. Logo,

[u]m considerável número de expressões orais de sentimentos e emoções, em muitas povoações espalhadas em todo um continente, têm unicamente um caráter coletivo. Digamos logo que este caráter não prejudica em nada a intensidade dos sentimentos, muito pelo contrário. (MAUSS, 2001, p. 153)

Embora a morte seja pública e coletiva, não isentando quaisquer indivíduos do fenômeno, ela se apresenta configurada numa série de expressões, sentimentos e rituais que são compreendidos culturalmente por um mesmo nicho (MAUSS, 2001), isto é, as características culturais que cada local reproduz em seu espaço, sua representatividade neste momento e, por consequência, sua especificidade. Dessa forma, ainda que a morte esteja para todos, a cultura agrega e também segrega ritos e símbolos que podem ser entendidos ou não a cada desmembrar das emoções (RODRIGUES, 2020).

Além do sentir individual e social, todo este sentimentalismo requer apreço e, posteriormente, sua institucionalização, isto é, o reconhecimento não só social, como também amparo estatal para lidar com a terminalidade que sempre ocorrerá e, assim, designar medidas para mediar tudo que lhe for necessário dentro de sua cultura, desde o modo de sepultamento e seus ritos, até locais adequados para os corpos e suas construções emotivas em torno da morte. Compreender de fora (Estado) para dentro (indivíduo) a importância das emoções e suas construções, bem como as organizações em torno da morte no espaço cemiterial e a fragilidade de emoções que compele este momento, é também de grande estima para a constituição saudável destes ritos e compreensão dessas emoções (RODRIGUES, 2020).

Portanto, a morte também se configura como uma linguagem, com suas respectivas características representativas e modo de acontecer, compreendendo os limites culturais num determinado contexto. Os atos que acontecem, através de nossas ações e expressões, são manifestações importantes que devem ser emitidas para assim serem compreendidas pelo coletivo e, enfim, processadas em seus significantes, que compreende coletivamente e preconiza o devido significado a cada gesto, mediante possibilidade do grupo conseguir fazer a leitura e compreensão de tais comportamentos (MAUSS, 2001).

Ainda nesta perspectiva da posicionalidade (ABU-LUGHOD, 2018) a respeito da morte, e de como a percebemos, o diálogo com Louis-Vincent Thomas (1993) também foi fundamental na construção das tantas faces teóricas da morte e do morrer. O autor defende a elaboração de uma antropotanatologia, argumentando que a morte é fragmentada entre os mais variados profissionais e, portanto, é operacionalizada de diversas maneiras:

[o] teólogo e o filósofo, o psicólogo, o psicanalista e o psiquiatra; o biólogo e o bioquímico; o demógrafo e o sociólogo; o jurista, o criminalista e o economista; o artista e o crítico de arte; o historiador e o geógrafo; sem esquecer o sacerdote, o médico – seja o técnico da saúde ou o legista –, o corretor de seguros, o funcionário de serviços funerários, os enfermeiros, os urbanistas. Em geral, cada indivíduo percebe a morte, a do outro, eventualmente a sua, segundo a óptica própria de seu ofício, da ordem de suas preocupações intelectuais, de sua ideologia ou a do grupo ao qual integra. (THOMAS, p. 1993, p. 10-11, tradução minha)

A exploração dessas perspectivas, tal qual dos sentimentos e emoções não somente no momento da morte ou no rito, mas desde o momento em que a perda nos é posta, nos faz emitir sensações e sentimentos que o outro entende e faz a devolutiva, como a bondade e condolência para com quem lida com o acontecimento neste período de superação. Esta reciprocidade e alteridade constroem meios de ligação com quem sente, com quem faleceu e em como quem ficou lidará a partir da despedida – o rito funerário.

Os símbolos, figuras e imagens que costumam compor este momento também são de fundamental importância nas percepções e no viver. Assim, registrar as artes tumulares e seus significantes permite-nos visualizar o morrer e as emoções como aportes do fenômeno como todo. A respeito das grafias tumulares, Walsh (1991) ressalta a extrema importância em relação à epigrama fúnebre:

[u]ma pedra inscrita não era concebida apenas para anunciar que “aqui jaz tal e tal”, mas também para disseminar essa informação o máximo possível. Ela tinha que incitar um ato de aprendizagem por meio de sua inscrição e ao fazer isso ela providenciou o modelo para os epigramas de Calímaco – votivos e eróticos bem como os sepulcrais – os quais fazem a aquisição de conhecimento tanto um tema como um princípio estrutural. (WALSH, 1991, p. 78)

Outra perspectiva necessária sobre a morte é a que Araújo (2012:342) tece, em *A mercantilização da morte na sociedade de consumo*, e analisa como os rituais de morte tornaram-se importantes e parte de uma estrutura de consumo que movimenta uma cultura de morte, e realça que “a cerimônia de despedida marca tanto quanto mais do que as outras, tais como o casamento, o batizado, etc., por isso não pode ser desprezada nem negligenciada.”

A partir desta cultura de morte e de consumo, Baudrillard (1976) acentua a funcionalidade do corpo como um significado de beleza e saúde e ressalta o esforço em manter essa imagem por quanto tempo for possível, e nos mostra o quanto esse movimento desassocia a morte como algo rotineiro, o que nos faz esquecer que ela existe, visto que corpos saudáveis não se deterioram, e essa percepção distorcida da realidade nos torna refém de uma possibilidade que nunca poderá ser comprada, mas que sempre é oferecida: a vida sem fim.

Ariès (2003:64) concebe duas perspectivas a respeito da morte, sendo o primeiro sobre a morte do outro na sociedade ocidental, mostrando que o homem “exalta-a, dramatiza-a,

deseja-a impressionante e arrebatadora. Mas, ao mesmo tempo, já se ocupa menos de sua própria morte, e, assim, a morte romântica, retórica, é antes de tudo a morte do outro”. O segundo apanhado é sobre a morte de si mesmo:

[o] homem das sociedades tradicionais, que era não só o da primeira fase da idade média, mas também o de todas as culturas populares e orais, resignava-se sem grande dificuldade à ideia de sermos todos mortais. Desde meados da Idade Média, o homem ocidental rico, poderoso ou letrado conhece a si próprio em sua morte – descobriu a morte de si mesmo. (ARIÈS, 2003, p. 63)

Partindo dessa perspectiva, a morte é analisada em primeira pessoa e direciona-se à terceira pessoa: é uma visão pessoal sobre algo que acontece com o outro, mas que depende inteiramente de um registro sobre como ocorre. Estas duas percepções da morte, também ligadas às discussões sobre *morte domada* e *morte selvagem*, evidenciadas no início do texto, sendo a primeira sobre o pensar na própria morte e lidar com a morte do outro, evidencia que a grande maioria dos relatos de sentimentos tendem a estar projetados para o outro, a morte do outro, e o olhar sobre a própria morte é termo e rapidamente fugaz, e quando há um debruçar-se sobre ela, as descrições destas emoções também se projetam no outro, no âmbito social e no espaço que este ocupa.

A alteridade implica no modo de se relacionar e na interdependência social, por isso ver a morte do outro molda a própria visão de morte, uma vez que é um processo necessário de registro emocional de reações, sentimentos e de construções sobre esse emocional, que podem ser atravessados por diversos marcadores, como cultura e religião. Estas diferenças entre as culturas também perpassam pelo campo religioso, que é um marco fundamental na construção do que se pode chamar de “cultura da morte”, e nos mostra que, em diversos atravessamentos religiosos, há uma passagem na morte, e não o fim. Considerar essa questão é essencial para distinguir o porquê da diferença de sentimentos e modo de viver daqueles que não são religiosos, por exemplo.

Além de Edgar Morin, antropólogos contemporâneos, como José Carlos Rodrigues (2006), pesquisam e analisam os fenômenos considerados tabu, pontuando as dinâmicas culturais da morte, elencando as diversas interpretações sobre o morrer, dentre elas as que evocam imagens, como: “Inferno ou céu para os cristãos e os muçulmanos, Campos Elísios para os gregos antigos, reencarnação e metempsicose na filosofia oriental, passagem para o reino dos ancestrais na África. Por toda a parte, a morte é entendida como um deslocamento do princípio vital” (RODRIGUES, 1983, p.39).

Le Breton (2019) tece considerações sobre as emoções e os sentimentos como inerentes

à condição social e que derivam um do outro, e pontua que “o sentimento instala a emoção no tempo, diluindo-a numa sucessão de momentos conexos: ele implica uma variação de intensidade que resta, entretanto, numa mesma linha de significado” (LE BRETON, 2019, p.140). Apoiando-se em uma análise feita por Gordon, Le Breton (2019) expõe que o sentimento combina sensações do corpo, gestos e significados culturalmente aprendidos por meio de relações sociais.

O autor ressalta ainda que “[o] sentimento é a tonalidade afetiva aplicada sobre um objeto, a qual é marcada por sua duração e homogênea em seu conteúdo senão em sua forma” (LE BRETON, 2019, p.140). Interessa-me demarcar aqui o quanto o sentimento implica a relação afetiva do indivíduo com determinado objeto, uma vez que investigo como essa relação se dá entre as pessoas e o Cemitério, portanto, de como este espaço é experienciado pelos usuários e transeuntes.

Diferente do sentimento, para Le Breton (2019, p.145): “[a] emoção é a definição sensível do acontecimento tal como o vive o indivíduo, a tradução existencial imediata e íntima de um valor confrontado do mundo.” Essa distinção é fundamentalmente importante para o desenvolvimento proposto neste trabalho. Como enfatizado no parágrafo anterior, ao instalar a emoção no tempo, o sentimento apresenta-se em uma linha de significado, sustentando-se também em uma relação com determinado objeto, ao passo que a emoção é imediata, uma definição sensível da vivência do indivíduo. Sentimentos e emoções têm, portanto, uma relação intrínseca, não podendo haver dissociação entre ambos, e tanto um quanto o outro, ainda que apresentem um aspecto singular que depende da particularidade de cada indivíduo, também estão submetidos a uma simbólica social:

[a]s emoções que nos acometem e a maneira como elas repercutem sobre nós têm origem em normas coletivas implícitas, ou, no mais das vezes, em orientações de comportamento que cada um exprime de acordo com seu estilo, de acordo com sua apropriação pessoal da cultura e dos valores circundantes. São formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, porque elas provêm de uma simbólica social, embora elas se traduzam de acordo com as circunstâncias e com as singularidades individuais. Sua expressão está ligada à própria interpretação que o indivíduo faz do acontecimento que o afeta moralmente, modificando sua relação com o mundo de maneira provisória ou durável, seja por anos, seja por alguns segundos. (LE BRETON, 2019, p.145)

3.1 Desdobramentos da Micropolítica das Emoções

O duplo aspecto, individual e social, na expressão de sentimentos e emoções elabora-se em diversas esferas da vida humana. Se por um lado cada indivíduo tem uma forma particular de expressar emoções, por outro, tal expressão depende da maneira como cada um se apropriou pessoalmente da cultura e dos valores que o cercam. Além dessa articulação entre indivíduo e sociedade na expressão das emoções e sentimentos, há uma outra que demarca relações de natureza política entre grupos sociais distintos. Essa demarcação aparece na corrente contextualista em Antropologia das Emoções, proposta pelas autoras Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990).

Ao traçarem um mapa antropológico do campo das emoções, Lutz e Abu-Lughod (1990) dividiram-no nas seguintes correntes: essencialista, historicista e relativista, e opuseram a estas três uma perspectiva alternativa que denominaram de contextualista (REZENDE; COELHO, 2010). Para os propósitos deste trabalho, interessa-me a perspectiva contextualista, pois ela permite pensar uma micropolítica das emoções⁴¹ em que estas aparecem vinculadas a relações de poder. A perspectiva contextualista tem como inspiração teórica “a noção de discurso de Foucault, entendido como uma fala que forma aquilo sobre o que fala, ao invés de manter com ele uma relação de referência, como algo que lhe seria externo” (COELHO, 2010, p.268).

Nesse sentido, a emoção é circunscrita à noção de discurso, na medida em que este é entendido como constituinte do real de que fala. As emoções aparecem então dotadas de “capacidade para dramatizar, reforçar ou alterar as macrorrelações sociais que emolduram as relações interpessoais nas quais emerge a experiência emocional individual” (REZENDE e COELHO, 2010, p.71). Essa dimensão política da vida afetiva é o que permite pensá-la como atravessada por relações de poder e estruturas hierárquicas e, conforme discorrerei neste capítulo, o sentimento de desprezo demonstra de maneira muito clara por meio das perspectivas dos usuários/transeuntes e trabalhadores. Miller (1997) compreende o desprezo como um sentimento que suscita questões referentes à relação entre as emoções e a ordem social, com aspectos referentes a essa ordem, como seu caráter justo ou injusto, assim também com a micropolítica da interação em seu interior.

⁴¹Rezende e Coelho (2010:75) configuram Micropolítica das Emoções como a relação entre um sentimento associado no senso comum ocidental à espontaneidade da escolha individual e suas formas de estratificação social conduz à dimensão emocional micropolítica das emoções, isto é, o potencial de dramatizar/alterar/reforçar a dimensão macrosocial em que as emoções são suscitadas e vivenciadas.

Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021) propõem a utilização das categorias como nojo, desprezo e humilhação para a análise de marcadores sociais em diferentes contextos sociais, particularmente no que diz respeito à ativação e atualização de hierarquias de gênero, raça e classe, como podemos observar nos fenômenos de racismo, homofobia e transfobia. No que se refere ao desprezo, de acordo com Miller (1997, p. 217, tradução minha), independente da forma e do contexto no qual se inscreve, pode-se constatar seu valor moral e social, na medida em que ele “constitui o complexo emocional que articula e mantém a hierarquia, o status, a categoria e a respeitabilidade. As diferenças de status e categoria são as condições do desprezo”.

Miller (1997) chama atenção ainda para o caráter retroalimentar do sentimento de desprezo, já que ele ao mesmo tempo cria e sustenta as estruturas hierárquicas que geram a capacidade de fazê-lo aparecer. Foi essa dimensão micropolítica do desprezo, que descortina e produz relações hierárquicas na ordem social em uma determinada cultura, que me levou a utilizá-lo como categoria de análise neste estudo.

Conforme Miller (1997), o estilo e significado do desprezo estão intimamente ligados ao contexto social e cultural de onde ele surge. Em culturas com sistemas hierárquicos rígidos e bem definidos, à diferença das culturas democráticas ou igualitárias, o desprezo aparece tendo o sentido de manifestar satisfação de si e indiferença ao outro: “[s]e recorrermos mais uma vez ao desprezo de Hobbes, vemos que ele se parece com o desprezo da satisfação de si mesmo, de não duvidar nunca da própria superioridade e categoria” (MILLER, 1997, p. 217, tradução minha).

Sendo assim, duas condições discursivas são necessárias para esse tipo de desprezo, também chamado pelo autor de desprezo para baixo, ou hobbesiano, que implica saber exatamente o lugar a que se pertence na relação com o outro e ter segurança de que esse outro, alvo do desprezo, passará despercebido, invisível, e não ameaça de forma alguma a destituição desse lugar (MILLER, 1998). Como se pode ver, o desprezo para baixo se dá em uma relação hierárquica onde os lugares são fixos, não intercambiáveis, exercendo-se do pólo hierárquico superior em direção ao inferior.

Além desse desprezo para baixo ou hobbesiano, Miller (1998) também se refere ao que denomina desprezo para cima, o qual se expressa na hierarquia de modo inverso ao primeiro. No desprezo para cima, não estamos diante de uma relação hierárquica fixa, já que, em nossas sociedades democráticas ocidentais, há uma pluralidade de contextos e categorias sociais. Como afirma Miller (1998, p. 221, tradução minha):

[n]a verdadeira micropolítica de qualquer interação concreta pode haver todos os tipos de fatores antagônicos capazes de alterar o estilo preciso de ajuste mútuo do status. Dada a proliferação de papéis, o pluralismo e a relevância de certos espaços públicos, pessoas convencionalmente inferiores podem às vezes competir livremente a respeito de quem exerce um desprezo reativo e/ou constitutivo [hobbesiano].

Portanto, o exercício do desprezo é relativo ao contexto, lugar social e aos diversos papéis na sociedade, o que torna possível um desprezo hobbesiano, de cima para baixo, de alguém que é convencionalmente categorizado como inferior na estrutura hierárquica. A esse respeito, Miller (1997) utiliza como exemplo um encontro imaginário entre ele, um pesquisador intelectual e um pedreiro: trata-se de um encontro diferente, se ele ocorre na varanda de sua casa ou num bar típico da classe trabalhadora. Esse exemplo nos permite pensar que, embora possamos conceber uma relação hierárquica mais ou menos fixa no imaginário de determinada sociedade, essa hierarquia é relativizada, ao menos no que toca à micropolítica das emoções, e particularmente ao exercício do desprezo, no contexto social onde ela se exerce.

Por esse motivo, compreendo que, em relação ao desprezo para cima, não se trata de recorrer a um critério objetivo de diferenciação entre quem está em posição hierárquica superior e inferior, mas sim do reconhecimento de que quem ocupa uma posição superior, num dado contexto de interação social, tem um nível mais baixo do que se presume (MILLER, 1997). Apesar disso, para o autor, o desprezo para cima tem sempre um caráter reativo, isto é, seu exercício constitui uma relação hierárquica em que o agente do desprezo se localiza num pólo inferior e é consciente da reatividade de seu sentimento (MILLER, 1997). Isso significa que, apesar de pressupor uma relação hierárquica e contestar as posições superior e inferior nela dadas, o desprezo para cima em momento algum destitui a hierarquia.

Daí a seguinte afirmação de Miller: “Se o desprezo convencional constitui a hierarquia, o desprezo para cima concede algum espaço psíquico aos inferiores” (MILLER, 1997, p. 221, tradução minha). É precisamente neste espaço psíquico que pretendo localizar a relação entre os agentes da maior parte das emoções relatadas pelos interlocutores da pesquisa, que expressam o descontentamento em suas perspectivas do lugar físico e do que contorna os campos santos, seja no emocional ou no imaginário.

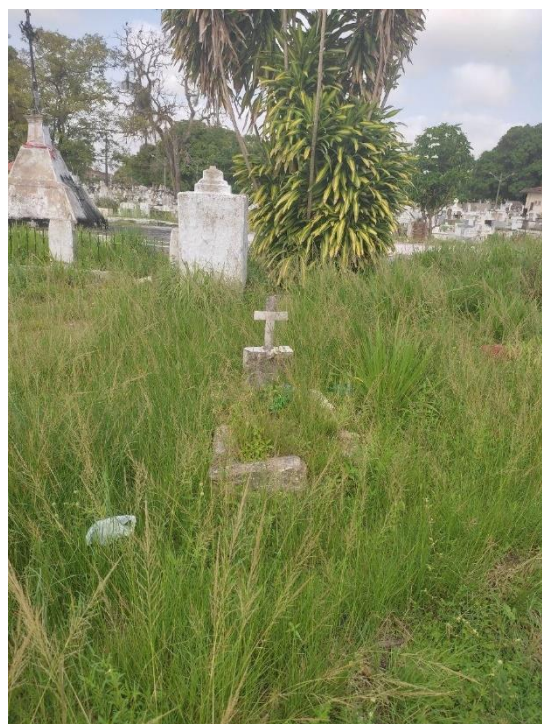
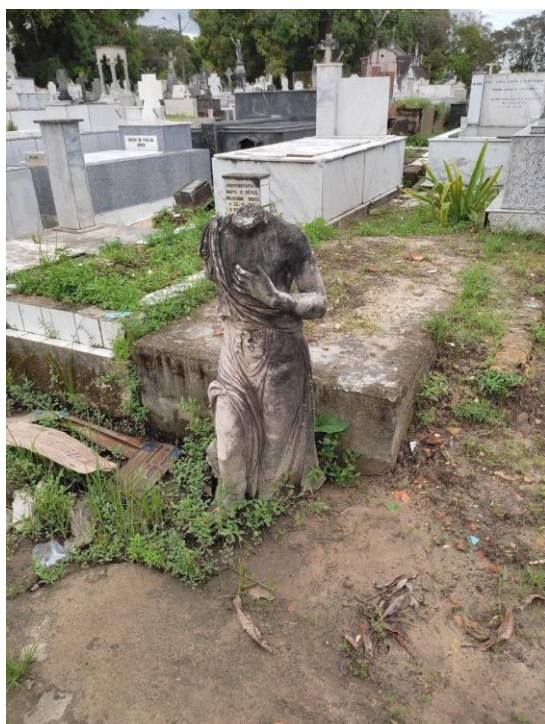
3.2 Estruturando a hierarquia das emoções

Compreendendo esse percurso teórico, percebo que as falas dos interlocutores e demais entrevistados retratam uma variedade de emoções que se constroem na relação com o Cemitério Santa Izabel. As emoções variam de acordo com um espectro, entre as que são consideradas

mais alegres e a mais melancólicas, sendo as emoções de frustração, indignação, tristeza, tranquilidade, paz, sossego e sinônimos, além de medo e aversão ao espaço cemiterial, as mais comuns. O fato da necrópole ter passado longos períodos sem manutenção incentivou a aversão e o distanciamento dos espaços fúnebres naquele contexto, pouco considerados como destinos de sociabilidade para além de fins funéreos.

As diferentes formas de afeto, ao estar no lugar onde o ente está sepultado, também é sublimada pelas condições (não agradáveis devido à falta de manutenção) que o local oferece para ritualizar. Sendo o espaço cemiterial uma cidade que aparece mais intensamente para o sujeito em datas simbólico-coletivas, por vezes, desagrada seus visitantes pela baixa manutenção estatal do lugar, o que afasta o movimento cidadão e o indivíduo do trânsito entre as cidades, conforme Hugo, usuário do espaço cemiterial, afirma:

[n]ão venho aqui porque ou está fechado ou soterrado de mato. Não acho meu familiar, não consigo andar pelo cemitério e não me sinto acomodado para acender a vela e fazer a minha oração. O descaso da prefeitura me afasta daqui, já é um local esquisito de ficar, do jeito que está, não venho mesmo, não sinto vontade, mas fico triste porque é minha mãe ali, e eu tenho prazo, entende? Vão tirar ela. Aqui não tem documento de venda ou concessão de terra. Quando tirarem ela, nem vou saber o que aconteceu, pra onde foi. Enquanto isso, o tempo passa e eu o perco.



Ao me deparar com a diversidade dos comentários e das visões relatadas, notei que todos emitem mais de uma emoção, e que apesar de reconhecer o cemitério como potencial espaço a ser usado e aproveitado de diferentes formas na cidade, como o necroturismo⁴², não deixavam de apresentar também comoção diante de seu estado de abandono. Ao interpretar todos esses sentimentos, individualmente dividimos com o coletivo falando o que sentimos. Rezende e Coelho (2010:62) apontam o fato de que “o indivíduo, ao falar do que sente, comunica-se consigo mesmo através dos outros, compreendendo, por meio desta expressão, aquilo que sente”, além de pontuarem que:

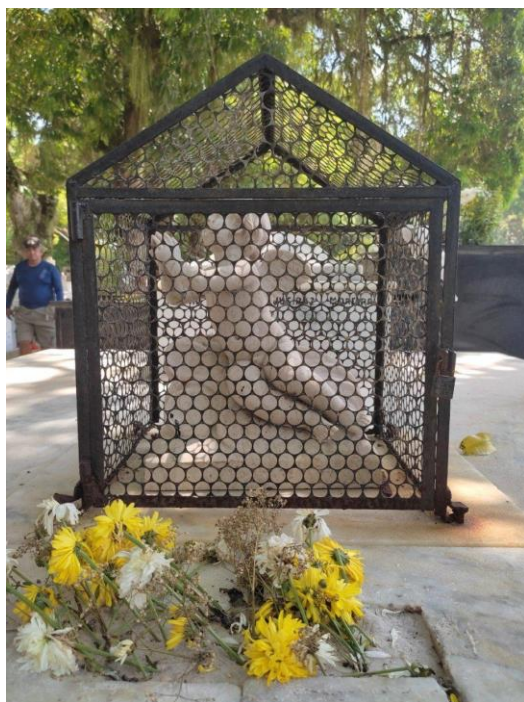
(...) a expressão dos sentimentos é vista como um domínio sujeito às regras sociais que regulam quando, como e para quem manifestar emoções. Em contrapartida, o sentimento em si seria uma reação da ordem natural ou mesmo do biológico que pode ser distinguida das normas sociais. Seria, portanto, um fenômeno ao mesmo tempo individual, no sentido de particular a cada um, e comum a todos os seres humanos. (REZENDE; COELHO, 2010, p.98)

Verifiquei que, há anos, existem demandas pela limpeza e organização do espaço, visando outras perspectivas e aproveitamentos que não deixassem o cemitério se dissolver ou ser apagado da memória belenense. A queixa pela ausência de algo semelhante ao Projeto de Requalificação do Cemitério da Soledade, com a proposta de transformá-lo em um cemitério-parque, apostando em espaços que fomentem a cultura, a historicidade local e a memória do lugar, é uma grande demanda dos usuários do Cemitério Santa Izabel.

O que mais se evidencia nos relatos dos interlocutores é a indicação, por parte dos usuários do campo santo, de que entidades do Poder Público, que deveriam garantir a manutenção e preservação adequada do Cemitério Santa Izabel, negligenciam-no. Das inúmeras falas em campo, várias ressaltam explicitamente o abandono do cemitério por parte de quem deveria cuidá-lo. Nesse sentido, um dos interlocutores transeuntes afirma:

[n]ão me sinto confortável aqui, e me sinto pior sabendo que meu pai está aqui, neste túmulo que sequer é tirado o mato ao redor, é como se sua dignidade fosse embora após a morte, por descaso. Ao invés de sentir saudade ou vontade de vir aqui, sinto repulsa e acabo evitando estar aqui. Não posso deixar nada no túmulo que em menos de duas semanas some! Daí a gente tem que ficar prendendo as coisas. Já andou por aqui? Já viu o tanto de coisa dentro de grade? Não pode deixar nada, nada, nada, que eles carregam tudo.

⁴²Necroturismo é pensado por Stone (2006) como uma nova tipologia de turismo, o chamado turismo sombrio, traduzido *dark tourism*. Este seria o ato de viajar para áreas associadas à morte, ao sofrimento e até mesmo ao macabro, compreendendo um fenômeno essencialmente comportamental, na proporção em que a motivação dos turistas é oposta às características particulares de outras atrações ou locais. Nesta categorização encontra-se a prática turística em parques temáticos voltados para o terror, em prisões, em antigos campos de concentrações e em cemitérios. Mais informações em: FIGUEIREDO, O. M. Turismo e Lazer em Cemitérios: Algumas Considerações. *Cultura: Revista de Cultura e Turismo*, v. 9, p. 125-142, 2015.



Como se pode notar a partir desse comentário do interlocutor, o Cemitério Santa Izabel é tido como um espaço da cidade de Belém abandonado por quem deveria preservá-lo adequadamente – no caso, entidades do Poder Público –, o que também denota uma quebra de expectativa em relação ao que esse espaço poderia ser. A variante da emoção de abandono e seus sinônimos sempre reaparece nas falas acerca do espaço, que também se entrelaçam com as emoções emitidas ao que se sente estando imerso no campo-santo. A competência de regular

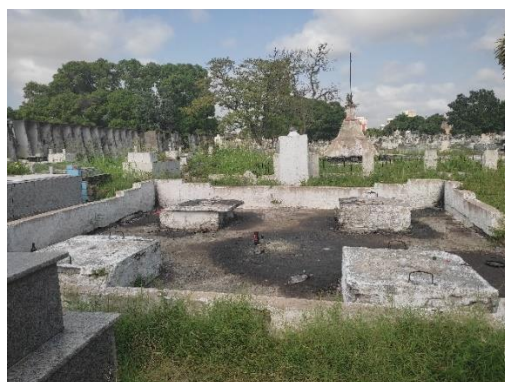
os serviços funerários, administrar os cemitérios e fiscalizar os que pertencem a entidades particulares é do município de Belém, estabelecida em sua Lei Orgânica. No entanto, existem lacunas na prestação de assistência ao lugar.

Mesmo que as derivações das emoções que dizem respeito ao “abandono” sejam verbalizadas poucas vezes de maneira explícita, a ideia de uma negligência em relação aos cuidados que deveriam ser prestados ao Cemitério da Santa Izabel aparece de outra forma, como quando seus túmulos históricos são vistos por um usuário como sendo consumidos pelo “descaso”. Na maioria das vezes, não se pontua o agente da negligência, mas ela está sinalizada nas falas feitas. Margarete, usuária do espaço cemiterial relata:

[o] cemitério é muito antigo, um pouco abandonado, mas cheio de cultura e história. Fica no centro da cidade, queria poder vir aqui por causa das árvores e do silêncio, mas tenho medo de assalto e das baratas que ficam ali, elas são muitas e a prefeitura não faz dedetização frequente. É lógico que aqui vai ter barata, né? É um cemitério, elas se alimentam de nós, mas está demais. O descaso aqui é visível.

Ainda que grande parte das emoções dos transeuntes e usuários evidenciam o quanto o campo-santo está abandonado e negligenciado, é importante ter em vista que todos eles ressaltam a importância deste espaço cemiterial. As falas tocam o desejo de que haja uma maior manutenção do espaço, investimentos em atividades culturais e históricas ligadas ao campo-santo e, até mesmo turísticas, sendo poucas as falas que se limitam à afirmação de que o Cemitério não é um ponto turístico:

[p]oxa, eu ia adorar vir aqui, igual esses parques de fora do país, ficar sentado, trazer algumas comidas, pensar na vida, comer as mangas daqui, enfim, ter esse lugar calmo dentro dessa barulheira que é Belém. Mas não tem como, olha o estado disso aqui, tiram até as árvores. É claro que tem a prefeitura que não liga, mas também tem o povo do bairro que vem aqui roubar as coisas pra revender, é uma série de culpas. Mas isso aqui daria um museu muito bonito, igual o que fizeram no Cemitério da Soledade.



Retomando Le Breton (2019), podemos situar a relação emocional das falas dos trabalhadores e usuários do Cemitério Santa Izabel numa linha de significado específica, a saber, que envolve o espaço urbano e sua relação com o cidadão e o Estado. Antes de avançar, contextualizo o emprego do termo cidadão. Estou partindo da dimensão discursiva de uma sociedade democrática, com valores igualitários, cuja noção de cidadão pressupõe uma igualdade formal dos indivíduos perante a lei.

De acordo com DaMatta (1997), a noção de cidadão, em uma sociedade de credo igualitário, torna a ideia de relações hierárquicas e de privilégio um contrassenso moral e social, uma vez que, em teoria, todos são iguais perante a lei e a sociedade. A esse respeito, o autor afirma que o papel social do cidadão e do indivíduo diz respeito a “uma identidade social e de caráter nivelador e igualitário. Essa seria sua característica ideal e normativa, de modo que, como cidadão, eu só clamo direitos iguais aos de todos os outros ‘homens’” (DaMatta, 1997, p. 49).

Contudo, a vivência da cidadania como papel social na sociedade brasileira apresenta uma divergência em relação a essa concepção igualitária. Esse aspecto da noção de cidadania no Brasil foi estudado pelo autor a partir da relação entre os indivíduos e as leis. Interessa-nos aqui demarcar, de seu estudo, o fato paradoxal de que, no Brasil, a cidadania é vivenciada em uma relação hierárquica que inferioriza o cidadão diante da lei e da sociedade (DaMatta, 1997).

É nessa linha de significado, demarcada pela relação entre cidadão e Estado, no interior de uma sociedade democrática, que contempla a emergência de relações hierárquicas específicas. Nesse sentido, entendo que as ideias de negligência e abandono sugerem um sentimento de desprezo por parte dos usuários do espaço cemiterial na direção de quem tem o dever de cuidar e preservar o Cemitério Santa Izabel.

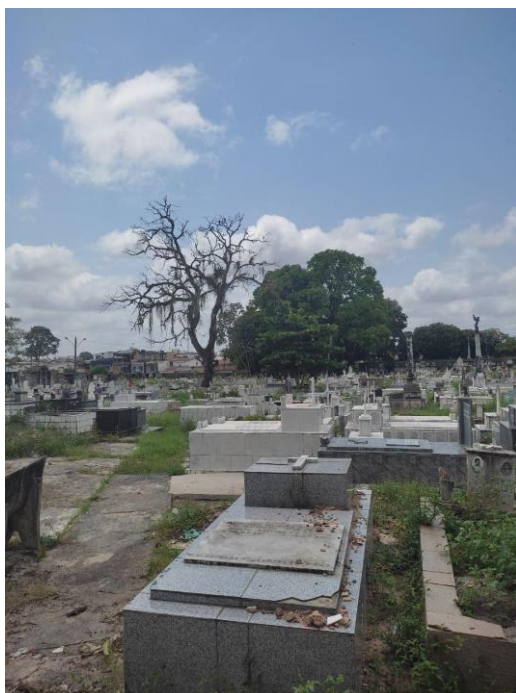
Coelho (2010), seguindo a análise feita por Miller sobre os sentimentos de nojo e desprezo, lembra que este autor os define como “emoções de demarcação de status”. De acordo com a autora, o desprezo é um sentimento que, tradicionalmente, é expresso por quem se encontra em posição hierárquica superior em relação a quem ocupa uma situação inferiorizada (COELHO, 2010). Sendo assim, nas sociedades tradicionais, “essa parece ser a única modalidade do desprezo, ou ao menos a única que adentra a cena pública” (COELHO, 2010, p.71). Diferentemente das sociedades tradicionais:

[a]s sociedades modernas democráticas criam a possibilidade de outra modalidade de desprezo: o “desprezo para cima”, devotado, como no exemplo da história acima, por aqueles que ocupam posições socialmente desvalorizadas (os trabalhadores manuais)

àqueles detentores de status mais elevado (os intelectuais). Surge assim outra função micropolítica do desprezo: a contestação da hierarquia em sua versão “para cima”, e não mais somente seu reforço/ demarcação, como no desprezo “para baixo”. É assim que Miller sugere, então, de forma um tanto irônica, que esta parece ser uma conquista fundamental dos regimes democráticos: a instauração da possibilidade dos desprezos mútuos, em uma espécie de “socioeconomia” emocional da igualdade. (COELHO, 2010, p.71 e 72)

Notei esse caráter micropolítico do desprezo nas falas sobre o Cemitério Santa Izabel. Parte dos relatos que põem em relevo o abandono no qual o cemitério se encontra acusam implicitamente, ainda que sem nomeá-las, as entidades públicas que dele deveriam cuidar. Ao fazerem isso, alguns desses relatos destacam, do cemitério, seu aspecto sujo, “sendo tomado pelo matagal”, “tumbas depredadas e violadas”, demonstrando assim o desprezo do Poder Público por este *locus* do espaço urbano, conforme dona Cristina relata:

[s]abe, minha filha. Quando eu vinha aqui há 10 anos atrás era bem mais bonito. Mas a prefeitura não quer saber disso aqui. Eles nem serão enterrados aqui, né? Não ligam. Conheço algumas pessoas que trabalham aqui. Elas fazem o possível pra deixar esse lugar limpo, gosto de saber que minha mãe está enterrada num lugar que tem gente que se importa, mas sem verba para manutenção disso aqui, vai tudo cair. Os túmulos estão todos quebrados, tudo que deixamos aqui é roubado. Aqui tem muita gente que usária de droga, eles levam tudo. É inseguro. Não cuidam do cemitério e não nos dão segurança para estar aqui. Isso tira qualquer vontade de estar aqui. cemitério pra mim é um local de calma, sempre ia com minha mãe, quando criança. Não é o que a gente vê hoje, um lugar abandonado. Era lugar de brincadeira e de afeto. Agora, é isso.





É interessante pontuar que, ao perceber a presença do abandono do cemitério e o descaso do Estado em preservá-lo, não estou afirmando que estas falas constataram uma realidade objetiva preexistente, independente e externa ao comentário realizado. Lembremos aqui da noção foucaultiana de discurso, na qual a corrente contextualista em Antropologia das Emoções se embasa, isto é, no discurso entendido como constituinte do real de que fala. As relações de poder e estruturas hierárquicas entre cidadão e Estado, que estamos vislumbrando nos comentários sobre o abandono do Santa Izabel pelo Estado, são atos emocionais discursivos.

Alguns dos coveiros comentaram um caso que ocorreu no cemitério, que reflete essa posição de desprezo pela coisa pública, tratada pelos autores que tenho trabalhado nesta dissertação. Há suspeita de que um dos zeladores depredou alguns túmulos para construir um outro jazigo infantil (conforme relataram alguns coveiros). Acredita-se que o jazigo não possui um corpo sepultado, mas por alguma razão que eles desconhecem, o zelador o fez. Em dias como Finados, as pessoas entendem que ali há algum corpo, pois existe uma estrutura tumular, e acendem suas velas, e por ser de uma criança, toca muito mais as emoções dos visitantes, que não sabem acerca da depredação feita pelo trabalhador cemiterial que, em tese, deveria compreender a situação de destruição do patrimônio e ser o primeiro a considerar não fazer tais atos. Tal situação parece-me um pouco com a ideia de lenda urbana.



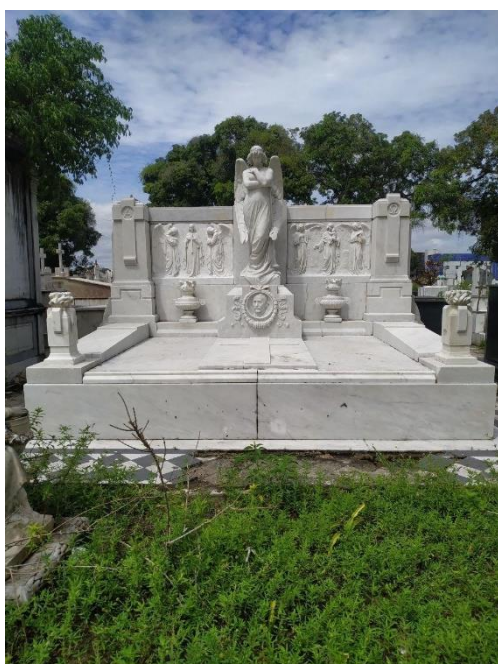
Este zelador, ao coletar peças de outros túmulos para construir um mausoléu sem um corpo, evidencia o desprezo da população, bem como o desprezo pelos mortos (ausência do medo e do respeito pela memória do outro) dos jazigos os quais ele retirou as peças. O medo dos vivos e o medo dos mortos acompanha quem transita pelo espaço cemiterial a qualquer momento. Conforme pontuei no capítulo 2, há diversas táticas de familiares com seus objetos deixados para seus entes na esperança de não serem roubados, como é o caso do processo de despetalar as flores, bem como deixar a vela queimar por inteira. Há, de forma direta, o medo do morto por conta do espaço, mas também há o medo do vivo, que pode roubar material físico dos túmulos, e também quem transita pelo local.

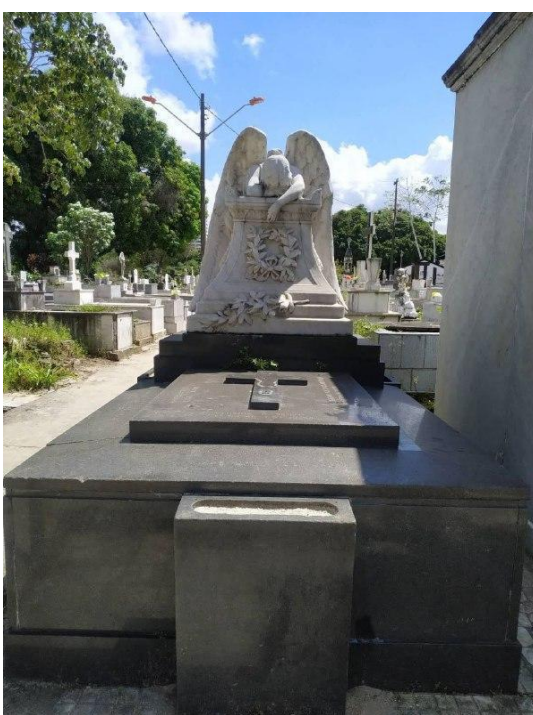
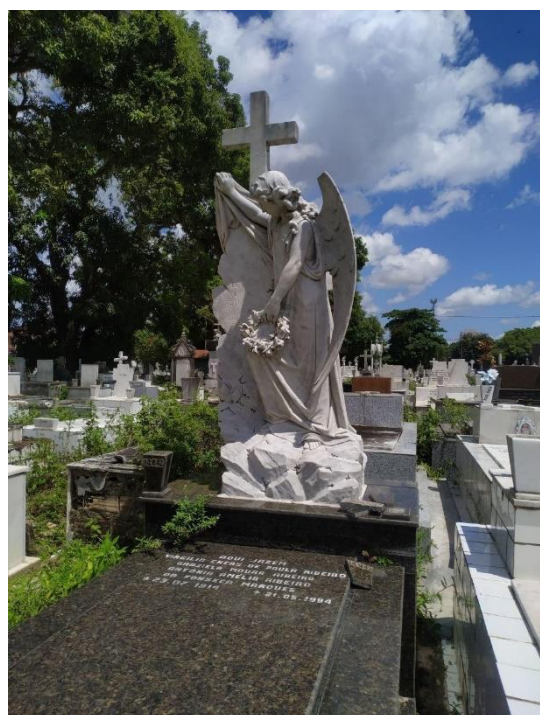
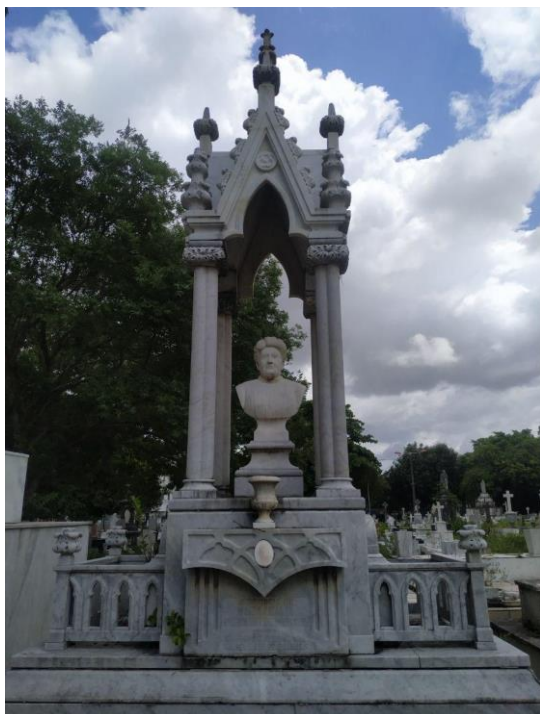
Dona Rosália, assim como seu Jorge, comentaram sobre os furtos que mais foram sentidos dentro do cemitério: a placa de entrada e o sino, que era um sinal que tocava sempre que algum novo corpo chegava para o sepultamento. Era um sinal para que os coveiros fossem

até a entrada do cemitério receber o novo morador da cidade cemiterial. Seu Jorge, após o furto, havia encontrado o sino no ferro velho próximo às ruas do campo-santo, recuperou e o colocou novamente acima do portão, no entanto, semanas depois, o sino fora furtado novamente. A placa nunca foi encontrada até hoje. Portanto, o desprezo, tal qual o descaso, não é praticado apenas nas relações Estado e cidadão, é também praticada nas relações entre cidadão e o espaço cemiterial.

Retomando o sentimento de desprezo envolvendo o Cemitério Santa Izabel, noto que, num primeiro momento, o que se evidencia nas falas captadas em campo é a situação degradante do espaço cemiterial. O Cemitério passa a ser destrutado, degradado, em suma, desprezado por quem de Direito deveria preservá-lo: o Estado e suas entidades e órgãos públicos com competência para exercer tal função. Contudo, há uma reciprocidade do sentimento de desprezo. Este não é apenas exercido pelo Estado sobre o Cemitério Santa Izabel, mas também pelo usuário, que rebaixa este último, demonstrando que, na verdade, ele é menor do que deveria ser ou, o que dá no mesmo, de que não está à altura de suas funções.

A hierarquia tumular também é visível e, neste caso, já não condiz mais com o desprezo ocasionado entre cidadão e Estado, mas sim com as condições sociais que são estabelecidas de acordo com a posição social. Apesar da construção do Cemitério Santa Izabel ter sido feita em bairro periférico, várias das famílias burguesas foram enterradas no local, já que o Cemitério da Soledade não suportava mais novos sepultamentos. O privilégio dos primeiros corredores é todo desta burguesia. O cemitério, então, passa a ser também um local de disputa sobre qual túmulo é maior ou melhor, e as artes tumulares variam e encantam.





Por ser uma extensão da cidade dos vivos, as estratificações sociais também se aplicam aos túmulos, onde alguns são extremamente requintados e detalhados, enquanto outros possuem apenas um amontoado de terras, por vezes com apenas uma cruz, quiçá uma mureta. Demais expansões das estratificações sociais podem ser lidos no trabalho de Andrade Lima (1994), que

tece considerações diretas sobre cemitérios cariocas no século XIX, fazendo um paralelo com o estudo de identidade e mobilidade sociais, com referência nos rituais funerários, e compreende o quanto as representações da morte, especialmente materiais, implicam nas condições sociais de quem as fazem.

Considerações Finais?

O impulso na escrita de minhas pesquisas, conforme escrevi no início da dissertação, muito se dá pelo meu luto. Gosto de como ele me impulsiona ao invés de me paralisar. Revejo esse movimento em vários de meus interlocutores, especialmente na insistência da ida ao cemitério ano após ano. Esta é uma insistência minha também, mas não no sentido pejorativo, é a insistência em querer estar no espaço, junto de quem se foi, para fazer a manutenção da memória.

A morte, abordada como um fenômeno social, histórico e cultural, auxilia pesquisadores na própria compreensão de sociedades e agrupamentos - em diversas temporalidades e espacialidades (PEREIRA, 2018). Estar no cemitério me permite, além da tranquilidade, encontrar e fazer ligações, partindo da minha própria experiência com a morte, para dialogar com o que o outros, também a partir do que seus registros da morte e do luto compreendem.

Os profissionais da lembrança (PÉTONNET, 2008) que pude encontrar no Cemitério Santa Izabel durante todos esses anos de pesquisa estão marcados na história do cemitério, por trabalharem há anos no espaço e apresentam, oralmente, informações que jamais constarão em quaisquer documentos. A riqueza das falas e o acolhimento é indescritível, mas estes só oferecem o seu saber ao acaso do encontro, e eu fui feliz ao encontrá-los e ouvi-los neste processo. Strathern (2017:134) reflete sobre o poder etnográfico para quem pesquisa e quem é pesquisado, mas, acima de tudo, pontua a importância da “continuidade cultural entre os produtos de seu trabalho e o que as pessoas da sociedade estudada produzem em seus relatos sobre elas mesmas”.

Neste processo de investigação antropológica, importa muito para quem o(a) antropólogo(a) está escrevendo (STRATHERN, 2017), e saber para quem e sobre o que eu estou escrevendo, nessa posição, mobilizando-me para permanecer e continuar escrevendo. Lapidar tudo que aqui foi descrito foi, para além de meu ofício como antropóloga, também um reconhecimento de uma cidade que vibra, apesar de silenciada pelo frenesi urbano belenense.

DaMatta (1978:25), quando sintetiza a “etapa existencial” do que é fazer etnografia e pesquisa, coloca que é nesta fase do fazer etnográfico que se dá conta: “(e não sem susto) que estou entre dois fogos: a minha cultura e uma outra, o meu mundo e um outro. De fato, tendo me preparado e me colocado como tradutor de um outro sistema para a minha própria linguagem, eis que tenho que iniciar minha tarefa”. Cruzei essa fronteira simbólica em inúmeros

momentos, especialmente aqueles que me vincularam emocionalmente não só aos enlutados, mas aos que vivenciam a morte e a ressignificam em diversas dimensões.

O Cemitério Santa Izabel é um documento ativo na história urbana da cidade de Belém (BOTELHO, 2018), que configura em seus portões, lápides e pessoas a memória da urbe belenense, e parte de minha contribuição com este trabalho, para além da acadêmica, é retornar ao próprio espaço ações, como visitas guiadas para os curiosos e interessados na história e no que há dentro do Cemitério, bem como inserir no Cortejo Visagento a história do cemitério e dos personagens mais marcantes do espaço cemiterial a partir de minha posição voluntária dentro do Espaço Cultural Nossa Biblioteca.

Ainda que pouco vislumbradas, estudadas e pesquisadas, as temáticas que se debruçam sobre a morte e sobre os campos-santos têm tomado maior espaço e esforços no Brasil, especialmente depois da pandemia da Covid-19, momento em que ficamos frente a frente com a morte, sua iminência e a perda coletiva das quase 700.000 vidas ceifadas no país.

Além disso, parte dos materiais e produções encontrados não tocam, em muitos momentos, diretamente o campo da Antropologia das Emoções, Antropologia Urbana e Antropologia da Morte/Mortuária. Tal panorama se repete no que tange o Cemitério Santa Izabel - que é um espaço com escassez de pesquisa -, alguns dos poucos trabalhos perpassam as áreas mencionadas acima, por vezes brandamente, mas concatenam análises a respeito da morte, no entanto, sempre em contrapartida com outros cemitérios, especialmente o Cemitério da Soledade, primeiro cemitério público de Belém, e que por ser tombado, acaba tendo destaque nas produções.

Este percurso realizado por mim junto ao Cemitério Santa Izabel desde a graduação é, também, uma caminhada na direção oposta ao que se tem feito durante os últimos anos, quando penso na escassez de produção mencionada acima. Olhar para um cemitério na periferia de Belém, com particularidades tão visíveis, mas que são esquecidas, ou mesmo apagadas seja pela falta de estudos ou pela sua localização num bairro não-central, constitui esforço em voltar-me para o que pulsa e existe para além dos grandes centros da cidade. Neste sentido, é tecer redes e dialogar com pessoas que, incansavelmente, há anos, existem e resistem em suas posições diante da morte, incluindo profissões tidas e vistas com preconceito, além de um exercício de compreensão diacrônico das tramas das formas de vida engendradas pelos atores sociais em determinados cenários urbanos (BRITTO, 2014), que nesta dissertação é um cemitério urbano no contexto paraense, constituindo o que conceituo aqui como cidade cemiterial.

Numa proposição pessoal, questiono-me algo central, que aparece em um documentário que assisti de um amigo antropólogo, que ao performar um “Corpo (in)finito”⁴³, declama durante o curta um poema provocativo, que transita pelas fronteiras simbólicas entre a vida e a morte: “quantas mortes nos cabem?” Tecer essas linhas a partir desta etnografia cemiterial urbana fizeram-me compreender que não só eu, mas as tantas pessoas que constam escritas aqui conciliam-se com a morte no espaço cemiterial, e compreendem, na ida da execução dos seus ritos, que as mortes (em vida) são frequentes, que acontecem independente da morte física de alguém, e que é necessário, também, atravessarmos o luto das frustrações, escolhas e ciclos encerrados, que também figuram um processo mortuário.

Esta dissertação não é o esgotamento dessa pesquisa, pelo contrário, é a deixa para o desenvolvimento da tese vindoura, também com *locus* no Cemitério Santa Izabel. Encerro esse processo de escrita com uma passagem de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, meu livro preferido, no qual Machado de Assis, ou melhor, o personagem Brás Cubas, imbuído da sua posição de defunto-autor e não de um autor-defunto, mostra-nos que viver é diferente de morrer (2021:65) e, por isso, há também na morte, assim como na vida, a possibilidade de escrita e de todas as representações que afirmam a presença do morto em vida. Considerar as memórias dos que trabalham com a morte e a visitam, bem como dos mortos, é, como Brás Cubas pontuou, ser uma autora e antropóloga de outra ordem, uma autora que presencia a morte-viva, que pulsa por entre as ruas da cidade cemiterial e que nos convida, eu e você (leitor), a visitá-la.

⁴³Corpo (in)finito, de Ramon Reis, antropólogo e artista amazônida, disponível em: https://m.youtube.com/watch?fbclid=PAAabwiNL_SjPorX3L_U0KHJa0-TtOCogym5rcdnIkTWIDlqTtJXKEeYqL3WM&v=rTV3lJal02I&feature=youtu.be. Acesso em: 21 dez 2023.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, L; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C (Eds.). **Language and the politics of emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990. P. 1-23.
- ABU-LUGHOD, Lila. A Escrita contra a cultura. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, v. 5, n. 8, p. 193-226, 23 nov. 2018. (Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615/12025>).
- ADICHIE, Chimamanda. **Notas sobre o luto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro D'água**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE LIMA, Tania. De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas no século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais). **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Ser. v.2. p.87-150/ jan./dez. 1994.
- ARAÚJO, Rogério Bianchi de. A mercantilização da morte na sociedade de consumo. **Habitus**. Goiânia: [s. n.], 2012. p. 341 - 353.
- ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução: Luiza Ribeiro. Volume II. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2021.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. Gaston. **O novo espírito científico**. Lisboa, Edições 70, 1986.
- BAUDELAIRE, Charles. **As Flores do Mal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean. **A troca simbólica e a morte**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- BAUMAN, Z. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BEATTY, A. How did it feel for you: emotions, narrative, and the limits of ethnography. **American Anthropologist**, v. 112, n. 3, p. 430-443, 2010.
- BONETTI, Alinne de Lima. In: **Política e Cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade**, de Miriam Pilar Grossi e Elisete Schwade (orgs.). Blumenau: Nova Letra, 2006.
- BOTT, Elisabeth. **Família e rede social**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- BOTELHO, Amanda Roberta de Castro. **Santa Izabel e Soledade: O eterno e o mutável nas**

alterações dos espaços cemiteriais na Belém do Século XIX, através de uma análise cartográfica da morte. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Instituto de Tecnologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

BRITTO, Rosangela Marques de. **Os usos do espaço urbano das ruas e do patrimônio cultural musealizado na “esquina” da “José Malcher” com a “Generalíssimo”: itinerários de uma antropóloga com uma rede de interlocutores no Bairro de Nazaré (Belém-PA).** Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2014.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência.** Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CAILLOS, Roger. **O Homem e o Sagrado.** Edições 70. Lisboa, s/d.

CANDAU, J. **Memória e identidade.** Trad. de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó.** São Paulo, Hucitec, 1978.

COELHO, Maria Cláudia.; REZENDE, Cláudia Barcellos. (org.). **Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções.** Rio de Janeiro: Faperj: Contra Capa, 2011.

COELHO, Maria Cláudia. As emoções e o trabalho intelectual. **Horiz. antropol.,** Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 273-297, maio/ago. 2019.

COMBINATO, Denise Stefanoni; QUEIROZ, Marcos de Souza. Morte: uma visão psicossocial. In: **Est. Psicol.,** v. 11, n. 2, p. 209-216, maio/ago. 2006.

DAS, Veena. **Vida e Palavras: A violência e sua descida ao ordinário.** São Paulo: Editora da Unifesp, 2020.

DA SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu; CANCELA, Cristina Donza. **Paisagem e Cultura: Dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade.** Belém: EDUFPA, 2009.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **O Ofício de etnólogo, ou como ter "Antropological Blues".** IN: NUNES, Edson de Oliveira (org.). A aventura sociológica: objetividade, paixão, improvisa e método na pesquisa social. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1978.

DE CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano.** Artes de fazer. V. I. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

DELGADO, L. A. N. Dinâmicas da memória e da História: representações e multiculturalidade. In: _____, L. A. N. **História oral: memória, tempo, identidades.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 55-66.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente, 1300-1800**. Tradução de Maria Lúcia Machado. 1ª edição. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

DIAS, Carina Monteiro. “Chuta que é macumba”: a marginalização das práticas de batuque nos espaços públicos de Caxias do Sul. pp. 16 a 21, **IV Jornada de Educação, Meio Ambiente e Cultura de Paz**: 10 e 11 de dez de 2018.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; GADELHA, Kaciano e RANGEL, Everton. Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. **Anuário Antropológico**, v.46 n.3, 2021.

DURHAM, Eunice. **A caminho da cidade**. Editora Perspectiva, 1984.

DURAND, Gilbert. O retorno do mito: introdução à mitodologia. Mitos e sociedades. **Revista FAMECOS**. Porto Alegre, no 23, abril 2004, quadrimestral.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Tradução de Hélder Godinho. 1ª edição. Lisboa, Presença, 1989.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas, Volume I**: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. Etnografia de Rua: Estudo de Antropologia Urbana. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 4, n. 7, 2003. DOI: 10.22456/1984-1191.9160. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9160>. Acesso em: 21 out. 2022.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo**, n.2005.p.155-161, 2010.

FERREIRA, Jonatas. **DA VIDA AO TEMPO**: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. **RBCS**, 44(15): 103-117, 2000.

FERREIRA, Alice. O paradigma da descrição na tradução etnográfica: Levi-Strauss tradutor em *Tristes Tropiques*. **Acta Scientiarum. Language and Culture**, v. 36, n. 4, p. 383-393, 14 nov. 2014.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do discurso**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metaPsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-194.

_____. (2010). **Considerações atuais sobre a guerra e a morte**. In S. Freud Obras Completas (P. C. Souza, trad., Vol. 12, pp.209-246). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GELL, Alfred. Magic, perfume, dream. In: **Symbols and sentiments: Cross-cultural studies in symbolism**, p. 25-38, 1977.

GELL, Alfred. **Art and Agency: an anthropological theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Petrópolis: Vozes, 2011.

GOFFMAN, E. Estigma. **Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. São Paulo: LTC, 1988.

GONÇALVES RODRIGUES, E.; ABREU DA SILVEIRA, F. L. ÀS PORTAS DAS CIDADES URBANA E CEMITERIAL NA CIDADE DE BELÉM (PA). **Revista Conhecimento Online**, [S. l.], v. 1, p. 67–85, 2022. DOI: <https://doi.org/10.25112/rco.v1.2867>. Disponível em: <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistaconhecimentoonline/article/view/2867>. Acesso em: 21 fev. 2022.

HENRIQUE, Márcio Couto. 2012. Escravos no purgatório: o leprosário do Tucunduba (Pará, século XIX). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.19, supl., p.153-177. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702012000500009>. Acesso em 30 abr. 2022.

HOBBSAWM, Eric; Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1990.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, Junho, 2012.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A Antropologia das emoções no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia da emoção**, v.4, n. 12, p. 239-252, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Gilberto Velho e a antropologia das emoções no Brasil. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 14, n. 41, p. 22-37, ago. 2015. ISSN: 1676-8965.

LE BRETON, David. **Antropologia das emoções**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

_____. **Antropologia dos Sentidos**. Tradução Francisco. Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Unicamp, 1990.

LISPECTOR, Clarice. **Todas as crônicas**. Rio de Janeiro: Rocco, 2018 [25/11/1972].

MAIA, Michelle Ferreira. **“Milagreiros”**: um estudo sobre três santos populares no Ceará (1929-1978). Tese de doutorado. Universidade Federal da Grande Dourados, MS: UFGD, 2015.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: **Ensaio de Sociologia**. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva. 2001.

- MAGNANI, José G. C. Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos. **Anuário Antropológico**/2012, 2(38): 53-72, 2013.
- MAFFESOLI, Michel. O poder dos espaços de representação. Rio de Janeiro: **Tempo Brasileiro**, nº 116, 1994.
- MAFFESOLI, Michel. Arcaísmo, cibercultura e reencantamento do mundo: as dobras do cotidiano tecnológico. Tradução: Eduardo Portanova Barros. **Comunicação & Informação**, Goiânia – GO. v. 21, n. 2, p. 4-18, jun./set. 2018.
- MALINOWSKI, Bronisław. **Um diário no sentido estrito do termo**. Trad. Celina Cavalcante Falck. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida Severina e Outros Poemas em Voz Alta**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974. p. 73-79.
- MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2013.
- MILLER, William Ian Miller. **The anatomy of disgust**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Coleção “Biblioteca Universitária” n.º 19. Mem Martins, Publicações Europa-América, 2.ª edição, 1988.
- NEGRÃO, Marcus Vinícius Nascimento. **Iuminando os Mortos**: um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis – Pará. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Antropologia). Universidade Federal do Pará. Belém – Pará, 2014.
- NOLETO, Rafael da Silva; ALVES, Yara de Cássia. Liminaridade e communitas - Victor Turner. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2015. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/liminaridade-e-communitas-victor-turner>>
- MONTEIRO, Walcyr. **Visagens e assombrações de Belém**. 6 Ed. Belém: Cromos Editora, 2012.
- OIGMAN, Gabriela. “Tabu da Morte”. In: **Cad. Saúde Pública**, v. 23, n. 9, set. 2007, p. 2248-2252.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v.39, n.1, p. 13-37, 1996.
- PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica** – Uma poética do imaginário. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.
- PADOVESE, L. **Diálogos entre Santos de Mármore**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PELLINI, José Roberto. Rituais: afetos, sentidos e memórias. Uma proposta. **Habitus**: Goiânia, 14(1), p. 141-156, jan/jun. 2016.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p.

377-391, Dec. 2014. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?format=pdf&lang=pt>

PEIRANO, Mariza. Etnografia e rituais: relato de um percurso. **Anuário antropológico**, Brasília, UnB, V.41, .1, P.237-248, 2016.

PEREIRA, Jesus Marmanillo; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. **Pensando as cidades brasileiras no contemporâneo**. São Luís: EDUFMA, 2022.

PEREIRA, Jesus Marmanillo. A morte como fenômeno social: apontamentos sobre as ciências humanas e as abordagens sobre a morte. **MYTHOS – Revista de História Antiga e Medieval**, Ano II, Número I–ISSN 2527-0621, Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval, Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão, 2018. Disponível em: <https://revistas.uemasul.edu.br/index.php/mythos/issue/view/3/3>.

PÉTONNET, Colette. Observação Flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. **Antropolítica**. Niterói, n. 25, p. 99-111, 2. Sem. 2008. Acessado em 03/11/2021, do http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_25.pdf.

PINHEIRO, Maria Talita Rabelo; ARAÚJO, Nerivaldo Alves. 31. La llorona no México e as damas de branco no Brasil: proximidades, discurso e identidade. **Revista Philologus**, v. 26, n. 76 Supl., p. 408-26, 2020.

PINTO, Corrêa. **Belém**. Companhia Gráfica Lux: Rio de Janeiro, 1968.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Rio de Janeiro: Estudos históricos, 1989.

PUERTO, Charlene Brum Del. **Turismo em cemitério: O Cemitério como patrimônio e atrativo turístico, considerando a trama morte e vida nas necrópoles**. Dissertação de Mestrado - Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, 2016.

QUINÁGLIA SILVA, Érica. 2008. **O presente de Prometeu: contribuição a uma antropologia da morte (e da vida)**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

RAPOSO, Luiz Alexandre. **O mito do homem que virava porco**. Academia Vianense de Letras, 2013. Disponível em: <http://avlma.com.br/site/o-mito-do-homem-que-virava-porco/>. Acesso em 11 set. 2022.

RAMOS, J. M. T. 2013. **A História da ocupação urbana no Tucunduba – Belém/Pará**. IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Fortaleza. Disponível em <https://silو. tips/ download/ 04-a-07-de-agosto-de- fortaleza- ce>>. Acesso em 15 fev. 2022.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século**

XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. **Etnografia na rua e câmera na mão**. Studium, Campinas, SP, n. 8, p. 11–22, 2019. DOI: 10.20396/studium.v0i8.10093. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/studium/article/view/10093>. Acesso em: 4 nov. 2022.

ROCHA, Ana Luiza C. da; ECKERT, Cornelia. Cidade narrada, tempo vivido: estudos de etnografias da duração. Campinas: **Revista Rua**, no 16, Volume, Junho de 2010.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. **Antropologia mortuária: sentimentalismo contemporâneo acerca da morte**. 66 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) - Faculdade de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará. Belém, 2020. Disponível em: <https://bdm.ufpa.br:8443/jspui/handle/prefix/3812>. Acesso em: 20 de agosto de 2022.

RODRIGUES, Paula Andréa Caluff. **Duas faces da morte: o corpo e a alma do Cemitério Nossa Senhora da Soledade, em Belém/PA**, 2014. 425 fls. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural). IPHAN, Rio de Janeiro, 2012.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R.; LEVINE, R. (ed.). **Culture theory: essays on mind, self, and emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p.137-157.

ROSALDO, Renato. Notes on poetry and ethnography. In: ROSALDO, R. **The day of Shelly's death Durham**: Duke University Press, 2014. p. 101-113.

SALES, Valéria Fernanda Sousa. **Saudades, Reencontros e Manicuera: espetacularidades entrecruzadas de afeto na Iluminação dos Mortos em Curuçá-PA**. 2022. 175f. Tese (Doutorado em Artes) – Programa de Pós-Graduação em Artes, UFPA, Belém-PA.

SANTA BRÍGIDA, Miguel de. **A Etnocenologia na Amazônia Trajetos-Projetos-Objetos-Afetos**. In. Repertório: teatro & dança. Universidade Federal da Bahia. Escola de Teatro. Escola e Dança. Programa de Pós Graduação em Artes Cênicas. Ano 1 8, n. 25 (2015). Salvador: UFBA /PPGAC. ISSN 1415-32-03. p. 13 23.

SARAMAGO, José. **As intermitências da morte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu editora, 2017.

SILVA, Érika Amorim. **O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850 – 1891)**. São Paulo: 2005. Dissertação (Mestrado) – PUC, SP.

SILVA, Erika Amorim da. **O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém da segunda metade do século XIX (1850/1891)**. 2005. 234 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; SOARES, Pedro Paulo de Miranda Araújo. As paisagens

fantásticas numa cidade amazônica sob o olhar dos taxistas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (Impresso), v. 27, p. 153-167, 2012.

_____. As dinâmicas das paisagens de Belém (PA): memórias, ruínas, e imaginários no mundo urbano. In ANDRADE, R.(Org). **Amazônias, cidades e jardins.:** anatomia urbana e identidades paisagísticas. Rio de Janeiro. UFRJ, 2016.

_____; CANCELA, Cristina Donza. **Paisagem e Cultura: Dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade.** Belém: EDUFPA, 2009.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). **Mana**, n. 11, v. 2, p. 577-591, 2005.

_____. A ponte e a porta. **Política & Trabalho**, João Pessoa, n. 12, p. 10-14, set. 1996.

_____. **Simmel:** Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática, 1983.

_____. **Sociabilidade, um exemplo de Sociologia pura e formal.** In: MORAES E FILHO. E .D. (org). São Paulo: Ática, 1983.

SOUZA, Christiane Pantoja de; SOUZA, Airle Miranda de. **Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções.** **Psicologia: Teoria e Pesquisa** [online], v. 35, e35412, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35412>. Acesso em: 15 out. 2022.

TILLEY, Chris; CAMERON-DAUM, K. The anthropology of landscape: materiality, embodiment, contestation and emotion. In: **Anthropology of Landscape: the extraordinary in the ordinary.** UCL Press, London, 2017.

THOMAS, L. V. **Antropología de la muerte.** Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

THOMPSON, Barbara. Nos portões, lápides e cruzeiros das almas: Rituais de Umbanda e multiplicidade cultural no cemitério público Santo Antônio, em Vitória- ES. **Anais: IV Seminário de Ciências Sociais - PGCS UFES.** 05 a 08 de novembro de 2019, UFES, Vitória-ES, p. 1-21.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo.** Tradução de Livia de Oliveira. 1ª edição. São Paulo, Unesp, 2006.

VELOSO, G. R. P.; GONÇALVES, J. L. Dom – Sistema de Relações entre Pessoas. **Cadernos de Pedagogia Social**, n. Especial, p. 25-34, 1 jan. 2015.

VELHO, Gilberto. **Projetos e metamorfoses:** antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. Antropologia Urbana: Encontro de tradições e Novas Perspectivas. **Sociologia, Problemas e Práticas**, vol. 59, 2009.

VÍCTORA, Ceres; Coelho, Maria Cláudia. Antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Horizontes Antropológicos** 25(54), 2019.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WALSH, G. B. **Callimachean Passages**: The Rhetoric of Epitaph in Epigram. *Arethusa*, n. 24, p. 77–103. 1991.

WAWZYNIAK, J. V. 2001. **Resgate de mitos, lendas, contos e estórias e transformação deste material para divulgação**. Santarém: ProManejo/IBAMA, 2001.

ANEXO

Seu Jorge antes de fazer dois sepultamentos, o principal interlocutor deste trabalho, ao lado da capa da dissertação que emoldurei, onde ele aparece não só no desenho, mas como personagem principal de tudo que aqui foi escrito. Esta imagem aparece em anexo por ter sido registrada após o período de escrita textual, mas que possui tanta importância quanto as demais fotografias que compõem este trabalho.

