

“Índios não usam boné”: representações dos povos indígenas do Brasil para estudantes do 8º Ano de uma escola particular de Lages/SC (2017)

Carolina Corbellini Rovaris¹ - UDESC

Resumo

Este trabalho tem como objetivo discutir as representações dos povos indígenas para estudantes do 8º Ano do Ensino Fundamental de uma escola particular da cidade de Lages, Santa Catarina. Por meio de uma atividade de análise de imagens, alunos e alunas foram instigados a descrever quais representavam povos indígenas do Brasil ou não, a partir de seus conhecimentos prévios acerca do tema. A partir de uma leitura atenta aos indícios da escrita dos estudantes, foi possível identificar as diferentes visões que os mesmos carregam acerca destes sujeitos. Desta forma, este trabalho aponta a necessidade e importância da implementação da lei 11645/2008 em sala de aula, a fim de romper com ideias estereotipadas e pré-concebidas destes povos.

Palavras-chave: Povos indígenas, estereótipos, lei 11645/2008.

Abstract

This work aims to discuss the representations of indigenous peoples for students of the 8th grade of elementary school of a private school in Lages, Santa Catarina. Through an activity of image analysis, students were encouraged to describe which represented indigenous people of Brazil or not, from their previous knowledge on the subject. Through a careful reading of the students' writing evidence, it was possible to identify the different visions that they carry on these people. In this way, this paper points out the need and importance of implementing the law 11645/2008 in the classroom in order to break away from stereotypical and pre-designed ideas of these people.

Keywords: Indigenous people, stereotypes, law 11645/2008.

Introdução

Em minha trajetória como professora da educação básica na cidade de Lages/SC, falar sobre indígenas na região sempre remete à ideia do bugre; muitos se dizem descendentes destes e é comum quando perguntamos sobre os antepassados das crianças eles responderem que “são bugres”, remetendo à um bisavô/vó ou mesmo tataravô/vó que se casou com um/a não-indígena. Geralmente não sabem o significado desta palavra, mas quando lhes conto que é uma forma pejorativa de nomeá-los, rapidamente refazem a sentença, se questionando se estes antepassados pertenciam à etnia Xokleng ou Kaingang. Eram estes os dois povos que habitavam a região, conforme apontam Clóvis Brighenti (s/d) e Marlon Brandt (2006), até a chegada dos

¹ Mestranda no Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória, pela Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC.

tropeiros que fundaram a vila de Lages, homens e mulheres brancos, em sua maioria portugueses ou colonos de São Paulo².

Dito isto, a fim de diagnosticar qual a visão que alunas e alunos têm sobre os povos indígenas do Brasil, na disciplina de Ensino (d)e História Indígena, no Mestrado Profissional em História – ProfHistória, fomos instigados pela professora Luisa Wittmann a aplicar uma ficha em sala de aula.³ Esta ficha continha doze imagens que representam diversos povos indígenas no passado e no presente, nas aldeias ou nas cidades, realizando variadas atividades. As alunas e os alunos deveriam apontar para cada imagem se ela representava mais ou menos os povos indígenas na sua concepção. O enunciado explicitava: após classificá-las desta forma, “em uma folha, aponte as três imagens que mais e as três que menos representam os povos indígenas [do Brasil] e explique quais motivos te levaram a realizar essa escolha, apresentando as características que mais influenciaram sua decisão. Responda à pergunta de forma mais sincera possível”.

Assim, este artigo tem como objetivo discutir as representações dos povos indígenas para estes estudantes do 8º Ano do Ensino Fundamental de uma escola particular da cidade de Lages/SC, uma vez que a atividade nos permite identificar as diferentes visões que os mesmos carregam acerca destes sujeitos, a partir de seus conhecimentos prévios acerca do tema.

A análise da escrita dos estudantes foi feita com base no paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1989): os indícios nestas produções podem se apresentar como reveladores da compreensão e visão que possuem acerca dos povos indígenas. Uma leitura atenta do uso de determinadas palavras e a construção de narrativas sobre o tema nos permitem traçar ideias pré-concebidas que carregam destes sujeitos.

A análise das imagens

Em uma de minhas aulas no 8º Ano do Ensino Fundamental, em uma escola particular, na qual tenho 30 estudantes, com idade entre 12 e 14 anos, entreguei-lhes esta ficha sem maiores

² Para maior aprofundamento sobre esta questão, visto que este não é o objetivo deste trabalho, ver: BRANDT, Marlon. Povoamento e grupos indígenas no planalto de Santa Catarina: algumas considerações. **História e história**, Campinas, 03 out. 2006. Disponível em: http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=40#_edn3.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **Povos indígenas em Santa Catarina**. s/d. Disponível em: <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2013/08/povos-indc3adgenas-em-santa-catarina.pdf>.

³ O Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) faz parte de um programa de pós-graduação em rede nacional, coordenado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, e tem como objetivo promover e aperfeiçoar a formação de professores que estão atuando em escolas da educação básica na disciplina de História. A partir dele, temos a possibilidade de realizar pesquisas no campo do ensino e refletir sobre nossas práticas pedagógicas em sala de aula com leituras sobre teoria da história e historiografias diversas.

explicações sobre os povos indígenas, apenas orientando-os de como deveriam proceder e do porquê estavam fazendo aquela atividade, já que não queria influenciá-los nas suas respostas, pois deveriam ser os mais sinceros possíveis.

Algumas imagens causaram maior estranhamento: a primeira, uma foto do grupo de rap Brô Mc's, guaranis de Dourados/MS; e a décima primeira, que retrata um grupo indígena em uma aldeia, sendo que um dos homens tinha um protesto nas costas “Fora Temer”⁴. De fato, a imagem 1 foi assinalada por 29 estudantes como não representativa dos povos indígenas, sendo considerada por eles a segunda imagem que menos os representa. Dentre as justificativas figuram: “índios não usam boné”; “estão com gestos e roupas de pessoas da cidade” e, de forma geral, que o rap não representa a sua cultura. Já a imagem 11, dividiu os estudantes: 15 apontaram que ela representa, 8 que não, e 7 deixaram em branco. Interessante observar que um dos fatores que os fez assinalar de maneira afirmativa é por estarem em uma aldeia e com as vestes que geralmente nos são apresentadas como pertencentes aos indígenas: uma tanga para cobrir as partes íntimas e pinturas pelo corpo. Um dos alunos apontou: “índios não são muito inteligentes e também nem sabem que o Temer existia”. Por outro lado, alguns colocaram que a fotografia representa “a luta pelo seu lugar na sociedade brasileira”.

Imagem 1 – Brô MC's



Fonte: Índios viram rappers para valorizar a língua e cultura guarani em MS
Disponível em: <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2011/12/indios-viram-rappers-para-valorizar-lingua-e-cultura-guarani-em-ms.html>

⁴ As imagens foram selecionadas pela turma do ProfHistória durante as aulas da disciplina de Ensino (d)e História Indígena. Buscou-se no Google Imagens, fotografias e pinturas da temática a partir dos descritores “povos indígenas”. A escolha das imagens para o diagnóstico pautou-se em ideias estereotipadas acerca destes povos (de modo a identificar se os estudantes corroboram com elas), bem como sua atuação no passado e presente. Neste trabalho, as imagens são apresentadas com a numeração do diagnóstico.

Imagem 11 – Protesto “Fora Temer”



Fonte: Povos indígenas do Xingu fazem protesto contra Temer em ritual. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/povos-indigenas-do-xingu-fazem-protesto-contra-temer-em-ritual/>

A partir destas concepções, já é possível tecermos algumas análises. Primeiramente, considera-se cultura no singular e como algo permanente no tempo, pois conforme afirma Luisa Wittmann (2015), relaciona o indígena a uma cultura ideal e estática, que não acompanhou as mudanças que transformaram a sociedade nos processos históricos. As justificativas dadas pelos estudantes fazem sentido a partir desta ideia: índios vivem longe das cidades e não modificaram seu modo de viver, portanto usar boné não é característico da sua cultura, por exemplo. Para estes alunos, de modo geral, a cultura quando pensada para povos indígenas é um conjunto de práticas ou tradições que devem ser mantidas e não transformadas. Aquilo que para eles é considerado “gestos e roupas de pessoas da cidade” em contraposição ao que os indígenas fazem ou vestem, pode ser lida a partir da ideia de que o contato entre populações indígenas e não-indígenas foi um choque entre blocos imutáveis (WITTMANN, 2015).

Uma segunda análise possível é a afirmação de que os povos indígenas desconhecem totalmente o que acontece fora das aldeias. Aliás, supõe-se que se é índio, deve viver em aldeias ou tribos, termo mais comum e utilizado por alunos e alunas. Portanto, é alguém que possui uma cultura singular e imutável e que por tal razão, não tem conhecimento sobre os acontecimentos políticos do país em que vive, por exemplo.

Seguindo esta linha de pensamento, a imagem que menos representa os povos indígenas para 96% destes estudantes é a de número 9: um médico indígena formado pela Universidade

de Brasília (UnB). O Aluno João⁵ considera que o indígena “não tem rap, computador nem médico, já Alexandre que “não tem acesso a médico e acabam morrendo por conta disso”, Maria diz que “Índios não são muito inteligentes”, “a roupa é diferente” e Helena afirma que os índios “não costumam morar em casa”, portanto esta fotografia não seria representativa destes povos.

Imagem 9 – Médico indígena



Fonte: A trajetória do primeiro índio formado em medicina pela UnB. Disponível em:
<http://revistaepoca.globo.com/tempo/noticia/2013/05/trajetoria-do-primeiro-indio-formado-em-medicina-pela-unb.html>

Percebemos, a partir destas respostas, o quanto o indígena ainda tem o seu espaço reservado no passado, mas nunca na atualidade, pois a comparação sempre é feita a partir de uma imagem pretérita destes povos. Como explicita Giovani da Silva (2015), em vários momentos o indígena é lembrado por meio de uma memória folclórica, que reforça as imagens estereotipadas destes povos, imagens que aparecem nas falas de alunos e alunas. Outra ideia muito presente é a de atraso: qualquer relação com tecnologia ou roupas comumente utilizadas também por não-indígenas, são rapidamente descartadas como formas de viver destes povos; afinal eles não participaram do mesmo processo de desenvolvimento que o homem branco. Assim, o índio deixa de ser índio quando tem acesso à internet ou quando usa roupas, referindo-se novamente ao pressuposto de que a cultura indígena não sofreu transformações ao longo do tempo (WITTMANN, 2015).

⁵ Optou-se por dar nomes fictícios aos alunos, a fim de preservar a identidade dos mesmos.

Em contrapartida a estes estereótipos colocados, alguns estudantes escreveram que a imagem “mostra a realidade, pois indígenas estudam, trabalham”. Uma aluna apontou que esta imagem é uma das que menos representa porque os indígenas “evoluíram, mas não tanto, por causa da exclusão social, acessibilidade e preconceito”. Ainda que esta resposta esteja carregada de uma perspectiva evolucionista com base no progresso científico, há um caráter de denúncia: a fotografia não é comumente relacionada aos indígenas por ser a minoria deles que ocupa estes espaços, por conta do preconceito e exclusão social que recaem sobre estes povos. Ao assinalar que indígenas “não tem acesso a médico e acabam morrendo por conta disso”, mesmo que seja uma visão cristalizada de que estas pessoas estão desconectadas de outras formas de viver no mundo, também há uma crítica: a de que esta parte da população brasileira ainda não tem garantido seus direitos básicos pelo Estado, como a saúde.

A terceira imagem que menos representa é a fotografia de Mário Juruna discursando no Congresso Nacional (imagem 5). Para a maioria dos estudantes, dificilmente um índio entenderia de política e estaria vestido de terno. Especificamente nesta imagem, grande parte afirmou que este homem *não é* um indígena. Isto também corrobora com a ideia colocada para a imagem 11, do protesto “Fora Temer”, de que “eles não sabem que o Temer existe”.

Imagem 5 – Mário Juruna



Fonte: Mário Juruna. Disponível em:
https://pt.wikipedia.org/wiki/M%C3%A1rio_Juruna

Com base nestas breves análises já poderíamos assinalar a importância da lei 11645/2008 ser implementada nas escolas. Como afirma Casé Angatu: “[...] para o estudo das Histórias e Culturas Indígenas é necessária a percepção de sua pluralidade. [...] Ou seja, acreditamos que não existe somente uma história e cultura indígena possível, mas várias

histórias e culturas indígenas admissíveis” (2015, p. 202). Ademais, este estudo deve ser feito a partir de diversos recortes temporais e socioespaciais. A própria trajetória do Movimento Indígena, segundo Angatu, já pode nos guiar no ensino: a reivindicação de suas identidades étnicas e o reconhecimento de seus direitos perante o Estado Brasileiro, principalmente sobre a questão da terra. Ao abordar isto em sala de aula, é provável que aqueles alunos repensem sua afirmação de que estes povos não têm conhecimento sobre política e que outros estudantes reafirmem seu discurso de que, ao longo do tempo nos mais diversos espaços, os indígenas lutaram “pelo seu lugar na sociedade brasileira”.

Dentre as imagens que mais representam os povos indígenas, todos os alunos escolheram a de número 4, pai e filho da etnia Pataxó, como a mais representativa. Identificaram-na desta forma pela presença de cocares, colares e pinturas no rosto. Para muitos alunos, ela representa “a cultura dos indígenas” e “se parece mais com os índios do passado”. Interessante observar como a estética é fundamental para que meus alunos e alunas identificassem estes ou aqueles como indígenas ou não. A imagem 11 (“Fora Temer”) os dividiu justamente porque estavam “vestidos como indígenas”, porém havia um fator, por eles considerado externo, que era o protesto nas costas de um dos homens.

Imagem 4 – Pai e filho Pataxó



Fonte: Pataxó. Disponível em:
<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>

Em seguida, as imagens que mais representam são as de número 2, do povo Sioux dos Estados Unidos da América, e de número 6, crianças Yanomami nas canoas, com 17% e 14% de respostas assinaladas respectivamente. Novamente, as características que os fizeram assinalar estas imagens referem-se às vestimentas, cocares, pinturas e nestas especificamente, o fato de estarem “na mata e reunidos”, são “pessoas próximas, cheio de culturas”, “se vestem

de acordo com a cultura”, de maneira geral, estão na natureza e há a presença de ocas. A imagem 2, mesmo que não considerada por todos como uma das três mais representativas dos povos indígenas, foi assinalada por todos como uma representatividade dos mesmos. Após a entrega das fichas, conversei rapidamente com eles sobre as imagens e percebemos que muitos não haviam pensado que a fotografia se referia ao EUA, não ao Brasil. Isto evidencia como a imagem do indígena veiculada em filmes estadunidenses é forte para influenciar a perspectiva que os alunos apreendem sobre esta temática. Além de reforçar a ideia de uma cultura homogênea para todos os povos indígenas existentes no passado e no presente.

Imagem 2 – Povo Sioux



Fonte: As 20 leis dos índios Sioux – legado da grande civilização Lakota. Disponível em: <http://brotandoconsciencia.com.br/?p=2373>

Imagem 6 – Crianças Yanomami



Fonte: Yanomami. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>

Ainda em relação a estas imagens, vários alunos e alunas apontaram como um aspecto positivo que os indígenas são grupos unidos, que preservam a sua cultura e tem uma relação especial com a natureza; em contraposição a “nós”, não-indígenas, que somos individualistas e não preservamos a natureza. Evidentemente, é esta a imagem mais comum em livros didáticos

e que são veiculadas pelos mais variados meios de comunicação aos quais eles têm acesso. Ainda que possamos defender que os povos indígenas possuem um outro modo de viver e de ser, divergente do modo ocidental, como os aspectos colocados pelos estudantes; não podemos cair na armadilha de afirmarmos que possuem uma única cultura e que ela não se transformou ao longo dos processos históricos. Aliás, esta é uma outra forma de os estereotiparmos e enquadrá-los em caixinhas, dizendo porque eles devem se considerar indígenas ou não.

Apenas uma aluna evidenciou que considera todas as doze imagens como sendo representativas dos povos indígenas, mas escolheu as que menos representam a partir da ideia de que eles não têm todos os seus direitos garantidos e que não são representados pela grande mídia daquela forma.

Um parâmetro bastante utilizado pelos estudantes, de maneira geral, para classificarem as imagens foi o quão parecido com eles e com a cultura ocidental elas demonstravam ser. Vários colocaram em suas respostas que não se pareciam com indígenas, pois estavam “mais parecidos com a gente”. Afinal, quem deve nomear o outro como pertencente a um grupo? Um dos alunos escreveu em sua folha: “não quero ser preconceituoso, ok?!”. Novamente, observamos como na visão dos alunos o termo índio é carregado da homogeneidade e características pré-estabelecidas que turvam a diversidade existente entre povos indígenas no passado e no presente, como explicita Luisa Wittmann (2015). Mesmo não conscientes disto, meus alunos definem o outro pela diferença e construção da sua própria identidade: é a partir do eu que surge o outro. Já que não possuo estudantes indígenas nesta turma, é fundamental trabalhar com eles esta relação e o reconhecimento do seu lugar de fala. Consoante com o que afirmam Wittmann, Carvalho, Debortoli e Schtuz (2016, p. 4), o ensino desta temática em sala de aula “trata-se de reeducar as relações entre brancos e não brancos, instigando a valorização do pertencimento étnico-racial dos [...] indígenas”.

Não tenho dúvidas de que a mídia e livros que reproduzem uma visão distorcida do índio no Brasil (de forma genérica e no singular mesmo) contribuem para a consciência histórica dos meus alunos acerca desta temática.⁶ No entanto, o material didático pode ser outro meio de perpetuação de estereótipos ou de desconhecimento sobre as populações indígenas.

⁶ A consciência histórica se caracteriza por ser uma forma de se orientar no espaço temporal; a maneira como as pessoas experienciam, interpretam e se ordenam no tempo – referenciado por passado, presente e futuro. Todo indivíduo possui consciência histórica, mesmo que inconscientemente, já que todos vivenciam experiências ou se projetam em diferentes períodos. Ou seja, é o modo simbólico de processar o contingente de informações reunidas no saber histórico para se orientar na temporalidade. Para maior aprofundamento, ver: RÜSEN, Jörn. **Razão histórica: teoria da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

O material didático utilizado na escola em que trabalho é produzido por nós professores. Geralmente, conforme afirma Circe Bittencourt (2013), os programas curriculares e livros didáticos apresentam o indígena no recorte temporal da Idade Moderna, ao introduzir história do Brasil ou história da América. Privilegia-se o período da colonização e posteriormente estes sujeitos desaparecem da história.

No material do 8º Ano de 2016, turma na qual apliquei o diagnóstico, ao trabalhar o conceito de nação para o Brasil no século XIX, o texto apontava a exclusão de indígenas, africanos e afro-brasileiros na escrita da história do país. Conforme nos lembra Bittencourt (2013), os indígenas foram relegados ao esquecimento com a chegada dos europeus, sendo estes os protagonistas da construção do Brasil como um Estado-Nação. Esta crítica está presente no material didático. Por outro lado, em nenhum momento tratou da diversidade dos povos indígenas ou apresentou algum estudo de caso para trabalhar a temática. O material ficou restrito, portanto, à denúncia. Neste ponto, há ressonância com o que Circe Bittencourt (2013, p. 103) critica em seu texto: “que a história dos povos indígenas e de sua cultura não corresponde a simples acréscimos a uma história do Brasil ou história da América e se situa em um outro patamar em relação ao que era considerado como conhecimento sobre os “índios do Brasil””. Evidenciar o tratamento racista dado aos indígenas na escrita da história do país é um começo, no entanto, a caminhada precisa ser mais longa para que de fato consigamos colocar estes sujeitos como agentes na História.

Para o ano de 2017, foi incluído um capítulo intitulado “A diversidade dos povos indígenas do Brasil”, que aborda o que está prescrito no título e foca o estudo nos povos indígenas que habitam o estado de Santa Catarina, mais especificamente na região do planalto, privilegiando desta forma a história local que faz parte do cotidiano destes estudantes. A introdução do texto evidencia a presença dos diversos povos que hoje habitam o território brasileiro a partir dos dados do Censo do IBGE de 2010. Logo após, propõe a discussão do tema a partir do vídeo *Índios no Brasil – Quem são eles?*, produzido pelo projeto Vídeo nas Aldeias⁷. Desta forma, apresenta aos estudantes narrativas indígenas que devem ser consideradas na construção do conhecimento, fator fundamental para romper com a unilateralidade da produção do saber pelo homem branco, como defende Casé Angatu (2015).

Uma vez feita esta primeira apresentação, o material segue com o estudo dos indígenas que habitavam a região de Lages durante os séculos XVIII e XIX. Aliado à apresentação das características destes povos no passado, o material traz um mapa da localização das terras

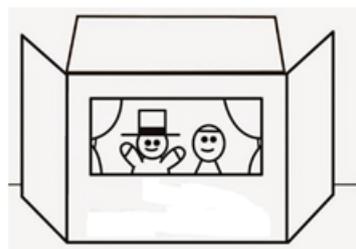
⁷ Disponível em: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/index.php>. Acesso em 15 abr. 2017.

indígenas em Santa Catarina, para que os alunos identifiquem as continuidades e rupturas nos processos históricos estudados. Como fechamento deste capítulo, a proposta de atividade do material didático é a construção de um personagem que represente um dos povos estudados em forma de fantoche, com o qual os alunos deverão criar uma história com base no que foi visto em sala de aula:

Criando um personagem

Agora que já estudamos sobre os povos indígenas que viviam na nossa região sua tarefa será criar um personagem que represente um indígena Kaingang ou Xokleng, confeccionando um fantoche. Na aula seguinte apresentaremos estes personagens e seu papel na história da região.

Tarefa para o dia: _____



Fonte: Material didático do Centro de Educação Aprender Brincando/Jean Piaget, 8º Ano, 2017.

Esta atividade permite observar se a visão dos estudantes acerca dos povos indígenas se modificou a partir da análise do fantoche (quais roupas estão vestindo e características físicas), na contação da história (se os alunos apreenderam a agência dos indígenas nos processos históricos estudados) e na criticidade da narrativa.

Ainda que o material apresente um capítulo específico para se refletir sobre as histórias e culturas indígenas, este é o único momento em que se dedica ao estudo da temática. De quinze capítulos, em sete, se estuda História do Brasil. Nestes, somente em um há uma referência pontual aos indígenas quando se trata da construção da nacionalidade brasileira, como apontado anteriormente. Este é um desafio encontrado na implementação da lei 11645/2008. Importante assinalar que o diagnóstico feito com os alunos e alunas do 8º Ano foi realizado antes do estudo deste capítulo. Desta forma, os dados recolhidos foram utilizados para a escrita do mesmo.

Considerações Finais

As representações dos povos indígenas do Brasil para estes alunos, portanto, compreendem o universo daquilo que os autores citados neste trabalho (ANGATU, BITTENCOURT, SILVA e WITTMANN) apontaram em suas pesquisas acerca do ensino de história indígena: estes povos estão colocados no passado, sem um horizonte de expectativas para o futuro e alheios ao que acontece em geral no território nacional. Ainda predomina a imagem do indígena como aquele que vive no mato, com poucas vestes, fazendo rituais para a natureza, vivendo em tribos isoladas. Por outro lado, outros estudantes já apontam que tais

representações acerca destes povos decorrem de uma história excludente que invisibilizou sua participação na construção da história do país: o preconceito e estereótipos que os rondam são mais fortes que as pluralidades que os caracterizam.

Desta forma, este diagnóstico evidencia a importância do estudo na educação básica sobre as histórias e culturas dos povos indígenas do Brasil no passado e na atualidade. Considerar as ideias prévias de alunas e alunos significa enxergá-los, também, na condição de sujeitos detentores de conhecimentos diversos. Uma vez considerada a sua consciência histórica e a cultura histórica ao seu redor, podemos planejar e realizar uma intervenção, e finalmente avaliar se houve alguma mudança na sua percepção, além de investigar, durante todo o procedimento, questões referentes ao próprio processo de aprendizagem realizado pelo aluno sobre como ele ou ela aprende.

De acordo com o que afirmam Wittmann, Carvalho, Debortoli e Schtuz (2016, p. 7), os estudantes “devem perceber a complexidade e a dinamicidade dos processos históricos e culturais e saber que os indígenas [...] têm presente e futuro como cidadãos desse país. [...] têm direito originário sobre as terras que ocupam, à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”. A intenção, portanto, é sensibilizar a consciência histórica estudantil para o combate às práticas de discriminação cotidianas e romper com visões estereotipadas e pré-concebidas acerca destes sujeitos.

Fontes utilizadas

Imagem 1 – Brô MC’s: G1 MS. **Índios viram rappers para valorizar a língua e cultura guarani em MS**, Portal G1 – Mato Grosso do Sul, 2011. Disponível em: <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2011/12/indios-viram-rappers-para-valorizar-lingua-e-cultura-guarani-em-ms.html>. Acesso em 24 set. 2018.

Imagem 2 – Povo Sioux: QUEIRÓZ, Tais. **As 20 leis dos índios Sioux – legado da grande civilização Lakota**, Brotando Consciência, 2016. Disponível em: <http://brotandoconsciencia.com.br/?p=2373>. Acesso em 24 set. 2018.

Imagem 4 – Pai e Filho Pataxó: INSTITUTO Socioambiental. **Pataxó**, Povos Indígenas no Brasil – Instituto Socioambiental, 2013. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>. Acesso em 24 set. 2018.

Imagem 5 – Mário Juruna: WIKIPÉDIA, **Mário Juruna**. Wikipédia, a Enciclopédia livre, s/d. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/M%C3%A1rio_Juruna. Acesso em 24 set. 2018

Imagem 6 – Crianças Yanomami: INSTITUTO Socioambiental. **Yanomami**. Povos Indígenas no Brasil – Instituto Socioambiental, 1999. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em 24 set. 2018.

Imagem 9 – Médico indígena: REDAÇÃO Revista Época. **A trajetória do primeiro índio formado em medicina pela UNB**, Revista Época, 2013. Disponível em:

<http://revistaepoca.globo.com/tempo/noticia/2013/05/trajetoria-do-primeiro-indio-formado-em-medicina-pela-unb.html>. Acesso em 24 set. 2018.

Imagem 11- Protesto “Fora Temer”: REDAÇÃO da Revista Fórum. **Povos indígenas do Xingu fazem protesto contra Temer em ritual**, Revista Fórum Digital, 2016. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/povos-indigenas-do-xingu-fazem-protesto-contra-temer-em-ritual/>. Acesso em 24 set. 2018.

Referências bibliográficas

ANGATU, Casé. “Histórias e culturas indígenas” – alguns desafios no ensino e na aplicação da lei 11645/2008: de qual história e cultura indígena estamos mesmo falando? **História e Perspectivas**, Uberlândia, n° 53, jan./jun. 2015, p. 179-209.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. História das populações indígenas na escola: memórias e esquecimentos. In: PEREIRA, Amílcar Araújo; MONTEIRO, Ana Maria (Orgs.). **Ensino de histórias afro-brasileiras e indígenas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013. p. 101-132.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143 -180

SILVA, Giovani José da. Ensino de História Indígena. In: WITTMANN, Luisa Tombini (orga.). **Ensino d(e) História Indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 21-46.

WITTMANN, Luisa Tombini. Introdução ou A escrita da História Indígena. In: WITTMANN, Luisa Tombini. (org.). **Ensino d(e) História Indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 9-20.

WITTMANN, Luisa; CARVALHO, Carol; DEBORTOLI, Gabrielli; SCHUTZ, Kerollainy. Avanços e desafios no ensino de história africana, afro-brasileira e indígena: dispositivos legais, livros didáticos e formação docente. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS** (UFU, impresso), v. 29, p. 01-24, 2016.

*Artigos Livres***A terra dos mortos na cidade do Rio Negro: Mudanças nas práticas funerárias na cidade de Manaus e a construção do Cemitério de São José (1848-1859)**Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa, UFAM¹**Resumo**

Até determinado período do oitocentos, vivos e mortos conviviam no mesmo espaço, mantendo relações bastante diretas. Essa relação estava a séculos arraigada no cotidiano. Os discursos higienistas e as práticas de normatização do espaço público, com a construção de cemitérios públicos e a proibição do contato tradicional com os cadáveres, distanciaram cada vez mais esses dois. Dessa forma, pretende-se analisar como se deram as mudanças nas práticas funerárias na cidade de Manaus na segunda metade do século XIX, partindo das primeiras discussões presentes no Código de Posturas Municipais de 1848. Nesse período os discursos médicos penetraram na região, sendo reforçados pelas graves epidemias que atingiram a capital entre 1855 e 1856, que culminaram na construção do Cemitério de São José (1856-59), que marcou o início de uma nova forma da população manauara relacionar-se com a morte e os mortos.

Palavras-chaves: Morte, Práticas Funerárias, Cemitério.

Abstract

Until a certain period of the eight hundred, living and dead lived in the same space, maintaining fairly direct relations. This relationship was rooted in the centuries. The hygienist discourses and practices of standardization of the public space, with the construction of public cemeteries and the prohibition of the traditional contact with the corpses, have distanced more and more these two. In this way, the aim is to analyze the changes in funeral practices in the city of Manaus in the second half of the 19th century, starting from the first discussions in the Code of Municipal Postures of 1848. During this period medical discourses penetrated the region and were reinforced by the serious epidemics that hit the capital between 1855 and 1856, culminating in the construction of the São José Cemetery (1856-59).

Keywords: Death, Funeral Practices, Cemetery.

Introdução

As atitudes dos vivos diante da morte e dos mortos, no Ocidente, sofreram grandes variações ao longo dos séculos, ainda que operadas lentamente. De acordo com Philippe Ariès (1989), autor do clássico *História da Morte no Ocidente*, no período da Alta Idade Média existia uma relação de convívio com a morte, sendo ela considerada um processo natural para o qual se preparava durante a vida. Aguardava-se a morte no leito, rodeado por familiares e conhecidos. Enterrados no interior das igrejas ou em seus terrenos, os mortos faziam parte do cotidiano de todas as classes sociais. A morte era domesticada.

¹ Graduando em Licenciatura Plena em História na UFAM.

A partir dos séculos XI e XII, começam a se verificar mudanças sutis. A morte, enquanto um processo comum a todos os homens e mulheres, de diferentes faixas etárias e classes sociais, passou a ser encarada do ponto de vista individual, isto é, surgiu a preocupação com o destino da alma, com a prestação de contas em outro mundo. Esse é o Dogma católico do Purgatório, local sobrenatural que o historiador francês Jacques Le Goff definiu como “[...] um além intermédio onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelos sufrágios – a ajuda espiritual – dos vivos” (LE GOFF, 1995, p. 18-19).

É entre os séculos XVIII e XIX que ocorrem as mudanças mais marcantes e que nos interessam. No século XVIII, a morte torna-se romântica, envolta de dramas. Ela assusta e ao mesmo tempo impressiona, chegando mesmo a ser exaltada. Interessa não a própria morte, mas a do próximo, sobre o qual cria-se uma memória *post-mortem*, um verdadeiro culto à personalidade do falecido. Essa é a morte do outro. Por último, surgida entre fins do século XIX e verificada até os dias de hoje, está a morte interdita, medicalizada. A morte tornou-se um tabu, assim como os mortos tornaram-se elementos repugnantes. Não se fala e nem se convive mais com a morte, como se esse processo e seus resultantes (os mortos) tivessem tornado-se indesejáveis.

O objeto de estudo do presente artigo, as práticas funerárias na cidade de Manaus, situa-se no século XIX, na transição entre a morte romântica e a morte interdita². As atitudes diante da morte e as práticas funerárias sofreram mudanças profundas a partir da segunda metade do século XIX. Se até então vivos e mortos coexistiam no mesmo espaço, os primeiros utilizando uma série de ritos para que estes tivessem um bom destino final, nesse período começa a se verificar um distanciamento que se tornará cada vez maior entre os dois. Essa ruptura foi gestada por discursos higienistas e práticas de normatização do espaço público, elementos que, no Brasil, foram reforçados por epidemias verificadas em diferentes momentos - e com variações regionais - do século XIX.

Dessa forma, buscou-se analisar como se deram as mudanças nas práticas funerárias na cidade de Manaus na segunda metade do século XIX, quando os discursos médicos penetraram na região, estes corroborados pelas graves epidemias de cólera morbo e febre amarela que atingiram a capital entre 1855 e 1856 (BOTELHO, 1987), culminando na construção do Cemitério de São José (1856-59). Como fontes foram utilizadas falas de administradores locais,

² A morte romântica corresponde à sentimentalização do processo, fazendo surgir a preocupação com a finitude do próximo e a memória em torno de sua figura. A morte interdita é a negação desse processo e dos elementos a ele associados, como os mortos, que se tornam motivo de tabu.

leis, decretos e jornais. Como referenciais teóricos, os estudos de Philippe Ariès (1989, 2012), João José Reis (1997) e Claudia Rodrigues (1997) foram de extrema importância.

Miasmas, epidemias e o Cemitério de São José

Na Europa, no século XVII, foi desenvolvida pelos médicos Thomas Sydenham e Giovanni Maria Lancisi a teoria miasmática, segundo a qual os odores expelidos de matérias putrefatas poderiam causar graves doenças (SILVA; LINS; CASTRO, 2017, p. 174). Ao longo de todo o século XIX, a teoria miasmática dominaria as discussões sobre a urbanização das cidades, não sendo diferente no Império: No inciso 2 do artigo 66 da Lei Imperial de 1º de Outubro de 1828, que reformulou as Câmaras Municipais, foram proibidos os enterros nas igrejas, assim como ficou a cargo da polícia a vigilância sobre

[...] o esgotamento de pantanos, e qualquer estagnação de águas infectas; sobre a economia e asseio dos curraes, e matadouros publicos, sobre a collocação de cortumes, sobre os depositos de immundices, e quanto possa alterar, e corromper a salubridade da atmosphaera (LEI IMPERIAL DE 1º DE OUTUBRO DE 1828).

Percebe-se que, para o Estado, o contato com os mortos poderia trazer sérios riscos para a saúde e salubridade públicas, dada a emissão de odores na “atmosfera”.

Os enterros nas igrejas, no Ocidente, foram uma tradição com origem na Antiguidade Tardia. Philippe Ariès, em sua História da Morte no Ocidente, afirma que esse costume teve início nos cemitérios *extra urbem* (fora das cidades), onde foram enterrados os primeiros mártires cristãos. Templos foram sendo construídos onde esses santos eram enterrados, e a população cristã, de forma a se associar a esses “mortos especiais”, passou a querer ser enterrada ao lado destes. Deve-se destacar que, na Antiguidade greco-romana, existiam locais específicos para os vivos e os mortos, sendo estes últimos destinados aos cemitérios fora das cidades, construídos em zonas distantes. No entanto, destaca Ariès, “chegou um momento em que a distinção entre os subúrbios onde se enterrava ad sanctos, porque se estava extra urbem, e a cidade, sempre interdita às sepulturas, desapareceu” (ARIÈS, 1989, p. 26-27). As cidades absorveram os subúrbios e, dessa forma, entraram em contato com os mortos.

A nível regional, as mudanças nas relações entre vivos e mortos chegaram ao Norte primeiro na Província do Grão-Pará, que se transformava no contexto de crescimento das atividades ligadas à extração do látex, passando por um intenso processo de urbanização em diferentes administrações provinciais. Os enterros nas vilas e cidades paraenses eram práticas que começavam a ser questionadas pelos médicos higienistas e pelas autoridades públicas, pois

além de oferecerem perigo à saúde, não estavam de acordo com a civilização e a modernidade, dada a importância que a Província ganhava no cenário nacional e internacional. Em 1850 é inaugurado o primeiro cemitério público de Belém, o Cemitério de Nossa Senhora da Soledade. De acordo com a historiadora Érika Amorim da Silva, que estudou o cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios da capital paraense entre 1850 e 1891, “este cemitério foi construído em razão da epidemia de febre amarela de 1850, sendo que uma das medidas para se combater a doença foi a proibição expressa de se sepultar as vítimas no interior das igrejas” (SILVA, 2005, p. 74).

As primeiras discussões acerca da construção de um cemitério público em Manaus aparecem no primeiro capítulo do Código de Posturas Municipais de 1848, quando a cidade era capital da Comarca do Alto Amazonas, subordinada à Província do Grão-Pará. No 2º artigo ficou estabelecido que as câmaras municipais que não cumprissem a Lei de 1º de Outubro de 1828, ou seja, que não construíssem cemitérios, seriam multadas em trinta mil réis por cada um de seus membros caso não o fizessem até 1852. No 4º artigo, as câmaras que não possuíssem terrenos para a construção de seus cemitérios deveriam propor ao governo da Província as formas para obtê-los. O 5º artigo determinou que, assim que fossem erguidos os cemitérios, seriam proibidos os enterros nas igrejas ou em seus átrios, com penalidades de multa de 20 mil réis ou oito dias de prisão (SAMPAIO, 2016, p. 18).

O cemitério da capital não se concretizou com o Código de 1848. A abertura de um cemitério público em Manaus passou a ser cogitada desde os primeiros anos da nascente Província. Em 1853, o Presidente Herculano Ferreira Pena o elencou como uma das obras de urgência para a capital. O 1º Vice-Presidente Manoel Gomes Corrêa de Miranda informava que “a falta de materiaes, e mesmo de pessoas, que se proponhão a tomal-as por arrematação, tem sido a cauza porque se não tem dado andamento a muitas obras de muita urgencia, como a Matriz, Cemiterio, Pontes etc” (AMAZONAS, 09 de Maio de 1853 – Relatório apresentado ao Illm e exm. Snr. Conselheiro Herculano Ferreira Pena, Presidente da Provincia do Amazonas, pelo 1º Vice-Presidente o Illm.e Exm. Snr. Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda, p. 6). A construção de um cemitério público na capital deixaria o Amazonas em consonância com a Província vizinha e as demais de outras regiões em que estivessem sendo gestadas mudanças nas práticas funerárias representadas pela construção de cemitérios públicos.

Apesar da proibição estabelecida na Lei de 1828, os enterros em igrejas, no Império, ainda perdurariam por um bom tempo. Dada as dificuldades materiais, optou-se pelo cercamento, em 1854, do terreno da Igreja dos Remédios que servia, há décadas, como cemitério. Após o cercamento desse terreno, que serviria de cemitério provisório em Manaus,

Manoel Gomes Corrêa de Miranda, Juiz de Direito da Comarca do Amazonas e Chefe de Polícia da Província, informava que no artigo 5º do Código de Posturas Municipais ficava estabelecido que, “logo que hajao cemiterios será prohibido enterrar-se cadaveres nos templos, ou atrios destes, sob pena de ser multado o infractor em vinte mil réis, ou oito dias de prizão” (ESTRELLA DO AMAZONAS, 24 de junho de 1854, p. 2-3). Repetia-se o 5º artigo do Código de Posturas Municipais de 1848. Esse documento, assim como o Código de Posturas Municipais de 1848, nos oferece um indício da prática dos tradicionais enterros em igrejas na capital da Província do Amazonas.

João José Reis nos informa que, no século XIX, era de extrema importância ser enterrado em solo sagrado, seja no interior das igrejas ou nas proximidades do terreno em que elas foram construídas:

[...] ter sepultura na igreja era como tornar-se inquilino na Casa de Deus. A proximidade física entre cadáver e imagens de santos e anjos representavam arranjo premonitório e propiciador da proximidade espiritual entre a alma e os seres divinos no reino celestial. (REIS, 1997, p. 124).

Prática recorrente na sociedade, alvo de proibições desde o final da década de 20 do século XIX, tornou-se tema de estudos de médicos brasileiros, que passaram a publicar inúmeras teses criticando essa proximidade entre vivos e mortos, entre a área urbana e os cadáveres, sempre citando os miasmas. O médico José Pereira Rego, o Barão do Lavradio, publicou, em 1840, na Revista Médica Fluminense, interessantes considerações sobre a higiene pública e os enterros nas igrejas. Para esse médico, existia a necessidade de se estabelecerem no país os cemitérios fora das cidades, que já eram uma realidade na Europa. Considerava um dever moral e religioso dar sepultura aos mortos, bem como uma questão de saúde. Se não fosse assim, questiona, “o que seria o homem que se habituasse com a imagem da morte, e visse constantemente os progressivos estragos de nossa destruição material?”. Essa é uma das características do medo da morte no século XIX que Philippe Ariès destaca, “a repugnância [...] em imaginar o morto e seu cadáver” (ARIÈS, 2012, p. 151). José Pereira Rego continua suas considerações, afirmando que os enterros, na Corte, eram feitos quase que exclusivamente nas igrejas, em suas catacumbas e carneiros. Uma passagem de seus escritos é bastante esclarecedora para compreender a dimensão do ideário médico da época:

Iie sem duvida difficil destruir certos usos e costumes enraizados em qualquer povo, ainda mesmo quando de sua pertinacia nenhum bem resulte á sociedade, e antes prejuizos mais ou menos consideraveis; e isto tanto mais difficil se torna, quanto taes usos dizem respeito a objectos relativos ás crenças religiosas, por isso que o fanatismo e a superstição, achando sempre muitos

proselytos nos indivíduos nimiamente credulos, e na classe mais ignorante da sociedade, fazem com que tudo quanto tenda a acabar com taes abusos e costumes, e a introduzir outros que mais conducentes sejam ao bem estar della, fique sem effeito, de modo que taes usos continuão e se perpetuão, tanto pelo que acabamos de expender, como tambem pela má intenção de certas pessoas que, de qualquer ensejo favoravel, se aproveitão para promovera desordem e conseguir seus fins particulares. (REVISTA MÉDICA FLUMINENSE, 06 de setembro de 1840, p. 245-246).

Para José Pereira Rego, a prática dos enterros nas igrejas, além de ser um perigo para a saúde pública, era o reflexo de uma sociedade cujas crenças religiosas estavam fortemente arraigadas no cotidiano, dominando todos os aspectos da vida, do nascimento à morte. As atitudes e práticas de uma sociedade majoritariamente católica estavam em conflito com costumes cada vez mais secularizados que se tentava importar para o país, no caso a construção de cemitérios fora dos limites das cidades e o consequente enterramento dos cadáveres nesses locais, longe do contato com os vivos. Essas rupturas extrapolavam os limites das questões de higiene pública, penetrando no campo da cultura e das tradições populares. De acordo com o historiador Agostinho Júnior Holanda Coe, que analisou as mudanças ocorridas nos enterramentos na cidade de São Luís (MA) entre 1828 e 1855, “tais práticas cotidianas, com o desenvolvimento da ideia de que o ar da cidade podia ser contaminado pelos vapores cadavéricos, foram paulatinamente se tornando objetos de censuras” (COE, 2008, p. 22). Esses discursos foram absorvidos pelos dirigentes políticos de Manaus.

Até o cercamento do terreno perto da Igreja dos Remédios, o cemitério provisório, os enterros eram feitos no interior das igrejas e no largo da antiga Matriz. Manoel Gomes Corrêa de Miranda, Juiz de Direito da Comarca do Amazonas e Chefe de Polícia da Província, em um anúncio público de 1854, escrevera que para o bem da salubridade pública os enterros nesses lugares deveriam acabar, pois além de não serem propícios para o descanso dos finados, as covas eram mal feitas, pouco profundas, deixando os corpos expostos aos transeuntes e à ação de animais como porcos e cachorros. Também existiam outras questões, “como estar este lugar no centro da Cidade, e o continuado vento, que necessariamente hade conduzir os miasmas para os vivos” (ESTRELLA DO AMAZONAS, 13 de maio de 1854, p. 7). Percebe-se, através das falas de autoridades públicas da Província, a penetração dos discursos higienistas no tocante das práticas funerárias locais.

Sobre um possível choque, em Manaus, entre a prática dos enterros nas igrejas e os costumes secularizados, um trecho da fala de Manoel Gomes Corrêa de Miranda chamou a atenção. No início de seu texto, ele afirma que “A algumas pessoas temos ouvido que o – povo – vê com desgosto os preparos que ora se fazem para um Cemiterio no terreno próximo á Igreja

dos Remédios”. E continua dizendo que “Não sabemos se taes pessoas são verdadeiros órgãos do publico, ou se exprimem apenas uma opinião individual” (ESTRELLA DO AMAZONAS, 13 de maio de 1854, p. 7). Teria tido, por parte da população de Manaus, resistência ao cercamento do cemitério e o consequente fim dos enterros no largo da antiga Matriz e no interior das igrejas? Seria o descontentamento de pessoas ligadas ao poder eclesiástico, para quem o enterro nos templos e terrenos eclesiásticos provavelmente garantia ganhos financeiros? Ou seria essa parte da fala de Manoel Gomes apenas um artifício criado para argumentar à favor do cemitério provisório? Não se sabe ao certo, mas possivelmente essas transformações das práticas funerárias não passaram despercebidas.

A resistência mais forte à imposição da construção de um cemitério público ocorreu em 1836 em Salvador, na Bahia, ficando conhecida como Revolta da Cemiterada. Escravos, homens e mulheres, pessoas de diferentes classes sociais, destruíram o recém-inaugurado Cemitério do Campo Santo, construído por uma empresa privada que ganhou o monopólio, por 30 anos, dos enterros realizados na cidade. Os enterros nas igrejas foram proibidos, o que fez um grande grupo de pessoas, em defesa da continuidade das práticas funerárias tradicionais, destruir o Campo Santo. João José Reis afirma que, em outras partes do Império, movimentos como esse não ocorreram, “mas as novas diretrizes não foram introduzidas sem oposição” e, “com ritmos diferentes, em todo o Império, mesmo no interior, as populações foram se adaptando ao novo regime funerário” (REIS, 1997, p. 139-140).

Os discursos dos médicos higienistas, com suas práticas racionalistas e secularizadas, com a normatização do espaço público mediante a construção de cemitérios distantes da cidade ou pelo menos da área central, ganharam mais força quando epidemias devastadoras passaram a assolar o Império do Brasil. Em 1855, através de um navio vindo de Portugal que aportou em Belém, capital da Província do Pará, o cólera morbo espalhou-se pelas demais províncias da região Norte, Nordeste, Sul e Sudeste do Império, vitimando, segundo algumas estimativas, cerca de 200.000 pessoas, sendo uma epidemia que

[...] abateu-se com violência sobre as populações mais pobres e mal-alimentadas, mais propensas à utilização de águas contaminadas, excluídas das mínimas condições de higiene que o progresso urbano no Brasil já assegurava às camadas sociais mais altas. (CASTRO SANTOS, 1994, p. 88).

Nesse mesmo ano, em um expediente do governo da Província do Amazonas publicado no jornal Estrella do Amazonas, autorizou-se a abertura de um crédito de dois contos de réis para cuidados médicos e higiênicos caso o cólera atingisse a província. O tenente Damazo de Souza Barriga, Subdelegado de Polícia de Serpa, nesse mesmo documento, pedia que o

presidente da província desse “prompta execução [...] sobre a escolha de um lugar, em que d’ora em diante se faça os enterramentos, visto que o que até agora tem servido de Cemitério, é impróprio, e pode tornar-se prejudicial á saúde dos habitantes d’essa Freguezia” (ESTRELLA DO AMAZONAS, 21 de julho de 1855, p. 5). A escolha de um lugar apropriado para fazer os enterros, em Manaus, era uma questão de urgência, dada a ameaça do cólera, que já estava fazendo milhares de vítimas na província vizinha. Os gases expelidos dos cadáveres poderiam facilitar o contágio da doença. O Subdelegado também mandou que o Inspetor da Tesouraria da Fazenda dispendesse a quantia de duzentos mil réis para que a comissão formada pelo Presidente da Província, pelo Dr. Antonio D’ Aguiar e pelo Vigário pudesse ajudar os que fossem atacados pelo cólera com mantimentos e cuidados médicos.

Apesar de terem sido tomadas todas essas precauções, o cólera penetrou na Província do Amazonas. Casos foram verificados em Manaus, Vila Bela da Imperatriz, Serpa e Andirá. Em 1856, o número de coléricos, em Manaus, era de 46, 78 em Vila Bela, e 64 em Serpa e Andirá, totalizando 188 infectados, dos quais 3 vieram a óbito (AMAZONAS, 08 de Julho de 1856 - Relatório apresentado á Assembleia Legislativa Provincial, Pelo Excelentissimo Senhor Doutor João Pedro Dias Vieira, Presidente Desta Província, p. 3-4). Apesar das estatísticas sobre o cólera no Amazonas mostrarem que o número de óbitos foi bastante inferior ao de outras províncias como a do Rio de Janeiro, uma outra epidemia, no mesmo período, seria devastadora na região: a de febre amarela. O primeiro caso foi registrado em 12 de fevereiro de 1856, tendo falecido, na capital, até junho daquele ano, 142 pessoas. Dada a dimensão da epidemia de febre amarela e o número de mortos, o Presidente João Pedro Dias Vieira tomou a seguinte medida em relação aos enterros e o cemitério provisório:

Mandei vedar, depois de ouvido o parecer de pessoas profissionaes, os enterramentos no Cemiterio provisorio, existente no Bairro dos Remedios, e abrir outro em lugar apropriado na estrada da Caxoeira, que é o que actualmente esta servindo. (AMAZONAS, 08 de Julho de 1856 - Relatório apresentado á Assembleia Legislativa Provincial, Pelo Excelentissimo Senhor Doutor João Pedro Dias Vieira, Presidente Desta Província, p. 5).

As epidemias foram a última pá de terra que sedimentou as relações de convivência entre vivos e mortos. Os ritos fúnebres, que em sua maioria demandavam contato direto com os cadáveres, foram sendo suprimidos para manter em segurança a saúde dos vivos. “Em primeiro lugar ficava agora”, diz João José Reis, “a saúde física dos vivos, não a saúde espiritual dos mortos”. “Entre as primeiras providências figurava a expulsão destes da cidade dos vivos, das igrejas e dos cemitérios intramuros” (REIS, 1997, p. 140-141). Claudia Rodrigues, que

estudou as tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro do século XIX, afirma que é evidente a relação entre a criação dos cemitérios públicos e as epidemias e que,

apesar de o discurso médico ter feito seus adeptos e as autoridades terem legislado a respeito do estabelecimento dos prédios mortuários, seria apenas com o advento de um surto epidêmico, com um alto índice de mortalidade, é que os mortos seriam definitivamente transferidos para longe dos vivos, para os cemitérios públicos. (RODRIGUES, 1997, p. 105).

Da mesma forma que ocorrera na Corte estudada por Cláudia Rodrigues, os cemitérios públicos, que tomariam das igrejas o monopólio dos enterros, foram surgindo nas cidades de Norte a Sul do Império que foram atingidas pelas epidemias, fossem de cólera ou de febre amarela, no caso de Manaus.

O cemitério aberto na *Estrada da Caxoeira* (posteriormente Estrada de Epaminondas, Avenida Epaminondas), em Manaus, trata-se do Cemitério de São José, cuja construção, como foi citado, cogitava-se desde 1853, e que serviria de cemitério público da capital até sua desativação em 1891. O Cemitério dos Remédios, que já era considerado um local impróprio para os enterros, atingiu rapidamente sua capacidade de ocupação dada a quantidade de mortos pela epidemia de febre amarela em um curto espaço de tempo (fevereiro a junho de 1856), o que deu origem à nova necrópole, em região, naquele período, considerada distante do resto da cidade. Ainda no relatório de 1856, o Presidente informava que

Para auxiliar a sua conclusão peço que consigneis algum quantitativo no orçamento, assim como que me habiliteis com o dinheiro necessário à manutenção permanente da Enfermaria, que para os indigentes mandei fundar n'uma das salas do Hospital Militar de S. Vicente. (AMAZONAS, 08 de Julho de 1856 - Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial, Pelo Excelentíssimo Senhor Doutor João Pedro Dias Vieira, Presidente Desta Província, p. 5).

Recebeu seu primeiro inumado em 07 de março de 1856, João Fleury da Silva, vítima do cólera morbo (ESTRELLA DO AMAZONAS, 15 de março de 1856, p. 6). Pela constante falta de recursos, de materiais e de mão de obra, as obras do Cemitério de São José se arrastariam até 1859. Em 1857, João Pedro Dias Vieira informava ao 1º Vice-Presidente Manoel Gomes Corrêa de Miranda que, dada

a falta de operários, e por último, as copiosas e continuadas chuvas, que tem cahido, vedaraõ-me de mandar construir a Capella e a respectiva muralha. (AMAZONAS, 26 de fevereiro de 1857 – Relatório apresentado pelo Exm. Snr. Doutor João Pedro Dias Vieira, ao 1º Vice-Presidente da Provincia o Exm. Snr. Dr. Manoel Gomes Correa de Miranda, no acto de passar-lhe a administração, p. 2).

O Cemitério de São José foi concluído em 1859, com uma capela, e cercado por madeira do tipo acariquara. No dia 06 de maio do mesmo ano, trasladou-se do Seminário para a capela da necrópole a imagem de São José, benzida pelo Vigário que depois celebrou uma missa pelo descanso das almas dos que ali já tinham sido sepultados. A construção da capela e a transladação de uma imagem sacra para o local possuem explicações profundas. Com os enterros em igrejas proibidos, homens e mulheres preocupavam-se com a perda do contato mais direto com o sagrado. O filósofo Mircea Eliade afirma que é

desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado. É por essa razão que se elaboraram técnicas de orientação, que são, propriamente falando, técnicas de construção do espaço sagrado. (ELIADE, 2010, p. 32).

Dessa forma, a construção de uma capela católica, com a imagem de um santo padroeiro, sacralizava o terreno do Cemitério de São José, tornando-o de fato um campo santo, eliminando assim a preocupação de não se ter sepultura em contato com o sagrado. A encomenda do corpo passaria a ser realizada nesse local. Esse era, pelo menos nos cristãos católicos do oitocentos, um dos maiores medos, o de não ser enterrado em solo sagrado.

Para o novo cemitério de Manaus foi criado um regulamento dividido em 5 capítulos, totalizando 46 artigos, que versavam desde o corpo de funcionários até as sepulturas e as inumações, que são as partes que mais interessam. A criação de um regulamento visava o estabelecimento de regras que padronizassem esse espaço público, bem como o que fosse praticado em seu interior.

No artigo 4 do capítulo 2, que versa sobre as sepulturas, enterros e exumações, ficou estabelecido que cada sepultura teria 10 palmos de profundidade, 3 e meio de largura e 7 de comprimento para adultos, 5 para crianças, com a distância de 2 palmos nas laterais e nas cabeças. Em cada sepultura seria enterrado apenas um cadáver, “salvo o caso de grande epidemia, que torne indispensável sepultarem-se os cadáveres em vallas, as quaes terãõ a maior profundidade possível” (REGULAMENTO Nº 11 de 26 de Maio de 1859, p. 1). As sepulturas eram individualizadas, no entanto, em caso de epidemias como as de 1855 e 1856, os cadáveres seriam enterrados em valas comuns profundas, evitando assim o rápido esgotamento do terreno. O fantasma da epidemia rondava a capital. Determinou-se, no artigo 7 desse capítulo, que as sepulturas de pessoas vitimadas por epidemias só seriam reabertas após 8 anos, com “as cautelas exigidas pela sciencia” (REGULAMENTO Nº 11 de 26 de Maio de 1859, p. 1).

Apesar dos ritos fúnebres que versavam sobre o destino da alma do morto estarem quase que inteiramente suprimidos, surge a preocupação com o cadáver, mas não a preocupação espiritual. Interessa o estado físico do corpo, a *causa mortis*. Como determinou o artigo 5, nenhum cadáver poderia ser enterrado sem ter se passado 24 horas, exceto em casos de epidemia. Em casos normais, quem descumprisse a medida receberia uma “multa de 10 á 20\$000 réis” (REGULAMENTO N° 11 de 26 de Maio de 1859, p. 1). Em caso de morte suspeita ou violenta, o corpo só seria enterrado depois de um exame de “corpo de delicto pela autoridade competente, declarando-se no assento de obito essa circunstancia” (REGULAMENTO N° 11 de 26 de Maio de 1859, p. 1).

No artigo 12 ficou estabelecido que, somente por determinação da Câmara Municipal, com aprovação do Presidente da Província, seriam concedidas sepulturas distintas para “o cadaver de pessoa de alta jerarchia”. Os escravos, pelo artigo 38, seriam enterrados em sepulturas comuns, “nos quarteirões para isso destinados” (REGULAMENTO N° 11 de 26 de Maio de 1859, p. 3). No que diz respeito às atitudes, aos ritos e, principalmente, ao local de sepultamento, o espaço cemiterial, ela é o último estágio onde é concretizada a reprodução de diferenças sociais que acompanham homens e mulheres desde o início da vida.

Os preços praticados no Cemitério São José, conforme o artigo 15, eram:

Por sepultura commum – 2:000

Reservada – 6:000

A perpetuidade – 60:000. (REGULAMENTO N° 11 de 26 de Maio de 1859, p. 2).

Os jazigos perpétuos teriam limite para 4 cadáveres, não podendo ser negociados com outras pessoas e podendo ser utilizados apenas por ascendentes ou descendentes em linha reta (art. 13, 15). Nestes poderiam ser erguidos mausoléus e carneiros cemiteriais (art. 14). Teriam direito a sepulturas gratuitas, estabelecidos no artigo 16, os seguintes grupos:

§ 1° Os cadaveres de pessoas indigentes, mediante attestado do Parocho, ou da autoridade policial.

§ 2° Os das praças de pret.

§ 3° Os dos presos pobres precedendo attestado da autoridade policial.

§ 4° Os dos suppliciados, quando naõ reclamados por seos parentes e amigos.

§ 5° Os cadaveres encontrados em qualquer logar publico, quando não haja quem lhes dê sepultura, precedendo attestado do Parocho, do da autoridade policial. (REGULAMENTO N° 11 de 26 de Maio de 1859, p. 2).

Conforme o artigo 44, nenhum cadáver poderia ser sepultado sem a “previa sciencia do Parocho; afim de que possa este fazer os assentos, ecumprir os deveres, que as leis civis e eclesiásticas lhe impõe” (REGULAMENTO N° 11 de 26 de Maio de 1859, p. 3). Por mais que

os enterros não fossem mais realizados no interior dos templos, todos os diferentes estágios da vida do brasileiro do oitocentos, nascimento (batismo), casamento e morte, continuavam passando pelo crivo da Igreja Católica, situação que mudaria a partir de 1891, quando Estado e Igreja se separam.

Conclusão

Os tradicionais enterros no interior de igrejas Católicas, *intra* muros, prática comum aos luso-brasileiros desde o período colonial, passaram a declinar no século XIX. Os discursos médicos criados na Europa, com medidas médicas e sanitaristas, passaram a criticar e repreender veementemente essa antiga prática funerária em nome da saúde pública, tendo início a separação entre vivos e mortos, que mantinham uma relação secular. No Brasil, as epidemias ocorridas em diferentes momentos do século XIX deram força e amplificaram esses discursos, introduzidos nas falas dos dirigentes e da imprensa. Na capital da Província do Amazonas, conforme concluiu-se na pesquisa, não foi diferente.

Em Manaus, atingida por duas epidemias entre 1855 e 1856, os enterros tiveram fim nas igrejas e no cemitério provisório, localizado no centro da cidade, em terreno da Igreja dos Remédios, sendo os mortos levados para o Cemitério de São José, criado em decorrência da mortandade gerada pela epidemia de febre amarela, em área distante das habitações, com normas para o funcionamento e para os enterros.

Não foram apenas os mortos os sepultados. O Cemitério de São José não foi apenas mais uma construção, mas o reflexo de uma época. No bojo dessas transformações características do século XIX, sepultaram-se também práticas, costumes e tradições antigas, sendo esfriadas as relações entre vivos e mortos.

Fontes utilizadas

Jornal Estrella do Amazonas, 13 de maio de 1854.

Jornal Estrella do Amazonas, 24 de junho de 1854.

Jornal Estrella do Amazonas, 21 de julho de 1855.

Jornal Estrella do Amazonas, 15 de março de 1856.

Jornal Estrella do Amazonas, 07 de março de 1857.

Jornal Estrella do Amazonas, 27 de julho de 1859.

Relatório apresentado ao Illm e exm. Snr. Conselheiro Herculano Ferreira Pena, Presidente da Província do Amazonas, pelo 1º Vice-Presidente o Illm.e Exm. Snr. Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda, em 09 de Maio de 1853.

Relatório apresentando a Assembleia Legislativa Provincial, pelo Excelentíssimo Senhor Doutor João Pedro Dias Vieira, Presidente da Província do Amazonas, 08 de julho de 1856.

Relatório apresentado pelo Exm. Snr. Doutor João Pedro Dias Vieira, ao 1º Vice-Presidente da Província o Exm. Snr. Dr. Manoel Gomes Correa de Miranda, no acto de passar-lhe a administração, no dia 26 de Fevereiro do corrente anno. Publicado em Estrella do Amazonas, 07 de março de 1857.

Regulamento Nº 11 de 26 de Maio de 1859. Publicado em Estrella do Amazonas, 27 de julho de 1859.

Lei Imperial de 1º de Outubro de 1828. Dá nova fôrma ás Camaras Municipaes, marca suas attribuições, e o processo para a sua eleição, e dos Juizes de Paz. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38281-1-outubro-1828-566368-publicacaooriginal-89945-pl.html. Acesso em 24/05/2018.

Considerações sobre alguns objectos relativos a' hygiene publica, pelo Dr. José Pereira Rego. Revista Médica Fluminense, Nº 6. Vol. 6. Setembro de 1840.

Referências bibliográficas

ARIÈS, Philippe. **Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média**. Tradução de Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989.

ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BOTELHO, João Bosco. O Cólera no Pará e Amazonas. **Revista do Instituto de História da Medicina do Amazonas**, Manaus, v. 1, n.1, p. 11-14, 1987.

CASTRO SANTOS, Luiz Antonio de. Um século de Cólera: Itinerário do Medo. **Physis. Revista de Saúde Coletiva**, vol. 4, no. 1. p. 79-110, 1994.

COE, Agostinho Júnior Holanda. “Nós, os ossos que aqui estamos, pelos vossos esperamos”: A higiene e o fim dos sepultamentos eclesiásticos em São Luís (1828-1855). (Dissertação de Mestrado em História Social). Universidade Federal de Fortaleza (UFC), Fortaleza, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento Moderno).

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. 2º Ed. Lisboa (PT): Editorial Estampa, 1995.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org). **História da Vida privada no Brasil** – vol. 1 – São Paulo: Cia. das Letras, p. 96-141, 1997.

RODRIGUES, Claudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). **Posturas Municipais – Amazonas (1838-1967)**. Manaus: EDUA, 2016.

SILVA, E. S. ; LINS, G. A. ; CASTRO, E. M. N. V. . Historicidade e olhares sobre o processo saúde-doença: uma nova percepção. **Sustinere: Revista de Saúde e Educação**, v. 4, p. 171-186, 2017.

SILVA, Érika Amorim da. O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850-1891). Dissertação (Mestrado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), São Paulo, 2005.