

Morte, cemitérios e devoção: uma análise material do fenômeno dos santos populares em Bauru e Jaú (São Paulo – Brasil) a partir de imagens

Taís Cristina Melero

Secretaria Municipal de Cultura de Bauru
Bauru - São Paulo - Brasil
tais._cristina@hotmail.com

Resumo: O fenômeno dos santos populares é um traço característico da religiosidade brasileira, multifacetada e plural. A santidade popular nasce no cemitério por meio da canonização espontânea empreendida pela população local, a qual sacraliza o indivíduo que foi assolado pela tragédia ou teve sua vida interrompida de maneira prematura. A produção social dos santos populares liga-se à devoção “marginal”, ou seja, é um processo que recria e readapta preceitos da Igreja Católica com sujeitos que jamais seriam alçados ao posto de santos oficiais. Desse modo, no campo-santo, finado e jazigo são objetos de veneração. Logo, com o objetivo de compreender a materialidade e a vivacidade do culto aos santos populares, este artigo propõe analisar dois jazigos de santos de cemitério, sendo um na cidade de Bauru, e outro na cidade de Jaú. Assim, por meio de uma abordagem qualitativa com instrumentos de pesquisa documental e bibliográfica, pretende-se estudar a influência do sagrado no imaginário popular a partir do enfoque da História Local e Regional, relacionando as santidades populares com a memória das cidades selecionadas. A fonte histórica empregada será arqueológica, abarcando os túmulos dos santos locais. Estes serão analisados em elementos iconográficos, com o intuito de identificar aspectos materiais e simbólicos que os diferenciam das demais campas das necrópoles¹.

Palavras-chave: Santos populares. Cemitérios. Jazigos devocionais. Sagrado. Profano.

Introdução

O sagrado é um modo de ser no mundo, como afirma o filósofo e cientista das religiões romeno Mircea Eliade (1995, p. 25). A experiência humana com o sagrado se dá por meio de hierofanias², no sentido de que “algo de sagrado se nos mostra”. O sagrado se manifesta em inúmeros objetos: árvores, pedras ou animais. Sacralizado, o objeto se torna outra coisa, e,

[...] contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada, nem por isso é menos pedra; aparentemente (com maior exatidão: de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, a sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural (ELIADE, 1995, p. 26).

¹ Este artigo foi apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) ao Centro de Ciências Humanas do Centro Universitário Sagrado Coração (UNISAGRADO/Bauru-SP), como requisito parcial para a obtenção do Título de Licenciado em História em dezembro de 2020.

² Do grego *hieros* (sagrado) e *faneia* (manifesto).

Para o pesquisador romeno, em oposição ao profano, o sagrado necessita de um lugar: a partir de hierofanias, ele pode estar presente em objetos, em pessoas ou lugares. Algumas manifestações têm caráter universal, enquanto outras possuem enfoque local. Templos e casas são essencialmente sagrados, pois são espaços de convivência, de privacidade e de imersão aos ritos divinos (ELIADE, 1995).

Destarte, de acordo com a concepção de Mircea Eliade, outros espaços possuem aspectos e funções estruturais que se vinculam ao sagrado: os cemitérios e os túmulos, cenários onde se desenrolam as práticas devocionais, criados e fomentados pelo imaginário popular, são eminentemente sagrados. Maria Aparecida Gaeta (1999, p. 58) pontua que em tais ambientes, personagens que jamais serão alçados aos altares são cultuados popularmente e “reconhecidos como mediadores junto ao divino, para operar milagres, tal qual os santos oficiais” do Cristianismo e entidades espirituais de outras religiões, como o Candomblé e a Umbanda.

Historicamente, a morte sempre foi uma preocupação nas diferentes sociedades humanas, promovendo reflexões sobre a finitude do homem, as maneiras de compreender os óbitos e de conviver com os mortos. A filósofa Marilena Chauí (2000, p. 366) observa que “[...] morrer é um ato solitário. Morre-se só: a essência da morte é a solidão. O morto parte sozinho, os vivos ficam sozinhos ao perdê-lo. Resta saudade e recordação”.

Assim, nas culturas humanas, das mais antigas às contemporâneas, há uma gama de formas de ritualização da morte e do cadáver, cujo objetivo é proporcionar um destino favorável à alma do indivíduo no contexto da vida pós-morte. O historiador francês Philippe Ariès (2017, p. 36) analisa o fenômeno da morte e do morrer no Ocidente. Segundo o autor, as civilizações pré-cristãs honravam suas sepulturas com o intuito de “impedir que os defuntos voltassem ao mundo dos vivos”. Outrossim,

Na Grécia Antiga a morte tinha um sentido de continuidade tanto na sua concepção metafísica quanto na sua manifestação ritualística. Ao morrer, o homem grego entrava em harmonia com o cosmo e perdia a sua individualidade. Era através dos rituais e monumentos funerários que os gregos procuravam evitar a perda completa da individualidade, pois a tumba individualiza aquele a quem se dedicava, em conjunto com os ritos funerários, preservando a memória individual do indivíduo (HUMPREYS, 1980 *apud* SANTOS, 1997, p. 348).

Enquanto isso, os cemitérios romanos eram localizados fora das cidades, especialmente junto das estradas. A rememoração dos antepassados a partir dos túmulos era um importante mecanismo social, posto que fortalecia o sentimento de imortalidade na Roma Antiga (ARIÈS, 2017). Logo,

As práticas mortuárias devem ser vistas não como um microcosmo da organização social, mas como a expressão material e a objetivação das relações idealizadas formuladas sobre os mortos pelos diferentes indivíduos ou grupos dentro da sociedade (PARKER-PEARSON, 1982, p. 110).

No período medieval, conforme Ariès (2017), os cemitérios eram lócus de coexistência e socialização entre vivos e mortos, mesclando o sagrado e o profano: neles, pessoas dançavam, comiam, namoravam, comerciavam e moravam. Ademais, as atitudes perante a morte transformaram-se sensivelmente durante a Idade Média (séculos V a XV), pois grande parcela das inumações passou a ser realizada dentro das igrejas, os conhecidos enterros “*ad sanctos*”, costume que se alargou no Ocidente e que perdurou até meados do século XIX, inclusive no Brasil.

Relacionado com o culto aos mártires, antepassados guerreiros ou santos católicos, os enterros *ad sanctos* destinavam-se a pessoas abastadas e populares: as primeiras eram sepultadas próximas ao altar, enquanto as segundas ficavam no átrio da igreja. Ainda segundo Philippe Ariès (2017), a maior proximidade com os santos e com o divino aumentavam as chances que o morto tinha de ser absolvido no juízo final cristão.

No século XII, a individualização das sepulturas e os enterros extramuros em cemitérios afastados do meio urbano conviveram com a prática coletiva dos enterros *ad sanctos*. Porém, estes foram desencorajados no decorrer do século XIX devido às emanações de “miasmas”, ou seja, exalações pútridas de organismos em decomposição. Dessa forma, os túmulos individuais, com inscrições e monumentos mortuários, buscaram perpetuar a identidade e a memória do defunto, além de evidenciar as barreiras sociais e físicas entre os espaços dos vivos e dos mortos. Os jazigos individuais operaram na secularização do morrer, haja vista que os serviços funerários se tornaram encargos dos governos localizados, não mais da Igreja Católica (REIS, 1991).

No Brasil, o arquiteto Renato Cymbalista (2002) associa a construção dos cemitérios seculares à urbanização e higienização das cidades no decorrer do século XIX, sobretudo paulistas. A pesquisadora Maria Amélia Salgado Loureiro (1977, p. 52) analisa uma carta régia portuguesa de 14 de janeiro de 1801, que ordenava ao governador da província de São Paulo que “escolhesse um terreno para se construir um cemitério, em lugar que pela sua situação e proporcionada distância da cidade, não pudessem ser nocivos à saúde dos vivos os miasmas pútridos, que exalam os mortos”.

O século XIX, portanto, foi palco de uma nova postura diante da morte: os costumes fúnebres iriam se tornar cada vez mais assépticos e profanos, isto é, em consonância com normas sanitaristas vigentes e afastados da tutela religiosa. Entretanto, a mudança nas práticas mortuárias no Brasil não ocorreu de forma pacífica, como aborda João José Reis (1991) no episódio da “Cemiterada”, revolta popular que irrompeu na cidade de Salvador em outubro de 1836. O evento foi motivado por uma postura municipal que concedia o monopólio dos

enterros e a edificação de um campo-santo a uma companhia privada. Na ocasião, populares destruíram o cemitério recém-inaugurado, demonstrando a força dos enterros *ad sanctos* no imaginário cristão e nas tramas sociais.

Contudo, apesar da secularização das necrópoles brasileiras em meados do século XIX, o sagrado encontrou terreno fértil e permaneceu intimamente relacionado ao imaginário popular e religioso nos séculos subsequentes, podendo ser analisado no fenômeno dos “santos de cemitério” ou “santos populares”. Dessa forma, os cemitérios municipais acabaram por acolher práticas devocionais remotas, pautadas em relações mágicas entre o mundo dos vivos e o além (CYMBALISTA, 2002).

O sagrado se manifesta duplamente no fenômeno dos santos populares, haja vista que jazigo e falecido se tornam alvo de devoção “marginal” que, segundo Pereira (2005, p. 31), é um “tipo de devoção que não necessita da estrutura eclesial para existir, existe às margens das devoções oficiais, geralmente é praticada por pessoas da classe baixa, também marginalizadas de alguma maneira”.

A crença nas santidades populares e o culto às almas no Brasil são práticas que remontam ao período colonial (1530-1822), fomentadas pelo catolicismo, então única religião permitida oficialmente no território, embora muito influenciada pelas culturas indígenas e africanas. Cymbalista (2002, p. 174) argumenta que essa religiosidade ganhou contornos específicos e sincréticos na colônia, ressaltando o “caráter familiar, que unia santos e mortos. Confiava-se aos santos a guarda das casas e dos objetos”, bem como a intercessão pelos vivos no além. Sobre o mesmo período histórico, Gilberto Freyre (1999) nota que os restos dos mortos eram preservados tais quais relíquias de santos.

Segundo Karnal e Fernandes (2017, p. 184), o santo popular e sua campa são canonizados espontaneamente pela população. Aquele pode ser um padre ou um bandido, “pobre coitado ou ricoço [...], criança ou velho. Muitos transitam nas fronteiras da fé católica com outras”. A plasticidade identitária, cultural e econômica das santidades de cemitério são fatores cruciais para efetivar uma relação direta com os fiéis, materializada a partir da identificação social e espiritual. Em tal panorama, os vivos recorrem aos mortos com o objetivo de solicitar milagres e graças, que serão retribuídos pela veneração e pelo pagamento de promessas, externalizadas em placas de agradecimento, em flores e velas depositadas nos túmulos sagrados.

Portanto, por meio de uma abordagem qualitativa, do levantamento teórico e da análise arqueológica acerca do fenômeno dos jazigos devocionais em imagens nas cidades de Bauru e Jaú, este artigo propõe apresentar os aspectos materiais e simbólicos que distinguem os túmulos das santidades de cemitério. Além do mais, o trabalho também busca identificar a

manifestação do sagrado e do profano, assim como a importância dos santos populares para a memória local dos municípios selecionados.

As fotografias utilizadas são autorais e foram registradas nos meses de novembro e dezembro de 2018 no Cemitério da Saudade de Bauru e no Cemitério Municipal de Jaú “Ana Rosa de Paula”. Os referidos cemitérios foram selecionados por serem os maiores e os mais antigos de suas cidades ainda em funcionamento. O primeiro foi inaugurado no mês de julho de 1908, ao passo que o segundo foi consagrado no final do século XIX, em outubro de 1894.

Por meio das imagens, o artigo pretende entender a deferência dos lugares sacralizados pelo culto popular, concretizada em jazigos, placas de agradecimento, cruzeiros, capelas e monumentos devocionais. Para Gaeta (1999, p. 59), a adoração nos campos-santos se processa em torno de almas “ditas milagrosas”, promovida “por um trabalho familiar ou por conta dos devotos”.

Conforme estuda a professora Ana Maria Mauad (1996), a fotografia é um instrumento analítico que exige do historiador um novo tipo de crítica. Parafraseando o medievalista Le Goff, a autora argumenta que é necessário considerar a fotografia enquanto imagem/documento e imagem/monumento. Dessa maneira,

No primeiro caso, considera-se a fotografia como índice, como marca de uma materialidade passada, na qual objetos, pessoas, lugares nos informam sobre determinados aspectos desse passado – condições de vida, moda, infraestrutura urbana ou rural, condições de trabalho etc. No segundo caso, a fotografia é um símbolo, aquilo que, no passado, a sociedade estabeleceu como a única imagem a ser perenizada para o futuro. Sem esquecer jamais que todo documento é monumento, se a fotografia informa, ela também conforma uma determinada visão de mundo (MAUAD, 1996, p. 8).

Os túmulos dos santos populares que serão analisados apresentam um vasto campo para os estudos arqueológicos e materiais. Adotando a definição do arquiteto francês e teórico do patrimônio histórico Eugène Viollet-le-Duc, os pesquisadores Carrasco e Nappi (2009, p. 48-49) entendem por túmulo todo monumento edificado em homenagem ao morto sobre a sua sepultura, “seja ele um mausoléu, uma capela ou uma simples construção que indique o sepultamento”.

Além disso, o cemitério

[...] pode ser considerado a segunda morada, onde o túmulo é a casa e o cemitério é a projeção de um quarteirão, de uma vila ou até mesmo de uma cidade. São nos cemitérios que se repetem os elementos arquitetônicos e paisagísticos presentes nas cidades e onde se reproduz, de fato ou de forma idealizada, a ordem socioeconômica dos vivos (CARRASCO; NAPPI, 2009, p. 48-49).

Nas necrópoles, a memória é evidenciada e conservada na materialidade das pedras, dos epitáfios, das fotos tumulares, dos vestígios arqueológicos e dos monumentos. Segundo Pierre

Nora (1993 *apud* THOMPSON, 2014, p. 92), a “memória se enraíza em algo concreto, no espaço, no gesto, na imagem e no objeto”. Como monumentos-documentos, os cemitérios são testemunhas de um tempo, bem como procedentes “de criação artística ou da civilização material da sociedade” (NOGUEIRA, 2013, p. 33). Logo, os campos-santos salvaguardam valores históricos e culturais, divisados na materialidade e na simbologia dos jazigos, fato que os transforma em fontes promissoras para a pesquisa histórica.

Os túmulos são fontes materiais e arqueológicas, de modo que o historiador necessita sustentar uma postura crítica e reflexiva perante a cultura material, entendida como

[...] aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem. Por apropriação social convém pressupor que o homem intervém, modela, dá forma a elementos do meio físico, segundo propósitos e normas culturais. Essa ação, portanto, não é aleatória, casual, individual, mas se alinha conforme padrões, entre os quais se incluem os objetivos e projetos. Assim, o conceito pode tanto abranger artefatos, estruturas, modificações da paisagem, como coisas animadas (uma sebe, um animal doméstico), e, também, o próprio corpo, na medida em que ele é passível desse tipo de manipulação (deformações, mutilações, sinalizações) ou, ainda, os seus arranjos espaciais (um desfile militar, uma cerimônia litúrgica) (MENESES, 1983, p. 112).

O historiador e arqueólogo Pedro Paulo Funari (2001) considera a Arqueologia uma disciplina que enriquece o conhecimento histórico. Aquela permite ao pesquisador transcender a historiografia que se centra somente nas fontes escritas, contribuindo para o incremento dos estudos e práticas em cultura material. A materialidade coopera para a renovação documental, encabeçada pelos *Annales*, favorecendo a análise de

[...] temas simplesmente ausentes ou ignorados pela documentação, como no caso das grandes maiorias, da vida rural e do cotidiano. [...] Entre as questões contemporâneas mais recorrentes na disciplina, devem mencionar-se os estudos sobre relações de poder, expressas na dominação e resistência, na desigualdade, em colonizadores e colonizados, dentre outros temas abordados na última década. O estudo da cultura material histórica permite, assim, conhecer as tensões sociais e a variedade de situações sociais vivenciadas (FUNARI, 2001, p. 37).

Os aspectos materiais das campas que serão estudadas no decorrer do artigo atestam para a vivacidade da devoção aos santos populares nas cidades de Bauru e Jaú, proporcionando vislumbrar a influência das santidades criadas pelo povo na memória histórica, social e religiosa de tais localidades. Assim sendo, o artigo parte de um enfoque local e regional que, segundo Silva (2006, p. 2), amplia o universo de análise, “[...] uma vez que ele aproxima o historiador do seu objeto de estudo”, incorporando elementos regionais e, conseqüentemente, municipais à narrativa histórica.

Embora os termos regional e local sejam parecidos, não são sinônimos. A História Local é uma modalidade de pesquisa que se configura como “aquela que desenvolve análises de pequenos e médios municípios, ou áreas limitadas e não muito extensas” (HORN, 2006, p. 118). Esta metodologia também pode se debruçar no estudo de um dos bairros do município

ou de “uma característica cultural de determinados locais de uma cidade ou de uma região mais ampla” (ALMEIDA et al, 2020, p. 162-163).

Cabe destacar que os espaços carregam ideologias, memórias e, conseqüentemente, são permeados por disputas de poder. A História Regional, assim, vincula-se à dinâmica histórica e social de determinado espaço. Pensar regionalmente implica compreender a historicidade dos espaços concretos e simbólicos, dentre eles os cemitérios. Como pontuam Almeida et al (2020, p. 169), a “História Regional se apresenta, portanto, como aquela que articula a aprendizagem histórica ao cotidiano [...], o que propicia que a memória, tanto coletiva como individual, perpasse vínculos e visões de diferentes gerações naquela localidade”. A abordagem regional, desse modo, perpassa os limites municipais e integra-se à história geral e nacional, formando um todo articulado e múltiplo.

Santidade marginal: afinal, o que é um santo de cemitério?

A definição de santidade é complexa. No entanto, André Vauchez (1986 *apud* GAETA, 1999) argumenta que o conceito, nas grandes religiões, implica um afastamento da condição humana, o qual é suplantado pela aproximação e relação com o divino. Em tal sentido, a santidade é percebida na força sobrenatural de interceder em benefício de pessoas e de comunidades, denotando que “alguns indivíduos foram escolhidos, isto é, que não são comuns e sim qualitativamente diferentes” (GAETA, 1999, p. 59).

De acordo com o teólogo Rudolf Otto (2007), o santo tem uma natureza dual: ele é, ao mesmo tempo, diferente e extremamente próximo do homem. Conseqüentemente, a santidade desperta o tremor e a admiração, uma vez que o “objeto realmente ‘misterioso’ é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo ‘totalmente diferente’, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza” (OTTO, 2007, p. 59).

O santo, na concepção católica, é responsável pelo vínculo entre a terra e o além. Para Karnal e Fernandes (2017, p. 11-12), os santos “passaram por este mundo, e isto os torna particularmente compreensíveis com seus fiéis. [...] O segredo dos santos está no cruzamento entre o divino e o humano”. Além do mais, o antropólogo Hugo Ricardo Soares (2007, p. 1) pontua que a “santidade tem origem no cumprimento rigoroso de mandamentos ao longo de toda a vida e é uma manifestação pessoal surgindo a partir da fé individual”.

O cemitério é um espaço de convívio entre o sagrado e o profano, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Analisando a construção simbólica de um santo popular, Vieira

(2018) observa que a trajetória de vida do indivíduo é cabal para sua canonização póstuma. Ademais,

Os simbolismos sobre o corpo, neste tipo de devoção, são muitos no geral. Hoje o corpo é o símbolo da devoção, funciona como uma relíquia e é o mesmo corpo que quando estava vivo passou por diversas privações. Portanto a carga simbólica que é atribuída ao corpo muda completamente após a morte. De fonte de sofrimento para fonte de salvação (SOARES, 2007, p. 109).

O culto sacralizado do corpo morto, porém, tem sua origem ligada ao período medieval. No imaginário cristão do homem medievo, como destaca Gaeta (1999, p. 61), o santo era um morto cuja história de vida estava “perpassada por perseguições e tormentos sofridos por amor a Deus. Receptáculo de martírios, o seu corpo possuía um valor transcendental e se constituía num elo entre o divino e os fiéis que o sacralizaram”.

A incorruptibilidade corporal, ou a conservação do cadáver, também era um fator preponderante e simbólico, pois significava uma escolha divina, indicando a excepcionalidade do finado. Portanto,

[...] o discurso sobre a “carne impassível” se constituiu na grande arquitetura hagiográfica gestada em torno de indivíduos cujos túmulos se materializavam em lugares de mediações bem-sucedidas entre o céu e a terra. Essas crenças foram fundantes, também, da popularidade do uso e da posse de relíquias que representavam partículas de um corpo glorificado. O costume de cultuar os corpos encontrados intactos e de venerá-los como se fossem santos provocou uma reação eclesial exagerada no Sínodo de Poitiers (1387) onde se decidiu combater todos aqueles que instigavam o “povo ingênuo” a um culto desmesurado. Por desmesurado, entendiam as hierarquias clericais os costumes populares de se apropriarem de ossos (GAETA, 1999, p. 61).

Em relação à prática devocional, Jacques Le Goff (1989) nota o descompasso entre o clero e o povo no final da Idade Média. O culto foi apropriado pela Igreja, tornando-se incumbência de Roma verificar a virtude espiritual dos postulados a santos, autorizando e construindo teologicamente a veneração. Assim, o corpo incorruptível é posto em segundo plano, sendo necessário investigar e atestar o estilo de vida cristão e a realização de milagres para oficializar um santo. Todavia, cabe ressaltar que tal medida aponta para um mecanismo centralizador e coercitivo da Igreja Católica: hierarquizar o sagrado e o profano, controlando moralmente os fiéis.

Resquícios medievais acompanharam a estrutura da Igreja. Atualmente, a canonização, processo longo e de alto custo, é monopólio do Papa. Logo,

Canonizar significa declarar que uma pessoa é digna do culto público universal. A canonização se dá através de uma declaração formal do Papa de que uma pessoa certamente está com Deus. Por causa dessa certeza, os fiéis podem, com confiança, pedir ao Santo que interceda em seu favor. O nome do Santo é inserido na lista dos Santos da Igreja e é “elevado à honra dos altares”, isto é, recebe um dia do ano para a veneração litúrgica de toda a Igreja (WOODWARD, 1992, p. 17).

Apesar da mediação eclesial nas questões santorais, especialmente no que tange às canonizações, “a população inventa, em sua prática cotidiana, os seus próprios santos” (GAETA, 1999, p. 63). O santo popular é fruto de readaptações litúrgicas associadas a personagens que, em vida, tiveram o cotidiano marcado pelo sacrifício, uma morte prematura ou trágica. Destarte, a santidade marginal, fora da estrutura oficial da Igreja Católica, é composta por indivíduos diversos: prostitutas, bandidos, pessoas com deficiência, pobres, crianças ou pretos-velhos. Estes dividem o altar com os santos oficiais, como Santo Antônio, São Sebastião e Santa Luzia, assinalando que,

de um lado, o povo marginalizou a doutrina canônica que nunca conseguiu aprender e seguir totalmente, o mesmo de certo modo fazendo com o aspecto sacramental e, de outro, criativamente, reelaborou um rico repertório de práticas devocionais, fundamentado num fértil imaginário mítico (MAUÉS, 1981, p. 308).

As necrópoles, para Soares (2007, p. 120), são locais por excelência “para se rezar para as almas benditas, para as almas em geral e para os santos não canonizados pela Igreja”. O cemitério é o portal para experienciar o sagrado. Ainda de acordo com o pesquisador, o “santo também é um sofredor que passou privações em vida, foi um pecador e acabou por conseguir sua redenção no ato de sua morte, que quase sempre é um evento trágico” (SOARES, 2007, p. 21).

O sofrimento exacerbado em vida, no imaginário popular, faz com que o finado se transforme em uma alma caridosa, independentemente de suas falhas terrenas, como no caso de bandidos e prostitutas. Santificado com o martírio e a morte, têm seus pecados perdoados e alcança a graça divina, podendo interceder “por aqueles que também sofrem e que necessitam de ajuda” (VIEIRA, 2018, p. 130). Desse modo, os santos de cemitério e a tradição de pedir aos mortos são idealizações populares de cunho sociocultural e espiritual.

O sagrado, portanto, prescinde de um objeto material para se manifestar. Os cemitérios e os túmulos são os espaços onde os santos populares, enquanto entidades simbólicas e locais, são produzidos socialmente. Os jazigos sacralizados são continuamente ressignificados pelos fiéis, os quais cooperam para a deferência visual de tais monumentos com o depósito de flores, velas e doces. Por fim, a geografia dos cemitérios é distinguida com a presença dos túmulos de milagreiros, aspecto que será sublinhado posteriormente nas imagens de dois sepulcros dos maiores cemitérios das cidades paulistas de Bauru e Jaú.

Materialização do sagrado: santidades de cemitério e jazigos devocionais em Bauru e Jaú

Analisando as principais necrópoles de Bauru e Jaú, é possível identificar jazigos que foram santificados pela própria população local. Os santos populares cultuados em cemitérios, para Gaeta (1999, p. 63), “jamais pertencerão ao santoral oficial e nem mesmo se aproximarão de um processo canônico, contudo são reconhecidos e legitimados como tal, por seus devotos”. Sendo assim, repousam nas campas corpos que recriam histórias de sacrifícios, dores e privações que se “metamorfosearam em fontes de vida, de bênçãos e de curas para as aflições de outros corpos” (GAETA, 1999, p. 64).

A veneração marginal estabelece uma geografia específica nos cemitérios do interior paulista, pois os túmulos dos santos populares são “visitados independentemente de sua visibilidade, do tamanho ou da ostentação. [...] Passam ao largo, portanto, da profunda hierarquização que o cemitério paulista impõe” (CYMBALISTA, 2002, p. 183). Em tais jazigos, como os observados em seguida, são encontrados vasos de flores, velas, alimentos e brinquedos como parte da recompensa por graça ou milagre alcançado.

Assim, as santidades populares dependem

[...] única e exclusivamente dos devotos para assim serem reconhecidas e seus poderes justificados. A relação de pertencimento entre o milagreiro e seu devoto é expresso em sua dedicação em divulgar seus poderes e demarcar o território devocional de forma a não deixar dúvidas de seus poderes: o túmulo se torna o altar não oficial da devoção e da demonstração dos agradecimentos (ANDRADE JÚNIOR, 2012, p. 84).

Em sua tese, o professor Lourival Andrade Júnior (2008) problematiza que no fenômeno dos santos de cemitério, o túmulo se relaciona com a materialidade e a imaterialidade do culto. O sociólogo Emile Durkheim considera que a morte engendra rupturas e, associada à violência, liberta o indivíduo de seus erros e imperfeições terrenos. Destarte, a morte brutal produz a ideia de sacralidade (DURKHEIM, 1989 *apud* VIEIRA, 2018). Para tanto, neste artigo, os dois santos populares analisados serão enquadrados em grupos temáticos específicos, a saber: (a) crianças e (b) clarividência, ambos assolados pelo sofrimento.

Em relação aos santos populares, a historiadora Maria Aparecida Gaeta (1999, p. 65) argumenta que a maior parte deles se constituem de “crianças, de jovens, ou mesmo de adultos que perpetuaram uma aparência infantil, ingênua, provocada pelas deformações, ou doenças fatais”. Outrossim, a morte de “anjinhos”, ou seja, de bebês e de crianças, causam forte comoção social. Logo, a “negação de uma infância feliz, roubada pelas tragédias que provocaram as mortes prematuras, constituiu-se na arquitetura de um sentimento de dor e de comoção coletiva. As tragédias suscitaram paixões e construíram as imagens de santidades”.

Sendo assim, em Bauru, o túmulo da menina Mara Lúcia Vieira (1961-1970) chama a atenção de frequentadores que vão ao Cemitério da Saudade, especialmente no Dia das Crianças e no Dia de Finados. Para os historiadores santa-cruzenses Celso Prado e Junko Sato Prado (2019), o assassinato brutal de Mara Lúcia, em meados de novembro de 1970, é um dos crimes mais emblemáticos da cidade de Bauru. Então com 9 anos de idade, a garota foi torturada, morta e estuprada em uma residência abandonada na Rua Professor José Ranieri, no Centro.

A criança, que estava brincando na rua, desapareceu no dia 11 de novembro e seu corpo foi encontrado apenas no dia 15 de novembro. Testemunha ocular na época, um garoto de 11 anos de idade disse aos investigadores da Polícia Civil que viu Mara Lúcia caminhando lado a lado com um homem desconhecido. Todavia, depois de décadas, o caso acabou sendo prescrito e a identidade do executor do crime ainda continua uma incógnita (PRADO; PRADO, 2019). Assim, por conta da brutalidade com que foi morta e da ausência de justiça, a memória de Mara Lúcia foi e continua sendo cultuada pelos bauruenses.

No dia 03 de novembro de 2007, o *Jornal da Cidade de Bauru* veiculou uma matéria sobre o feriado do Dia de Finados, data comemorada no dia 02 de novembro e período em que indivíduos de inúmeras religiões vão aos cemitérios para rezar pelos que morreram. A notícia revela que admiradores de Mara Lúcia garantem que ela faz milagres, sobretudo em casos que envolvem crianças. Na ocasião da reportagem, duas mulheres estavam acendendo uma vela no túmulo da garota em forma de agradecimento por uma graça recebida (CAMARGO, 2007).

Já no dia 11 de novembro de 2020, o *Jornal da Cidade de Bauru* publicou uma matéria especial sobre os 50 anos do Caso Mara Lúcia Vieira. Segundo a jornalista Cinthia Milanez, em entrevista realizada com o delegado bauruense Cledson Luiz do Nascimento, o desfecho do crime poderia ser bem diferente com as perícias atuais. A notícia também trouxe uma fotografia contemporânea do jazigo da menina, repleto de flores coloridas, balas, pequenas estátuas de Nossa Senhora Aparecida e um porta-retratos com uma foto do rosto de Mara Lúcia. Conforme noticiou o jornal, “até hoje, o túmulo da garota é visitado por muitos bauruenses, que acreditam em sua capacidade de fazer milagres” (MILANEZ, 2020, p. 7).

As imagens das Figuras 1 e 2, dispostas em ângulos diferentes, foram registradas mais de uma década após a produção da primeira reportagem do periódico bauruense. Cabe sublinhar que as fotografias são autorais e foram tiradas no dia 06 de novembro de 2018, ou seja, na semana subsequente ao Dia de Finados. Nelas, é possível identificar a presença de muitas flores e balas junto ao jazigo de Mara Lúcia Vieira, aspecto que individualiza seu túmulo dos demais vistos no plano de fundo:



Figura 1 - Túmulo de Mara Lúcia Vieira na semana seguinte ao Dia de Finados: flores e balas.
Fonte: Taís Cristina Melero (Fotógrafa), 2018.



Figura 2 - Ênfase nas balas e na foto tumular de Mara Lúcia Vieira, já desgastada.
Fonte: Taís Cristina Melero (Fotógrafa), 2018.

Naturais e artificiais, os vasos de flores são uns dos elementos materiais mais acentuados no jazigo de Mara Lúcia. O pesquisador Mateus Dalmáz (2008) estuda que as flores indicam a saudade, sendo a cor vermelha utilizada para representar o sangue de Cristo, também fazendo alusão à ressurreição cristã. As cores branca, rosa, amarela e azul fraco fazem referência à idade pueril, evocando pureza e inocência. Por exemplo, os botões de rosas amarelas artificiais, na Figura 1, denotam a morte precoce de uma criança (RODRIGUES;

MARTINS, 2018). Ainda na mesma imagem, é possível identificar algumas violetas de plástico no canto esquerdo do jazigo. No Cristianismo, a flor da violeta reproduz a humildade, recorrente em representações infantis (BRUCE-MITFORD, 2001).

As flores têm função alegórica de fazer memória ao morto, pois assinalam a imortalidade, “numa relação paradoxal com a fragilidade da vida. Ainda, é a lembrança da natureza, da transitoriedade da vida” (CARNEIRO, 2012, p. 126). Logo,

Em todos os tempos e culturas, as flores sempre ocuparam lugar especial na vida e no coração das pessoas. Algumas eram vistas antigamente como formas terrenas dos deuses. Eram usadas nos cultos, e atribuíam-lhe poderes mágicos. Em botão, uma flor é símbolo de vida nova, mas também pode acompanhar um morto para o túmulo (BRUCE-MITFORD, 2001, p. 50-51).

De tal maneira, as flores

esculpidas ou simplesmente depositadas em túmulos, podem ser consideradas como um detalhe poético que decora as sepulturas e mausoléus, e que também falam sobre virtudes, sentimentos e aceitação. As flores de cemitérios, naturais ou em representações escultóricas, são imagens que expressam desejos e outros sentimentos (RODRIGUES; MARTINS, 2018, p. 329).

A Figura 2 destaca as balas no centro da imagem. Depositadas sobre o túmulo, estas associam-se à infância idealizada como período de doçura e candura de alma. Nos cemitérios, os doces possuem diversos significados, mas todos são relacionados às crianças. A acepção mais recorrente remete à troca de doces pelos fiéis, sobretudo balas, como meio de agradecer a intercessão divina do “anjinho” transfigurado em santo popular. A oferta de doces é comum em religiões afro-brasileiras, como Umbanda e Candomblé. Nestas, os irmãos gêmeos São Cosme e Damião, bem como os erês ou espíritos de crianças, são agraciados com balas. Em suma, os doces exteriorizam gratidão e piedade dos devotos para com suas santidades (TOMASI, 2017).

Portanto, as matérias e as fotografias da campa permitem influir que Mara Lúcia Vieira é uma das santidades populares mais cultuadas de Bauru, demonstrando que seu culto permanece dinâmico e enraizado no imaginário local e cultural da cidade. Apesar de situar-se em uma área periférica do cemitério, a deferência e a vivacidade de seu túmulo, repleto de vasos de flores coloridas e de doces que remetem à sua infância interrompida, é nítida comparada com a sobriedade de elementos e cores dos outros jazigos da região central, como é possível observar na fotografia da Figura 3, também registrada no dia 06 de novembro de 2018:

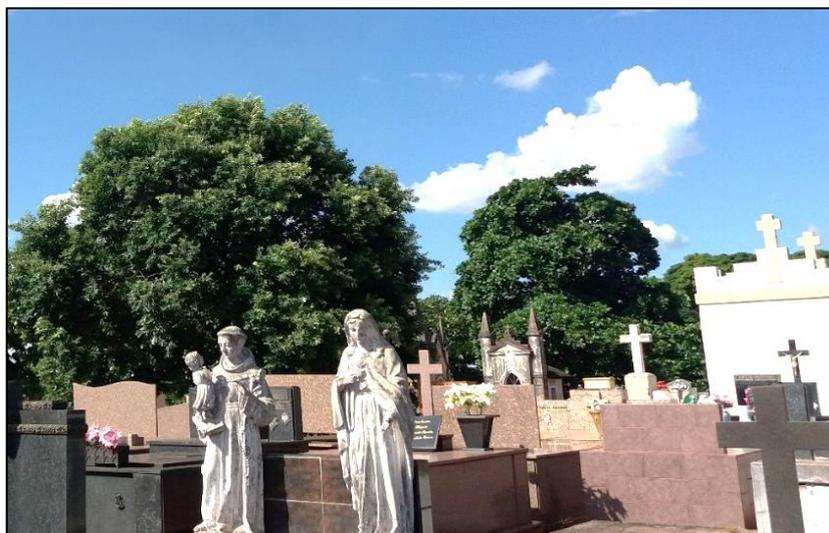


Figura 3 - Túmulos, mausoléus e estátuas marcados pela sobriedade.

Fonte: Taís Cristina Melero (Fotógrafa), 2018.

Além do jazigo devocional, o nome de Mara Lúcia Vieira é homenageado em um logradouro bauruense. Destarte, santa popular e nome de rua da cidade de Bauru, o culto à sua memória mostra-se perene, haja vista que perdura por cinco décadas e conta com adeptos que o renovam em datas simbólicas, depositando flores, imagens sacras, balas, acendendo velas e pedindo intercessões divinas. Assim sendo, como pontua o historiador francês Jacques Le Goff (1990), a memória coopera para a preservação de certas informações, permitindo que o passado não seja apagado.

Na cidade de Jaú, o Cemitério Municipal “Ana Paula de Rosa” tem um mausoléu que abriga o corpo e fomenta o culto de Criolando Rodrigues de Lima (1904-1981). De acordo com Renato Cymbalista (2002), Criolando possuía clarividência, isto é, qualidade assinalada por visões e premonições. Em vida, previa quando as pessoas iriam morrer antes delas falecerem. Para tanto, ia às residências dos moradores com um buquê de flores para consolar os familiares recém-enlutados, o que lhe conferiu a alcunha de “Anjo da Morte” pelos locais.

A “ingenuidade” citada por Gaeta (1999) é presente no caso de Criolando, uma vez que ele andava em um cavalinho de madeira durante suas visitas pela cidade. Depois de sua morte, a canonização popular foi rápida. Em seus últimos anos de vida, Criolando mudou-se para a cidade de Santo André, Região Metropolitana de São Paulo, com um irmão. Mas, assolado pela tuberculose e sem dinheiro para pagar um bom tratamento, faleceu no dia 07 de setembro de 1981, sendo sepultado em Santo André. No mesmo ano, porém, o prefeito jauense Alfeu Fabris pediu autorização ao irmão do vidente para trasladar e sepultar seu corpo em Jaú (SEGA, 2016).

Mesmo longe, Criolando jamais foi esquecido. Durante seu enterro na cidade de origem, houve comoção popular e, a partir de então, a fama de milagreiro difundiu-se. Para

tanto, o postulado a santo de cemitério foi agraciado com uma perpétua em uma cova singela. Em 2006, o morador Valdomiro Criado erigiu uma capela no Cemitério Municipal como forma de pagar uma promessa e homenagear Criolando. Os restos mortais do milagreiro, por seu turno, foram transferidos para a capela, fato que contribuiu para o incremento do culto popular. No mesmo período, o nome do santo de cemitério jauense foi empregado para batizar o Velório Municipal, espaço muito frequentado por ele em vida para consolar as famílias enlutadas (SEGA, 2016).

A partir da transfiguração do túmulo em monumento devocional, como uma capela, é possível compreender as interfaces entre o sagrado e o profano que se processam no fenômeno das santidades de cemitério, pois o jazigo deixa de ser apenas um objeto que deposita restos mortais para se tornar um artefato de veneração, transcendendo sua função original. Logo,

há os mortos comuns, aqueles que recebem homenagens de sua família em tempos de visita; os defuntos famosos, aqueles que em vida já possuíam certo fanatismo, morreram de forma trágica ou inusitada, ou ainda aqueles que guardam lendas urbanas a respeito de sua alma ou sepultura. E acima desse panteão estão os santos de cemitério com seus túmulos transformados em capelas e suas lápides que representam verdadeiros altares (PICCOLLI; ANDRADE; SERAFIM, 2013, p. 12).

A capela de Criolando localiza-se na área central do Cemitério Municipal “Ana Paula de Rosa”, ocupando lugar de destaque, como mostra a Figura 4:

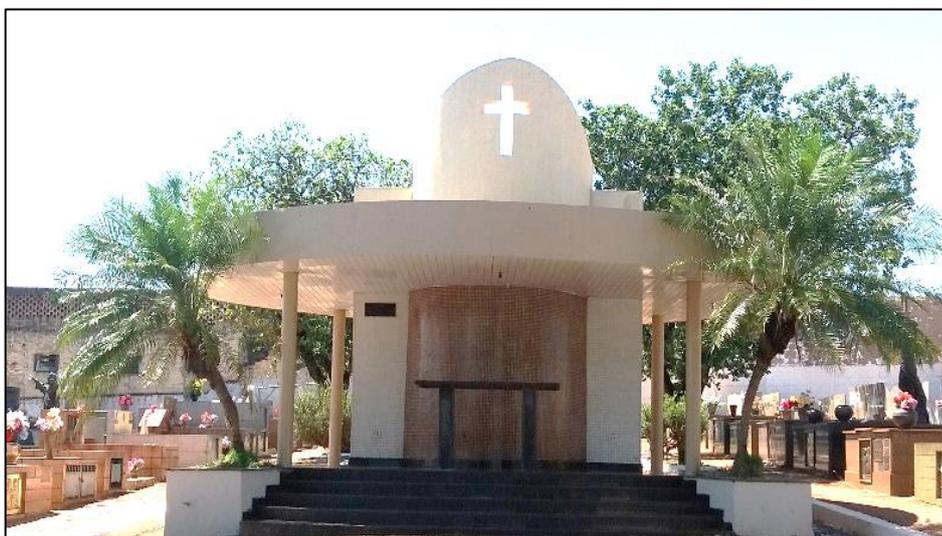


Figura 4 - Capela devocional construída em homenagem a Criolando.

Fonte: Taís Cristina Melero (Fotógrafa), 2018.

A fotografia autoral foi registrada em 09 de dezembro de 2018, compreendendo uma importante fonte arqueológica, pois evidencia a complexidade e a popularidade de Criolando enquanto santo popular local. No alto da edificação, é marcante a presença de uma grande cruz. Segundo Cymbalista (2002), a cruz é um símbolo da sacralização cristã do espaço, assim como

a capela. Tal aspecto permite vislumbrar a distinção e a relevância do culto ao clarividente, devoção que figura há quase quatro décadas no âmago da memória social e religiosa de Jaú.

Ademais, no alto da escada e no centro da capela, um altar de madeira destaca-se. Tanto no Cristianismo quanto na Umbanda e no Candomblé, o altar tem a função religiosa de conectar o fiel ao ser divino. O “altar é mais do que uma representação ou símbolo do sagrado. Os altares são o resultado de histórias particulares e por isso têm um valor particular, além da sua condição de símbolos reconhecíveis” (SANSI, 2009, p. 153). O altar na capela devocional de Criolando atesta para a vivacidade de seu culto, pois é um objeto sacralizado destinado às preces dos fiéis.

A Figura 5, produzida na mesma ocasião, exhibe o interior da construção repleto de artigos sacralizados deixados por fiéis como meio de agradecimento:



Figura 5 - Criolando: objetos devocionais depositados por fiéis em sua capela-jazigo.
Fonte: Taís Cristina Melero (Fotógrafa), 2018.

Além do mais, a Figura 5 possibilita apreender a deferência que a presença de Criolando, física e simbólica, trouxe ao cemitério: com a construção da capela devocional, o culto local se fortaleceu, operando na materialização do sagrado. Na fotografia, notam-se inúmeras flores artificiais e, em destaque no quadrante inferior esquerdo, um cavalinho de brinquedo azul, fazendo referência à figura do santo popular em vida. A oferenda do brinquedo

característico tem papel espiritual e diferenciador no culto. O cavalinho, objeto estimado pelo vidente, é depositado na capela pelos devotos para homenagear, agradecer e agradar a alma santa e pueril de Criolando. O brinquedo também faz alusão à inocência do morto.

No lado esquerdo superior da imagem, é possível ler os dizeres escritos na cor preta: “Favor não acender vela dentro da capela”. A partir da frase, pode-se inferir que os devotos têm o costume de trazer e acender muitas velas à Criolando. A vela é bastante significativa, uma vez que:

A ideia básica relacionada à vela acesa é a de “luz” como oposição às “trevas”. A luz, em todas as tradições, é símbolo de purificação, de iluminação e de amor espirituais. Mais que isso, no entanto, a vela acesa, diante do altar de um deus ou um santo, remete-nos à imagem dos sacrifícios primitivos. Como se fosse um holocausto oferecido a Deus, a vela acesa, ao se consumir, substitui diante de Deus a pessoa que a acende (LIMA, 2007, p. 182).

À vista disso, o arquiteto e patrimonialista Key Imaguire Júnior (2006, p. 67) enfatiza que as flores e as velas assentadas em sepulturas ou monumentos religiosos, para além da transitoriedade, solidificam “sentimentos de vivos que ali se ostentam – para a comunidade dos vivos e para a dos mortos”. Clarissa Grassi (2006), especialista em cemitérios e arte funerária, elabora um significado mais profundo para a presença de flores nos objetos mortuários e sacros, as quais são encontradas em grandes quantidades no interior da capela-jazigo de Criolando. Em resumo, “visitar o cemitério e enfeitar os jazigos são um ritual ligado à ideia de render uma homenagem por meio das flores que, [...], mais do que símbolos da fragilidade da vida humana, atuam como referência à beleza do Criador” (GRASSI, 2006, p. 23).

Assim sendo, as devoções populares enraízam-se na memória coletiva e local, permitindo uma vivência do sagrado nas necrópoles de Bauru e Jaú. Os santos locais, “eleitos pelos moradores, constituem-se numa pertença da cidade e não dos altares eclesiais. Sendo cultuados em locais públicos, permitem que adeptos da Umbanda, do Kardecismo e de outras crenças frequentem as suas moradas observando nos túmulos um ecumenismo religioso” (GAETA, 1999, p. 72). O santo popular é, portanto, parte integrante da História Local, atuando como um elemento intrinsecamente vinculado à fé estabelecida nas cidades.

As santidades de cemitério exercem uma relação direta com o espaço que atuam. Segundo o pesquisador Lourival Andrade Júnior (2020), tais devoções são locais e contextualizadas. O milagreiro possui conhecimento do lugar de vivência dos seus devotos, podendo dividir com eles suas angústias, tendo em vista que conhece experientialmente a realidade descrita e vivida pelo fiel. De tal maneira, não é comum um milagreiro enterrado no Sertão Nordeste operar milagres no Sul do Brasil, e vice-versa. O túmulo, assim, é a prova material do pertencimento local.

Por fim, cabe destacar que, “[...] por mais de 300 anos o catolicismo no Brasil teve o leigo como protagonista, estando as devoções a mercê das escolhas de um povo, cuja identidade foi construída a partir de brancos, indígenas e negros, os dois últimos grupos majoritários no cenário colonial brasileiro” (SANTOS, 2020, p. 19).

Nas culturas africanas e indígenas, os antepassados estão sempre presentes e, por conseguinte,

[...] a morte biológica não equivale ao encerramento da existência do ser humano. Este, de alguma forma, sobrevive a ela. Para tal compreensão concorrem, em dinamicidade, contribuições oriundas das diversas nações indígenas, do Cristianismo e suas raízes judaicas, de antigas tradições do paganismo europeu, das tradições africanas, do Espiritismo. Com várias acentuações, as crenças sobre a realidade da comunicação e interação entre vivos e mortos são muito frequentes. No bojo dessas crenças, encontram-se aquelas que identificam a presença de almas e espíritos vagando em lugares onde ocorreram mortes violentas ou que foram marcados por intenso sofrimento ou, ainda, onde ocorreram sepultamentos (VILHENA, 2004, p. 106).

A religiosidade brasileira é uma amálgama de culturas e de visões de mundo, sendo os cemitérios ambientes distintos para vivenciar o sagrado. Além disso, estes compõem uma importante ferramenta cultural e inter-religiosa, tendo em vista que o culto aos mortos foi um dos “estuários no qual desembocaram as águas de inúmeros cultos religiosos, todos eles baseados na possibilidade de negociação ativa entre mortos e vivos” (CYMBALISTA, 2002, p. 194).

Outrossim, ressalta Calavia Sáez (2009) que os santos, personagens locais, ultrapassam as barreiras entre as religiões, promovendo a união de mitos, devotos, objetos e lugares sagrados. Dessa forma, como sintetiza a historiadora Andrea de Alvarenga Lima (2007, p. 182), “entrar no cemitério é sair do mundo comum, cotidiano e profano e aproximar-se do além. É introduzir-se numa dimensão sagrada”.

Considerações Finais

A veneração aos mortos é uma prática social que tem raízes na Antiguidade, ganhando intensidade e contornos cristãos na Idade Média. As relíquias, os mártires e os enterros *ad sanctos* produziram, no imaginário medieval, as bases para a sacralização do corpo morto. Tais alicerces transcenderam os séculos e desembocaram na contemporaneidade com o fenômeno dos santos populares. Historicamente, as santidades e os jazigos devocionais têm função simbólica, pois sustentam uma ponte entre o mundo dos vivos e dos mortos, ofertando consolo e intercessão espiritual ao plano terreno.

Portanto, o cemitério e seus santos compreendem maneiras profundas de experienciar o sagrado. Os campos-santos são espaços privilegiados, haja vista que mesclam elementos do sagrado e do profano. Assim, os indivíduos que em vida não se enquadraram às regras canônicas, são divinizados pelas populações locais postumamente. Para tanto, a tragédia, o sofrimento e o sacrifício tornam-se crucias.

Logo, transfigurados em padroeiros pela devoção marginal, os santos de cemitério são imprescindíveis para a memória local, histórica e cultural das cidades de Bauru e Jaú. A materialidade e a distinção dos jazigos analisados manifestam a vivacidade do culto aos santos populares na contemporaneidade. Destarte, os cemitérios e seus túmulos são fontes materiais extremamente ricas para os estudos históricos, religiosos, sociológicos, antropológicos e arqueológicos.

Death, cemeteries and devotion: a material analysis of the phenomenon of popular saints based on images in Bauru and Jaú (São Paulo – Brazil)

Abstract: The phenomenon of popular saints is a characteristic feature of the Brazilian religiosity, multifaceted and plural. Popular saints are born in the cemetery through the spontaneous canonization undertaken by the local population, which sacralizes the individual who was ravaged by tragedy or had his life prematurely terminated. The social production of popular saints is linked to "marginal" devotion, that is, it is a process that recreates and readapts the precepts of the Catholic Church with subjects that would never be elevated to the rank of official saints. In this way, in the campo-Santo, the deceased and the grave are objects of veneration. Therefore, in order to understand the materiality and the liveliness of the cult of popular saints, this paper proposes to analyze two cemetery saint deposits, one in the city of Bauru, and the other in the city of Jaú. Thus, through a qualitative approach with documentary and bibliographical research instruments, it is intended to study the influence of the sacred in the popular imaginary from the Local and Regional History approach, relating the popular saints to the memory of the selected cities. The historical source used will be archeological, including the tombs of local saints. These will be analyzed in iconographic elements, in order to identify material and symbolic aspects that differentiate them from other graves in the necropolises.

Keywords: Popular saints. Cemeteries. Devotional deposits. Sacred. Profane.

Muerte, cementerios y devoción: un análisis material del fenómeno de los santos populares a partir de imágenes en Bauru y Jaú (São Paulo - Brasil)

Resumen: El fenómeno del santoral popular es un rasgo característico de la religiosidad brasileña, polifacética y plural. Los santos populares nacen en los cementerios a través de la canonización espontánea emprendida por la población local, que sacraliza al individuo que fue asolado por la tragedia o que vio su vida interrumpida prematuramente. La producción social de santos populares está vinculada a la devoción "marginal", es decir, es un proceso que recrea y readapta los preceptos de la Iglesia católica con sujetos que nunca serían elevados al rango de santos oficiales. De este modo, en el campo-santo, el difunto y la tumba son objetos de veneración. Por lo tanto, para entender la materialidad y la vivacidad del culto a los santos populares, este artículo propone analizar dos depósitos de santos de cementerio, uno en la ciudad de Bauru, y otro en la ciudad de Jaú. Así, a través de un enfoque cualitativo con instrumentos de investigación documental y bibliográfica, se pretende estudiar la influencia de lo sagrado en el imaginario popular desde el enfoque de la Historia Local y Regional, relacionando los santos populares con la memoria de las ciudades seleccionadas. La fuente histórica utilizada será arqueológica, abarcando las tumbas de los santos locales. Estas serán analizadas en elementos iconográficos, con el fin de identificar aspectos materiales y simbólicos que las diferencien de otras tumbas de la necrópolis.

Palabras-clave: Santos populares. Cementerios. Depósitos devocionales. Sagrado. Profano.

Referências

Fontes documentais

MELERO, T. C. (Fotógrafa). 2018. **Túmulo de Mara Lúcia Vieira na semana seguinte ao Dia de Finados: flores e balas.** (Fotografia). Bauru, 06 de novembro de 2018.

_____. (Fotógrafa). 2018. **Ênfase nas balas e na foto tumular de Mara Lúcia Vieira, já desgastada.** (Fotografia). Bauru, 06 de novembro de 2018.

_____. (Fotógrafa). 2018. **Túmulos, mausolés e estátuas marcados pela sobriedade.** (Fotografia). Bauru, 06 de novembro de 2018.

_____. (Fotógrafa). 2018. **Capela devocional construída em homenagem à Criolando.** (Fotografia). Jaú, 09 de dezembro de 2018.

_____. (Fotógrafa). 2018. **Criolando: objetos devocionais depositados por fiéis em sua capela-jazigo.** (Fotografia). Jaú, 09 de dezembro de 2018.

Bibliografia

ALMEIDA, T. T.; FEITOSA, L. M. G. C.; PALLOTTA, F. P.; REDONDO, L. P.; ISBAES, G.; MORAIS JÚNIOR, M. A. A História Regional e o uso de tecnologias digitais da informação e comunicação (TDIC's) em sala de aula. **História & Ensino**, Londrina, v. 26, n. 1, p. 160-180, 2020. Disponível em:

<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/histensino/article/view/33909>. Acesso em: 02 out. 2020.

ANDRADE JÚNIOR, L. Da barraca ao túmulo: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção. **Tese de Doutorado em História**, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/17236>. Acesso em: 02 out. 2020.

_____. Túmulos e milagreiros: o caso da Cigana Sebinca Christo. **Revista Relegens Thréskeia**, Londrina, v. 1, n. 1, p. 76-90, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/31044/19946>. Acesso em: 02 out. 2020.

_____. “Direto ao assunto” – MILAGREIROS DE CEMITÉRIO – **Lourival Andrade Júnior**. Associação Brasileira De Estudos Cemiteriais, 2020. (3m14s). Disponível em: <https://youtu.be/woo7TL2C7e4>. Acesso em: 04 out. 2020.

ARIÈS, P. **História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

BRUCE-MITFORD, M. **O livro ilustrado dos símbolos**: o universo das imagens que representam as ideias e os fenômenos da realidade. São Paulo: Publifolha, 2001.

CALAVIA SÁEZ, O. **Fantasmas falados**: mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

CAMARGO, A. Mortos são reverenciados com oferendas no Cristo Rei. **Jornal da Cidade de Bauru**, Bauru, 03 de novembro de 2007. Geral. Disponível em: <https://www.jcnet.com.br/noticias/geral/2007/11/661779-mortos-sao-reverenciados-com-oferendas-no-cristo-rei.html>. Acesso em: 04 jun. 2020.

CARNEIRO, M. Construções tumulares e representações de alteridade: materialidade e simbolismo no Cemitério Municipal São José, Ponta Grossa/PR/BR, 1881-2011. **Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas**, Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, 2012. Disponível em: <https://tede2.uepg.br/jspui/handle/prefix/332>. Acesso em: 01 out. 2020.

CARRASCO, G. L. A.; NAPPI, S. C. B. Cemitérios como fonte de pesquisa, de educação patrimonial e de turismo. **Museologia e Patrimônio**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, julho/dezembro, p. 46-60, 2009. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/viewFile/60/73>. Acesso em: 02 out. 2020.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

CYMBALISTA, R. **Cidade dos Vivos**: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002.

DALMÁZ, M. Símbolos e seus Significados na Arte Funerária Cristã do Rio Grande do Sul. In: BELLOMO, H. R. (Org.). **Cemitérios do Rio Grande do Sul**: arte, sociedade, ideologia. Porto Alegre: EDIPUCS, 2000.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: A Essência das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. 35. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

FUNARI, P. P. A. A Arqueologia Histórica em uma perspectiva mundial. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 35-42, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/57>. Acesso em: 02 out. 2020.

GAETA, M. A. J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. **Mimesis**, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999. Disponível em: https://secure.unisagrado.edu.br/static/biblioteca/mimesis/mimesis_v20_n1_1999_art_05.pdf. Acesso em: 31 mai. 2020.

GRASSI, C. **Um olhar... A arte no silêncio**. Curitiba: Criação Independente, 2006.

HORN, G. B. **O ensino de história e seu currículo: teoria e método**. Petrópolis: Vozes, 2006.

IMAGUIRE JÚNIOR, K. Espaço e Saudade. In: GRASSI, C. **Um olhar... A arte no silêncio**. Curitiba: Criação Independente, 2006.

KARNAL, L.; FERNANDES, L. E. O. **Santos Fortes: Raízes do Sagrado no Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Anfitheatro, 2017.

LE GOFF, J. **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

_____. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LIMA, A. A. A Saga de Maria Bueno: um retrato da alma de Curitiba. **Psicologia Argumento**, Curitiba, v. 25, n. 49, p. 173-185, 2007. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/psicologiaargumento/article/view/20027>. Acesso em: 03 out. 2020.

LOUREIRO, M. A. S. **Origens históricas dos cemitérios**. São Paulo: Secretaria de Serviços e Obras da Prefeitura do Município de São Paulo, 1977.

MAUAD, A. M. Através da imagem: fotografia e história interfaces. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 1-15, 1996. Disponível em: http://codecamp.com.br/artigos_cientificos/ATRAVEDAIMAGEMFOTOGRAFIA.pdf. Acesso em: 05 set. 2020.

MAUÉS, R. H. **Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e controle Eclesiástico**. Belém: Cejup, 1995.

MENESES, U. T. B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n. 115, p. 103-117, 1983. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61796>. Acesso em: 02 out. 2020.

MILANEZ, C. 50 anos do Caso Mara Lúcia: desfecho poderia ser outro com perícias atuais. **Jornal da Cidade de Bauru**, 11 de novembro de 2020. Polícia. Disponível em: <https://www.jcnet.com.br/noticias/policia/2020/11/740756-50-anos-do-caso-mara-lucia--desfecho-poderia-ser-outro-com-pericias-atuais.html>. Acesso em: 11 nov. 2020.

NOGUEIRA, R. S. Quando um cemitério é patrimônio cultural. **Mestrado em Memória Social – Memória e Patrimônio**, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Centro de

Ciências Humanas e Sociais. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/12386/Disserta%C3%A7%C3%A3o_RE NATA_NOGUEIRA_2013.pdf?sequence=1. Acesso em: 02 out. 2020.

OTTO, R. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petropolis: Vozes, 2007.

PARKER-PEARSON, M. **Mortuary Practices, society and ideology**: an ethnoarcheological study. In: HODDER, 1. ed., 1982, p. 99-113.

PEREIRA, J. C. **Devoções Marginais**: interfaces do imaginário religioso. Porto Alegre: Zouk, 2005.

PICCOLLI, T. K. F.; ANDRADE, S. R.; SERAFIM, V. F. O culto à Maria Bueno no Cemitério Municipal de Curitiba. In: **VI Congresso Internacional de História**, Curitiba, setembro de 2013. Disponível em: http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/480_painel_final.pdf. Acesso em: 05 set. 2020

PRADO, C. S.; PRADO, J. S. **Mara Lúcia Vieira**: um crime sem prescrição. 2. ed. Santa Cruz do Rio Pardo: Clube de Autores, 2019.

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

RODRIGUES, P. A. C.; MARTINS, P. N. J. Trago-te flores: morte, imagens e linguagens. **Linguagens** – Revista de Letras, Artes e Comunicação, Blumenau, v. 12, n. 2, p. 327-346, maio/agosto, 2018. Disponível em: <https://bu.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/view/7978/4597>. Acesso em: 03 out. 2020.

SANSI, R. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, Lisboa, v. 1, p. 139-160, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aso/n190/n190a06.pdf>. Acesso em: 03 out. 2020.

SANTOS, F. F. Negros Católicos ou Catolicismo Negro? A contribuição africana na formação da religiosidade brasileira. In: **Piratininga**, Revista do Museu de Arte Sacra de São Paulo, São Paulo, v. 3, p. 14-19, 2020. Disponível em: <http://museuartesacra.org.br/wp-content/uploads/2020/06/Revista-Piratininga-Edi%C3%A7%C3%A3o-03-PREVIEW.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2020.

SANTOS, S. F. Ritos funerários na Grécia Antiga: um espaço feminino. In: VOVELLE, M. **Imagens e Imaginário na História**. São Paulo: Ática, 1997.

SEGA, A. Personagens de Jahu: Criolando, o Anjo da Morte. **Jaú Click**, História, Jaú, 2016. Disponível em: <https://jauclick.com/2016/01/06/personagens-de-jahu-criolando-o-anjo-da-morte/>. Acesso em: 15 set. 2020.

SILVA, L. C. B. A importância do estudo da História Regional e Local no Ensino Fundamental. **Textura**, Cruz das Almas, v. 1, n. 1, p. 95-100, 2006. Disponível em: http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_III/luis_carlos.pdf. Acesso em: 31 mai. 2020.

SOARES, H. R. A produção social do santo: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek. **Dissertação de Mestrado**. Campinas, SP: Unicamp, 2007. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/CAMP_7ea2cc8bafa1ca64e322f28c33dcd048. Acesso em: 28 jul. 2020.

THOMPSON, B. Memória e exaltação da vida no Cemitério Monumental. **Sociais & Humanas**, Santa Maria, v. 27, n. 3, p. 89-107, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/14883/pdf>. Acesso em: 02 out 2020.

TOMASI, J. M. “Santinhas do Itacorubi”: história e memória das milagreiras do Cemitério São Francisco de Assis/Itacorubi, Florianópolis (1980-2016). **Doutorado em História**, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/185544/PHST0594-T.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 02 out. 2020.

VIEIRA, P. G. C. P. T. Como nasce um santo de cemitério? A devoção a Edmundo Pé de Ferro em Benjamim Constant – AM. **Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)**. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2018. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7298>. Acesso em: 29 jul. 2020.

VILHENA, M. A. Os Mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 3, p. 103-131, 2004. Disponível em: http://www4.pucsp.br/rever/rv3_2004/p_vilhena.pdf. Acesso em: 30 jun. 2020.

WOODWARD, K. **A Fábrica de Santos**. São Paulo: Siciliano, 1992.

SOBRE A AUTORA

Taís Cristina Melero é graduada em História pela Centro Universitário Sagrado Coração (UNISAGRADO); pós-graduanda em Literatura Brasileira (especialização) pela Faculdade Unyleya; servidora pública da Secretaria Municipal de Cultura de Bauru, vinculada à Divisão de Bibliotecas.

Recebido em 22/03/2021

Aceito em 30/07/2021