

O Cemitério Santana como campo de identidade religiosa em Goiânia (Goiás – Brasil)

Ruber Paulo Alves Rodrigues

Claretiano Centro Universitário

Goiânia - Goiás - Brasil

ruberrodrigues@hotmail.com

Resumo: O artigo que ora apresentamos tem como objetivo trazer à baila uma análise sobre o acervo tumular do Cemitério Santana da cidade de Goiânia a partir da relação entre memória e identidade. O recorte temporal está delimitado entre as décadas de 1940 e 1950, justificadas aqui por se tratar de um período significativo da aproximação entre o poder público e o poder eclesiástico, aproximação esta que teve como escopo um empenho efetivo por parte da Igreja Católica na figura de D. Emanuel Gomes de Oliveira, então arcebispo de Goiás em estabelecer uma identidade religiosa predominante na jovem capital. Assim, as representações escultóricas presentes na necrópole goianiense, são observadas aqui a partir de um contexto em que pesem aspectos históricos, políticos, estéticos e culturais.

Palavras chaves: Cemitério Santana. Memória. Identidade. Religiosidade. Escultura Tumular.

Introdução

Segundo o psicanalista Sigmund Freud (apud Reis, 1991, p. 73) “o objetivo derradeiro da vida é sua própria extinção”. O fato é que nós, seres humanos, criamos formas históricas, culturais e sociais de lidarmos com a morte e com os mortos. É o que o historiador francês Michel Vovelle (2004) chama de “morte vivida”. Para Vovelle (2004, p. 130-131), a “morte vivida” consiste em um conjunto de gestos e ritos que acompanham o moribundo e seus familiares desde os sofrimentos e enfermidades no leito de morte até sua chegada ao túmulo. É sob esse aspecto que abordaremos aqui o cemitério, tendo em vista que este é o lugar da “morada final” e que está inserido nesse conjunto de gestos e ritos histórico, social e culturalmente construídos.

Conforme aponta Comunale (2013), os cemitérios como conhecemos surgem no século XVIII, especificamente na Europa. No Brasil, eles começam a aparecer somente no século XIX devido uma série de mudanças ocorridas no âmbito social, cultural e político. Até esta centúria, os enterros eram efetivados em solo sagrado, dentro das igrejas ou nos seus arredores, como elemento significativo das mentalidades da época, que ainda estavam fortemente ancoradas no ideal de salvação da alma – fato que legitimou e justificou durante um longo período da história a preocupação dos vivos com

o *memento mori* e o domínio da Igreja sob os ritos funerários. Assim, os enterros *ad sanctos*¹ traduziam os anseios e o ideal de uma “boa morte”.²

Algo que causava um verdadeiro temor eram os casos de morte súbita, repentina (REIS, 1991), pois, nesse tipo de morte, as possibilidades de o morto não receber os cuidados necessários (funeral, sepultura, tempo para buscar o arrependimento e o perdão) eram grandes e ameaçadoras, porque significavam perigo espiritual aos vivos: “É que, se as pessoas morriam e acabavam para o mundo dos vivos, elas iam para outro mundo de onde podiam não só retornar, mas também vigiar, atrapalhar” (DA MATTA, 1991, p. 152).

É nesta mesma centúria (século XIX), que um grupo formado por intelectuais e letrados, influenciados pelos ideais iluministas e higienistas (sobretudo influenciados pelos novos modelos de necrópoles advindos da Europa), passaram a contestar os enterros dentro das igrejas sob a alegação de que essas práticas seriam maléficas à saúde pública. Para os higienistas, “os cadáveres humanos contavam entre as principais causas de formação de miasmas mefíticos, e afetavam com particular virulência a saúde dos vivos, porque eram depositados em igrejas e cemitérios paroquiais dos centros urbanos” (REIS, 1991, p. 76).

A proposta então era que se proibissem os enterros *ad sanctos* e que se criassem cemitérios extramuros aos moldes do que já vinha acontecendo na Europa desde o século anterior. É mister mencionar que conforme aponta Borges (2002), em 1789, D. Maria de Portugal já havia recomendado para o contexto brasileiro a construção de cemitérios separados das igrejas como se fazia na Europa. O fato é que somente 27 anos depois D. Pedro I promulgou a Lei de 1º de outubro de 1828 que previa a obrigatoriedade da criação de cemitérios convencionais a céu aberto, separados das igrejas (BORGES, 2002, p. 140).

Por sua vez, essa obrigatoriedade prevista em lei não agradou boa parte da população, fato que culminou em revoltas populares com o apoio de irmandades

¹ “Ser enterrado próximo aos altares era um privilégio e uma segurança mais para a alma, atitude relacionada à prática medieval de valorizar a sepultura próximo aos túmulos de santos e mártires da cristandade” (REIS, 1991, p. 176).

² Para que a morte fosse de fato uma “boa morte”, era necessário tempo para que todas as exéquias fossem cuidadosamente preparadas de acordo com os costumes previstos pela Igreja, e isso só era possível nos casos de doenças que delongavam a morte. Aliás, esse era o tipo ideal de morte (FARIA, 1999), uma vez, que possibilitava aos vivos o tempo necessário para os devidos cuidados e preparação da morte do moribundo e, com relação a este último, o tempo era importante para resolver assuntos pendentes, buscar o perdão e o arrependimento.

religiosas que temiam a perda de espaço sob os domínios da morte. A mais célebre delas, a cemiterada, foi minuciosamente estudada pelo historiador João José Reis (1991, p. 13-14), que a definiu nas seguintes palavras:

Uma manifestação de protesto convocada pelas irmandades e ordens terceiras (...) organizações católicas leigas, que, entre outras funções, cuidavam dos funerais de seus membros (...) pedia-se a anulação da lei que havia proibido os enterros nas igrejas e concedido monopólio de sepultamentos.

Do ponto de vista político, décadas depois do discurso encabeçado pelos higienistas, que desembocaram na criação dos cemitérios extramuros, um grupo de políticos, influenciados pelo pensamento liberal republicano inicia, em 1870, uma luta pela separação entre Estado e Igreja. Conforme lembra Borges (2002, p. 142), dentre as propostas previstas estavam a secularização dos cemitérios, a “institucionalização do registro civil e o estabelecimento do casamento civil”.

De acordo com a autora, o verdadeiro motivo que levou os políticos a defenderem a secularização estava relacionado muito mais com uma disputa ideológica pelo domínio político do que com uma preocupação efetiva com o destino dos mortos. Em conformidade com esse pensamento, também Rodrigues (2005, p. 267) relata: “estes homens – maçons, liberais, republicanos e, de certa forma, anticlericais – estavam pressupondo a necessidade de separação entre o temporal e o espiritual, entre o civil e o eclesiástico”.

O fato é que esse embate só foi solucionado – pelo menos em nível textual – com a proclamação da primeira Constituição Republicana, em 24 de fevereiro de 1891 (REIMER, 2013). Destarte, conforme o parágrafo 5º, artigo 72 da Constituição supracitada, verificamos o seguinte: “Os cemitérios terão caracter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis”.

Embora o processo de secularização tenha retirado da Igreja o poder de administração do espaço cemiterial, isso não significou o fim da devoção e abandono aos princípios religiosos sob os domínios da morte. Ao contrário, a religiosidade “está disseminada no meio social, e pode ser evidenciada na presença de elementos característicos no interior dos cemitérios, bem como na manutenção de vários rituais” (SILVA, 2012, p. 280). Assim, o modelo dos cemitérios secularizados de tipo

convencional³, instituídos no século XIX, repletos de elementos simbólicos, sejam eles artísticos, religiosos ou que remetem a uma identidade política nacional, foi seguido até a centúria posterior. É o caso do objeto de análise do presente artigo: o Cemitério Santana da cidade de Goiânia-GO, inaugurado em 1940 como uma necrópole que se pretendia moderna, laica, administrada pela municipalidade.

O Cemitério Santana entre memórias e identidades

Com a secularização, os cemitérios ganharam outros sentidos que vão além de suas funcionalidades. Conforme aponta Ariès (2017), a partir de meados do século XVIII e sobretudo no XIX, o pensamento positivista influenciou os domínios da morte ao considerar os mortos tão importantes quanto os vivos. Daí a necessidade de monumentalizar as necrópoles como espaço de devoção, não religiosa, mas antes de tudo, patriótica.

Neste sentido, o autor ressalta que o culto de adoração aos mortos não é de origem religiosa, mas sim positivista, a Igreja se filiou ao seu *modus operandi* em seguida. Assim, os cemitérios secularizados são também instituições culturais, ou, como nas palavras de Phillippe Ariès (1990, p. 548), um verdadeiro “museu de belas-artes [que] (...) têm um papel social, devendo ser usufruídas por todos e em conjunto”.

O cemitério secularizado tornou-se uma riquíssima fonte aos que se propõem a estudar as memórias, as identidades e a cultura, incluindo a religiosidade das sociedades. Aqui, nos limitaremos à análise da memória e sua relação com as identidades a partir da perspectiva religiosa, uma vez que, conforme ressalta Bellomo (2000), os cemitérios podem ser vistos como fonte de estudo dos símbolos e das crenças religiosas, das representações simbólicas expressas por meio das peças escultóricas e dos epitáfios, que evidenciam os sentimentos religiosos de um determinado grupo social e da região a qual estão inseridos.

Se considerarmos o cemitério como “uma forma de preservação da memória particular e coletiva dos indivíduos de uma região, [e que] todos os túmulos erigidos são propriamente uma forma de preservação desta memória” (ARAÚJO, 2006, p. 48),

³ Convencional ou rodeado é um tipo de cemitério em que se encontram algumas características como “discriminação social”, “analogia com a cidade”, “impregnação naturalista”, “Aparente recristianização (...) transcendem sua qualidade meramente utilitária para se transformar em monumentos históricos de grande valor cultural” (BORGES, 2002, p. 133-137).

entendemos que é necessário lançarmos mão às questões que envolvem a memória e sua relação com as identidades propriamente ditas.

Para o historiador austríaco Michael Pollak (1992, p. 200), “a memória é um fenômeno construído”, tanto individual quanto coletivamente. De acordo com este autor, essa constituição da memória se dá a partir de três processos: os acontecimentos, as personagens e os lugares.

O primeiro refere-se aos acontecimentos vividos pelo indivíduo, e os “vividos por tabela” que são os acontecimentos vivenciado pelo grupo, pela coletividade. Neste caso, os acontecimentos estão no campo do imaginário, os indivíduos não precisam ter participado efetivamente de tal acontecimento, que são transmitidos pela socialização política e histórica. O segundo está relacionado aos personagens que não necessariamente estejam inseridos no espaço-tempo dos indivíduos, mas que, assim como os acontecimentos “vividos por tabela”, são conhecidos por meio do imaginário. É o caso dos vultos históricos, por exemplo. O último, diz respeito aos lugares que servem de apoio às memórias, sejam elas pessoais ou coletivas.

Segundo o autor supracitado, existe uma estreita relação entre memória e identidade, pois

a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução em si (POLLAK, 1992, p. 200-212).

A identidade mencionada por Pollak refere-se à imagem que os sujeitos adquirem ao longo da vida sobre si, para si e para os outros. É, portanto, um fenômeno construído de modo relacional, no sentido em que é produzida a partir de critérios de aceitabilidade, admissibilidade e de credibilidade. No que tange às identidades coletivas, Pollak afirma que essas são investimentos constante no sentimento de unidade, de continuidade e, sobretudo, de coerência, e que são inclusive trabalhadas a partir da memória constituída e organizada; esta, por sua vez, age como uma força de manutenção e organização das identidades.

É preciso ressaltar o papel que Pollak (1989) atribui aos monumentos como elementos de manutenção das memórias e das identidades. Para ele, os monumentos são como pontos de referência para a memória coletiva, são elementos que dão estruturas às memórias, ao sentimento de pertencimento e que evidenciam e reforçam as identidades de um determinado grupo social, sejam por meio de sindicatos, partidos ou igrejas.

Outro historiador que relaciona os monumentos às memórias coletivas é o francês Jacques Le Goff. De acordo com ele, os monumentos são documentos que contém em si uma rica fonte de informação e que refletem a memória de um grupo. Esses podem ser “uma obra comemorativa de arquitetura ou de escultura [...] um monumento funerário destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte” (LE GOFF, 1994, p. 535). Deste modo, “o sepulcro pode ser considerado um monumento, (...) estudá-los significa interpretar o contexto em que estão inseridos, [assim os túmulos] representam a expressão de sentimentos individuais ou públicos” (ARAÚJO, 2006, p. 52, grifos explicativos nossos).

Inaugurado no ano de 1940, o Cemitério Santana na cidade de Goiânia abriga em seu acervo tumular uma quantidade significativa de peças escultóricas representativas da fé cristã católica, como santos, santas, bíblias, cruzes e anjos, elementos amplamente difundidos. Assim, podemos inferir que o Cemitério Santana evidencia em Goiânia – pelo menos no tocante às primeiras décadas da jovem capital – uma identidade religiosa predominantemente católica.

No entanto, essa inferência precisa considerar alguns elementos, como as identidades religiosas, o uso de símbolos religiosos e o contexto de criação da cidade de Goiânia. Conforme aponta Ciampa (2004, p. 67), as identidades “refletem a estrutura social ao mesmo tempo que reagem sobre ela conservando-a ou a transformando”, ou seja, as identidades não são essências imutáveis; são, antes de tudo, negociadas entre os agentes sociais. O segundo se refere ao uso dos símbolos religiosos. Borges e Carneiro (2017) dão o exemplo da cruz que contemporaneamente são usadas por membros de segmentos religiosos que estão fora dos limites do cristianismo, como é o caso dos kardecistas e dos agnósticos.

Desta forma, uma análise desse campo⁴ precisa considerar os eventos históricos que marcaram a criação da capital Goiânia e sua relação com o poder eclesiástico. Ademais, é preciso ressaltar que estamos abordando o Cemitério Santana da data de sua inauguração em 1940, até por volta de meados da década de 1950, período em que a Igreja Católica esteve vigorosamente empenhada em delimitar seu território na jovem capital.

⁴ Ressaltamos que o emprego do conceito de “campo”, ancora-se na perspectiva bourdiana, isto é, entendido como “um microcosmo social dotado de certa autonomia, com leis e regras específicas, ao mesmo tempo em que influenciado e relacionado a um espaço social mais amplo. É um lugar de luta entre os agentes que o integram e que buscam manter ou alcançar determinadas posições.” (PEREIRA, 2015, p. 341)

Nesse contexto, a Igreja Católica buscava uma reaproximação com o Estado, uma vez que, desde a extinção do padroado régio, ou seja, a separação entre Igreja e Estado proclamada pela Constituição Republicana de 1890, o Estado tinha caminhado para sua laicidade. É importante ressaltar que essa reaproximação visava uma colaboração mútua entre Estado e Igreja, e não a retomada do poder eclesiástico colonial. Assim,

após o movimento revolucionário de 1930 esses laços de aproximação estreitaram-se ainda mais e o novo governo constituído não demorou a buscar o apoio da Igreja para a sua legitimação. (...) Um dos exemplos mais significativos desse período se deu com a inauguração do monumento do Cristo Redentor no alto do Corcovado em 1931, quando Getúlio Vargas e seu ministério se fizeram presentes a esse evento (ARAÚJO JÚNIOR, 2009, p. 90).

A colaboração entre Igreja e Estado na construção de Goiânia ficou evidenciada já na constituição da comissão que ficou responsável pela escolha do território em que seria levantada a capital. Outrossim, em 1932, pelo decreto de 20 de dezembro, Pedro Ludovico Teixeira designara o então arcebispo da Diocese de Goiás, D. Emanuel Gomes de Oliveira para presidir a comissão (ROCHA, 2009; CHAUL, 2015).

Araújo Júnior (2009, s/p) lembra que Pedro Ludovico, para alcançar e manter-se no poder, “cercou-se das personalidades mais influentes do Estado em busca de apoio, e a aliança com a Igreja e com D. Emanuel (1923-1955), era fundamental para seu propósito”. Destarte, pelo exemplo de Goiânia, é possível reiterarmos que a reaproximação entre Igreja e Estado se pautou no princípio da mutualidade de modo que os interesses de ambas as partes fossem contemplados.

Os acontecimentos referentes a construção de Goiânia e que se seguiram no decorrer das décadas de 1930, 1940 e 1950, ilustram a aliança entre Estado e Igreja. No dia 24 de outubro de 1933, aconteceu o lançamento da pedra fundamental com missa campal celebrada pelo padre Augustinho Foster. Em 24 de maio de 1935, data em que a Igreja Católica comemorava o dia de Nossa Senhora Auxiliadora, foi lançada a pedra fundamental da Catedral Metropolitana com missa celebrada por D. Emanuel Gomes de Oliveira (ROCHA, 2009).

Em 1937, com a transferência definitiva da capital do estado para Goiânia, foram inaugurados “o Colégio Salesiano Dom Bosco, o Ginásio Santo Agostinho, a Santa Casa de Goiânia, além da própria Matriz Nossa Senhora Auxiliadora” (VAZ, 1997, p. 267) como parte de um projeto encabeçado por D. Emanuel Gomes cujo intento era o de sacralizar a jovem capital. Ulhoa (2011), resalta o fato de que, em 1931, D. Emanuel inaugurou o periódico diocesano *Jornal Brasil Central* cujo intuito foi a divulgação do

discurso católico, mas, sobretudo, foi um meio de comunicação para se opor veementemente à outras práticas religiosas como o protestantismo e o espiritismo em território goiano; conseqüentemente, o periódico serviu como instrumento reforçador da identidade cristã católica.

No dia 5 de julho de 1942 aconteceu, na Praça Cívica, o batismo cultural de Goiânia com missa celebrada pelo arcebispo de Cuiabá D. Aquino Corrêa, “que concelebraria a cerimônia litúrgica junto com D. Emanuel Gomes de Oliveira” (ROCHA, 2009, p. 233). Em fins da mesma década, no dia 3 de junho de 1948 especificamente, Goiânia fora sede do Congresso Eucarístico Nacional. O evento “coincidia com a celebração dos 25 anos de arcebispado de dom Emanuel Gomes de Oliveira” (ROCHA, 2009, p. 237).

Na década seguinte, no dia 14 de agosto de 1954, Goiânia recebeu a visita da imagem de Nossa Senhora de Fátima vinda de Portugal. Hélio Rocha (2009), informa que a passagem da santa pela capital goianiense não estava prevista no roteiro das cidades brasileiras que receberiam a visita. Tal feito só foi possível a partir da exclusão da diocese de Jacarezinho no Paraná. Ainda de acordo com o autor, milhares de pessoas juntaram-se ao cortejo de deslocamento da imagem da santa e outros milhares participaram das missas que faziam parte do roteiro da visita.

Os eventos citados mostram como a Igreja Católica, na figura de D. Emanuel Gomes, trabalhou – alinhado ao Estado, diga-se de passagem – incessantemente para que Goiânia fosse demarcada pela fé cristã católica. Nesse emaranhado de estratégias da Igreja para impor a identidade religiosa na capital, nasceu o Cemitério Santana. Logo, com uma população majoritariamente professante da fé católica, a partir de um sistema de símbolos expressos por meio de epitáfios e esculturas, é possível perceber *in loco* estereótipos que evidenciam o imaginário social da época e que deram sentido à construção da identidade religiosa nas décadas primeiras da capital goianiense.

Representações religiosas observadas pelo prisma da iconologia

Na década de 1970, com a ampliação do conceito de patrimônio, os cemitérios secularizados de tipo monumental ganharam a atenção dos órgãos públicos, de modo que novos olhares foram lançados às necrópoles visando o grande potencial artístico e cultural das mesmas, evidenciando seu aspecto memorialístico, artístico e identitário.

Borges (2002), salienta que foi na década de 1970 que os cemitérios foram vinculados ao patrimônio histórico nacional a partir do *Compromisso de Brasília*. Este documento foi resultado do encontro promovido pelo Ministério da Educação e Cultura, cujo objetivo foi elaborar medidas de proteção e revalorização do acervo patrimonial e cultural do Brasil. Destaca-se no documento supracitado o item número 19 que diz: “urge legislação defensiva dos antigos cemitérios e especialmente dos túmulos históricos e artísticos e monumentos funerários” (COMPROMISSO DE BRASÍLIA, 1970, p. 456).

Neste período, surgem no Brasil os primeiros estudos cujos olhares estiveram voltados para o valor artístico e patrimonial presente no espaço cemiterial. Um dos precursores desses estudos foi o historiador e crítico de arte Clarival do Prado Valladares com suas pesquisas sobre o tema da arte tumular.

Os estudos sobre os cemitérios, seja pelo viés do patrimônio ou da arte seguiram nos idos dos anos 1990, no qual teve como destaque as pesquisas da historiadora Maria Elizia Borges. Para ela, “a arte funerária possui um universo cultural próprio e inegável. Reflete a mentalidade e o gosto dominante do grupo social de que procede, cuja abrangência é mais ampla do que se supõe” (BORGES, 2002, p. 162). Outrossim, podemos afirmar que a arte tumular, muito mais que ornamentação e decoração dos túmulos, é um meio utilizado por determinados grupos sociais para expressar simbolicamente suas ideias, suas culturas e suas visões acerca da vida e da morte (SOUZA, 2017).

Conquanto o significado de símbolo não seja homogêneo, isto é, unívoco, neste trabalho tratamos o conceito em consonância com Geertz (2012, p. 67-68) que o define como “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo”.

Os símbolos são, dentro desta perspectiva, expressões materiais e imateriais das visões de mundo de um grupo social e que traduzem um conjunto de ideias e crenças, isto é, são resultados dos “atos culturais”. O mesmo vale para religião, entendida como parte de um sistema cultural mais amplo, de modo que sua produção simbólica sagrada tem em seu *modus operandi* o papel de sintetizar o “*ethos* de um povo”. Neste caso, o *ethos* funciona como uma diretriz norteadora dos estilos de vida de um determinado grupo social, bem como qualidades e princípios, sendo eles morais ou estéticos.

Como já mencionado anteriormente, a perda de espaço da Igreja sob a morte como parte do processo de secularização do Estado não implicou numa descristianização dos ritos fúnebres. Ao contrário, “o cemitério se preservou como um espaço devocional,

um espaço para a expressão de uma arquitetura sacra e de uma arte religiosa que se desdobrou em níveis diferentes de elaboração técnica e material” (BORGES; CARNEIRO, 2017, p. 153).

Destarte, as representações sacras contidas no espaço cemiterial possuem uma característica fundamental associada aos cemitérios como lugar de culto, uma vez que, conforme pontua Ariès (2017), visitar cemitérios é também um ato de caráter religioso. De acordo com o autor, aquelas pessoas que não vão às igrejas, vão aos cemitérios fazer suas preces e pedidos, de modo que o espaço cemiterial é, em si, constituído historicamente e socialmente por uma forte carga de símbolos sagrados, sejam eles expressos materialmente ou ritualisticamente que nos permitem visualizar concepções morais, estéticas e de mundo.

Tendo em vista que a realidade do Cemitério Santana não foge ao que já foi afirmado nas diversas pesquisas sobre arte tumular, buscamos identificar as principais representações religiosas de seu acervo tumular a partir de um processo de catalogação de imagens contidas em túmulos e jazigos. Para interpretá-las, lançamos mão do método iconológico proposto pelo historiador da arte, Erwin Panofsky. A escolha por este método de análise estética, se justifica por se tratar de “um método de interpretação que advém da síntese, mais que da análise” (PANOFSKY, 1991, p. 54).

Ao contrário do que acontece na abordagem iconográfica que, num primeiro momento, possibilita a descrição de uma obra do ponto de vista fatural e expressional, e, num segundo momento, possibilita a constituição e análise das imagens, histórias e alegorias, a abordagem iconológica possibilita a interpretação da obra a partir de seus significados psicológicos, históricos, políticos e religiosos. Possibilita, deste modo, a constituição dos valores simbólicos, isto é, trata de seus significados intrínsecos.

Assim, tendo em vista o contexto histórico e político na construção da jovem capital Goiânia e sua relação com a fé cristã católica, conforme expomos nos tópicos anteriores, podemos compreender o Cemitério Santana e seu acervo escultórico não como mero reflexo da realidade social, mas, sobretudo, como “testemunhos de estereótipos (...) das mudanças graduais, pelas quais os indivíduos e grupos veem o mundo social, incluindo o mundo de sua imaginação” (BURKE, 2004, p. 232).

Os gráficos a seguir demonstram o percentual de imagens coletadas correlatas à fé cristã católica e correspondentes às décadas de 1940 e 1950. A ênfase nesse período temporal se justifica, em primeiro lugar, pelo fato de que se trata das primeiras décadas da jovem capital e vintênio do próprio Cemitério Santana. Em segundo lugar, o recorte

temporal reitera o que temos afirmado até aqui: trata-se do período em que a Igreja Católica esteve amiúde empenhada em demarcar seu território cosmogônico em Goiânia.

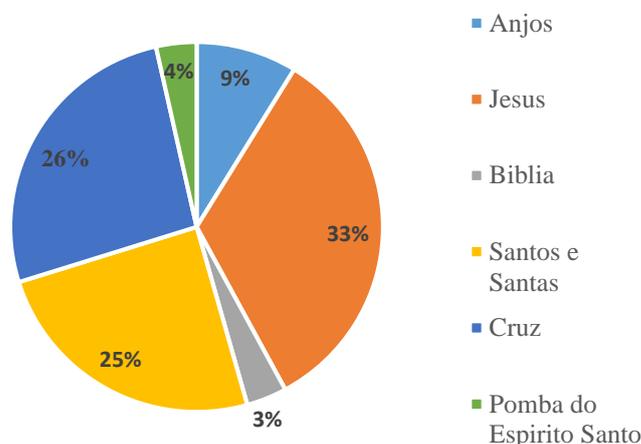


Gráfico 1 – Representações presentes no Cemitério Santana em Goiânia (Década de 1940)
 Fonte: Dados da pesquisa

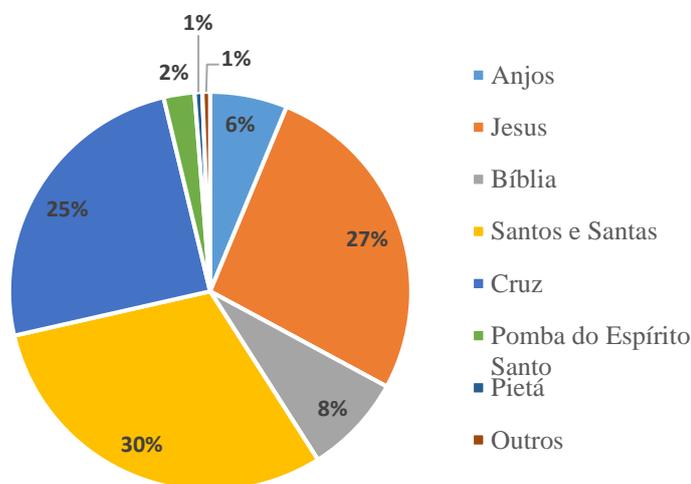


Gráfico 2 – Representações presentes no Cemitério Santana em Goiânia (Década de 1950)
 Fonte: Dados da pesquisa.

Percebemos que nas duas décadas relacionadas, há o predomínio de peças escultóricas retratando a imagem de Jesus Cristo em suas diversas tipologias (33% e 27% respectivamente), santos e santas católicos (25% e 30%) e o símbolo da cruz (26% e 25%). Deste modo, faremos a seguir uma breve análise tipológica dessas principais representações imagéticas.

A representação de Jesus mais difundida no Cemitério Santana está relacionada à Paixão de Cristo, seja representando a *via crucis* (Jesus caído carregando a cruz) seja Cristo crucificado (Figura 1). De acordo com Roque (2012), nos primórdios do cristianismo, o tema da crucificação era representado pelo sacrifício do Cordeiro de Deus. Isso porque de um lado, a corrente cristológica monofisista negligenciava o aspecto humano de Cristo, e do outro, a doutrina nestoriana acreditava numa dupla natureza do filho de Deus.

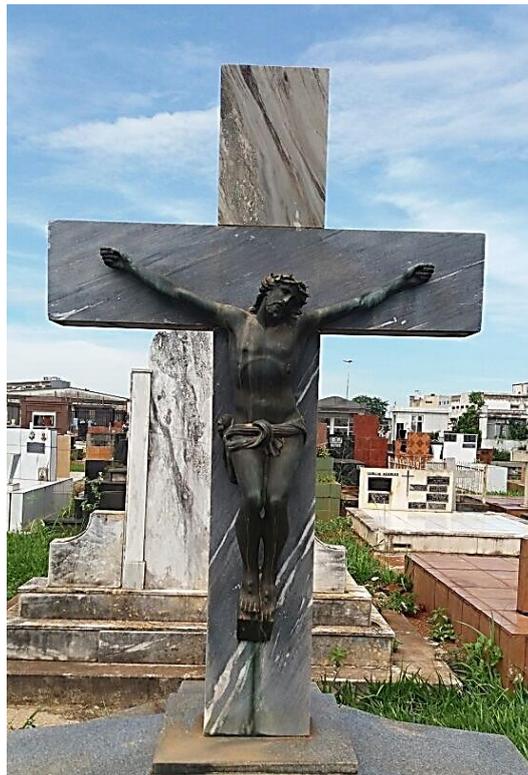


Figura 1 - Jesus Cristo crucificado em mármore e bronze, Cemitério Santana, Goiânia (GO).
Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

As representações de Jesus crucificado na forma humana só apareceram no século V após o Concílio de Calcedônia, representação esta que foi amplamente disseminada por toda iconografia medieval (ROQUE, 2012). Nos findares do medievo, o tema da crucificação passou a ser representado de forma menos idealizada, enfatizando o aspecto físico-humano de Jesus. Os sofrimentos causados pela Paixão de Cristo passaram a destacar de forma dramática sua morte lenta e dolorosa. Essa mudança de perspectiva iconográfica pode ser reflexo dos fatos históricos ocorridos no período, a saber, a peste

negra (1346 -1352) e as Revelações de Santa Brígida (ROQUE, 2012; RENDERS, 2013).

Assim:

As imagens dolorosas eram um instrumento de grande impacto emocional, servindo de suporte à dramaturgia catequética e às pregações, sobretudo das ordens mendicantes, estimulando a meditação acerca dos temas da Paixão e levando os fiéis a identificar-se com todo o sofrimento infligido a Cristo (ROQUE, 2012, p. 08).

Atrás do tema da Paixão, outro tipo de representação crística bastante encontrada no Santana é a imagem de Jesus batendo à porta do coração (Figura 2). Para Renders (2013), nesse motivo iconográfico, Jesus é retratado de forma cujas características remetam a traços europeus, especificamente oriundos dos países nórdicos ou anglo-saxônicos.



Figura 2 – Escultura em bronze representando a alegoria “Jesus batendo na porta do coração”, Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Segundo o autor supracitado, esse motivo convida o espectador a abrir seu coração para que Jesus possa entrar. Outra leitura possível para o motivo pode ser

encontrada no livro de Apocalipse: “Eis que estou à porta, e bato; se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa, e com ele cearei, e ele comigo” (BÍBLIA, Apocalipse 3:20).

Neste caso, o jazigo referente à imagem pode ser lido como um lar, no qual o morto e seus familiares ali enterrados, provavelmente, partilham a mesma visão religiosa da vida e da morte. Tal inferência faz sentido se considerarmos que o Cemitério Santana está inserido tipologicamente dentro do contexto de cemitérios convencionais secularizados, onde é possível identificar dentre suas principais características, a analogia com o meio citadino (BORGES, 2002). Assim, o lar que mencionamos é análogo à casa que está construída em uma quadra e em uma rua específica.

Seguida das representações crísticas, as imagens sacras são as que mais permeiam o imaginário devocional no acervo tumular do Cemitério Santana. As mais comuns são imagens de Nossa Senhora Aparecida, São José (Figura 3), Sagrado Coração de Maria, Santo Antônio e Santa Tereza. Sobre a abrangência de imagens sacras nos cemitérios, Borges (2002) informa que, mesmo depois do processo de secularização que culminou na transferência da administração dos cemitérios para as mãos do Estado e numa aparente descristianização da imagética fúnebre, “todo cidadão cristão tinha seu santo de devoção, que deveria acompanhá-lo no túmulo”.



Figura 3 – Peça escultórica em bronze representando São José, Cemitério Santana, Goiânia (GO).
Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Na figura acima, observamos um São José esculpido em bronze. De acordo com Borges (2002), as imagens sacras exigem que artistas/artesãos sigam atributos específicos ao esculpi-las. Isso porque cada santo ou santa possui características específicas dadas *a priori* que irão identificá-la a esta ou àquela figura canonizada. Assim, conforme a autora, essas imagens não são dotadas de grandes originalidades, pois devem seguir um padrão já estabelecido.

São José carrega no colo a figura do Menino Jesus como símbolo da proteção paterna, uma vez que, de acordo com a passagem bíblica, após Maria ser concebida pelo Espírito Santo, seu então marido José assumiu e criou Jesus como filho legítimo. Outro elemento que serve como identificador do santo são os lírios atribuídos à sua imagem como símbolo de pureza e vitória sobre a morte (SOBRAL, 1996; BORGES E CARNEIRO, 2017). Por fim, a auréola comumente esculpida ao redor da cabeça de São José e do Menino Jesus – que está presente na maior parte da iconografia religiosa – pode ser interpretada como “a união dos opostos – a união do mundo pessoal e temporal

do ego com o mundo impessoal e atemporal do não-ego (...) é a união da alma com Deus” (JAFFÉ, 2008, p. 324).

A frequente escolha pela representação do santo pode estar relacionada ao fato de que o mesmo é, de acordo com a tradição católica, Padroeiro das Famílias. São José carrega esse título por simbolizar a fidelidade familiar e a dedicação paternal a Jesus, mesmo sabendo e crendo, segundo a história, não ser seu pai legítimo. Esse conjunto de fatores que desemboca no estereótipo do santo como pai e marido exemplar, pode justificar a grande quantidade de imagens representando o mesmo no interior do Santana como sinal de exaltação à família nuclear tradicional, traduzida na imagem exaltada do pai.

A cruz pode ser considerada como um dos símbolos mais renitentes da cultura cristã. Nos cemitérios, ela pode ser encontrada exaustivamente num curtíssimo intervalo de tempo entre um túmulo e outro. Seu poder simbólico é tão importante para os espaços cemiteriais que, ao nos depararmos com uma cruz num túmulo ou no topo de um jazigo, não nos restam dúvidas: ali jaz uma família ou um indivíduo cristão. Dos tipos escultóricos identificados no Cemitério Santana referentes às décadas de 1940 e 1950, elas correspondem ao montante de 51% das imagens coletadas (Figura 4).



Figura 4 – Cruz esculpida em mármore adornando o topo de um jazigo de família, Cemitério Santana (GO).
Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

De acordo com Jaffé (2008, p. 328-329), até o período carolíngio, o tipo de cruz mais difundido no mundo cristão foi o modelo equilátero ou cruz grega. Nos séculos que seguiram o fim do Império de Carlos Magno, o centro da cruz “deslocou-se para o alto até que a cruz tomou sua forma latina, com a estaca e o travessão, como se usa até hoje”. Para a autora, essa mudança no *modus operandi* de representação da cruz, sinaliza o espírito do homem medieval que se deslocara do centro da terra para elevar-se a um plano espiritual que só podia ser encontrado no além, no reino de Deus.

Cabe mencionar o fato de que a cruz remete ao sofrimento de Cristo e por isso serve como uma espécie de recurso mnemônico para aqueles cujos símbolos religiosos (a cruz) oferece “uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções” (GEERTZ, 2012, p. 77).

Considerações finais

Ao considerarmos o espaço cemiterial – nesse caso específico o Cemitério Santana em Goiânia – como extensão análoga às cidades, verificamos que é possível identificar um complexo simbólico cujas configurações materiais e imateriais evidenciam as identidades, sejam elas culturais, econômicas e religiosas de um determinado grupo social.

Ao observarmos o acervo escultórico do Cemitério Santana a partir de uma abordagem interpretativa pelas vias da iconologia, foi possível vislumbrá-las a partir de seus significados intrínsecos, isto é, com vistas para seus valores históricos e simbólicos. Assim, foi mister para este trabalho que tenhamos recorrido aos fatos históricos que ilustraram a reaproximação entre Estado e Igreja Católica na construção da jovem capital Goiânia na década de 1930 e que se seguiram na incessante tentativa por parte da igreja em delimitar seu território até por volta de fins da década de 1950.

Esses fatos, por sua vez, nos deram indicativos para afirmar que nas primeiras décadas da capital goianiense, e primeiras décadas do Cemitério Santana, a identidade religiosa que predominou foi a identidade peculiar à fé cristã católica. Isso pôde ser percebido a partir da coleta e catalogação de imagens dos túmulos e jazigos do Santana referentes às décadas de 1940 e 1950. Neste período, conforme demonstramos graficamente, houve uma maciça predominância de esculturas representando símbolos sagrados característicos da cultura católica. A demarcação dessa identidade cristã no espaço cemiterial não diz respeito apenas à fé de um povo, mas à dinâmica política da construção da cidade, tangenciada pelos agentes públicos e eclesiásticos.

Deste modo, esperamos que este breve estudo contribua de alguma forma com outros tantos trabalhos que se dedicaram a estudar o espaço cemiterial, sobretudo a arte tumular e que reiteram a importância de preservação das necrópoles como salutar fonte de pesquisa, seja para os historiadores, seja para os geógrafos, urbanistas e afins.

THE SANTANA CEMETERY AS A FIELD OF RELIGIOUS IDENTITIES IN GOIÂNIA (GOIÁS – BRAZIL)

Abstract: The article it presents aims to bring an analysis of the tomb collection of Santana Cemetery in the city of Goiânia, based on the relationship between memory and identity. The temporal return for such an undertaking is delimited between the 1940s and 1950s, justified here, as it is a significant period of approximation between public and ecclesiastical power. One of the aims of this approach was an effective involvement by the Catholic Church in the figure of D. Emanuel Gomes de Oliveira, then archbishop of Goiás in establishing a predominant religious identity in the young capital. Thus, as sculptural representations present in the necropolis of Goiânia, they are observed here from context in which historical, political, aesthetics and cultural aspects.

Keywords: Santana Cemetery. Memory. Identity. Religiosity. Tomb sculpture.

LE CIMETIERE DE SANTANA COMME CHAMP D'IDENTITE RELIGIEUSE A GOIANIA (GOIAS – BRESIL)

Résumé: L'article qu'il présente vise à apporter une analyse de la collection de tombes du cimetière de Santana dans la ville de Goiânia à partir de la relation entre mémoire et identité. Le retour temporel d'une telle entreprise est délimité entre les années 40 et 50, justifié ici, en raison du traitement d'une période importante d'approximation entre pouvoir public et pouvoir ecclésiastique. Une approche qui avait comme un des champs d'application, une implication effective de l'Église catholique dans la figure de D. Emanuel Gomes de Oliveira, alors archevêque de Goiás dans une identité religieuse prédominante dans la jeune capitale. Ainsi, en tant que représentations sculpturales présentées dans la nécropole de Goiás, elles sont observées ici dans un contexte où pèsent les aspects historiques, politiques, esthétiques et culturels.

Mots-clés: Cimetière de Santana. Mémoire. Identité. Religiosité. Sculpture tumorale.

Referências

ARAÚJO JÚNIOR, Edson Domingues de. A restauração católica em Goiás no advento da nova capital. In: **Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades**. XI Simpósio nacional da Associação brasileira de História das Religiões. Disponível em http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/01/art_ARAUJO-R_restaura%C3%A7%C3%A3o_cat%C3%B3lica.pdf

ARAÚJO, Thiago N. **Túmulos celebrativos de Porto Alegre: Múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889-1930)**. Dissertação (Mestrado em História) Porto Alegre: PUC, 2006.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. **O homem diante da morte**. Vol. II. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

BELLOMO, Harry R. (Org.) **Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia**. Porto Alegre: EDIPUCS, 2000.

BÍBLIA. Apocalipse. In: **Bíblia Online**. Português. Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/acf/ap/3/20> Acesso em 10/01/2018.

BORGES, Maria Elizia. **Arte funerária no Brasil (1890-1930):** ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

_____. CARNEIRO, Maristela. A estatuária funerária no Brasil: um olhar indagador sobre as imagens de Jesus Cristo nos cemitérios brasileiros. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 09, n. 27, p. 151-170, jan./abr. 2017. Disponível em <file:///C:/Users/Particular/Downloads/32478-155753-1-PB.pdf> Acesso em 22/01/2018.

BRASIL. Constituição Federal de 1891.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular:** história e imagem. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

CHAUL, Nars Fayad. **Caminhos de Goiás:** da construção da decadência aos limites da modernidade. 4. Ed. – Goiânia: Editora UFG, 2015.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In: **Psicologia Social:** o homem em movimento. Silva T. M. Lane, Wanderley Codo (Org.). São Paulo: Brasiliense, 2004.

COMPROMISSO DE BRASÍLIA DE ABRIL DE 1970 - 1º Encontro dos Governadores de Estado, Secretários Estaduais da Área Cultural, Prefeitos de Municípios Interessados, Presidentes e Representantes de Instituições Culturais. Disponível em: <Http://www.vitruvius.com.br/documento/patrimonio/patrimonio09.asp>. Acesso em: 01/10/2017.

COMUNALE, Viviane. A utilização das imagens sagradas e profanas dentro dos cemitérios. In: **XXVII Simpósio Nacional de História-ANPUH**. Natal, julho de 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364773298_ARQUIVO_Image_nssagradas_Anpuh2013.pdf Acesso em 27/08/2017.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. 4 ed. Editora Guanabara Koogan, 1991.

DEUZAIR, José. **A (re) invenção do fim: lugares:** ritos e secularização da morte em Goiás no século XX. Tese (Doutorado em História). Goiânia: UFG, 2012.

FARIA, Sheila de Castro. **Viver e morrer no Brasil colônia**. 1 ed. São Paulo: Moderna, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

JAFFÉ, Aniela. O simbolismo nas artes plásticas. In: **O homem e seus símbolos**. Carl G. Jung [et al.]. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.

PEREIRA, Elaine Aparecida Teixeira. O conceito de campo de Pierre Bourdieu: possibilidade de análise para pesquisas em história da educação brasileira. In: **Revista Linhas**. Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 337 – 356, set./dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5965/1984723816322015337> Acesso em 19/12/2017.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos**, vol.2. São Paulo: FGV, 1989.

_____. Memória e identidade social. In: **Estudos históricos**, vol. 10. São Paulo: FGV, 1992.

REIMER, Haroldo. **Liberdade Religiosa na história e nas Constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

REIS, João José. **A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

RENDERS, Helmut. Cristologia iconográfica: das suas linguagens imagéticas clássicas a uma expressão única latino-americana no fim do século 20. In: **PLURA, Revista de Estudos de Religião**. Vol. 4, nº 2, 2013, p. 4-31. Disponível em: [file:///C:/Users/Particular/Downloads/733-2796-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Particular/Downloads/733-2796-1-PB%20(1).pdf) Acesso em 15/01/2018.

ROCHA, Hélio. **Goiânia 75**. Goiânia: Ed. Da UCG, 2009.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ROQUE, Maria Isabel. Imagens esculpidas de Cristo na dor. In: **Lúmen Veritatis: Boletim da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa**. V. 25, p. 8-10, 2012. Disponível em: file:///C:/Users/Particular/Downloads/PginasdeLumen_1-2012.pdf Acesso em 15/01/2018.

SOBRAL, Luís de Moura – **Do Sentido das Imagens**. Lisboa: Estampa, 1996.

SOUZA, Denise Crispim de. **Arte tumular: uma expressão social por meio dos signos da morte**. Disponível em: http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Graduacao/CCL/projeto_todasasletras/inicie/DeniseSouza.pdf Acesso em 10/01/2018.

ULHOA, Clarissa Adjuto. **“Essa Terra Aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi”**: Um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2011.

VAZ, Ronaldo Ferreira. **Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)**. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias). Goiânia: UFG, 1997.

VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SOBRE O AUTOR

Ruber Paulo Alves Rodrigues é mestre em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado pela Universidade Estadual de Goiás (UEG); graduando em Museologia pelo Claretiano Centro Universitário (Claretiano/BAT).

Recebido em 25/06/2020

Aceito em 12/01/2021