

Contos e prantos da memória sertaneja sobre os rituais fúnebres nas décadas de 30 a 60 do século XX

Tales and tears of the countryside memory on funeral rites from the 1930s to the 1960s

VICTOR RAFAEL LIMEIRA DA SILVA

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
v.limeiradasilva@gmail.com

LUCAS GOMES DE MEDEIROS

Universidade Estadual da Paraíba – UEPB
lucas.gomes.medeiros.historia@gmail.com

Texto recebido em / Text submitted on: 04.04.2016

Texto aprovado em / Text approved on: 19.07.2016

Resumo: Dialogamos e discutimos a memória de velhas sertanejas da Paraíba e do Rio Grande do Norte (Brasil) sobre a morte e suas representações nos rituais de sepultamento da primeira e início da segunda metade do século XX. Anotamos das narrativas de memória lugares e papéis sociais para com a morte, nomeadamente nos rituais de cuidado com os corpos, nos cortejos fúnebres e no trabalho do luto. Evidenciamos a construção de sociabilidades em torno do morrer que implicavam atitudes forjadas para com a própria vida, entendendo que a morte nesse período poderia ser representada em uma ruptura estranha ou em uma familiaridade contínua.

Palavras-chave: memória, morte, rituais fúnebres, representações, sertão.

Abstract: We dialogued with and discussed the memory of older countryside women from Paraíba and Rio Grande do Norte (Brazil) about death and its representations in burial rituals in the first and beginning of the second half of the 20th century. We noted from the narratives of memories, places and social roles towards death, especially in the care rituals of the bodies, the funeral and the work of mourning. We show the construction of sociabilities around the death that involved forged attitudes toward life itself, understanding that death in this period could be represented as a strange break or with a continuous familiarity.

Keywords: memory, death, funeral rites, representations, countryside.

O tema ou a memória na história

Esta pesquisa nos possibilitou o retorno a lugares de pertencimento e afeto construídos como espaços míticos na memória sobre o nordeste brasileiro¹ de modo notável por parte da literatura e do imaginário político e social do Brasil. O reconhecimento mútuo nas histórias de tantas pessoas que ajudaram a construir esta narrativa, ao invés de tornar enviesada nossa proposta, potencializou os encontros com as personagens entrevistadas, por exemplo, possibilitando as conversas no vocabulário muito particular do local. Isto nos faz pensar naquela máxima associada a Tolstói, ao dizer que para falarmos sobre o mundo seria primeiro necessário falarmos sobre nossas próprias vilas.

Antes dos *encontros de memória* que resultaram nas nossas fontes orais, mapeamos através de conversas prévias com pessoas próximas sugestões de entrevistados/as, a respeito dos/as quais dois fatores foram determinantes para sua escolha: a idade, a origem e a disponibilidade em conversar sobre temas que são delicados para algumas pessoas. De fato, alguns desses encontros acabaram por ser fortuitos, tendo sido muitos deles decorrentes de indicações de outros/as colaboradores/as não previstos/as na pesquisa.

Todos os encontros foram realizados na cidade de Catolé do Rocha, na mesorregião do Sertão do Estado da Paraíba, Brasil, localizada a cerca de 400 km da capital, João Pessoa. Havíamos realizado no início de 2015 uma primeira visita na qual o mapeamento anteriormente citado foi realizado. Até a segunda visita, quando se deu a maioria dos encontros (no total seis), procedemos à discussão do objeto e à seleção da bibliografia para diálogo. Em um terceiro encontro, já em 2016, no qual algumas das colaboradoras não se encontravam, realizamos as coletas de assinaturas para os termos de autorização de publicação de identidades, falas e imagens. No caso das ausências e dos impedimentos a assinatura de parentes autorizados/as cumpriu o objetivo da visita.

Encontrando a potencialidade dessas memórias, buscamos evidenciar as sociabilidades e representações individuais e coletivas a respeito de eventos e práticas ligados aos rituais funerários, entre os anos de 1930 e 1960 do século XX, em seis localidades da Paraíba e do Rio Grande do Norte: Brejo do Cruz,

¹ Durval Muniz de Albuquerque Júnior é provavelmente o historiador com a produção mais atual no que diz respeito à invenção de uma identidade “nordestina” no Brasil. Em *A Invenção do Nordeste*, por exemplo, discute historicamente a produção de significados na política, na literatura e nos costumes quanto ao que se convencionou chamar “Nordeste” ou “nordestino”, levando em consideração tanto os discursos sobre o território quanto sobre os indivíduos. Cf. Albuquerque Júnior 1999.

Brejo dos Santos, Riacho dos Cavalos, Catolé do Rocha, São Bento e Patú, esta última no Rio Grande do Norte

As memórias de velhas se constituíram no solo pelo qual caminhamos para traçar itinerários narrativos. Este caminho foi percorrido no intuito de mapear representações diversas sobre a morte, através de sentidos atribuídos aos rituais de passagem de familiares e amigos/as. Da mesma forma, considerando o contexto sociocultural do sertão paraibano e potiguar, anotamos das narrativas lugares e papeis sociais desempenhados nos espaços de encontro, mormente tais rituais. Nessa tarefa, buscamos perceber entre os diversos grupos significados da morte que pudessem redundar em atitudes para com a vida.

Metodologicamente, a referida pesquisa foi construída por meio de *encontros de memória*; nestes realizamos as entrevistas baseadas no questionário em anexo (Anexo 1), porém, não como método isolado, pois acarretaria em uma limitação no escopo de percepções possíveis. Privilegiamos conversas livres sobre a vida das colaboradoras, pois, ao passo em que as familiarizamos com o tema, acessamos diversos dados que a indução sequencial do roteiro não permitiria aparecer. Diante disso, e pressupondo no sertão um lugar que ainda expressa a preponderância das tradições orais, se mostra interessante um trabalho para além das entrevistas unívocas, abrindo espaço para a fala livre antes ou entre os questionamentos do formulário (Meihy, Holanda 2007: 40).

Com as respostas, relatos adicionais e intermediações de falas compusemos o arcabouço de material oral, cruzamos este com a historiografia sobre memória e sobre as representações da morte nos rituais fúnebres. Fazendo esse itinerário, pretendemos um diálogo da história com as memórias que recorrem a espaços construídos por diversos indivíduos e grupos no sertão nordestino do Brasil, problematizando tais narrativas a partir do suporte historiográfico citado.

A memória, tanto a individual quanto a coletiva, tem tido ressurgimentos contínuos nos âmbitos da teoria e da escrita da história. Desde que Tucídides havia declarado o cuidado necessário com o perigo das brisas da memória, na escrita de sua *História da Guerra do Peloponeso* (431 a. C.) até o século XIX, esse debate tem promovido novos resultados e releituras de provocações anteriores. Uma das importantes viradas no que concerne a tais ressurgimentos se deu na primeira metade do século XX, quando, principalmente na França e em menor proporção na Alemanha, os historiadores foram provocados por rupturas no *status quo* de conceitos fundantes para a história. “Fonte” e “documento” são alguns desses conceitos que ainda eram lidos a partir da

perspectiva metódica da escola alemã rankiana e de sua versão francesa de Fustel de Coulanges.

No caso brasileiro, cuja historiografia foi majoritariamente influenciada pela tradição francesa, essas experiências de debate em torno dos limites e possibilidades da escrita histórica só foram sentidas a partir dos anos 1970 e 1980. Por um lado, em meio à popularização dos trabalhos de historiadores/as da terceira geração dos *Annales*, e de outro, com os impactos provocados pela *linguistic turn* e sua divulgação entre os estudiosos latino-americanos.

É provável que no Brasil o trabalho mais conhecido sobre memória seja o ensaio intitulado *Memória* de Jacques Le Goff, parte de sua obra *História e Memória*. Apesar de já ter promovido muitas discussões, o trabalho continua suscitando questões ainda latentes entre os/as brasileiros/as, dentre elas, a atenção para o uso do conceito de *memórias*, evidenciando sua pluralidade e suas especificidades em contextos de tradição somente oral ou oral-escrita, constituindo o que Le Goff recupera de Leroi-Gourhan como a fase da *expansão da memória* (Le Goff 1990: 369).

Outro trabalho com boa recepção entre os/as brasileiros/as é *Práticas da memória feminina* de Michelle Perrot. O artigo, que já havia sido publicado na França, se popularizou no Brasil, em português, através da *Revista Brasileira de História* em 1989. No texto, Perrot reivindica uma discussão apropriada quanto à produção feminina de memória, cujo lugar reservado nos cânones historiográficos, ela diz, “é o do sótão” (Perrot 1989: 11-13). Essa mudança de olhar proposta sugere um exercício cuidadoso no trato com as memórias silenciadas, captando-as em meio aos arquivos e evidenciando-as. Esse novo espaço da emergência das memórias “de baixo” garantiria parte das falas de quem jamais figuraria na documentação oficial na condição de sujeito histórico.

Fora do eixo francês, outro historiador que se dedicou ao tema da íntima proximidade da memória com a história, e cujo trabalho é discutido na nossa historiografia, é Fernando Catroga. De fato, o diálogo dos brasileiros com o historiador português se aprofundou nas universidades após a publicação aqui de *O céu da memória*, e junto com ele, já nos anos 2000, *Os passos do homem como restolho do tempo*. A partir de sua maior proximidade com os estudiosos brasileiros, especialmente historiadores/as culturais, Catroga proferiu em 1999, em Porto Alegre, uma conferência cujo texto resultante se espalhou pela comunidade historiográfica, enriquecendo o debate sobre memória e história. O texto é *Memória, história e historiografia*, posteriormente publicado por ele também em Portugal (Catroga 2001).

As referências sobre memória também foram revisitadas pelos/as estudiosos/as brasileiros/as nas ciências sociais. Um resultado desse diálogo é o conjunto de pesquisas que resultaram no trabalho da socióloga paulista Ecléa Bosi. *Memória e Sociedade – Lembranças de Velhos* foi recepcionada como a obra inaugural de uma sociologia da emoção no Brasil, retirando a memória de uma leitura estritamente funcional da sociologia e antropologia físicas, para inseri-la no campo da psicologia social. Pensando sobre essas possibilidades, evidenciamos a articulação da memória com o marcador da geração. Tal proposta aponta o ressurgimento das memórias de idosos/as na autoafirmação individual e coletiva, perante uma sociedade frenética que esquece os seus velhos/as e, portanto, apaga suas memórias².

Percebemos que entre as memórias e a escrita da histórica não há somente cisões e/ou submissões, mas principalmente negociações quanto ao que se quer lembrar ou ao que não interessa rememorar. Além de todas as fecundas implicações do trabalho com a memória já elencadas neste ensaio, recuperar a fala de idosas sobre experiências que lhes foram caras no passado é antes de tudo uma atitude política, pois este é um país cujos/as historiadores/as foram influenciados/as pela *história vista de baixo*, mas cuja produção ainda assenta-se majoritariamente sobre a história oficial.

As narrativas de velhas que agora virão, apesar de versarem sobre morte e sobre ritos de morte, não poderiam ser mais cheias de vida, não somente porque para essas pessoas e grupos a morte de seus parentes/membros era também uma escola para a vida, mas notadamente porque estamos assumindo um compromisso com as potências narrativas e criativas das memórias, e diria novamente, das memórias de mulheres sertanejas anciãs.

A caminhada dolorosa da morte ou a domesticação do morrer?

A tarde anuncia seu final rajando de vermelho o céu do sertão, a rua larga de casas simples acompanha o lento movimento de desenvolvimento da cidade. Uma personagem desse cenário viu as casas se erguerem, seus vizinhos mudarem, sua rua povoar-se. A casa amarela era rústica e pequena, mas suficiente para comportar quatro mulheres de uma geração de cinco. No canto esquerdo, em uma rede de puro algodão com varandas feitas a

² Trazendo a escrita de Balandier, Le Goff discute o papel dos “homens-memória”, geralmente velhos de comunidades sem escrita cuja função social se equipara à de líderes políticos e religiosos, exatamente pelo fato de serem os detentores da memória da comunidade. Cf. Le Goff 1990.

punho, estava mais de um século de vida personificado em uma senhora de pele branca, cabelos compridos e voz embaçada, mas não o suficiente para impedir de compreender sua franqueza: “Olha mãe, esses meninos querem que a senhora fale como *era* os *enterro* antigamente...”, falou em alto tom a filha, Dona Ana, que já contava seus oitenta anos. Dona Nega ligeiramente interroga em tom de surpresa: “Os enterros?”, responde a filha: “Sim mãe, *pra* senhora dizer como era, antigamente num era numa rede, essas *coisa*?” A anciã, ainda sem entender o interesse no assunto não demora a começar a narrativa, diga-se de passagem capaz de desenhar espaços e esquadrinhar gestos com detalhamento.

Dona Nega pede à filha que busque as fotos antigas da família, exhibe com orgulho sua “lucidez” frente aos anos que a marcavam. A imagem de uma criança, seu filho, num minúsculo caixão, parecia perdida no meio das demais, mas sabia onde estava guardada e que com ela seria possível ilustrar os antigos sepultamentos de crianças. Enquanto fixava o olhar na imagem que segurava com ternura, sutilmente uma lágrima escoava entre as suas rugas, e a filha exclama: “Ela toda vida que se lembra ainda chora”.

Outra senhora, quase centenária, que nos abriu o espaço da sua casa para tecer as narrativas sobre os antigos ritos fúnebres, morava na rua abaixo a de Dona Nega, era Dona Júlia. Quando chegamos aos batentes altos de sua casa percebemos que sua visão já não era das melhores, a audição, porém, permitia a ela identificar a voz de quem não via e ouvia há tempos. Sentada numa cadeira forrada de tecido, abaixo de uma imagem de Nossa Senhora, enrolava lentamente um cigarro de fumo, suas mãos trêmulas denunciavam os sinais do tempo. No entorno, duas filhas e um genro que auxiliavam a “interpretar” a fala nem sempre lúcida da anciã. Quando em sua narrativa alguma prática funerária aparentava muito peculiar o riso era certo, principalmente quando o tema era o uso de bebidas alcoólicas nos velórios.

Iniciamos a narrativa dos *encontros de memória* na casa de Dona Nega e de Dona Júlia, respectivamente, com um propósito: o de perceber o quanto são diversas e muitas vezes divergentes as representações sobre a finitude da vida nesses espaços. Entre uma morte que assusta e promove comoção e outra que chega serena e sem tanta surpresa, nos encontramos diante de um fenômeno que leva todas as sociedades a criarem seus códigos e símbolos, mediante anseios que lhe são próprios.

Morin e Norbert Elias já destacaram a morte enquanto um problema dos vivos, e não dos mortos, ou um problema que surge do conhecimento da morte e do reconhecimento de si na partida de outro membro da comunidade ou ente querido (Morin 1997: 57; Elias 2001: 10-11). Da mesma

maneira, a morte se apresenta de forma ambígua por manifestar-se natural e socialmente, mas por ser representada culturalmente. Suas representações, portanto, são necessariamente estratificadas, têm implicação social sobre grupos e indivíduos (Bruno 2011: 109-110).

Antes de adentrar nas falas das nossas personagens é preciso situar as faces nas quais se expressam as representações da morte no Ocidente, a partir de uma leitura de Norbert Elias sobre Philippe Ariès. Para Norbert Elias, a organização do texto de Ariès – *História da morte no Ocidente* – a partir de recortes pontuais durante longas durações, além de reduzir a morte a um sentido unívoco promove um preconceito histórico com o presente. Esse preconceito resultaria da insistência em uma leitura do medievo numa perspectiva de espaço mítico da morte serena e esperada, ao passo que em nossas sociedades contemporâneas até o nome da morte se evitaria citar (Elias 2001: 19-24). Teríamos, segundo essa concepção, retroagido no processo histórico de “domesticação da morte” (Ariès 2012: 31-49).

Nos vemos diante das representações de mulheres do século passado, cujas narrativas nortearam nossa escolha por uma leitura localizada. Da mesma maneira que tais memórias sobre o morrer nos trazem lembranças de dor e pranto, revelam-se também em fenômenos tais como o cair de uma folha seca da laranjeira. Sobre esta última forma de representação da morte temos o relato de Dona Júlia, contando a partida de um de seus filhos ainda recém-nascido no final da década de 1930:

Nesse tempo as *coisa*³ era muito *difício*. Meu marido trabalhava longe, e eu tava esperando um filho que tava *pra* nascer. Era eu *pra* cuidar de tudo com meu marido longe, as *vez* só vinha de dois ou de três em três *mês*. Eu senti umas *dor* e o menino tava *nasceno*, a parteira *vei* mas o menino não *escapô* [pausa acentuada]⁴. Sem meu marido não tinha como sair do sítio *pra enterrá* o menino, aí tinha um pé de laranja no muro quer dizer ainda tem, [nesse momento uma das filhas interrompe sua mãe perguntando se esse pé de laranja é o da casa onde a estávamos entrevistando, ao que Dona Júlia acena negativamente. Ela se refere ao pé de laranja de sua casa na zona rural], bem, aí eu enrolei o *anjin nuns panin* e coloquei num caco de telha e botei num buraco no pé da *laranjêra* eu rezei e acho que valeu, mas já faz muitos *ano*, não tem mais nem o pó, aí eu aguava o pé de laranja e com o tempo as *folha cubriro* a covinha dele e sumiu. (Dona Júlia, em julho 2015).

³ Manteremos a acentuação oral de termos coloquiais empregados pelas narradoras, porém em itálico.

⁴ As pausas, interferências e expressões acentuadas serão sinalizadas em sua ocorrência entre colchetes.

Em uma fala com um final tão poético a respeito da marcação do tempo no cair das folhas sobre o túmulo, transparece uma convivência amigável e prática com a morte. Entendemos esta afirmação se olharmos para o contexto de grave mortalidade no interior nordestino, aonde sequenciais epidemias de cólera grassavam desde o final do século XIX, com surtos até a metade do século XX⁵. A presença da morte na condição de elemento “natural” da vida não implicava um descuido com os mortos, apesar de ser expresso em ritual doméstico, ou seja, sem muitas complicações litúrgicas.

Entendemos da fala de Dona Júlia que os rituais de cuidado com os mortos pressupunham um enterro digno e as orações de seu vocabulário religioso. Não há uma suposta resignação diante da morte, pois esta conserva seu sentido de ruptura e dor para a família, mas também indica uma tentativa contínua de reduzir o impacto de sua própria morte esperada.

O fato de esta narrativa dar conta da morte de uma criança também implica outras considerações. Na construção das mentalidades sobre a morte, os infantes são associados ao ideal de pureza e de ausência de mácula, são os “anjinhos”, cuja morte, segundo João José Reis, é emblemática para entender o que ele chama de “a morte como uma festa” e não somente dor plena (Reis 1991: 123). Às criancinhas eram destinadas mortalhas com estampas e listras coloridas, diferentemente das roupas fúnebres de adultos que eram de cores fechadas como marrom ou roxo, muitas delas simulando hábitos franciscanos. Era a demonstração de que a morte dos pequeninos não era tão grave se comparada à de um homem ou mulher adultos, pois, indicava júbilo pela chegada de um anjinho para junto de Deus.

Para além de familiar e domesticada, a morte também poderia ser a passagem por um momento de dor, rápido ou duradouro. Na experiência da nossa outra narradora, Dona Nega, mesmo diante da certeza e da aceitabilidade da morte, percebemos que sempre havia uma face de surpresa, e estas lembranças de saudade e de medo podem ultrapassar décadas. Da mesma forma que Dona Júlia, sua vizinha próxima, Dona Nega perdeu um filho com quatro meses de vida, em 1947, e tantos anos depois a sua fala ainda se inebriou de emoção ao falar sobre o pequeno José (Fig. 1). Sem entrar em detalhes do dia

⁵ Em narrativas resultantes de encontros de memória entre os anos 40 e 50 já é possível identificar referências à alta taxa de mortalidade, as quais já percebem outros fatores envolvidos, tais como as limitações de salubridade e nutrição para a criação dos filhos e certo desconhecimento de algumas doenças infantis comuns. Destaque-se ainda o caráter rural das localidades sobre as quais os relatos se referem. Sobre as epidemias de cólera na Paraíba é possível encontrar uma boa discussão em Mariano, Mariano 2012.



Fig. 1.
Foto de José
Araújo, anjinho
falecido em 1947.

e das causas que levaram à partida precoce de seu filho, Dona Nega preferiu resumir a morte experimentada naquele momento com as seguintes palavras:

Era muito *sufrimento* ver os parente morrendo, Ah! O povo *prantiava* demais ficava todo mundo triste, de luto fechado, nem sair pela porta da frente da casa se usava quando *murria* alguém de casa ou ligar o rádio. Eu tinha um rádio daqueles *grande* mas ficou tempão sem ligar depois que José morreu (Dona Nega em julho 2015).

Ouvir uma narrativa de morte por um viés diferente do anterior, em meio a um choro antigo, poder-nos-ia induzir a imaginar, por certo ângulo, uma distância ou falta de familiaridade no enfrentamento da morte. Ao contrário, Dona Nega passou por dez abortos e pela morte prematura de dois outros filhos, mas o caso de José era especial, pois se tratava de um anjinho. Seu destino garantido no céu não escondia a dor de que já estava crescendo e havia acostumado a família com seu cheirinho, o qual para Dona Nega: “Ficou pela casa por um tempão” (ibid.), encerrando ela com o rosto e as mãos molhadas de lágrimas.

Morrer poderia ser familiar ou assustador à medida que a representação sobre os próprios mortos variava. Em períodos de epidemia ou em casos de morte repentina, o parente falecido poderia representar uma potencial assombração, são mortos que retornam, que não aceitam sua nova condição. Para os parentes defuntos que se encontrassem nesse estado, as orações piedosas, como os terços, eram eficazes estratégias.

O trabalho do luto no caminho de comunicação com os mortos, expiação dos pecados e preparação do morrer já foi largamente estudado no Ocidente (Le Goff 1995, Vovelle 2010) e também localmente (Freire 2005), porém, não propriamente da maneira como os mortos podiam passar de entes queridos saudosos a tormento e medo para os que ficavam.

O que garantiria uma convivência menos amedrontada era o cumprimento de determinadas práticas sufragicas em benefício das almas. O sepultamento digno, o luto, as missas de corpo presente, as missas de mês e de ano, as novenas e quinzenas agradavam e ajudavam o morto no seu caminho *post mortem*, da mesma forma que preparavam terreno para a morte de quem agora estava de luto.

Das narrativas dessas experiências locais, determinadas personagens se destacam em funções da piedade popular. Os/as velhos/as e as mulheres beatas eram geralmente convidados/as ou levados/as pela solidariedade da morte a dirigir orações, terços e novenas pela nova alma e pelo alívio dos familiares. A piedade para com os mortos significava principalmente uma preparação para viver sem medo e sem trauma da morte. Foi o que ficamos sabendo por meio do *encontro de memória* com Dona Ozelita, de 76 anos, que na década de 1950 morava na cidade de Patú, no Rio Grande do Norte, divisa com a cidade de Catolé do Rocha-PB, onde hoje reside. Ela vivia com seus pais e irmãos/ãs e alguns parentes próximos. Um de seus primos pequenos, fragilizado por uma grave subnutrição e anemia, faleceu no final de uma tarde. É assim que ela se reporta ao acontecimento:

Eu não vou mentir que tinha medo de quem *murria*, mas depois da morte daquele meu primo eu mudei, *dizia* que ele era *anjin* e que tinha sido batizado aí *num* fazia medo. Ele morreu, a maioria das crianças morria de anemia porque quase não tinha nada *pra* comer, *os* tempo *era* muito *difícil*. Aí a casa era cheia de gente e também não tinha nem um *caquin* pra colocar o menino e só tinha uma rede estendida no chão aonde tava o menino e que dava *pra* eu *dormi* e eu tava cansada aí eu fastei o *anjin* e dormi na outra banda da rede. De manhã botaram o menino *num* *caxãozin* de *madera* fraca e enterram. Pois é né? É a vida, a gente *num* vai ter que morrer um dia? Só confiando em Deus que a gente entende (Dona Ozelita em julho 2015).

Concluiu a senhora que só tirou a mão de sua Bíblia Sagrada quando se levantou para começar a servir o tradicional café da tarde.

Em tais vivências encontramos o acesso a uma piedade popular que não somente servia aos mortos, mas especialmente aos vivos. Já vimos que ela era companheira inseparável no trabalho do luto, mas também estratégia de “bem viver”, para assim “bem morrer”. A cultura da “boa morte” remonta ao Brasil oitocentista, quando já se verifica uma série de especialistas no ato de “morrer bem”, principalmente quando se falhava no “viver bem” (Reis 1991: 100). Ao lado da piedade popular, o pensamento eclesiástico era ainda evidente, pois as crenças na efetividade dos rituais de reza e terços pelos mortos

não excluía o credo nos sacramentos e sacramentais católicos. O batismo para as crianças em risco iminente de morte ou a extrema unção para os adultos moribundos são exemplos entre os requisitados.

Os referidos sacramentos eram empregados no momento da morte, na função de impulso da vida para o além, garantindo nos minutos finais de vida terrena que os pecados graves e esquecidos na confissão fossem perdoados (Reis 1991: 103). No caso dos anjinhos, esse cuidado garantiria que sua pura condição não fosse manchada pelo pecado original. Pensando nesses muitos símbolos aos quais se recorria para dirimir o medo da morte e dos mortos, entendemos que até as crianças falecidas poderiam causar temor nos vivos, mas somente aquelas que por ventura não tivessem tido tempo suficiente para receber o batismo. Crianças pagãs⁶ podiam assombrar depois de mortas, crianças enterradas ritualmente se tornavam intercessoras junto de Deus e dos santos.

Em meio a tantas representações, o fato mais visível nas narrativas é a elaboração de um caminho da morte. Sobre um passado distante, João José Reis havia destacado uma prática social de diligente preparação para a morte, o que foi chamado em breviários, missais, livros de novenas e na mentalidade coletiva de “a arte da *boa morte*” ou do “*bem morrer*”. A espera piedosa evitaria uma chegada surpresa da morte sem que o próprio morto e seus parentes pudessem cuidar de seu corpo e conseqüentemente de sua alma (Reis 1991: 92).

Decisivamente, nas formas em que a morte se apresenta nessas memórias de outrora, em regiões sertanejas das décadas de 1930 a 1960, percebemos que no morrer há um reflexo da experiência coletiva. O tipo de morte ou a falta das práticas piedosas necessárias transformariam entes queridos falecidos em iminente risco para os vivos. A familiaridade com o morrer, porém, também estava presente e era exercitada continuamente por meio de orações, símbolos e a prestação de solidariedade para com o/a falecido/a e seus parentes.

Os rituais de cuidado do corpo e da alma: representações e sociabilidades

Os relatos até aqui conhecidos nos informam sobre as décadas de 1930 e 1940, quando as atuais cidades do sertão ainda eram pequenos núcleos de

⁶ Crianças pagãs é o termo utilizado no imaginário católico popular brasileiro quando se refere aos infantes que morrem sem o sacramento batismal.

povoamento. Até à década de 1960 a população paraibana era majoritariamente rural, sendo 58% habitantes do campo contra 43% das cidades⁷. Essa cifra só começou a mudar a partir dos finais da década de 1970, quando se verificou em todo o país uma onda de êxodo rural e de crescimento das cidades.

Ao lado dos dados seriais é preciso localizar as mudanças no nível das mentalidades. Se verificamos o caso de Catolé do Rocha, elevada à condição de cidade em 1935, encontraremos tímidas mudanças nos costumes que não acompanham as requeridas transformações políticas, econômicas e sociais de uma cidade. Em meio a essa conjuntura, o ritmo da morte não se altera tanto, e ainda é possível encontrar a maioria das funções sociais que já se atribuíam nas experiências com a morte de períodos anteriores.

Da mesma forma que no campo, nas novas zonas urbanas do sertão da Paraíba, as beatas, as cuidadoras, os bêbados e os/as piedosos/as em geral continuam figurando nas cenas de velório. A secularização que suporíamos ter chegado rápido na cultura fúnebre dessas regiões foi combatida com certa resistência, pois, se antes era latente o recurso à piedade católica popular, no contexto citadino surge uma regularização religiosa por parte da Igreja.

Apesar de uma maior proximidade dos agentes eclesiásticos no ato da doença e da morte, um fato que chamou nossa atenção nos relatos é que os rituais de sepultamento no sertão eram espaços envolvidos por múltiplas histórias, ora tristes, ora cômicas. As narrativas das anciãs acerca desses episódios são traços de memórias nem sempre cercadas de choro e comoção, apesar da caminhada da morte que sempre marcava as vidas com certa dor.

Quando no raiar do dia morria alguém se escutava o sino intercalando suas badaladas com intervalos de silêncio até o meio-dia; se a frequência das badaladas aumentava, e se na hora do enterro o sino ainda continuava a tocar, sabia-se logo que era alguém de destaque ou que podia pagar pela divulgação⁸. Se era a tarde que a morte visitava a casa de algum/a sertanejo/a o sino trabalhava com seu toque fúnebre até as seis horas, quando já se misturava com as badaladas da Ave Maria.

Saber o estado civil do morto ou a sua idade também era possível pelo compasso do sino da igreja, cujo manuseio específico pelos sacristãos

⁷ Para o histórico populacional do Estado da Paraíba e especificamente das cidades do sertão, notadamente Catolé do Rocha-PB, conferir o arquivo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE: (<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=250403>, consultado em 2016.09.25).

⁸ Atualmente, na maioria das localidades narradas, a prática de divulgação da morte de alguém é feita por carros equipados com som, contratados para esse propósito. Uma das mensagens diz: “A família de ***** noticia seu falecimento. O velório será realizado em sua residência e o sepultamento está marcado para as ** horas no cemitério local. A família agradece aos que comparecerem a esse ato de fé e piedade cristã”.

representava uma função importante no evento social da morte. Aqueles/ /as de meia idade ou velhos/as que não tiveram a chance ou o desejo de se casar eram chamados de “moços velhos” e “moças velhas” ou “vitalinos/as”. Quando um desses/as solitários/as falecia, era possível saber pelas badaladas compassadas, um *tim-tim* lento quase emudecendo, um morrer triste e sozinho, sem deixar filhos, sem deixar quem lhe continue chorando a partida depois do funeral.

Para casados/as, o sino aumentava a velocidade e a intensidade de suas badaladas, chamadas de “sinal”. E ainda mais alegre o sino ficava quando a morte era de um anjinho, cujo morrer era o único que trazia conforto e alegria implícitos. A melodia para os infantes “[...] se chamava ‘repite’ ou ‘repique’ e significava a alegria dos anjos chegando *no céu*, eram badaladas repetidas” (Magnólia, em julho 2015).

Os significados atribuídos à morte também poderiam ser sentidos nos cuidados com os corpos e na sua disposição no funeral. Os caixões eram itens raros e somente vistos em enterros de ricos, a forma usual ainda eram as redes, aonde se velava e conduzia o corpo até o local do sepultamento. Numa armação com quatro paus em forma de escada se amarrava a rede, que era carregada segurando-se no encontro das madeiras (Fig. 2). Nas memórias de Carminha, de 56 anos, que viveu boa parte da vida em Brejo dos Santos-PB, sabemos que “[...] de longe a gente avistava aquele montão de gente e o defunto ia acima do povo naquela rede esticada” (Carminha, em julho 2015). Havia o costume de distinguir a rede de um/a vitalino/a usando-se apenas um ou dois paus, aonde se prendiam os punhos. Redes de velhos/as na maioria das vezes eram de cor branca levadas na habitual armação.

No caso dos/as abastados/as, o caixão, na mesma condição da rede para os pobres, representava a



Fig. 2. Foto de Expedita Gomes na rede, falecida nos anos 1940 durante trabalho de parto. Seu anjinho está embaixo dos lençóis.

“identidade” do morto. Os homens jovens e solteiros eram sepultados em caixões roxos ou azul escuro, para as moças jovens, caixões brancos forrados por seda, e em muitos casos com a falecida vestida de noiva, num anúncio da preservação de sua virgindade. Para os adultos reservavam-se caixões pretos com detalhes dourados ou prateados, que apesar da bela decoração eram de madeira muito fraca, forrados com pano de murinho.

Mortos por doenças contagiosas, chamados de “mortos por desgraça”, não somente perdiam a graça de serem sepultados nos campos santos regulares⁹, mas a própria disposição do corpo também mudava. Não se usavam caixões, e quando se usavam redes o corpo era antes cautelosamente envolvido em infinitas voltas de faixa e não era velado em sua casa. O enterro era às pressas, pelo medo de que a peste atingisse outros membros da família ou da comunidade.

Para as crianças também se utilizavam pequenos caixões de parca madeira forrados com tecido azul celeste, ou decorados com papel de seda da mesma cor. Anjinhos de famílias humildes eram velados e sepultados em caixotes de madeira de refugo, em telhas de barro ou apenas embrulhados em tecidos azuis ou brancos, levadas nos braços de seus pais. Às crianças pagãs era vetado o sepultamento nos campos santos, e assim, eram enrolados em tecidos e enterrados nos currais ou nas porteiras e estradas. Relatos de assombrações de crianças nas porteiras e estradas são comuns no imaginário dessas localidades.

Apesar da dimensão coletiva que implicava principalmente o velório e o carregamento do morto, a morte de um parente era vivenciada principalmente na intimidade do espaço da casa. Desde o momento do último suspiro, o corpo era cercado de uma série de cuidados e práticas, não significando apenas a preservação da dignidade daquele defunto, mas porque se preocupava principalmente com a própria morte, através da prestação dos serviços de piedade e cuidado aos que morriam.

O corpo das mulheres era preparado por outras mulheres, e o dos homens por outros homens. Em ambos se vestia uma “mortalha”¹⁰ de tecido fino de cor branca ou marrom, cujo desenho se assemelhava aos hábitos dos franciscanos, trazendo inclusive atado à cintura o “cordão de São Francisco”¹¹, cujo

⁹ Na cidade de Jericó-PB, 28 quilômetros distante de Catolé do Rocha, o cemitério local é remanescente de um antigo local de sepultamento destinado a vítimas de lepra e outras doenças contagiosas.

¹⁰ *Mortalha* é a denominação do pano ou vestimenta com que se envolve o cadáver da pessoa que será sepultada.

¹¹ *Cordão de São Francisco* é um cinto de corda utilizado por membros dos diversos seguimentos da ordem franciscana e representa os votos feitos a Deus. Os três nós presentes no cinto simbolizam

uso na vestimenta dos defuntos tinha pouca implicação no sentido atribuído pela regra mendicante, e se voltava principalmente para a devoção popular e recorrência a símbolos religiosos.

Outros objetos religiosos também apareciam na cena da morte. No exato momento da partida era necessário acender uma vela virgem e colocá-la na mão do/a falecido/a, garantindo assim que seus primeiros passos no além fossem iluminados, já que as trevas eram mais temidas que a própria morte. O terço da Virgem ou o rosário também eram instrumentos recorrentes, nas casas que possuíam crucifixos de madeira, estes eram colocados ao lado da cabeça dos mortos e podiam acompanhar o cortejo até o cemitério.

O choro era muito contido. Dona Ozelita, que já conhecemos, nos diz que no falecimento de alguém pelos idos dos anos 50 “[...] não tinha esse alvoroço que tem hoje” (Dona Ozelita em julho 2015), e não somente pela dimensão da morte doméstica já apontada, mas porque o morrer nesse período – agora nas palavras de Magnólia sobre a década de 60 – “era muito diferente de hoje, porque a morte de uma pessoa da família era algo muito fino, muito importante” (Magnólia em julho 2015). Dessa forma, o choro quieto da família poderia ser contrastado com o alto clamor das “choradeiras”, mulheres que desempenhavam para famílias ricas a função de prantear o morto. Além destas, e quando os próprios parentes evitavam enaltecer as qualidades do falecido, contratavam-se também serviços de oradores/as, os/as quais tinham a missão de elogiar o defunto e de expor publicamente o quanto sua vida contribuiu para o bem de sua família e das pessoas com as quais conviveu.

As ocorrências que mantinham as pessoas em estado semelhante ao da morte, a saber, catalepsia ou a letargia¹², eram praticamente ignoradas e, portanto, o corpo dos defuntos permanecia em casa durante no máximo meio-dia. Preocupavam-se principalmente com os odores e, por esse motivo, enquanto permaneciam velando o defunto, se praticava a defumação do ambiente: “Pegavam alfazema seca e colocavam em uma lata ou panela de barro, colocavam brasas e outras folhas aromáticas e defumavam o corpo e a casa para purificar o ar e os pecados da pessoa que morria” (ibid.). Com

os votos de pobreza, castidade e obediência. O cinto representa também o desapego das coisas do mundo e a entrega total a Deus.

¹² A catalepsia é a condição de uma pessoa que mantém seus membros no local em que foram colocados por terceiros. Ausência temporária dos movimentos e da postura relacionada a certos tipos de demência, pode ser caracterizada pela rigidez dos músculos, fazendo com que a pessoa permaneça na posição em que é colocada; observada na histeria, na hipnose, nas meningites e na uremia. A letargia, por sua vez, é um estado de sonolência mórbida e de sono profundo que se observa em várias doenças mentais e principalmente na doença do sono.

esses usos não somente o medo de infecção do ar era contido, mas também a crença na purificação de algumas máculas levadas pelo falecido. Pessoas abastadas podiam inclusive ter essa garantia depois do sepultamento, pois era costume forrar o interior dos caixões com jasmim ou com alfazema.

Se compararmos esse contexto com as experiências rurais de décadas anteriores, não verificaremos uma aversão aos odores, pois, a maior preocupação ainda era com o longo caminho até o campo santo, ou seja, a garantia de um sepultamento cristão. É nas cidades que surgem outros sentidos e necessidades, mesmo que estes ainda permanecessem sob o estrito cuidado da família e da religião.

Os significados atribuídos aos cuidados que derivavam da morte redundavam, inclusive, na maneira de dispor o corpo para o ritual de “fazer sala”. Na rede ou no caixão, o defunto era sempre colocado com os pés voltados para a porta de entrada, pois se temia que aquela nova alma acabasse permanecendo em casa. A familiaridade com os mortos parentes não implicava o desaparecimento total do temor que estes provocavam.

As orações, preces e outras práticas que se seguiam ao momento em que o defunto era velado tinham pouca ou quase nenhuma presença dos padres. A regulamentação religiosa já citada não retirou dos/as velhos/as, e principalmente das mulheres fervorosas, a função de conduzir os ofícios fúnebres do rosário, e da oração do ofício da Virgem da Maria, considerado instrumento eficaz para a salvação das almas.

Em velórios de adultos a música era pouco usual, mas em enterros de anjinhos as orações eram geralmente substituídas pelos “benditos dos anjos”, canções que reforçavam a dimensão festiva na qual estavam envolvidos os rituais dos pequeninos.

Após todas as práticas devotas a preocupação com o destino das almas não parava por aí. Durante o cortejo fúnebre, uma parada na porta principal da igreja ou da capela era fundamental. Era a última oportunidade para encomendar o defunto à intercessão dos santos e à misericórdia de Deus. Na presença rara dos padres, esse era um dos únicos momentos em que o fiel defunto tinha um contato direto com a Igreja: o sacristão aspergia água benta sobre o corpo, anunciando finalmente que o cortejo poderia seguir em direção ao sepultamento.

Na condição de evento social, a morte congregava pessoas diversas da comunidade. Esta não parecia soar unicamente no sentido de uma ruptura total, mas ao contrário, os velórios e cortejos eram verdadeiros espaços de sociabilidade. As famílias eram geralmente grandes e a elas cabiam diretamente os primeiros cuidados com o/a falecido/a e o anúncio do falecimento.

Preparava-se o corpo limpando-o e colocando-o na mortalha, e depois na rede ou caixão, era disposto na sala e a partir daí começava a chegada dos parentes próximos, das velhas e dos velhos beatos, amigos, choradeiras – para quem podia tê-las – curiosos... E entre todos esses, os bêbados!

O espaço da morte não era somente de sociabilidades, mas de uma forma de sociabilidade na qual a ausência da distinção entre sagrado e profano, se não era pregada oficialmente, era vivida corriqueiramente. “Eles bebiam muito nos *velório*, tanto cachaça como café” (Juracy, em julho 2015). “Bebiam muita cachaça durante o velório que era *pra* ficar esperto até chegar com o *difunto* no cemitério” (Dona Júlia, em julho 2015). A fala de Dona Juracy se refere ao que se nomeava de ritual de “beber o defunto”, uma representação social do velório para além de um ritual cristão, denotando um espaço de encontro e de celebração. Quanto à Dona Júlia, nos faz entender o senso prático com o qual a morte era tratada nesse período de trinta anos sobre o qual nos propomos construir essas narrativas.

Cenas cômicas podiam se desenrolar durante os rituais fúnebres, dada a quantidade de bebida alcoólica que se consumia. Êbrios que se emocionavam e se empolgavam com a morte de um membro da família, outros que caíam sobre o caixão ou que faziam piada com as beatas são as principais personagens do catálogo de anedotas e piadas sobre enterro no Brasil. Nessas realidades sertanejas encontramos muitas cenas cômicas parecidas, e uma que escutam de Dona Nega terminou em meio as risadas dela, de suas filhas e nossas:

Morreu um *sinhô* e era longe que só para enterrar, aí botaram na rede e começaram a caminhada com o *difunto*. *Bebero* tanto na casa e na estrada *pra* ficar esperto *pra* carregar a rede que pelo *mei* da andança no pingo do *mei* dia os *bêbo* *derrubaro* o *difunto*. Os que *ia* na frente *veno* aquela arrumação e sem ver o *difunto* mais na rede *acharo* que o morto tinha vivido e se *metero* correndo no mato (Dona Nega em julho 2015).

Nas regiões rurais, a morte de alguém era uma longa caminhada, quilômetros eram percorridos para sepultar os mortos. Por esse motivo, muitos são os relatos de defuntos que nem chegavam a ser velados, dada a considerável distância para poder chegar aos cemitérios. No meio dessas dificuldades, outras expressões da piedade popular para com os defuntos começaram a ser forjadas: pequenos proprietários donos dos primeiros veículos automóveis, passando pelas estradas, podiam ajudar famílias pobres que caminhavam com seus parentes defuntos pendurados nas redes.

Em cidades do porte de Catolé do Rocha e Riacho dos Cavalos, a partir das décadas de 50 e 60, as igrejas passaram a oferecer à população um caixão

coletivo, que passou a desempenhar a mesma função das redes coletivas que eram compartilhadas anteriormente. Já se registrava, com raridade, os inícios da prática de fotografar os parentes mortos, cujas implicações levaram à já longamente estudada arte cemiterial (Soares 2007, Ribeiro 2012).

A proximidade com os mortos expressa em todas essas práticas e rituais combatia o medo e preparava a própria morte. Essa relação com os que partiram era de tal modo fundamental que continuava após o sepultamento. O trabalho do luto, entendida por Milena Freire como a maior expressão de afetividade para com os mortos, é a relação íntima que os vivos podem ter com uma etapa da vida sobre a qual só podem fazer projeções (Freire 2005: 6-7). Nas narrativas que ouvimos, o luto também transmitia uma continuidade na comunicação com os mortos, manifestada nas dimensões específicas dos tipos de luto que eram vivenciados no sertão paraibano do século XX.

Esse processo de continuidade da vivência junto a quem morria manifestava também anseios dos vivos. Por isso, ao marido ou à esposa cabia se enlutar de uma forma, aos irmãos de outra e, portanto, aquela marcação dos lugares de cada tipo de morto permanecia ainda na expressão de recolhimento pela sua memória.

Dona Nega nos contou que as mulheres casadas tinham o enlutamento mais rigoroso: além da roupa completamente preta, todos os brincos, gargantilhas ou outros adereços de cor “*devia* ser enrolado em uns *pedacinho* de pano preto” (Dona Nega, em julho de 2015). Ao sair de casa, a viúva mantinha sua cabeça completamente coberta por um tecido fino preto, a “*mantiha*”; seu resguardo no luto poderia durar para sempre caso não desejasse ou não conseguisse casar novamente.

Para os viúvos ou para os parentes de mulheres falecidas o luto diminuía o tempo e o rigor. Estes se vestiam durante um ano com calça preta, camisa branca e um pequeno pedaço de pano preto costurado no bolso direito da camisa. Para irmãos ou tios falecidos exigia-se o cumprimento do luto durante seis e três meses, respectivamente, observadas as formas de expressar o luto nas vestimentas. Há relatos de que os pais não colocavam luto para os filhos ou filhas, o que nos faz pensar na morte antes da velhice e lembrar daquela “*morte por desgraça*” que alterava a ordem “*natural*” da vida. Os filhos e filhas, por sua vez, observavam o luto dos pais durante o curso de um ano.

O luto, ou melhor, a ausência dele, por um moço ou moça velha era expresso no mesmo sentido de solidão que já denotava o cortejo do seu corpo. Para esses/as vitalinos/as não se colocava luto. Aos anjinhos, cuja morte era carregada de conforto, o luto também soava desnecessário.

Com tantas expressões diferentes do enlutamento que consideravam o grau de parentesco, o estado civil e a idade, inferimos que todos esses sentidos não se manifestavam apenas no isolamento parcial ou total, mas também no ambiente da casa, aonde os objetos e móveis entravam no novo ritmo taciturno que se iniciava com a morte. “Não usava a porta da frente da casa, cobria os *santo*, o rádio, tudo com pano preto” (Dona Nega em julho 2015), mas depois de cumprir esse período que envolvia respeito e afeto à memória do falecido, por um lado, e preparação para viver, por outro, se iniciava a fase chamada de “abrir o luto”. Passava-se a usar peças de roupa claras, mas nunca estampadas e coloridas, voltava-se aos poucos a ouvir o rádio, a admirar a face dos santos, a abrir todas as portas da casa e usá-las para entrar e sair.

Depois que os cuidados com os mortos passaram gradativamente da esfera privada para as casas de saúde, e depois que a morte passou a ser lugar solitário, os vivos têm paulatinamente se afastado da morte, evitando práticas de familiaridade semelhantes às de outrora, e buscado um ideal de morte limpa, controlada e evitada.

No contexto estudado, a secularização dessas práticas advindas com os novos ideais de urbanidade demorou a chegar, e só podem ser percebidas de fato a partir da década de 1970 em diante. Por esse motivo, nos dados coletados nas entrevistas verifica-se a ausência ou a lenta institucionalização do cuidado com os mortos, incluindo localidades que já gozavam do status de cidade. Diante disso, podemos pensar na resistência da mentalidade e dos costumes rurais que ainda exerciam forte influência nesses lugares.

Ao pensar nessas mudanças, as figuras dos/as velhos/as aparecem também em um lugar de afastamento e esquecimento. A nossa escolha por falar de morte e articular com a memória de velhas (Bosi 1994: 12; Hoffmann-Horochovski, Rasia 2011)¹³ sertanejas é estratégia para pensar que apesar das transformações na forma que hoje encaramos a morte, é possível retornar a momentos em que a finitude humana não foi tão estranha, e nem tão traumática. No período recortado, em meio a tantas privações, as formas de encarar a vida refletiam as maneiras de representar e viver a morte de parentes e conhecidos.

Chegamos para mulheres cinquentenárias, sexagenárias, septuagenárias, octogenárias, nonagenárias e centenárias para conversar sobre a morte. Esta,

¹³ Já citamos o trabalho de Bosi 1994, mas considerando principalmente sua preocupação em trazer para a Sociologia brasileira uma discussão articulada sobre memória, e memória de velhos e velhas. Há que se considerar que a forma como Bosi escreve é orientadora, no sentido de perceber que é a própria sociedade que articula memória e velhice, e por outro lado velhice e morte, lugares que passaram a conotar esquecimento e rejeição social.

para nós, pode ser fonte para entender anseios sobre a vida, permitindo que velhas memórias falem, e falem inclusive sobre o que não se quer falar atualmente: a morte e os mortos. Falando em mortos, e em mortas saudosas, os/as encontramos nas casas que visitamos pelo sertão da Paraíba. E entre esses/as que hoje nos preocupamos em continuar lembrando estão agora Dona Júlia, gentil e alegre colaboradora que pelo seu vigor parecia que ainda viveria outros 99 anos, mas que partiu há três meses, e Dona Nega, falecida no mês de janeiro aos cento e dois anos, hoje lembrada em meio a muitas lágrimas nossas e de sua filha, Dona Ana, em nosso reencontro recente. Este ensaio sobre a morte dedicamos à memória viva dessas mulheres sertanejas.

Bibliografia

Monografias

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de (1999). *A invenção do nordeste e outras artes*. 5ª ed. São Paulo: Cortez.
- ARIÈS, Philippe (2012). *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BOSI, Ecléa (1994). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- CATROGA, Fernando (1999). *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos*. Coimbra: Minerva.
- CATROGA, Fernando (2001). *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto.
- CATROGA, Fernando (2009). *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina.
- ELIAS, Norbert (2001). *A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LE GOFF, Jacques (1990). *História e memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- LE GOFF, Jacques (1995). *Nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa.
- MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola (2007). *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto.
- REIS, João José (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOARES, Miguel Augusto Pinto (2007). *Representações da morte: fotografia e memória*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PUC.
- TUCÍDIDES (2001). *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Editora UNB.
- VOVELLE, Michel (2010). *As almas do purgatório ou o trabalho do luto*. São Paulo: UNESP.

Artigos

- BRUNO, Aguiomar Rodrigues (2011). “O imaginário popular da morte numa província do Império”, *Revista Labirinto*, 15, 109-124 (<http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/viewFile/986/1045>, consultado em 2016.09.26).
- FREIRE, Milena Carvalho Bezerra (2005). “Isolamento e sociabilidade no luto: a formação de redes sociais no ambiente cemiterial”, *Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 8, 1-14 (<http://revista-redes.rediris.es/webredes/arsrosario/01-Freire.pdf>, consultado em 2015.12.01).
- HOFFMANN-HOROCHOVSKI, Marisete Teresinha; RASIA, José Miguel (2011). “Rituais fúnebres em memórias de velhos”, *Revista Horizonte*, 9, 24 (<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n24p1112/3509>, consultado em 2016.09.28).
- MARIANO, Serioja R. C.; MARIANO, Nayara R. C. (2012). “O medo anunciado: a febre amarela e a cólera na Província da Paraíba”, *Revista Fênix de História e Estudos Culturais*, 9, 3, 1-20.
- PERROT, Michelle. (1989). “Práticas da memória feminina”, *Revista Brasileira de História*, 9, 18, 9-18 (www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3846, consultado em 2016.09.27).
- RIBEIRO, Ana Cláudia Anibal (2012). “Retratos da morte: práticas de eternizar memórias sobre o ente querido em Russas-CE”, *Anais do VI Simpósio Nacional de História Cultural, Universidade Federal do Piauí*, 1-11 (<http://gthistoriacultural.com.br/VIsimposio/anais/Ana%20Claudia%20Anibal%20Ribeiro.pdf>, consultado em 2016.09.27).

Sites

- Dicionário Michaelis Moderno Online (<http://goo.gl/svRIhF> & <http://goo.gl/Op4MzT>, consultado em 2016.02.16).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (<http://www.ibge.gov.br/home/>, consultado em 2016.09.25).

Entrevistas

- Entrevista concedida por Maria Júlia de Figueiredo, “Dona Júlia”, em 2015.07.01. Catolé do Rocha-PB.
- Entrevista concedida por Maria do Carmo Dantas, “Carminha”, em 2015.07.03. Catolé do Rocha-PB.
- Entrevista concedida por Alda Francisca, “Dona Nêga”, em 2015.07.04. Catolé do Rocha-PB.
- Entrevista concedida por Ozelita Gomes em 2015.07.03. Catolé do Rocha-PB.
- Entrevista concedida por Magnólia em 2015.07.02. Catolé do Rocha-PB.
- Entrevista concedida por Juracy da Silva em 2015.07.03. Catolé do Rocha-PB.

Anexo 1 Encontros de Memória

Questionário Geral para entrevistas

*Dados: Nome/Idade/Naturalidade/Localidade do relato/Período;

1. Como aconteciam os enterros na sua época?
2. Os padres ou outros representantes da Igreja participavam nos rituais?
3. Crenças e práticas religiosas acompanhavam o processo de morte, velório e sepultamento?
4. É verdade que antes existiam “tipos de velório”, “tipos de sepultamento” e “tipos de mortos” diferentes? O que existia de diferente entre eles?
5. Quem cuidava do cuidado com os defuntos? Como eles eram?
6. Era usado algum instrumento ou símbolo durante a preparação do corpo, velório e no sepultamento?
7. Como é que as pessoas ao seu redor e você mesma sentiam a morte naquela época?
8. Era comum a prática de fotografar os mortos? Com que intuito?
9. Quanto tempo o corpo permanecia sendo velado?
10. E os rituais de sepultamento de crianças, eram diferentes? Como?
11. O que o luto significava para as pessoas naquele momento? Como elas se comportavam nesse período depois da morte de um parente ou conhecido?
12. Quais os tipos de pessoas que frequentavam os velórios? O que faziam neles?