



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
Campus de Ciências Socioeconômicas e Humanas
Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais e Humanidades
“Territórios e Expressões Culturais no Cerrado”

RUBER P. A. RODRIGUES

**CULTURA, MEMÓRIA E ESTÉTICA NO CEMITÉRIO SANTANA EM GOIÂNIA
(1940 – 2018)**

Anápolis

2019

RUBER P. A. RODRIGUES

**CULTURA, MEMÓRIA E ESTÉTICA NO CEMITÉRIO SANTANA EM GOIÂNIA
(1940 – 2018)**

LINHA DE PESQUISA: SABERES E EXPRESSÕES CULTURAIS DO CERRADO

Dissertação apresentada à banca examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades pelo Programa de Pós-Graduação “Territórios e Expressões Culturais no Cerrado” da Universidade Estadual de Goiás.

Orientador: Prof. Dr. Eliézer Cardoso de Oliveira

Anápolis

2019

RUBER P. A. RODRIGUES

**CULTURA, MEMÓRIA E ESTÉTICA NO CEMITÉRIO SANTANA EM GOIÂNIA
(1940 – 2018)**

LINHA DE PESQUISA: SABERES E EXPRESSÕES CULTURAIS DO CERRADO

Banca Examinadora

Prof. Dr. Eliézer Cardoso de Oliveira
Presidente / UEG-TECCER

Prof. Dra. Heloísa Selma Fernandes Capel
Convidada Externa / PPGH-UFG

Prof. Dr. Ademir Luiz da Silva
Convidado Interno / UEG-TECCER

Maria de Fátima Oliveira
Suplente / UEG-TECCER

Anápolis

2019

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar aos mentores espirituais que estiveram ao meu lado durante toda essa jornada dando a sustentação necessária.

Agradeço a Prof. Dra. Mary Anne Vieira Silva por todo seu carinho e atenção nas orientações, desde o momento do ingresso no programa, até a finalização deste.

Agradeço ao Prof. Dr. Eliézer Cardoso Oliveira pelas orientações que foram primordiais para a estruturação do trabalho.

Aos colegas Marcos Antônio Ferreira dos Santos e Daniele Roberta que estiveram boa parte da pesquisa ao meu lado, ora como conselheiros, ora como agentes participativos na coleta de dados.

À minha família por sempre ter depositado em mim confiança e pela compressão que tiveram com minhas ausências.

Ao meu companheiro de vida, Mário Pires de Moraes, por ter sido professor, amigo, cúmplice e, sobretudo, por ter me dado os “empurrões” necessários nos momentos em que pensei desistir.

Ao Programa de Pós-Graduação Territórios e Expressões Culturais no Cerrado – TECCER e todo conjunto que o compõe pela presteza nos assuntos de cunho burocrático, sobretudo.

Ao Programa Próprio de Bolsa da UEG pelo suporte financeiro sem o qual não teria conseguido executar com êxitos as atividades propostas.

À Secretaria Municipal de Serviço Social – SEMAS, da cidade de Goiânia, por ter facilitado a documentação necessária para a realização do trabalho de campo no Cemitério Santana.

À Biblioteca da Secretaria de Estado de Gestão e Planejamento – SEGPLAN, por ter possibilitado acesso a documentação do referido cemitério.

À equipe do CEDOC do 1º Registro de Imóveis de Goiânia por ter possibilitado acesso à documentação disponível.

A todos e todas, eterna gratidão!

“A vida é o fio do tempo, a morte é o fim do novelo.”

Dorival Caymmi

RESUMO

A pesquisa que ora apresentamos realizou um estudo sobre o Cemitério Santana localizado na cidade de Goiânia-GO. Inaugurado no ano de 1940 e tombado como patrimônio histórico e cultural, a necrópole evidencia em sua estrutura material e simbólica, um conjunto de elementos pautados nas formas e imagens que dão sentido às relações sociais estabelecidas na jovem capital desde sua gênese, conferindo-lhe aspectos idiossincráticos e reveladores da sociedade goianiense, não perdendo de vista, entretanto, o contexto histórico e político por qual passava a cidade recém-construída. Assim, esta dissertação será guiada pela seguinte indagação: Qual o significado do cemitério Santana para a memória histórica e cultural da cidade de Goiânia, tendo em vista o seu propósito oficial de ser um cemitério laico, moderno e patrimonializado? A hipótese é que o cemitério Santana seja *lócus* de múltiplas representações e práticas que lhe conferem uma complexidade do ponto de vista religioso, estético e memorialístico que subverte as representações oficiais. Constitui-se, desse modo, um cemitério secularizado permeado de múltiplas representações religiosas, um artefato estético modernista permeado de representações artísticas tradicionais, um lugar de memória patrimonializado que privilegia principalmente a elite tradicional da cidade. Ressaltamos que o valor do cemitério está nesta possibilidade de remeter a uma multiplicidade de significados. A dissertação foi dividida em três capítulos, a saber: *O surgimento do Cemitério Santana em uma cidade que sonhava com a modernidade; A patrimonialização perversa do Cemitério Santana numa cidade de modernidade exaurida; O Cemitério Santana como lócus de uma estética plural.*

Palavras-chave: cemitérios; Cemitério Santana; memória; estética.

ABSTRACT

The present research carried out a study about the Santana Cemetery located in the city of Goiânia-GO. Inaugurated in 1940, and listed as historical and cultural heritage, the necropolis shows in its material and symbolic structure a set of elements based on the forms and images that give feeling to the social relations established in the young capital since its genesis, thus, idiosyncratic and revealing aspects of Goianian society, while not losing sight of the historical and political context through which the newly built city passed. Thus, this dissertation will be guided by the following question: What is the meaning of the Santana cemetery for the historical and cultural memory of the city of Goiânia, in view of its official purpose of being a modern and patrimonial cemetery? The hypothesis is that the Santana cemetery is a locus of multiple representations and practices that give it a complexity from the religious, aesthetic and memorial point of view that subverts the official representations. It is thus a secularized cemetery permeated by multiple religious representations, a modernist aesthetic artefact permeated by traditional artistic representations, a place of patrimonialized memory that privileges mainly the traditional elite of the city. We emphasize that the value of the cemetery is in this possibility of referring to a multiplicity of meanings. The dissertation was divided into three chapters, namely: *The emergence of the Santana Cemetery in a city that dreamed of modernity; The perverse patrimonialization of the Santana Cemetery in a city of exhausted modernity; The Santana Cemetery as the locus of a plural aesthetic.*

Keywords: cemeteries; Santana Cemetery; memory; aesthetics

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Erro! Indicador não definido. Planta baixa do Cemitério Santana, 1987

Figura 2 - Planta do Setor Capim Puba, atual Setor dos Funcionários onde está localizado o Cemitério Santana, década de 50.

Figura 3 - Planta do Cemitério Santana aerografada. Em amarelo destaca-se o cemitério cercado pelas habitações do Setor dos Funcionários.

Figura 4 - Comoção popular no enterro de Haroldo Gurgel no “Cemitério de Goiânia”, o mesmo Cemitério Santana. Goiânia, 1953.

Figura 5 - Fachada do Cemitério Santana, 1940. Nota-se o emprego de frisos nos pórticos e a utilização de ferro fundido no portão.

Figura 6 - Jazigo de Pedro Ludovico Teixeira e sua família.

Figura 7- Epitáfio do Jazigo de Pedro Ludovico Teixeira. Cemitério Santana, 1979.

Figura 8 - Jazigo de Venerando Freitas Borges e sua família, 1994. Cemitério Santana, Goiânia-GO.

Figura 9 - Jazigo de Colemar Natal e Silva e sua família, 1996. Cemitério Santana, Goiânia-GO.

Figura 10 - Jazigo de Andrelino de Moraes e sua família, 1961. Cemitério Santana, Goiânia-GO.

Figura 11- Jazigo de Conego José Trindade da Fonseca e Silva, 1962. Cemitério Santana, Goiânia-GO.

Figura 12 - Jazigo depredado. Cemitério Santana, Goiânia-GO.

Figura 13 - Jazigo descaracterizado. Cemitério Santana, Goiânia-GO.

Figura 14 - Túmulo depredado. Cemitério Santana, Goiânia-GO.

Figura 15 - Jesus crucificado, 1944. Cemitério Santana, Goiania (GO).

Figura 16 - Jesus batendo na porta do Coração, 1958. Cemitério Santana, Goiânia, GO.

Figura 17- São José. Cemitério Santana, Goiânia, GO.

Figura 18 - Jazigo de família, 1959. Cemitério Santana, Goiânia, GO.

Figura 19 - Jazigo oriental de origem japonesa, década de 50. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 20 - Jazigo com pirâmide em granito. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 21 - Símbolo maçônico representado pelo Compasso, década de 60. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 22 - Peça escultórica representando a Bíblia. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 23 - Oferendas aos exus e pombagiras. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 24 - Túmulo em mármore vermelho, década de 60. Cemitério Santana. Goiânia (GO).

Figura 25 - Jazigo de Família, década de 60. Cemitério Santana. Goiânia (GO).

Figura 26 - Alegoria da Ressurreição em jazigo de família, década de 50. Cemitério Santana. Goiânia (GO).

Figura 27 - Via Crucis em jazigo de família, década de 60. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 28 - Detalhe decorativista em ferro fundido na janela de jazigo. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 29 - Detalhe de coroamento em zigue-zague, década de 60. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 30 - Coroa de flores em alto-relevo em topo de jazigo neoclássico. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 31- Coluna Coríntio na lateral de jazigo. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 32 - Jazigo neoclássico com busto em medalhão oval característico do ideal burguês de morte, década de 60. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 33 - Jazigo eclético com a adoção de colunas e pórtico oval. Cemitério Santana, Goiânia (GO).

Figura 34 - Jazigo eclético, década de 1950. Cemitério Santana, Goiânia-GO.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: elementos escultóricos nos túmulos construídos entre 1940 e 1949.

Gráfico 2: elementos escultóricos nos túmulos construídos entre 1950 e 1959.

Gráfico 3: elementos escultóricos nos túmulos construídos entre 1960 e 1969.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO		13
CAPÍTULO 1	O SURGIMENTO DO CEMITÉRIO SANTANA EM UMA CIDADE QUE SONHAVA COM A MODERNIDADE	24
1.1	A modernidade adentra os cemitérios	25
1.2	A cidade sonha com a modernidade	34
1.3	A construção de um cemitério moderno	38
CAPÍTULO 2	A PATRIMONIALIZAÇÃO ‘PERVERSA’ DO CEMITÉRIO SANTANA NUMA CIDADE DE MODERNIDADE EXAURIDA	48
2.1	A construção e a busca pela memória	49
2.2	O tombamento do Cemitério Santana	52
2.3	Além da patrimonialização	68
CAPÍTULO 3	O CEMITÉRIO SANTANA COMO <i>LÓCUS</i> DE UMA ESTÉTICA PLURAL	76
3.1	Simbologias da diversidade cultural	77
3.1.1	Jesus Cristo	84
3.1.2	Santos e Santas católicas	87
3.1.3	A cruz	89
3.1.4	Túmulos e jazigos japoneses	91
3.1.5	Maçons	94
3.1.6	Protestantes	96
3.1.7	Umbandista	98
3.2	Simbologias da apropriação estética	100
3.2.1	Estilo Art Déco	109

3.2.2	Estilo Neoclássico	112
3.2.3	Estilo Eclético	114
	Considerações finais	119
	Referências Bibliográficas	123

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem sua temática assente nos estudos cemiteriais. Por vezes, o tema fora abordado em pesquisas pelo Brasil e pelo mundo, seja pelo viés da História, da Antropologia, das Artes visuais, Geografia e de outros campos do saber. No entanto, acerca do *locus* deste estudo, Cemitério Santana na cidade de Goiânia, as pesquisas encontram-se de maneira geral, insipientes.

Ao abordarmos o cemitério como *locus* de estudo, deparamo-nos com uma questão correlata e indispensável para iniciarmos nossa análise: a morte e os ritos exequiais que a acompanha. Esta última, por sua vez – já fora extensamente contemplada pela historiografia – ganhou atenção especial pelos historiadores Philippe Ariès e Michel Vovelle, ambos franceses que se nutriram das aberturas no campo da pesquisa em História, a partir da História Cultural.

Os ritos mortuários constituem-se como um conjunto gestual e ritualístico que o historiador francês Michel Vovelle descreveu com primazia em suas obras, como “morte vivida”. Para Vovelle (2004), a “morte vivida” são os ritos que acompanham o moribundo e seus familiares desde os sofrimentos e enfermidades no leito de morte até sua chegada ao túmulo. Esse processo passa por um movimento de mudanças e permanências no tempo e no espaço ao qual estão inseridos. Ao considerarmos a ideia de Freud ao mencionar que “o objetivo derradeiro da vida é sua própria extinção”, vemos que os seres humanos criam formas históricas, culturais e sociais de lidar com a morte e com os mortos.

Na antiguidade cristã por exemplo, apesar da familiaridade que os indivíduos tinham com a morte, as necrópoles situavam-se fora das cidades, longe do convívio comunitário, sinal de repúdio aos cadáveres. Para evitar uma possível volta dos mortos ao mundo dos vivos – o que causava verdadeiro temor –, esses sujeitos da antiguidade reverenciavam suas sepulturas (ARIÈS, 1981; SILVA, 2012). Nas palavras de Fustel de Coulanges “os mortos eram tidos como seres sagrados. Os antigos davam-lhes os epítetos mais respeitosos que pudessem achar; chamavam-nos bons, santos, bem-aventurados. Tinham por eles veneração que o homem pode ter pela divindade que ama ou teme” (COULANGES, 2009, p. 30).

Ressaltamos que, num primeiro momento do referido período, cristãos e pagãos compartilhavam o mesmo espaço na necrópole, assim, “os cristãos acompanharam o

aprendizado e as atitudes desenvolvidas em seu meio” (SILVA, 2012, p. 245). Por volta do século VI ocorre uma mudança significativa nos costumes: o repúdio ao convívio com os mortos cede lugar à aproximação dos vivos com os jacentes. Para Ariès (1981, p. 35), “tal mudança traduz uma grande diferença entre a atitude pagã e a nova atitude cristã em relação aos mortos. (...). Daí por diante e durante muito tempo, até o século XVIII, os mortos deixaram de fazer medo aos vivos, e uns e outros coabitaram nos mesmos lugares, por trás dos mesmos muros”.

Ainda segundo o autor supracitado, essa nova “atitude cristã” teve como motivação a crença na ressurreição e o culto aos túmulos dos mártires, dando início ao costume dos enterros *ad sanctos*, isto é, o enterro no interior e nas áreas contíguas às igrejas (ARIÈS, 1981). Ter o corpo inumado na Igreja, próximo aos túmulos dos mártires – os únicos santos e, por conseguinte, os únicos com lugar garantido no paraíso – era um privilégio que significava garantir o acesso ao paraíso por intermédio dos mesmos. E mais: “era uma forma de não romper totalmente com o mundo dos vivos, inclusive para que estes, em suas orações, não esquecessem os que haviam partido” (REIS, 1991, p. 171). Assim, “o principal motivo do enterro *ad sanctos* foi assegurar a proteção do mártir, não só ao corpo mortal do defunto, mas também ao seu corpo inteiro, para o dia do despertar e do julgamento” (ARIÈS, 1981, p. 37).

Silva (2012) ressalta que é difícil precisar a data que marca o início do costume de inumar corpos nas igrejas, o fato é que, conforme afirma o autor, a aproximação entre vivos e mortos cresceu de tal modo que eram inexistentes igrejas que não recebiam sepultamentos em seus interiores.

Os sepultamentos nas igrejas apontam para uma questão fundamental da nossa análise, a institucionalização. Essa situação

permitiu à Igreja a disseminação da *pedagogia do medo*, incitando os fiéis a se precaverem na vida terrena para conquistarem a vida eterna. A constante clericalização dos ritos mortuários dá-lhes o papel de intermediadores entre os homens e o Reino Celestial. A partir desse momento – por volta do século XII – o culto aos mortos é uma exclusividade da Igreja, em substituição aos familiares. (SILVA, 2012, p. 77 grifos do autor),

A Igreja Católica tornou-se a partir do século XII a grande instituição detentora dos ritos mortuários. Esta, por sua vez, procurou regulamentar a forma que ocorreriam esses enterros *ad sanctos*. O historiador francês Philippe Ariès aponta o concílio de Rouen de 1581 como o documento que classificou os que podiam requerer suas sepulturas no interior das igrejas,

1º “Os consagrados a Deus, em especial os homens”, a rigor as religiosas “porque o seu corpo é muito especialmente o templo de Cristo e do Espírito Santo”;

2º “os que receberam honras e dignidades da Igreja (os clérigos ordenados) como no século (os grandes) porque eles são os ministros de Deus e os instrumentos do Espírito Santo”;

3º “além disso (as duas primeiras categorias são de direito, esta é uma escolha) aqueles que por nobreza, ações e méritos se distinguiram no serviço de Deus e da coisa pública.”

Todos os demais se destinam-se ao cemitério. (ARIÈS, 1981, p. 52)

“Todos os demais” mencionados pelo autor eram aqueles enterrados nos cemitérios paroquiais, nos arredores da igreja onde as sepulturas eram gratuitas, isto é, os que não eram nobres e ricos (ARIÈS, 1981). Havia ainda as grandes valas comuns destinadas aos desafortunados,

Era ali que se enterravam os mortos pobres, os que não pagavam direitos elevados de inumação na igreja ou sob os carneiros. Amontoavam-nos nas grandes valas comuns, verdadeiros poços de 9 metros de profundidade, de 5 a 6 metros de superfície, contendo de 1.200 a 1.500 cadáveres, as menores de 600 a 700. Sempre havia uma e, por vezes, duas abertas. Ao fim de alguns anos (ou alguns meses), quando elas ficavam cheias, fechavam-nas e cavavam outras do lado, na parte do adro há mais tempo sem escavações. As valas eram apenas recobertas de terra quando eram fechadas e, como se dizia, os lobos nos invernos frios, não tinham dificuldade em desenterrar os cadáveres (nem os lobos nem os ladrões, que abasteciam, no século XVIII, os amadores de dissecação). (ARIÈS, 1981, p. 61)

É preciso frisar que, embora Philippe Ariès se referisse à realidade europeia, da França especificamente, berço da historiografia da morte, esses costumes funerários dissertados por ele, estenderam-se por todas as colônias estabelecidas nas Américas, inclusive na portuguesa, onde os enterros *ad sanctos* foram praticados até o século XIX (SILVA, 2012). Outrossim, as inumações nas igrejas da colônia portuguesa tiveram suas diretrizes regulamentárias pautadas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, documento datado de 1.707 e ordenado por D. Sebastião Monteiro da Vide. Isto posto, destacamos alguns trechos oficiais do documento,

TITULO LIII

DAS SEPULTURAS. QUE OS CORPOS DOS FIEIS SE ENTERREM EM LUGARES SAGRADOS, E NA SEPULTURA, QUE ESCOLHEREM.

845 Conforme a direito é permitido a todo Christão eleger (6) sepultura, e mandar enterrar seu corpo na igreja, ou adro, que bem lhe parecer, conforme sua vontade, e devoção. Pelo que ordenamos, e mandamos, que cada um seja enterrado na sepultura, que escolher, (7) posto que não seja de seus antepassados, nem na sua Parochia. E não elegendo sepultura, será sepultado na de seus avós, (8) e antepassados, se a tiverem propria, e não a tendo, ou não a elegendo, será enterrado na sua Igreja (9) Parochial: e as mulheres casadas, não tendo sepulturas próprias, nem as elegendo, serão

enterradas nas de seus maridos, (10) e na do ultimo, se forem duas, ou mais vezes casadas.¹

O trecho do referido documento aponta para algumas características dos costumes funerários no Brasil colonial que precisamos pontuar. A primeira diz respeito a importância dos testamentos que, entre outras coisas, foram utilizados por homens e mulheres do século XVIII – e com menos frequência do XIX – como instrumento para indicar em qual igreja teriam seus corpos inumados. De acordo com Reis (1991), as capelas das irmandades e as matrizes paroquiais foram os lugares mais cobiçados para os sepultamentos, mesmo que o local exato da sepultura requerido nos testamentos já estivesse ocupado. O importante era que a proximidade com o lugar desejado já era o bastante. O sentido do sepultamento é dado pela a ocupação do solo sagrado (ARIÈS, 1981).

A segunda refere-se à relação de proximidade entre vivos e mortos. A historiadora Cláudia Rodrigues (1997), afirma que homens e mulheres frequentavam as igrejas pisando, caminhando e sentando sobre os mortos, sem nenhum tipo de incômodo com os odores pútridos, uma vez que, prossegue afirmando a autora, a sensibilidade olfativa dos vivos era a “resultante da fé existente na sacralidade dos sepultamentos eclesiásticos” (RODRIGUES, 1997, p. 21). Interessa-nos atentar para o fato de que vivos e mortos compartilhavam os mesmos espaços de sociabilidades. O que não significa dizer, conforme destaca Reis (1991), que a morte não era temida:

temia-se, e muito, a morte sem aviso, sem preparação, repentina, trágica e sobretudo sem funeral e sepultura adequados. Assim como se temiam os mortos que assim morriam. Mas desde que os vivos cuidassem de seus mortos, enterrando-os segundo os ritos adequados, eles não representariam perigo espiritual ou físico especial. (REIS, 1991, p. 74).

A afirmação de Reis nos fornece pistas para identificar a mentalidade no Brasil oitocentista acerca de um ideal de bem morrer. Ora, uma morte ideal exigia tempo entre o leito do moribundo e a consumação de sua morte. Tempo este que era condição *sine qua non* para que todas as exéquias fossem cumpridas, para que o enfermo se redimisse de seus pecados e buscasse o perdão por algum eventual mal feito a alguém. Assim, “mesmo dolorosa, a morte lenta era a melhor de todas” (FARIA, 1999, p. 51).

¹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: Propostas, e Aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853, p. 296.

Morria-se em casa, na cama, cercado por familiares, crianças, amigos, vizinhos e transeuntes desconhecidos, o que traduz a publicidade da morte, prática originária na Idade Média e que durou até fins do século XIX (ARIÈS, 2017; FARIA, 1999). Moraes (2005) define esse cenário como um momento de vigília marcado pela sociabilidade e pela solidariedade. Assim, “na presença dele [do doente], os irmãos de Irmandade, os vizinhos e familiares evocam os Santos, a Virgem e convocam o Capelão para a encomendação da alma para uma *morte bonita*” (MORAES, 2005, p. 443, grifos da autora). Para Reis (1997) essa sociabilidade no leito de morte está inserida no contexto do que se idealizava por uma “boa morte”, de modo que, ele, o moribundo carecia de gente ao seu redor, garantindo-lhe rezas e orações que confeririam segurança ao partir para o além.

Chegada a hora do sacramento final, recebia-se a extrema-unção, sempre administrada por um pároco ou por um sacerdote aprovado, os únicos que tinham autoridade para tal. O pároco ia acompanhado por ajudantes que carregavam a cruz e a água benta (REIS, 1991). Iam em procissão da igreja ao leito do enfermo, de forma muito ritualizada, aos moldes do estilo barroco que conferiu à religiosidade no Brasil oitocentista um caráter altamente emotivo e dramático (SILVA, 2012). Os objetivos do sacramento eram claros: absolver os pecados e as culpas do moribundo. Como todo ritual funerário era regulamentado pela Igreja, as Constituições Primeiras – que esteve vigente de 1.707 até praticamente todo o século XIX – davam as diretrizes para a extrema-unção,

TITULO XLVIII.

DA OBRIGAÇÃO QUE O PAROCRO TEM DE ADMINISTRAR SACRAMENTO DA EXTREMA UNÇÃO, E COMO SE ADMINISTRAM.

e postoco oleo sobre uma mesa, que para isso deve estar aparelhada com toalha limpa, e ao menos uma vela acesa, dada a Cruz a lleijar ao enfermo, querendo-se elle reconciljar, o ouça: e logo continuará o mais do Ritual, lendo por elle as preces, e não as dizendo de cór: e ungará logo ao enfermo com os ritos, e ceremonias ordenadas (5) pela Santa Madre Igreja. E se o enfermo estiver em tanto perigo, (6) que não possa durar vivo, até se acabarem as ceremonias todas, o Parocho ou Sacerdote deixando de dizer parte, ou todas as preces, e orações fará logo as Unções, dizendo as palavras da fórmula, para que antes de mor reI' se lhe fação as cinco Unções substanciaes: convêm a saber nos olhos, orelhas, narizes, boca, e mãos na fórmula do Ritual Romano; e se o enfermo ainda duraI' vivo depois de o acabaI' de ungir, dirá as preces, que deixou de dizer.²

² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: Propostas, e Aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853, p. 83.

Consumada a morte, entrava em cena as carpideiras para anunciar o luto e o começo das exéquias. Essas profissionais surgiram no século XIII, como afirma Philippe Ariès (2017), nos países mediterrâneos. Seu ofício era chorar e lamentar ao redor do falecido, obedecendo uma lógica ritualística obrigatória, cujo comportamento, muitas vezes simulando um ataque de nervos, tinha por objetivo “afastar os maus espíritos de perto do morto e a própria alma deste de perto dos vivos” (REIS, 1991, p. 114).

Em seguida, começavam os cuidados com o cadáver: cortavam-lhe o cabelo, as unhas, a barba, davam-lhe banho e escolhiam a roupa com que o falecido seria inumado (REIS, 1991; SILVA, 2012). Enquanto alguns cuidavam do cadáver, outros preparavam a casa para o velório que também obedecia a uma estrutura ritualística comum. Destarte,

após lavado e vestido, o corpo deve ser tirado do quarto para a sala *da frente*, o cômodo que dá para a rua e para a estrada. E deve ser tirado com os pés para a frente, precedido por alguém que conduz a vela acesa. O velório deve ser feito de modo que o corpo fique com os pés em direção à porta e a cabeça em direção ao interior da casa. Luiz Câmara Cascudo observa que a posição do morto na casa é o inverso da posição do nascimento. Esse é, provavelmente, o costume mais comum e generalizado em todo o país, (MARTINS, 1983, p. 265, grifos do autor),

Não podemos deixar de mencionar o papel das confrarias – divididas em irmandades e Ordens Terceiras – para a morte institucionalizada pela Igreja. Elas funcionavam como uma espécie de agente que media a relação entre os sujeitos e o aparato eclesiástico. Fazer parte de uma irmandade exigia o cumprimento de deveres como a devoção católica, bons comportamentos e o pagamento de taxas de anuidades.

Em contrapartida, seus membros tinham direito à assistência médica, jurídica, financeira e, ao que nos interessa, tinham a garantia de que as exéquias seriam todas cumpridas dentro dos preceitos ritualísticos impostos pela Igreja (SILVA, 2012; REIS, 1991). “As irmandades eram as fiadoras dos atos fúnebres, conduzindo e acompanhado o confrade. Eram obrigadas a prestar todo um ritual solene na passagem de um de seus pares” (SILVA, 2012, p. 163).

As irmandades eram responsáveis por encomendar e pagar pelos serviços funerários prestados. Coveiros, carpinteiros, alfaiates e até mesmo o capelão e as missas, nada saía de graça, “as despesas funerárias das irmandades eram cobertas pelas contribuições dos irmãos, esmolas, legados, aluguel de propriedades. Mas algumas irmandades também vendiam serviços fúnebres a não-associados” (REIS, 1991, p. 229). Podemos afirmar que existia uma rede comercial em torno da morte altamente corporificada e organizada. O historiador João José

Reis, em sua obra *A morte é uma festa*, conseguiu ilustrar através de documentos o cenário econômico que movimentava esse comércio funesto.

De acordo com ele, dentre as mercadorias fúnebres comercializadas, a missa era a mais onerosa, nem tanto pelo seu valor – 240 réis cada – mas pelo fato de que, para cada jacente, era necessário um montante de missas que variavam de acordo com as posses herdadas por suas famílias. Essas representavam cerca de 70% dos gastos com as exéquias (REIS, 1991), sendo, de acordo com os preceitos das confrarias e irmandades, um dos principais meios de acesso aos bens espirituais, e, como tal, foram regulamentadas pelas *Constituições Primeiras*,

Como para se alcançarem os bens spirituaes, que se pretendem pelas instituições das Confrarias, o principal meio seja o Santo Sacrificio da Missa, ordenamos, e mandamos a nossos Visitadores, que nas Confrarias em que se não achar obrigação alguma de missa para se dizerem pelos Confrades vivos, e defuntos, a ponnão, e taxem em certo numero, com declaração dos dias, segundo a commodidade das Igrejas, e possibilidade das Confrarias, com a esmola competente, e todas se dirão com muita pontualidade, por bem das almas dos vivos, e defuntos. E todas as Missas da Confraria dirá o Parocho da Igreja, (se não tiverem Capellão particular) e não podendo por ter outras occupações da Igreja, ou outras Missas, os Officiaes das Confrarias as poderão mandar dizer por outros Sacerdotes, guardando porém o costume que nesta matéria houver legitimamente prescripto.³

Em termos gerais, esse era o cenário que compunha os ritos mortuários no Brasil dos séculos XVIII e XIX. Do ponto de vista das mentalidades, o medo do pecado e do juízo final fortaleceu e contribuiu em grande medida para que a Igreja monopolizasse os cuidados com as almas (RODRIGUES, 1997). Isso porque “o imaginário que perpassava a época era de que a vida na terra deveria ser um constante combate entre as forças divinas e satanáas. Tanto entre os mais fervorosos praticantes quanto entre os incrédulos encontravam-se hábitos que tinha como norte a religião” (SILVA, 2012, p. 144).

No mais limiar sinal de falecimento do moribundo, corria-se para que os últimos sacramentos fossem cumpridos conforme os preceitos eucarísticos. Isso mostra a importância dos cuidados com a alma em detrimento do corpo físico, pois, são os primeiros que garantiam a salvação e a vida eterna.

Do ponto de vista econômico, não podemos negligenciar a importância que esse monopólio sob os ritos fúnebres representou para a Igreja, ora, a prática dos enterros *ad sanctos* rendeu para a Igreja boa parte de seu patrimônio que, entre outras coisas, foi formado “a partir

³ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas, e Ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: Propostas, e Aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853, p. 306.

de doações de terrenos e construções de templos em troca de sepulturas no altar” (REZENDE, 2006, p. 61).

Em meados dos oitocentos, significativas alterações nos costumes funerários começam a ser delineada. Os enterros nos interiores e nas áreas contíguas às igrejas passam a ser fortemente questionados por grupos formados por intelectuais higienistas, e, “a busca de ajuda em sistemas de crença sobrenaturais contra o perigo da morte se tornou menos apaixonada; em certa medida, transferiu sua base para sistemas seculares de crenças” (ELIAS, 2001, p. 13). Tais mudanças influenciarão de forma determinante nas relações entre Igreja e seus domínios sobre o mundo dos mortos com o fim dos enterros *ad sanctos* a expulsão das necrópoles do meio urbano.

No Brasil, é somente no século XIX que essas mudanças nos costumes funerários ganharão escopo. A partir desta centúria, com a criação dos cemitérios extramuros, com o avanço do processo de secularização e os ideais positivistas que tratarão o jacente com toda pompa patriótica, os ritos funerários passam a denotar um certo tom de espetacularização tratado por Volvelle (2004) como a “morte burguesa”. Neste sentido, o cemitério secularizado ganhará, do ponto de vista espacial e arquitetônico, aspectos de um microcosmo da sociedade, uma verdadeira cidade dos mortos onde as diferenças de classes e *status* sociais serão reforçadas sobretudo com a monumentalização da morada final.

Essa característica da “morte burguesa” acompanhada dos elementos já elencados foi alvo de crítica do poeta e escritor Lima Barreto, em seu conto *Carta de um defunto rico*. Assim, ironiza o escritor:

O meu propósito era dizer a vocês que o enterro esteve lindo. Eu posso dizer isso sem vaidade, porque o prazer dele, de sua magnificência, de seu luxo, não é propriamente meu, mas de vocês (...) Enterro e demais cerimônias fúnebres não interessam ao defunto; elas são feitas por pessoas vivas para os vivos (BARRETO, 2010, p. 495).

As palavras de Lima Barreto revelam-nos uma relação culturalmente e socialmente estabelecida com a morte a partir dos ritos funerários que se estabelecem no século XIX, conforme já mencionamos, e que se estendem por todo século XX, onde está temporalmente localizado nosso objeto de estudo: o Cemitério Santana na cidade de Goiânia.

Inaugurado no ano de 1940, a necrópole compartilha em sua estrutura material e simbólica um conjunto de elementos pautados nas formas e imagens que dão sentido às relações sociais estabelecidas na jovem capital desde sua gênese, conferindo-lhe assim, aspectos idiossincráticos e reveladores da sociedade goianiense, não perdendo de vista o contexto histórico e político por qual passava a recém construída capital Goiânia. Destarte,

nossa pesquisa se constitui enquanto interesse investigativo resultante do incipiente quantitativo de pesquisas direcionadas à referida necrópole.

Uma vez posta a contextualização do tema desta pesquisa, cabe salientar a indagação que provocou o trabalho que ora apresentamos: qual o significado do cemitério Santana para a memória histórica e cultural da cidade de Goiânia, tendo em vista o seu propósito oficial de ser um cemitério laico, moderno e patrimonializado?

A hipótese é que o cemitério Santana é um *locus* de múltiplas representações e práticas que lhe conferem uma complexidade do ponto de vista religioso, estético e memorialístico que subverte as representações oficiais. Nesse sentido, a secularização não significa ausência de referências simbólicas religiosas, já que se observa, nos monumentos fúnebres, uma multiplicidade de simbologias e práticas culturais, majoritariamente católicas, mas também evocativas de uma crença protestante, budista, umbandista e maçônica.

A patrimonialização, para além da indiscutível importância histórica e simbólica do bem, indica também um caráter perverso, pois um dos argumentos fundamentais para o tombamento foi o fato do cemitério abrigar os túmulos da elite política, cultural e econômica responsável pela construção de Goiânia. O caráter estético dos monumentos fúnebres caracteriza-se por uma estética típica da representação do horror da morte a partir da categoria do sublime, que se desdobra na utilização de elementos Art Déco, Neoclássicos e Ecléticos. Ressaltamos que o valor do cemitério está nesta possibilidade de remeter a uma multiplicidade de significados e, da mesma forma que Goiânia, conforme analisamos na presente dissertação, o Santana também possui múltiplas representações, vinculadas a um imaginário moderno, provinciano e pós-moderno.

Nosso objetivo geral foi reconstituir os fios políticos, sociais, religiosos e culturais que estiveram no bojo da construção do cemitério Santana, no processo de seu tombamento e nos múltiplos usos e representações estéticas vinculadas aos monumentos fúnebres. Isso exige uma postura interdisciplinar, envolvendo o diálogo com a pesquisa historiográfica, com a teoria das ciências sociais, com a filosofia e com a simbologia religiosa.

Do ponto de vista metodológico, recorreremos ao estudo de caso que, por meio de visitas realizadas *in loco*, com coleta de dados, possibilitou-nos uma observação mais apurada de um caso mais específico como o do Cemitério Santana. Assim, conforme destaca Ventura (2007, p. 02),

O estudo de caso como modalidade de pesquisa é entendido como uma metodologia ou como a escolha de um objeto de estudo definido pelo interesse em casos individuais. Visa à investigação de um caso específico, bem delimitado,

contextualizado em tempo e lugar para que se possa realizar uma busca circunstanciada de informações”

Em termos de procedimentos, seguimos a trilha de pesquisadores que se enveredaram pelos estudos cemiteriais pregressos como CASTRO (2008); BORGES (2002; 2004); ARAÚJO (2006); NOGUEIRA (2013) entre outros que compõe o Estado da Arte do presente trabalho. Deste modo, após o reconhecimento de campo efetuado num primeiro contato com nosso objeto de análise, fizemos em primeiro lugar a seleção dos túmulos e jazigos que consideramos serem representativos da sociedade goianiense, seja do ponto de vista estético, econômico ou cultural num recorte temporal que se limitou nas décadas de 40, 50 e 60 por motivos que serão explanados no terceiro capítulo da dissertação.

Num segundo momento da pesquisa de campo, realizamos os registros fotográficos da fachada do cemitério aos artefatos escultóricos privilegiando tanto uma vista mais generalizada dos túmulos e jazigos, quanto os detalhes pormenorizados.

Como resultado, os registros fotográficos da coleta de dados nos permitiram efetuar a quantificação das imagens e transpô-las para gráficos onde serão apresentados percentualmente, dentro de cada década analisada, as principais iconografias representativas das identidades plurais encontrados no Cemitério Santana. Não nos eximimos de recorrer a um corpo bibliográfico denso e a fontes documentais como artigos de jornais, tanto físicos quanto disponibilizados em sites, plantas e decretos coletados juntamente à Secretaria de Estado e Gestão e Planejamento (SEGPLAN) e ao CEDOC do 1º Registro de Imóveis de Goiânia, cuja finalidade foi correlacionar e compreender as estruturas materiais e simbólicas que compõe o Cemitério Santana.

Isto posto, no intento de interpretar o Cemitério Santana, dividimos a dissertação em três capítulos. O primeiro, *O surgimento do Cemitério Santana em uma cidade que sonhava com a modernidade* abordará a referida necrópole no contexto do ideário que norteava os discursos e as práticas na jovem capital, a saber: a ideologia do progresso e da modernidade que povoou, até certo ponto, as mentalidades das elites pioneiras em Goiânia e a relação entre modernidade, secularização e a construção de uma necrópole que eternizaria a imagem dos vultos históricos.

No segundo capítulo, *A patrimonialização perversa do Cemitério Santana numa cidade de modernidade exaurida*, trataremos de mostrar o Santana dentro de um contexto da pós-modernidade como característica adquirida por Goiânia, sobretudo após o acidente radiativo do Césio-137 que despertou na sociedade goianiense uma descrença nos princípios da modernidade e do progresso alterando, deste modo, o modo como a sociedade passou a se

relacionar com a memória e a história da cidade, marcada sobretudo pelos constantes processos de patrimonialização dos chamados bens culturais, inclusive o Cemitério Santana. Por fim, no terceiro capítulo, *O Cemitério Santana como locus de uma estética plural*, analisaremos a relação entre memória e identidade cultural-religiosa, lançando sobre o Santana a ideia de uma necrópole híbrida em sua constituição das relações de significados atribuídos social e culturalmente ao espaço cemiterial.

CAPÍTULO 1 – O SURGIMENTO DO CEMITÉRIO SANTANA EM UMA CIDADE QUE SONHAVA COM A MODERNIDADE

O objetivo deste capítulo discutir aspectos da modernidade como elementos norteadores de práticas e concepções do espaço cemiterial. Com a modernidade, surgiram ideais e teorias sobre as necrópoles responsáveis por mudanças tanto no que tange à espacialidade propriamente dita, quanto às mudanças nas mentalidades. Referimos especificamente ao fenômeno da secularização e da higienização que acarretaram uma nova leitura sobre a função dos cemitérios no espaço urbano.

De um lado o processo de secularização entendido como enfraquecimento do poder de intervenção de instituições religiosas – da Igreja Católica especificamente – nas instituições públicas e nas práticas culturais, em consequência da competição com os valores racionais da ciência moderna (BERGER, 1985; MENOZZI, 1998). Do outro, as concepções higienistas, principalmente no que tange ao espaço cemiterial, a “teoria dos miasmas” que contribuiu para o reforço de uma nova concepção sobre a administração das práticas funerárias no espaço urbano.

É mister salientarmos que não é foco deste trabalho adentrar numa discussão mais profícua acerca do conceito de modernidade, visto que este debate já foi amplamente contemplado por diversos estudos no campo das Ciências Sociais e Humanas (BAUMAN, 1999; BERMAN, 1986; GIDDENS, 1999; TORRESINI, 1998). Nesse sentido, o aspecto mais relevante, nesta pesquisa, é buscarmos compreender como as novas práticas surgidas com a modernidade influenciaram nas construções das necrópoles, em específico, do Cemitério Santana numa cidade como Goiânia, construída e legitimada pelas modernas teorias urbanistas como catalisadora do progresso goiano.

1.1 A modernidade adentra os cemitérios

Mencionamos na introdução do trabalho que as relações dos indivíduos com os mortos modificaram-se no tempo e no espaço. Vimos que, na Antiguidade, a repulsa aos mortos cedeu lugar à proximidade com os vivos, por meio dos enterros *ad sanctos* e que os templos católicos desempenharam durante séculos o papel de necrópoles. No Brasil oitocentista, essa relação com os mortos passa por uma nova dinâmica comportamental influenciada por ideais difundidos na Europa desde o século XVIII.

Remontamos, aqui, às doutrinas higienistas que foram responsáveis por promover o que o historiador João José Reis (1991) chamou de “medicalização da morte”. De acordo com o autor, os médicos que compunham esse grupo doutrinário julgavam ser a proximidade entre vivos e mortos a causa de poluição dos ares e da proliferação de doenças pestilentas. O crescente processo de urbanização provocado pela industrialização na Europa do século XVIII é apontado por Rosa (2003) como causa do aparecimento de epidemias e deterioração da qualidade de vida da população citadina, isso de acordo com a autora abriu passagem para que as teorias higienistas fossem delineadas como tentativas de darem respostas ao crescente quadro epidêmico presente no espaço urbano.

Entre os higienistas, duas teorias foram recorrentes ao pensamento médico-sanitarista: a teoria dos miasmas pregava que a matéria orgânica em estado de decomposição propiciava a formação de gases e vapores pútridos que eram disseminados pelo vento. Reis (1991) afirma que essa teoria foi bastante difundida durante o século XVIII na Europa e, no Brasil do século XIX. Podemos perceber inclusive no trecho do conto *Noite na Taverna*, do poeta romântico Álvares de Azevedo publicado em 1855, quando diz “a vida não é mais que a reunião ao acaso das moléculas atraídas: o que era um corpo de mulher vai porventura transformar-se num cipreste ou numa nuvem de miasmas” (AZEVEDO, 2006, p. 24).

A teoria microbiana, formada a partir das descobertas de Pasteur, possibilitou o surgimento da chamada medicina social (ROSA, 2003). Em consonância com a geógrafa Elaine Tomás, “a medicina social tem caráter essencialmente urbano. Todos os equipamentos urbanos passam a ter seu controle ou, pelo menos, a ter a própria função correlacionada com seus cânones. Nada do que é urbano lhe pode ser estranho. Ela remata, enfim, a cirurgia do meio físico social” (TOMÁS, 1996, p. 19).

A geógrafa Edna Teresinha da Rosa pontua que são três os grandes objetivos dessa medicina social urbana,

1º) O controle da circulação. Não da circulação de indivíduos, mas das coisas ou dos elementos, essencialmente o ar e a água.

2º) A organização das distribuições e sequências, isto é, onde colocar os elementos necessários à vida comum das cidades como as fontes de água, esgotos ou barcos bombeadores;

3º) A análise dos lugares de acúmulo e amontoamento de tudo que no espaço urbano pudesse provocar doença, lugares de formação e difusão de fenômenos epidêmicos ou endêmicos (ROSA, 2003, p. 31, grifos da autora).

Esse conjunto de elementos defendidos pelos higienistas serviu de alibi para que os enterros nas igrejas e nos cemitérios eclesiásticos – localizados no meio citadino – fossem

duramente condenados. É importante ressaltarmos que esses higienistas foram influenciados pelo pensamento iluminista, no qual os ideais pautados na razão e no progresso se opuseram às superstições e misticismos característicos da religiosidade católica (REIS, 1991). Assim, a medida em que a população das cidades aumenta, e com ela os problemas inerentes ao crescimento urbano, as mentalidades mudam. O medo das epidemias infecciosas ganha espaço na sociedade em detrimento do medo de não ter o corpo inumado em solo sagrado. Isto porque

No espírito das pessoas da época, a infecção causada pelo cemitério era tão forte que, segundo elas, por causa da proximidade dos mortos, o leite talhava imediatamente, a água apodrecia, etc. Este pânico urbano é característico deste cuidado, desta inquietude político-sanitária que se forma a medida em que se desenvolve o tecido urbano. (FOUCAULT, 1985, p. 87).

A França do século XVIII emerge como berço difusor dessas mentalidades. Por lá, as medidas sanitárias resultaram na expulsão dos cemitérios eclesiásticos urbanos para fora das cidades e na proibição dos enterros *ad sanctos*. Nesse processo “as autoridades municipais e nacionais francesas intervieram, em geral com a anuência das autoridades eclesiásticas, procurando reviver velhas leis que proibiam os enterros nas igrejas e recomendavam a transferência dos cemitérios para fora das cidades” (REIS, 1991, p. 76). O Cemitério dos Inocentes é o mais emblemático da realidade francesa. O referido cemitério servia, de acordo com Reis (1991), a mais de vinte paróquias, sendo, portanto, uma necrópole eclesiástica localizada no centro de Paris, conforme aponta Foucault,

“Cemitério dos Inocentes” que existia no centro de Paris, onde eram jogados, uns sobre os outros, os cadáveres das pessoas que não eram bastante ricas ou notáveis para merecer ou poder pagar um túmulo individual. O amontoamento no interior do cemitério era tal que os cadáveres se empilhavam acima do muro do claustro e caíam do lado de fora. Em torno do claustro, onde tinham sido construídas casas, **a pressão devido ao amontoamento de cadáveres foi tão grande que as casas desmoronaram e os esqueletos se espalharam em suas caves** provocando pânico e talvez mesmo doenças, (FOUCAULT, 1985, p. 87, grifos nossos)

O desmoronamento, apontado pelo filósofo, provocou, de acordo com as mentalidades da época, a liberação de vapores pútridos que causaram infecções e assombros nos moradores vizinhos ao cemitério; assim, sob pressão, no ano de 1780, os órgãos municipais parisienses decidiram pelo seu fechamento e, cinco anos depois, pelo seu desmonte, transferindo deste modo, os restos mortais para longe do meio urbano (REIS, 1991, p. 78).

A Europa do século XVIII testemunhava, desse modo, a expulsão das necrópoles para fora das cidades e a construção de cemitérios extramuros, enquanto no Brasil, isso só se tornará

realidade na centúria posterior. De acordo com Rosa (2003, p. 33), foi somente no século XIX que os ideais higienistas consolidaram-se em solo brasileiro em resposta a vários surtos epidêmicos espalhados pelo território nacional. Não podemos desconsiderar o cenário político deste século que passa por significativas mudanças em suas configurações: em primeiro lugar, após a independência de Portugal, sob a regência do Primeiro Reinado, o Brasil começa a trilhar caminhos próprios que culminarão na organização de um Estado Nacional. Já no desenrolar do Segundo Reinado, marcado por uma certa estabilidade política, as mudanças ganham fôlego e aceleram-se, marcadas pelo crescimento urbano e econômico de algumas regiões. É o momento em que se presencia no Brasil a ampliação do papel do Estado que “toma para si uma série de ações que eram desenvolvidas por leigos” (SILVA, 2012, p. 262).

Em segundo lugar, com o enfraquecimento dos poderes tradicionais motivado pelo movimento de independência e pelas agitações sociais, novos conceitos ideológicos surgem, alterando deste modo as estruturas no campo das ideias. Referimo-nos aos ideais liberais que, conforme aponta Silva (2012, p. 262), influenciaram os comportamentos tanto das elites quanto das camadas populares. Nesse sentido, a busca por liberdade de expressão nos meios de comunicação, por representatividade política e pela reformulação no conceito de cidadania deram um novo rumo ao cenário político no Brasil dos oitocentos.

Foi nesse contexto que as doutrinas higienistas ganharam força e se difundiram no território brasileiro, configurando-se deste modo, na prática da medicina social:

Nesse momento, conectada à noção de higiene, aparecia a ideia de saneamento: caberia aos médicos sanitaristas a implementação de grandes planos de atuação nos espaços públicos e privados da nação, enquanto os higienistas seriam os responsáveis pelas pesquisas e pela atuação cotidiana no combate às epidemias e às doenças que mais afligiam as populações. No entanto, essa divisão entre sanitaristas – responsáveis pelos grandes projetos públicos – e higienistas – vinculados diretamente às pesquisas e à atuação médica mais individualizada – funcionou, muitas vezes, de maneira apenas teórica. Na prática, as duas formas de atuação apareceram de modo indiscriminado. (SCHWARCZ, 1993, p. 206).

Mais importante que distinguir as bases teóricas de higienistas e de médicos sanitaristas é percebermos que, no Brasil do século XIX, a medicina passa a integrar uma nova ordem social na qual o alvo é o mundo urbano delineado e pensado a partir de práticas médicas, bem como, do poder exercido pelo Estado que implementam a racionalidade científica. (RODRIGUES, 1997). Cumpre salientarmos que essa união entre poder médico e Estado se deu no âmbito da chamada medicina social, que por sua vez, atuou de forma exaustiva nos assuntos tangentes à higiene pública, de modo que os representantes dessa prática lutaram pelo

monopólio das regulamentações e controle dos espaços públicos como hospitais, prisões, e é claro, os cemitérios e as práticas de inumações nos interiores das igrejas (LIMA, 1994).

Do ponto de vista físico da questão, Rosa (2012) afirma que nesse período as autoridades médicas e governamentais entram em consenso quanto a necessidade de se criar cemitérios longe do meio urbano pois, para eles, os cemitérios paroquiais seriam responsáveis pela propagação de miasmas desencadeadores de epidemias.

Do ponto de vista cultural, Rodrigues (1997) chama atenção para o fato de que não só a estreita relação entre vivos e mortos eram alvo dos médicos. Segundo a historiadora, os costumes fúnebres também ganharam pauta na agenda higienista, já que propunham uma espécie de vigilância sonora na qual condenava o barulho excessivo provocado pelos sinos das igrejas e pelo cortejo fúnebre. O alibi defendido para tal vigilância consistia na ideia de que o som emitido pelas exéquias deprimia tanto são quanto doentes. Do outro lado era preconizado uma vigilância olfativa que pregava a intolerância aos odores cadavéricos tão corriqueiros no cotidiano da população acostumada há séculos com a relação de proximidade com os mortos. Nas mentalidades dos higienistas predominava a convicção de que “o mau cheiro cadavérico denunciava a impureza do ar” (RODRIGUES, 1997, p. 62).

Sob a égide do discurso médico sanitaria, era dada a largada para a construção dos cemitérios extramuros, isto é, fora do perímetro urbano. Nos findares do século XVIII, a rainha D. Maria de Portugal, em carta enviada ao bispo do Rio de Janeiro, Dom José Joaquim Justiniano de Mascarenhas Castelo Branco, recomenda que fosse erigido cemitérios fora das áreas contíguas às igrejas seguindo a tendência europeia. Em 1828 esse ordenamento se torna lei no Brasil. Referimo-nos à Lei de 1º de outubro promulgada pelo imperador D. Pedro I que determinou a obrigatoriedade da construção de cemitérios a céu aberto, deixando a cargo das Câmaras municipais a competência para deliberar sobre o assunto, (BORGES, 2002; REZENDE, 2006; RODRIGUES, 1997).

Cumprе salientar que a construção dos cemitérios extramuros foi efetivada em temporalidades distintas no território brasileiro. No Rio de Janeiro, por exemplo, embora a Câmara municipal tenha deliberado a respeito em 1832, foi somente no ano de 1850 que o primeiro cemitério fora do solo sagrado das igrejas foi de fato construído. Em Salvador, a construção da primeira necrópole extramuros iniciou-se em 1836, mas devido a manifestações contrárias ao empreendimento, só no ano de 1855 foi possível a efetivação do mesmo. Na cidade de São Paulo, os enterros *ad sanctos* foram tolerados até o ano de 1850, tendo seu primeiro cemitério erigido em 1856. Na província de Goiás, o Cemitério São Miguel, primeira

necrópole fora do solo sagrado e áreas contíguas, foi inaugurado em 1858 sem nenhum empecilho de ordem religiosa (REIS, 1991; RODRIGUES, 1997; SILVA, 2012).

Diante do exposto, uma questão inquietante se revela: quais os elementos por trás de tamanha protelação do estabelecimento da Lei de outubro de 1828? uma vez que, nas localidades supracitadas, percebemos que entre a delegação das respectivas câmaras municipais, e a efetivação das necrópoles extramuros, há um espaço de tempo considerável. Ora, no caso de Salvador está explícito que a revolta popular da cemiterada⁴ tornou-se empecilho para que sua primeira necrópole extramuros fosse inaugurada. No Rio de Janeiro, quais os motivos que levaram a aceitação do fim dos enterros *ad sanctos* de maneira pacífica por parte da população e das ordens eclesiásticas?

Para o caso do Rio de Janeiro, Rodrigues (1997) aponta como fator preponderante o discurso médico ter sido consolidado de maneira diferente do que foi em Salvador. Ambos tiveram sua primeira Faculdade de Medicina – centro disseminador dos ideais higienistas – erigida no ano de 1832. Na capital baiana o intervalo foi de quatro anos entre a construção da Faculdade e a construção da primeira necrópole extramuros que se deu em 1836. Já no Rio de Janeiro, passaram-se dezoito anos, o primeiro cemitério fora dos solos sagrados das igrejas ocorreu em 1850. Esses intervalos temporais nos permitem afirmar que o discurso médico-sanitarista em Salvador disseminou-se entre as mentalidades num período menor que o da Corte do Rio de Janeiro.

Cumpre ressaltar que, em ambas capitais citadas, a construção dos cemitérios extramuros de acordo com o determinado pela Lei de 1828, só foram efetivados de fato com o aparecimento de grandes epidemias causadoras de diversas mortes: cólera-morbo em São Paulo, cólera em Salvador, febre amarela no Rio de Janeiro. Por conseguinte, ressalta Rodrigues (1997, p. 105):

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

A expulsão das necrópoles para fora dos perímetros urbanos não implicou para a Igreja em perda dos domínios da morte como temiam as irmandades e a população em Salvador. Ao

⁴ A cemiterada foi descrita pelo historiador João José Reis como “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” (REIS, 1991, p. 13-14).

contrário, os cemitérios ficaram “sob a jurisdição eclesiástica, que imporia as regras inibidoras da profanação de um espaço consagrado aos mortos” (RODRIGUES, 1997, p. 132). No Rio de Janeiro por exemplo, conforme destaca Rodrigues (1997, p. 56), o decreto de 5 de setembro determinava que apenas aqueles que seguissem a religião oficial do Estado, isto é, o catolicismo, poderia ter os corpos inumados nos novos cemitérios públicos.

Silva (2012) afirma que em Goiás a primeira necrópole extramuros seguiu os padrões sociais vigentes, tendo as irmandades gozado de prestígio no que se refere aos espaços próprios destinados a elas no cemitério público, fator este que também fora determinante para que não houvesse revoltas por parte da população tão familiarizada com os enterros *ad sanctos*. Por outro lado, conforme destaca Oliveira (2006, p. 81), se em Goiás não houve revoltas cujo *modus operandi* se assemelhassem com as cemiteradas, houve ao menos “certa resistência, embora mais velada, a eles [os cemitérios extramuros]. Só isso explica o fato da construção de um simples cemitério ter demorado tanto: o cemitério da Capital foi inaugurado em 1858.”

Referimo-nos a um período em que a estreita relação entre Igreja e Estado permeava todas as esferas públicas, de modo que, embora o cemitério tenha se tornado civil-público, continuou monopolizado pelo poder eclesiástico. Os praticantes de outras crenças como protestantes e maçônicos eram enterrados em espaços segregados, geralmente destinados aos pecadores como os suicidas e pagãos. Foi assim que, mesmo antes dos discursos higienistas provocarem o fim dos enterros nas igrejas, os não católicos buscaram como estratégia a construção das primeiras necrópoles a céu aberto, caracterizadas pela demarcação das covas e terrenos cercados por muros, modelo este que serviu de base para os cemitérios católicos extramuros (CASTRO, 2013, p. 161-163).

Já mencionamos que o Brasil do século XIX foi marcado por mudanças significativas no contexto político e social. A influência do pensamento liberal e com ele os ideais republicanos, avançara nos debates públicos, dando a tônica do que consistiria mais tarde na concretização de uma República. Os defensores dessa nova forma de se fazer política defendiam em suas pautas o direito às liberdades individuais, dentre elas a de crença religiosa que levantou discussões acaloradas entre a elite pensante, o direito ao casamento civil, e ao que nos interessa aqui, a separação entre Estado e Igreja nos assuntos de ordem civil pública.

Rodrigues (2008) aponta para o fato de que os membros dessa elite intelectual e política – formada sobretudo por maçons, liberais, republicanos e anticlericais – almejavam a separação entre os assuntos pertencentes ao mundo temporal e civil, do mundo espiritual eclesiástico. Nessa linha do pensamento liberal o jurista Rui Barbosa destacou-se como principal voz do movimento, evidenciando seu posicionamento veementemente contrário ao

clericalismo e ao ultramontanismo⁵. Rui Barbosa pregava, sobretudo, a liberdade religiosa como direito individual intransponível (CIARALLO, 2011).

Nesse interim, não podemos deixar de mencionar a importância que teve o pensamento positivista para a consolidação do ideário republicano, uma vez que estiveram alinhados aos temas defendidos pelos liberais. Para os seguidores do pensamento filosófico de August Comte, – médicos, militares, engenheiros, advogados – defender uma pauta republicana significava a superação do pensamento metafísico tão caro às monarquias hereditárias que se baseavam nos direitos divinos do rei (CIARALLO, 2011).

Em consonância com o republicanismo, os positivistas também tiveram como pauta a defesa da liberdade religiosa atrelada ao princípio de separação entre Estado e Igreja. Foram eles – os positivistas – que estiveram à frente dos debates acerca da secularização dos cemitérios, isto porque, para eles, os mortos eram tão importantes quantos os vivos, de modo que a noção de memória e de exaltação das figuras historicamente importantes permitiam o sentimento de continuidade através do culto aos mortos (ARIÉS, 2017; LACERDA, 2015). Destarte, para os positivistas do século XIX, “o cemitério civil se faz necessário para que cada cidade proporcione um jazigo para os seus cidadãos. Entretanto, caso as igrejas desejem ter o seu o próprio cemitério, elas devem ser livres para isso, sem óbices ou dificuldades” (LACERDA, 2015, p. 128).

Cumpramos salientarmos que os debates acerca da secularização das necrópoles brasileiras estão inseridos num contexto mais abrangente, isto é, são ramificações do contexto político no século XIX, intrinsecamente ligado a extinção do regime de padroado⁶ e ao avanço das frentes liberais conforme temos exposto até aqui. Secularizar a política e tudo mais que pertencesse a esfera estatal significava alijar a religião do poder público, passando-a para o âmbito privado. É, antes de tudo, a autonomização do Estado em relação à religião. (CIARALLO, 2011).

Não temos uma data ou período específico que marca a origem do termo “secularização”, tampouco sabemos quando foi empregado pela primeira vez. O certo é que, conforme aponta Berger (1985, p. 142) o termo “foi usado originalmente, na esteira das Guerras de Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas”. Berger reitera que o termo também foi usado no Direito Canônico

⁵ O tipo de pensamento que no século XIX é conhecido como ultramontanismo refere-se aos conceitos e atitudes conservadores da Igreja, geralmente opondo-se às correntes liberais que emergiam a partir da Revolução Francesa. Nesse sentido, ser ultramontano é ser ortodoxo, é pautar-se nos ditames doutrinários propugnados pelas bulas romanas, independente das correntes de pensamento locais (CIARALLO, 2011, p. 88).

⁶ “Do padroado decorria o direito da Coroa portuguesa de administrar os negócios eclesiásticos de seus domínios direito originalmente concedido pelos papas aos reis de Portugal mediante bulas diversas” (CIARALLO, 2011, p. 86).

para designar àqueles religiosos que rompiam com a Igreja para então retornar ao “mundo”. Mas, é na passagem do século XIX para o XX que o termo se estende ao plano cultural e político de forma mais genérica, significando conforme pontua Hannah Arendt (2005), o fim do domínio da religião na esfera pública por um lado e, por outro, continuando importante na esfera privada.

No Brasil, o projeto secularizante sucedeu-se com o advento da Proclamação da República em 1889 e foi sacramentado na Primeira Constituição Republicana. Promulgada em 24 de fevereiro de 1891, após seu projeto original ter sido revisado e modificado por Rui Barbosa, protagonista do movimento liberal conforme já mencionamos anteriormente. A referida Constituição ganhou a chancela de instituição jurídica secularizada. Isto significa que a carta republicana oficializava em seus dispostos a separação – agora legitimada – entre Igreja e Estado; dispunha o presidencialismo como forma de governo dentro de um regime democrático; garantia o voto – supostamente – universal; a laicização do ensino público; bem como a tripartição do poder; foi preconizado a liberdade de crença e de culto (REIMER, 2013; CIARALLO, 2011).

§ 3º – Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 7º – Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.

§ 28º – Por motivo de crença ou função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico (BRASIL, 1891).

Quanto aos cemitérios, o parágrafo 5º, artigo 72 da Constituição supracitada estabelece o seguinte: “Os cemitérios terão caracter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.”

Uma vez retirado das mãos da Igreja Católica o monopólio administrativo dos cemitérios, aos grupos minoritários da época, como os protestantes e maçons, ficou garantido a total liberdade para enterrarem seus mortos e cultuá-los de acordo com seus costumes. Conferiu também a liberdade de expor seus ritos e símbolos, mas sobretudo, o direito de cidadania àqueles que pagavam impostos e acatavam leis como todos os demais que professavam a fé católica (CASTRO, 2013).

De modo algum tais acontecimentos implicaram numa descristianização dos ritos fúnebres, isto porque conforme ressalta Lacerda (2015), os cemitérios religiosos não deixaram de existir, o que aconteceu foi uma laicização das necrópoles públicas, permitindo que todos pudessem compartilhar o mesmo espaço cemiterial. Silva (2012) também destaca que a secularização não implicou num abandono à religiosidade posto que,

Ela está intimamente disseminada no meio social, e pode ser evidenciada na presença de elementos característicos no interior dos cemitérios, bem como na manutenção de vários rituais. (...) A secularização representou um momento de rompimento, de afirmação de independência dos indivíduos e da sociedade em face do domínio da Igreja nas atitudes e comportamentos relativos aos atos fúnebres, independência que, com o advento da República se amplia com a separação do Estado da Igreja (SILVA, 2012, p. 280).

Ademais, é mister mencionar a afirmativa de Peter Berger (1985) na qual coloca o fenômeno do pluralismo religioso como característica *sine qua non* do processo de secularização. Pluralismo este que é entendido pelo autor como casos em que diferentes concepções cosmogônicas são toleradas pelo Estado, mantendo entre elas competitividade no que podemos chamar de mercado religioso. Por conseguinte, “a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, *ipso facto*, conduz a uma situação de pluralismo” (BERGER, 1985, p. 176).

O caso do Cemitério Santana localizado na cidade de Goiânia é emblemático para nossa análise. Inaugurado na década de 40 do século XX, período áureo da ideologia do progresso e da modernidade na jovem capital, o referido cemitério nasce com intento de uma necrópole moderna, de tipo convencional secularizada, isto é, administrado pelo Estado de Goiás até 1959, e, a partir de então, sua administração passa para a municipalidade. Conforme veremos mais adiante, em seu acervo tumular, é possível identificar diversos símbolos que remetem a múltiplas concepções religiosas da vida e da morte.

1.2 A cidade sonha com a modernidade

Os estudos que se debruçam sobre a temática da cidade e da vida urbana têm se intensificado nas últimas décadas. Parte disto deve-se a abertura conceitual e epistemológica que o tema tem suscitado, sobretudo nos meios acadêmicos. A historiadora Sandra Pesavento (2012) salienta que, embora exista uma gama de pesquisas relacionadas a cidade, elas estão concentradas numa perspectiva econômica-social de cunho quantitativo e evolutivo do processo urbano.

Com a renovação ocorrida no campo teórico-conceitual da historiografia e viabilizada pela História Cultural, a cidade passa a ser objeto de reflexão, sobretudo no que diz respeito aos aspectos que direcionam para as experiências das relações sociais e, mais precisamente, em sua dimensão simbólica que compreende as representações e o imaginário que os sujeitos constroem sobre o espaço urbano (PESAVENTO, 2012).

Cumprido ressaltar que a cidade, como resultado de processos históricos e socialmente construídos, sofre modificações no tempo e no espaço de acordo com a percepção e a conceituação que os sujeitos de seu tempo impõem a ela.

Assim, a ideia de construir cidades guardiãs de memórias e valores utópicos passa pela *pólis* grega, onde a preocupação com o homem e com a democracia davam a tônica do ideal cidadão; passa também pela Idade Média quando os desígnios divinos e a providência celeste seriam as soluções para problemas de ordem material (CHAUL, 2015, p. 228); já no Renascimento o oposicionismo entre campo e cidade ganha adeptos relegando ao primeiro a chancela de rusticidade e rudeza, enquanto a segunda é adjetivada como símbolo de civilidade e conhecimento (THOMAS, 1994, p. 232-233). Seguindo a linha do pensamento renascentista, os filósofos iluministas, a exemplo de Voltaire, concebem a cidade como centro de disseminação de valores ancorados no princípio de cultura, civilidade e bem-estar, ao contrário do que mais tarde pensaria Friedrich Engels sendo que, para este, a cidade representa o perigo, o pecado, sendo o reduto da miséria e da degradação humana (BRESCIANNI, 2010; PESAVENTO, 2012).

A concepção moderna de cidade, conforme salienta Chaul (2015), sofre a influência dos socialistas utópicos e científicos no tocante à crítica que estes destinaram ao ideal burguês de cidade, introduzindo deste modo, uma nova noção: a da utopia racional que, conforme afirma o autor, representaria uma prática, “um modo de chegar a um futuro desejado” (HOLSTON apud CHAUL, 2015). Podemos afirmar de acordo com Pesavento (2012) que a utopia moderna, neste caso, funciona como uma representação do futuro de uma cidade que é sonhada, desejada, e, para tal, planejada urbanisticamente.

Goiânia nasce sob os auspícios desse ideal moderno e modernizante. Apesar de a jovem cidade ser filha da década de 1930, conforme apresenta Chaul (2015), a mudança da capital do estado de Goiás foi pensada há pelo menos duas centúrias anteriores à sua concretização. O cenário econômico e político dos anos 30 dão a tônica dos ideais mudancistas, agora retomado por Pedro Ludovico Teixeira, idealizador e responsável pela administração da construção da nova capital.

Isto porque, do ponto de vista econômico, é o período de ascensão e dinamização da economia representada pelas regiões sul e sudoeste do estado, a qual Pedro Ludovico representava, o que, conforme pontua Chaul (2015), fazia com que a distância entre essas regiões e a capital, até então Cidade de Goiás, acentuassem-se. Sobretudo se considerarmos que o monopólio político-administrativo estava concentrado nas oligarquias tradicionais da Cidade de Goiás, de modo que, para as regiões sul e sudoeste faltavam-lhes representação política,

As regiões sul e sudoeste tornaram-se economicamente as mais dinâmicas do Estado, aumentaram também suas pretensões políticas. Seu poder político não correspondia ao seu poder econômico. Os políticos da região, inclusive, viam-se sistematicamente barrados em suas pretensões eleitorais. (SILVA apud CHAUL, 2015, p. 193).

De um lado o poderio oligárquico representado pelos Caiado requeria a manutenção da velha hegemonia política, do outro, o grupo do sul e sudoeste, requeriam meios para o desenvolvimento e fomento de sua produção econômica. Nesse contexto, emerge a figura de Pedro Ludovico Teixeira, nomeado interventor do Estado de Goiás por Getúlio Vargas após o movimento de 1930 que deu fim ao *modus operandi* de governar da República Velha, e, no tocante à Goiás, destituiu a oligarquia caiadista do poder (CHAUL, 2015).

Cumprido salientar que Pedro Ludovico representava para os mudancistas o arauto do progresso e modernidade no sertão goiano. Parte desta visão heroica imputada a Ludovico explica-se pelo fato de ser médico por formação numa época em que o médico era visto, conforme afirma Chaul (2015, p. 215), como “semideuses do povo, adorados e respeitados homens de ciência”. Outrossim, este surgia, nas palavras de Foucault, como um mito

de uma produção médica nacionalizada, organizada à maneira do clero e investida, ao nível da saúde, de um corpo de poderes semelhantes aos que este exercia sobre as almas; e outro mito, o do desaparecimento total da doença em uma sociedade sem distúrbios e sem paixões, restituída à saúde de origem. (FOUCAULT, 1977, p. 35).

O poder do saber médico que Ludovico representava desembocou nos discursos mudancistas no qual proferiam à Cidade de Goiás valores pautados na precarização sanitária, argumento que complementou o plano mudancista de Pedro Ludovico. À “Goiás Velho” atribuíram tudo que uma cidade moderna, digna de destaque nacional e internacional não deveria ser: atrasada, decadente, topograficamente desfavorável e insalubre (CHAUL, 2015; CAMPOS, 1980, OLIVEIRA, 2014). Assim é que em dezembro de 1932, através do Decreto n.º 2.737 é nomeada a comissão responsável pela escolha do local onde seria erigida a nova capital:

Três de janeiro [daquele mesmo ano] foi o dia escolhido pela comissão para a reunião que definiria os lugares a serem estudados. Após discussões, pressões políticas de prefeitos e predileções individuais por determinadas cidades, a comissão decidiu-se por um local de água abundante, bom clima, topografia adequada e próximo à estrada de ferro. Tratava-se de Campinas, e a escolha foi corroborada por um técnico de gabarito, com formação no exterior, Armando Augusto de Godói (CHAUL, 2015, p. 236).

Campinas então passa de cidade a bairro, tendo sua imagem de lugar limpo, saudável e de clima favorável amplamente utilizada pelos mudancistas em oposição a imagem que se tinha da velha Cidade de Goiás, como já mencionamos, insalubre, perigosa e decadente (OLIVEIRA, 1999).

Em maio de 1933, o Decreto nº. 3.359 é assinado por Pedro Ludovico estabelecendo as diretrizes para a construção da Nova Capital. O referido documento “prometia uma cidade moderna, planejada, coerente com os novos tempos do Goiás que se anunciava” (CHAUL, 2015, p. 237). À vista disso, conceber uma cidade moderna exige que se destruía – ao menos no plano utópico – concepções ancoradas na ideia de atraso, de velho, de decadente. É necessário a realização de planejamentos cirúrgicos, desenhos, traçados de ruas, criação de novos bairros que contemplem a técnica, a higiene, estilos estéticos adequados que traduzem visualmente a modernidade (PESAVENTO, 2012; BRESCIANNI, 2010).

Do ponto de vista arquitetônico, ficou a cargo do arquiteto e urbanista Atílio Correia Lima conceber o projeto de construção da capital, projeto este que privilegiou a monumentalidade arquitetônica. Estabeleceu-se na jovem Goiânia – pelo menos nos seus primeiros anos e sobretudo nos prédios institucionais – o estilo arquitetônico denominado *art déco*⁷⁸ que marcou esteticamente a cidade a ponto de se tornar uma das maiores referências no estilo, reconhecida nacional e mundialmente.

É mister ressaltarmos que a escolha por esse estilo “internacional, contemporâneo, moderno” para as primeiras construções da cidade esteve diretamente relacionado ao anseio da elite política local por aceitação tanto em nível nacional, quanto internacional (UNES, 2008). Ademais, “a modernidade almejada estava embasada em parâmetros europeus [que] ditavam as

⁷ A historiografia se divide entre as seguintes causas explicativas do advento de Goiânia: 1) o desejo de PLT de construir uma cidade longe do “covil dos Caiado”; 2) a busca de PLT de um mote para sua campanha as eleições para governador; 3) os interesses modernizadores que queriam uma capital moderna.

⁸ Estilo artístico decorativo “Consagrado em Paris pela exposição internacional de Artes decorativas de 1925 [onde] (...) as ondulações lineares inspiradas pela flora são substituídas por combinações de forma geométrica (...) predileção pelo ângulo reto, pelas cores primárias e pelas formas elementares, círculo, retângulo, triângulo...” (DUCHER, 1992, p. 210).

regras do ‘bom gosto’ e seus estilos dominaram o panorama da arquitetura e dos costumes nas metrópoles brasileiras do período” (MAHLER; SILVA, 2007, p. 111-113). De um modo geral, Goiânia representou concretamente o movimento de interiorização do país promovido pela Marcha para o Oeste (CHAUL, 2015).

Por outro lado, do ponto de vista das mentalidades, a modernidade de fato, demoraria algumas décadas para se difundir entre a população da jovem capital. Sobre esse ponto de vista, o historiador Eliézer Cardoso de Oliveira (1999) chama atenção para o aspecto provinciano de Goiânia. Para ele, a cidade esteve vinculada ao mundo tradicional até a década de 1960, de modo que, até esta década, “ao lado das casas e prédios *Art déco*, havia as casas de estilo colonial e os ranchos da maioria dos habitantes da cidade (...) havia uma sociabilidade provinciana que a cidade só começou a perder por volta da década de 60” (OLIVEIRA, 1999, p. 29).

Parte disto deve-se ao número de habitantes da jovem cidade, sendo que, em 1940, eram um montante de 18.889. Isso, de certo modo, determinou o tipo de relação social ainda predominantemente interiorana. Ademais, é preciso considerar o fato de que a nova capital foi resultado da incorporação à uma cidade mais antiga (Campinas), o que conforme afirma o autor, produz uma relação simbiótica entre modos de vida modernos e tradicionais.

Nesse sentido, um fator preponderante para que uma sociabilidade vinculada à modernidade de fato adentrasse no cotidiano da população da cidade de Goiânia deu-se a partir da construção de Brasília como nova capital do país e que selaria a Marcha para o Oeste iniciada por Getúlio. Isto porque a proximidade entre elas, tanto no sentido ideológico quanto no sentido físico propriamente dito, deu à Goiânia a pecha de irmã mais velha de Brasília e, enquanto tal, forneceu o apoio necessário para a irmã caçula. Do ponto de vista populacional, a proximidade entre elas favoreceu o processo de metropolização de Goiânia com todos os problemas que uma metrópole poderia enfrentar (OLIVEIRA, 1999). Dentre eles, a questão de construir um local prático e viável para o enterro dos mortos.

1.3 A construção de um cemitério moderno

Em 1939 começa a construção do Cemitério Santana, primeira necrópole da cidade de Goiânia. Esta que foi resultado da transferência do antigo Cemitério Senhor Bonfim, pertencente aos padres redentoristas e situado em Campinas, local onde foi erigida a atual Praça João Rita Dias (OLIVERIA, 1999; SEGPLAN, 2001). Ainda que existam poucas fontes

documentais sobre a história do Cemitério⁹, sabemos que a origem de seu nome aparece de forma difusa na documentação:

A pedra de inauguração de junho de 1.959 apresenta Cemitério **Nossa Senhora Santana**. O Decreto n.º 29, de 05 de novembro de 1960 regulamentador do equipamento estabelece **Cemitério de Goiânia**. Posteriormente algumas legislações tratam como **Cemitério Sant'Ana** e outras legislações dentre elas o decreto de tombamento como **Cemitério Santana**. A Planta Aerofotogramétrica do Município de Goiânia inscreve Cemitério Santana. As Plantas Urbanísticas do Município de Goiânia registram Cemitério Santana.¹⁰

Neste trabalho, optamos pela utilização do nome Cemitério Santana conforme documentado no decreto de tombamento e nas plantas do mesmo. Este nome seria, assim, uma homenagem a Nossa Senhora de Sant'Ana, padroeira da Cidade de Goiás e antigo Arraial de Sant'Ana. Sabemos também que o senhor Antônio Augusto de Carvalho foi o primeiro a ter seu corpo inumado na nova necrópole, em dezembro de 1940, ano de sua inauguração.

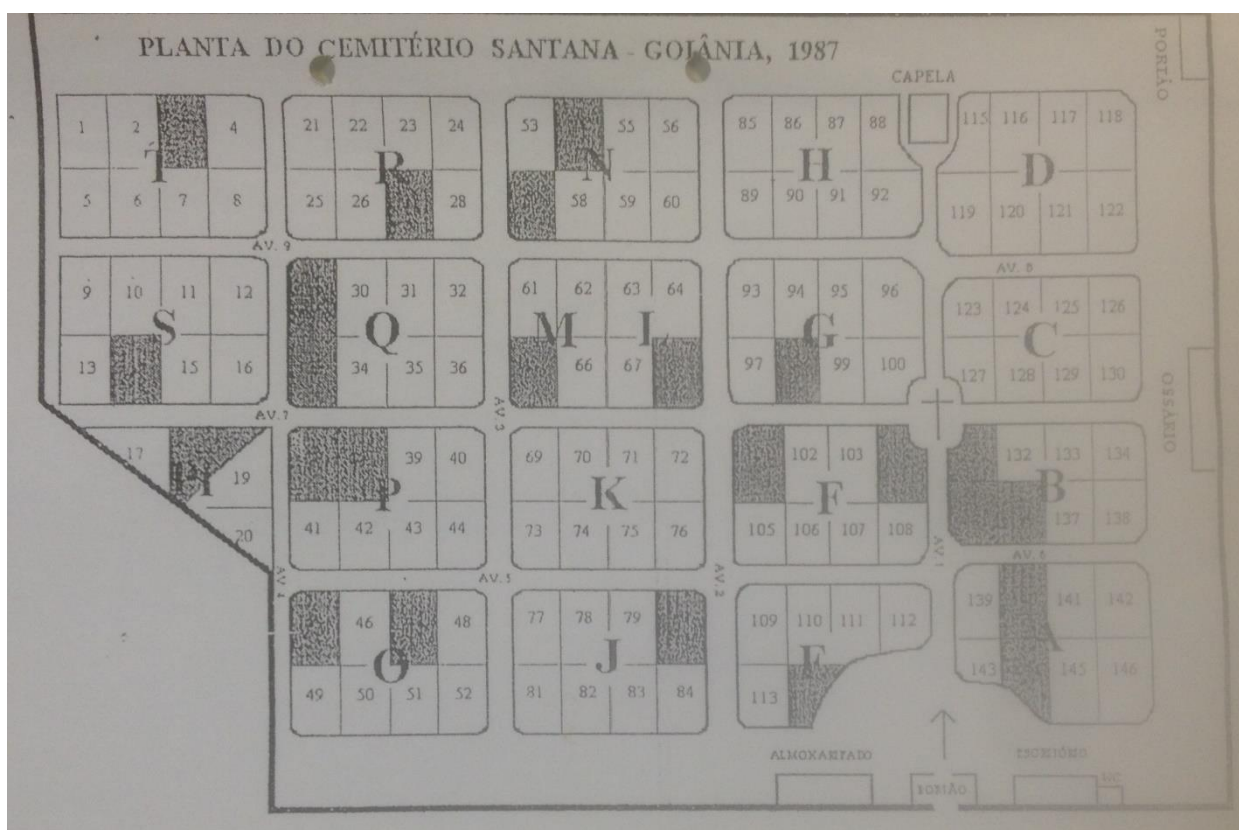
O Cemitério Santana, almejado como uma necrópole moderna, enquadra-se na tipologia dos cemitérios convencionais secularizados; isso significa que, desde sua origem, foi administrado por órgãos públicos, num primeiro momento pelo Estado, e, a partir de 1959, sua administração ficou a cargo da municipalidade, como é até os dias atuais. Ademais, esse tipo de necrópole possui, em suas configurações espaciais, alguns códigos de identificação que foram proficuamente listados pela historiadora Maria Elizia Borges (2002).

Em primeiro lugar, concentremo-nos na característica de analogia com o meio citadino, de modo que, em consonância com a autora, “pode-se dizer que se trata de uma cidade em miniatura, com vias de acesso a um prédio principal, polarizador do espaço interno, que no caso pode ser uma capela coletiva e/ou um cruzeiro” (BORGES, 2002, p. 134). Outrossim, conforme ilustrado na planta baixa do Cemitério Santana, é possível percebermos túmulos e jazigos localizados em quadras quadriculares, subdivididas em avenidas e travessas enumeradas – que conforme pontua Oliveira (1999) é símbolo da modernidade em Goiânia – e uma avenida principal que desemboca na capela.

⁹ De acordo com processo n.º 14961241 de novembro de 1999, entre os anos de 1958 e 1960, os documentos arquivados contendo as informações históricas do Cemitério Santana sofreram um incêndio, dificultando deste modo, uma reconstituição mais detalhada acerca da referida necrópole (SEGPLAN, 2001. Pasta G213b P 922c, controle 1603).

¹⁰ Cemitério Santana: pesquisa, documentação, adequação, conservação e comunicação. SEGPLAN, 2001. Pasta G 213b P922c / controle 1603.

Figura 1 – Planta baixa do Cemitério Santana, 1987.



Fonte: SEGPLAN, 2001. Pasta G213b P922c / Controle 1603.

Em segundo lugar, assim como nas cidades, os cemitérios convencionais secularizados – inclusive o Santana – apresentam-se visivelmente marcados pelas distinções sociais. Essas se dão, de acordo com Borges (2002), já no momento em que a família escolhe o cemitério que vai receber o corpo do jacente: quanto mais prestigiada for a necrópole, mais *status* se garante perante a sociedade. Assim, são levados em consideração a localização privilegiada da sepultura, valores dos terrenos, a suntuosidade dos túmulos ou jazigos. Esses elementos, além de serem significativos referenciais de distinção social, são também característicos da relação que as elites urbanas estabeleceram com os ritos mortuários, a partir do século XIX, e que se estenderam até o século XX e, mais ainda, no caso do Santana, expressava o ideário da modernidade, isto é, ser enterrado num cemitério cujo intento era representar a ideologia do progresso reafirmava todo o conjunto de ideias defendidas pelas elites pioneiras, até no momento *mortis*.

Do ponto de vista espacial, o Cemitério Santana foi construído no território que pertencia ao patrimônio do Estado pelo Decreto 235/35, sendo uma área destinada à espaços livres conforme determina o Decreto 90-A/38. Está localizado a noroeste e com 6km de

distância da Praça Cívica¹¹, principal núcleo urbano da época. Com os altos índices de crescimento demográfico – de 18. 889 habitantes em 1940, para 40. 333 na década de 1950 e 133. 462 na década seguinte (OLIVEIRA, 1999) –, aqueles cidadãos que não conseguiam moradias nas regiões centrais de Goiânia ocuparam a área pública estadual contígua ao cemitério. No primeiro momento, formou-se o Setor Capim Puba, mais tarde conhecido como Vila Operária – atualmente, Setor do Funcionários¹².

Figura 2 – Planta do Setor Capim Puba, atual Setor dos Funcionários onde está localizado o Cemitério Santana, década de 50.

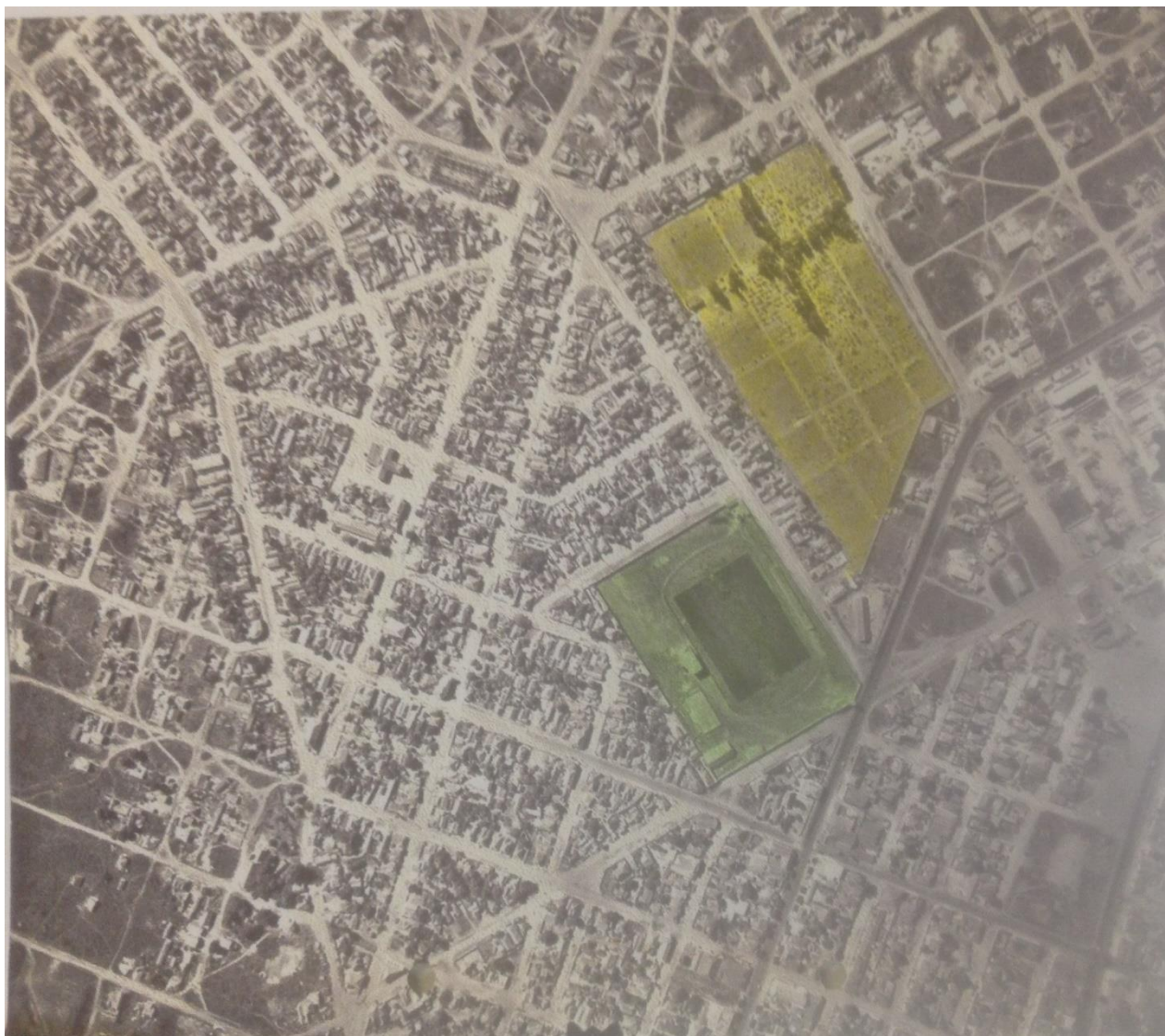


Fonte: CEDOC 1RIGO.

¹¹ Cemitério Santana: pesquisa, documentação, adequação, conservação e comunicação. SEGPLAN, 2001. Pasta G 213b P922c / controle 1603.

¹² Cemitério Santana: pesquisa, documentação, adequação, conservação e comunicação. SEGPLAN, 2001. Pasta G 213b P922c / controle 1603.

Figura 3 – Planta do Cemitério Santana aerografada. Em amarelo, destaca-se o cemitério cercado pelas habitações do Setor dos Funcionários.



Fonte: SEGPLAN, 2001. Pasta G213b P922c / Controle 1603.

Cumpramos ressaltar que o Setor dos Funcionários se tornou um dos mais populosos e valorizados no mercado imobiliário. A presença de uma necrópole, ao que tudo indica, não causou maior repulsa, nem por parte de seus primeiros habitantes, nem por parte dos novos. Parte disto deve-se ao fato de que a presença do cemitério por si só acompanha “elementos de valorização do espaço (...) como vias públicas e transporte” (REZENDE, 2006, p. 109). Elementos de infraestrutura, conforme aponta Rosa (2003), induzem aos processos de ocupação e urbanização das áreas adjacentes às necrópoles.

Não podemos deixar de mencionar o caráter místico-religioso da necrópole, ainda que esta esteja teoricamente envolvida do discurso secularizante. Isto é, a ideia de construir um

cemitério moderno aos moldes seculares esteve muito mais ligada à uma concepção estético-discursiva do que de fato a uma práxis secular. Tal afirmativa vai de encontro com uma reportagem noticiada pelo Jornal do Brasil no dia 6 de fevereiro de 1937¹³. Segundo a matéria, o desejo das autoridades da época foi em construir um crematório ao invés de um cemitério, o que seria, de acordo com nota divulgada no mesmo jornal no dia 16 do mesmo mês e do mesmo ano, “mais consoante com a urbanização da cidade”¹⁴. O impedimento para tal empreendimento viria por parte do clero e encontrou na opinião popular apoio para a construção de uma morada final para seus jacentes.

O curioso é que a mesma notícia chama a atenção para o fato de Goiânia não ter em 1937, lugar para enterrar seus mortos. Nem crematório, nem cemitério. Assim, ironiza o jornal:

Como é natural, Goiânia não poderia ficar na situação de privilegio de possuir habitantes imortais e, há poucos dias, ali faleceu uma pessoa, aliás de destaque. É fácil de se imaginar o embaraço em que ficaram não só as autoridades, como as pessoas da família do extinto. Os parentes, entretanto, procuraram tomar qualquer providencia e andaram pela cidade a procura de uma cova para enterrar o defunto. Não foi fácil, porém, a tarefa, pois em parte alguma conseguiram fazer o enterramento. Baldados seus esforços, não tiveram os parentes do morto outro remédio senão conduzir o cadáver para a vizinha cidade de Campinas, onde conseguiram enterra-lo num antigo cemitério.

Dada as devidas proporções quase que exageradas da notícia, podemos inferir que se trata mais de uma estratégia de marketing para divulgar a imagem da cidade. Até porque, se o jacente referido pela matéria foi alguém de “destaque”, por que não citar seu nome? Além do mais, se por um lato falta-nos fontes documentais acerca do antigo cemitério do Bonfim localizado em Campinas, conforme já mencionamos, podemos entender de antemão que o jacente referido teria lá seu corpo inumado pois era o único da região.

Em 5 de março do mesmo ano (1937) o referido Jornal do Brasil publica mais uma vez sobre o caso do crematório não concretizado e sobre os argumentos contrários a tal empreendimento:

Pensaram os planejadores da nova capital goiana, em prove-la de um forno para a cremação dos cadáveres, o qual tornaria dispensável a construção de uma necrópole do tipo clássico, absorvedora de terrenos vastos e quase sempre ótimos, além de constituir permanente reservatório de tristezas, por muito que mãos piedosas a ornassem de mármore e flores (...) O argumento principal dos adversários da

¹³ “Na Capital de Goyaz não há cemitério”. Jornal do Brasil, São Paulo, 6 de fevereiro de 1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=crematorio>. Acesso em 29/06/2019.

¹⁴ “Será Construído um cemitério na nova capital”. Jornal do Brasil, São Paulo, 16 de fevereiro de 1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=crematorio>. Acesso em 29/06/2019.

cremação é que assim os cadáveres deixam de volver imediatamente ao seio da terra, como lhes cumpre dado que provem dela (...) e para isto a combustão súbita, por meio de forte descarga elétrica, ou algo de equivalente, acha-se muito acima do apodrecimento no fundo de uma cova.¹⁵

É interessante percebermos como que, ainda que a ideologia da modernidade e do progresso fosse o grande triunfo do discurso mudancista, na prática, na relação cotidiana da recém-formada população goianiense, as mentalidades na verdade estavam muito mais ligadas ao mundo tradicional do que aberta a possibilidades do mundo moderno. Deste modo, continua de modo irônico a referida crônica:

Se nas imensas e formosas cidades brasileiras do litoral, onde se deve, pelo menos, presumir que exista mais civilização e cultura, não vigorou até hoje o pensamento da abolição do cemitério, como se acreditar que ele vencesse prontamente no interior do país, habitado de certo por pessoas de maior propensão para o culto passivo das coisas tradicionais?¹⁶

A crônica nos evidencia uma população ainda muito apegada ao mundo tradicional, de modo que a ideia do crematório demoraria pelo menos 73 anos para ser concretizada.¹⁷ A construção do Cemitério Santana de tipo convencional era inevitável e urgente para a nova capital. Se como diz o dito popular, o que não tem remédio, remediado está, a solução para alinhar tradicional e moderno viria arquitetonicamente. Assim, a escolha por um estilo moderno para época vindo do *Art Déco*, e a organização espacial dividida em quadradas identificadas por letras e números conforme destacamos no início deste tópico, divide o lugar com a atmosfera religiosa tradicional traduzida pelo cruzeiro das almas, capela e iconografias tumulares¹⁸, formando deste modo uma identidade ambígua.

A expansão urbana e demográfica verificada em Goiânia na década de 1960 refletiu na necrópole. À medida que a população aumentou, os mortos também aumentaram. Assim, o espaço do Cemitério Santana “tornou-se insuficiente [e] em razão disso, foi edificado um novo cemitério pelo poder público municipal – o *Cemitério Parque*, inaugurado em 1961. No início dos anos 70 surgiu um cemitério particular, o Jardim das Palmeiras” (OLIVEIRA, 1999, p. 76).

¹⁵ “Os mortos de Goiânia”. *Jornal do Brasil*, São Paulo, 5 de março de 1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=crematorio> Acesso em 29/06/2019.

¹⁶ ¹⁶ “Os mortos de Goiânia”. *Jornal do Brasil*, São Paulo, 5 de março de 1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=crematorio> Acesso em 29/06/2019.

¹⁷ O primeiro crematório de Goiânia foi inaugurado no Complexo Vale do Cerrado no ano de 2010. Disponível em <http://www.affego.com.br/blog.php?idmsgblog=10696&flagbusca=1> Acesso em 30/06/2019.

¹⁸ Abordaremos sobre as representações iconográficas no terceiro capítulo deste trabalho.

A década de 1960 também se tornou o marco da metropolização da jovem capital goiana. Das características interioranas das décadas de 40 e 50, para uma metrópole composta por uma multidão de pessoas (Idem).

Enfim, diante de sua complexidade, a relação que os homens estabelecem com a morte e com os espaços dedicados a ela merece a atenção dos pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. Procuramos aqui percorrer pelos caminhos da História, a fim de identificarmos as mudanças e permanências ocorridas nos costumes funerários, dos oitocentos, ao século XX, quando as necrópoles ganharam um novo sentido de uso por meio da patrimonialização, como a que ocorreu no Cemitério Santana da cidade de Goiânia.

CAPÍTULO 2 – A PATRIMONIALIZAÇÃO ‘PERVERSA’ DO CEMITÉRIO SANTANA NUMA CIDADE DE MODERNIDADE EXAURIDA

Neste capítulo abordaremos as questões correlatas ao processo de tombamento do Cemitério Santana como bem cultural patrimonializado. Este processo é congruente com as características da pós-modernidade que Goiânia adquire nas décadas de 80 e 90. Parte disso deve-se em grande medida ao acidente radioativo do Césio-137 conforme apontaremos no primeiro tópico e, por conseguinte, o desejo da sociedade goianiense em recuperar a memória por meio de elementos representativos do passado, inclusive o Cemitério Santana.

Do mesmo modo que no primeiro capítulo, não objetivamos adentrar numa discussão mais elaborada acerca do conceito de pós-modernidade pelos mesmos motivos já expostos. Vale saber que o conceito está presente em Connor (1992), Harvey (1992), Giddens (1991), Bauman (1998) entre tantos outros.

De modo geral, ainda que seja notável pontos controversos entre os autores que se debruçaram sobre o conceito, a definição de Giddens (1991, p. 52) nos parece adequada para a nossa proposta:

Afora o sentido geral de se estar vivendo num período de nítida disparidade do passado, o termo com frequência tem um ou mais dos seguintes significados: descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os “fundamentos” preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade; que a “história” é destituída de teleologia e conseqüentemente nenhuma versão de “progresso” pode ser plausivelmente defendida; e que uma nova agenda social e política surgiu com a crescente proeminência de preocupações ecológicas e talvez novos movimentos sociais em geral.

Por conseguinte, a descrença depositada nas ideias de modernidade e progresso, permitirá uma nova articulação com valores tradicionais e pela valorização da memória. Nesse interim, o aumento significativo de bens culturais tombados passa pela ampliação do conceito de patrimônio e trazem à baila significativos questionamentos acerca do “uso cultural” do bem tombado.

2.1 A construção e a busca pela memória

Para o historiador austríaco Michael Pollak (1992, p. 200-2012), “a memória é um fenômeno construído” e constituído tanto individual quanto coletivamente. De acordo com o

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 individuais, 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, ou seja, os indivíduos não precisam ter participado efetivamente de tal acontecimento, já que os mesmos 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.

É, portanto, aquilo que o historiador francês Pierre Nora (1993) entende por *lugar de memória*. Segundo suas afirmações, a memória não é espontânea, é preciso que se crie lugares – que não são naturais – para que esta seja ativada: arquivos, celebrações, cemitérios, museus. Constituem-se deste modo lugares de memória, aqueles que transcendem sua materialidade e sua funcionalidade, ou seja, para ser lugar de memória, é preciso que este esteja imbuído de ritos (no nível funcional) e símbolos (no nível material).

Do ponto de vista funcional, o lugar de memória “garante ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e sua transmissão”. Do ponto de vista simbólico “caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vividos por um pequeno número [de pessoas] [ou] uma maioria [de sujeitos] que deles não participou” (NORA, 1993, p. 22 grifos explicativos meus).

Desde fins do século XX, assistimos um crescimento significativo desses lugares de memória e, com eles, o aumento no interesse por objetos e obras pertencentes ao passado. Nesse movimento, uma série de possibilidades são vislumbradas acerca do patrimônio, como o potencial midiático, turístico, e, por conseguinte, econômico, fazendo com que o “termo Patrimônio Histórico [assuma] um lugar de referência jamais visto anteriormente” (OLIVEIRA, 2008, p. 20). Tal interesse, tem reverberado numa progressiva onda de patrimonialização dos bens culturais materiais e imateriais.

Parte disso deve-se a mudança de paradigmas ocorridas em meados do século XX e que ganharam força nos estudos sociais a partir da década de 70. Referimo-nos a uma crescente descrença nos ideais da modernidade, do progresso e da razão, esta última, de acordo com Oliveira (1999), passa a ser vista como responsável pela produção de efeitos negativos a humanidade como a criação de indústrias bélica, poluição ambiental e aumento da miséria, sobretudo nos grandes centros urbanos. Fatores que puseram em questão a ideia de moderno,

“o futuro, que estava no foco da Modernidade como o tempo das realizações e afirmações do progresso, parece ceder aos poucos, lugar a um tempo que guardaria maiores possibilidades de certeza e segurança: o passado” (GUIMARÃES, 2008, p. 38).

Nessa direção, o historiador Manoel Luiz Salgado Guimarães (2008) acrescenta que nossa percepção com relação à passagem de um tempo acelerado, as incertezas e angústias produzidas num mundo cada vez mais fluído, as transformações nas maneiras pelas quais os homens relacionam-se entre si e com a natureza – e conseqüentemente com o tempo – são fatores que contribuem de forma sistêmica para o crescente interesse pelo passado, característica *sui generis* das sociedades pós-modernas.

Para o autor, o passado e seus vestígios, quando elevados à categoria de patrimônio, funcionam como uma espécie de suporte produzido no presente a fim de apreender o tempo pretérito e produzir sentidos para as sociedades contemporâneas. A historiadora Françoise Choay (2006) pontua que nessa perspectiva, as realizações e os traços do passado que compõem o Patrimônio Histórico, funcionam para nós, membros das sociedades contemporâneas, como uma espécie de espelho onde contemplamos nossa própria imagem e definimos nossa identidade a partir do que vemos refletido. Todavia, compreendemos o Patrimônio Histórico como um “conjunto dos produtos artísticos, artesanais e técnicos, das expressões literárias, linguísticas e musicais, dos usos e costumes de todos os povos e grupos étnicos, do passado e do presente” (COELHO, 1999, p. 285-286).

As décadas de 80 e 90 são definitivas para Goiânia definir seus aspectos de cidade pós-moderna. O crescimento de problemas urbanos inerentes ao processo de metropolização (moradia, mobilidade, violência, poluição) dão a tônica da mudança nas mentalidades a partir desse momento voltadas ao resgate da memória e de valores antes considerados ultrapassados.

Não podemos aqui escamotear o acidente com o Césio-137 ocorrido em setembro de 1987, uma vez que ele foi preponderante para tal mudança e responsável pela generalização da descrença no progresso proposto pelos arautos da modernidade. O acidente marcou Goiânia em um nível nunca visto. Jornais espalhados pelo mundo como o *El País* de Madri e o *La Presse* de Tunís noticiavam o caso como negligência e ignorância, invertendo deste modo “a imagem de eficiência e progresso que a cidade conseguira passar em Batismo Cultural em 1942” (OLIVEIRA, 1999, p. 134).

Goiânia a partir de então foi coberta pelo véu da discriminação como aponta Oliveira (1999, p. 135):

Reservas de hotéis de turistas goianos foram canceladas, nas fronteiras de Goiás exigia-se o atestado de não contaminação para atravessá-la. Até a barraca de Goiás foi impedida de participar na Feira da Providência no Riocentro, Rio de Janeiro. Essa discriminação atingiu dimensões surpreendentes (...) causando um sério prejuízo à economia do estado de Goiás.

Diante deste cenário a administração de Goiânia se viu obrigada a apostar numa pauta propagandista ecológica na qual contrastava com a perspectiva bucólica da antiga capital – anteriormente repelida pelo discurso mudancista. Foi preciso recuperar a ideia de cidade jardim com a revitalização e criação de novos parques no intento de afirmar a imagem de uma cidade propícia à qualidade de vida. No tocante às moradias, houve uma mudança por parte das elites goianienses que passou do desejo por morar em sobrado nas primeiras décadas da capital para o desejo dos apartamentos funcionais na década de 70 e, na década de 90, os condomínios fechados de tipo horizontal que garantiriam espaços amplamente arborizados e seguros, sinais dos novos tempos e das novas formas de se relacionar com o espaço urbano.

Conforme aponta Oliveira (1999) a década de 90 em Goiânia foi marcada por uma nova atitude na qual via no passado uma solução diante dos problemas causados pelo progresso. Essa nova atitude que “inverte aquela que subordinava tradições históricas ao progresso” (OLIVEIRA, 1999, p. 151), lançou luz às questões que envolvem a preservação dos monumentos históricos e culturais, dando, deste modo, início a um processo de revitalização e patrimonialização dos bens culturais elencados como representativos da identidade goianiense.

Em 1998 por exemplo, “foi inaugurada a primeira etapa do projeto de revalorização do centro histórico da cidade. A Praça Cívica retomou sua aparência dos anos 50, com as fontes luminosas e com seus prédios que recuperaram o estilo *Déco* original” (OLIVEIRA, 1999, p. 151). Em maio de 1991, o jazigo do idealizador da cidade, Pedro Ludovico Teixeira e sua família, foi tombado como bem cultural “de relevância histórica não podendo ser alterado as suas características arquitetônicas originais”.¹⁹ Até mesmo a “velha” cidade de Goiás, exaustivamente comparada pelos mudancistas a uma grande necrópole decadente e *démodé*, em 27 de junho de 2001 passou a ser reconhecida como patrimônio histórico da humanidade pela UNESCO “numa surpreendente ‘rasteira da história’, a Cidade de Goiás recuperou o seu antigo prestígio” (OLIVEIRA, 2014, p. 320).

Nesse movimento que abarca a década de 90 e começo dos anos 2000, está o tombamento do Cemitério Santana como primeira necrópole da cidade de Goiânia a ser elevada por decreto municipal ao status de bem cultural passível de patrimonialização.

¹⁹ Cemitério Santana: pesquisa, documentação, adequação, conservação e comunicação. SEGPLAN, 2001. Pasta G 213b P922c / controle 1603.

2.2 O tombamento do Cemitério Santana

Em 26 de setembro de 2000, o Cemitério Santana foi elevado à categoria de patrimônio histórico e cultural da cidade de Goiânia pelo Decreto Municipal nº 1.879 que “efetiva o tombamento da área de aproximadamente 01 (um) alqueire, situada na Avenida Independência, esquina com a Avenida 24 de Outubro, Setor dos Funcionários, onde está localizado o Cemitério Santana”²⁰ Decreto este resultado do processo de requerimento nº. 1.496.124-1 de novembro de 1999, tendo como proponente a então professora Cecy Curado, à época, membro do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da cidade de Goiânia.²¹

Diante disto, é preciso que indaguemos: quais os argumentos utilizados para compor um conjunto de significados atribuídos a uma necrópole como bem cultural passível de patrimonialização?

Em primeiro lugar, conforme pontua Castro (2008), a crescente onda de patrimonialização pela qual passam as cidades, isto é, lugares de referência no meio urbano, tornam-se por fim, a única saída para que a história e a memória coletiva de determinados grupos sociais sejam preservadas. Essa concepção vem imbuída de duas ideias principais para que a ação preservacionista seja efetivada: perigo e valor imaginado (CHAGAS, 2007).

A primeira, de acordo com Mario Chagas (2007), corriqueiramente depende de um referencial para que seja estabelecida, o que é perigo para nós, pode não ser para os outros. Reconhecemos que o conceito carrega em si complexidades epistêmicas que não se fazem necessárias, neste momento, para o presente trabalho. Para nós, de um modo geral, reconhecemos que a ideia de perigo é produto da imaginação de um possível dano, risco ou mal que possa causar a destruição de um determinado bem cultural.

Mas isso não basta, conforme destaca o autor supracitado, para que a preservação seja colocada em prática, mesmo que o bem cultural em questão esteja em situação de risco, antes de mais nada, é preciso que sejam a ele atribuídos valores que justificarão, ou não, sua preservação. Referimo-nos a valores pautados na relevância histórica, estética, memorialística, religiosa, econômica, entre tantos outros. Sob esta ótica, o objeto ou lugar elevado à categoria

²⁰ Cemitério Santana: pesquisa, documentação, adequação, conservação e comunicação. SEGPLAN, 2001. Pasta G 213b P922c / controle 1603.

²¹ Cemitério Santana: pesquisa, documentação, adequação, conservação e comunicação. SEGPLAN, 2001. Pasta G 213b P922c / controle 1603.

de patrimônio adquirir diferentes e múltiplos significados, amiúde, transcendem as funcionalidades para as quais foram criados.

Os cemitérios são casos ilustrativos para nós. Já mencionamos num outro momento que a secularização das necrópoles contribuiu decisivamente para que estas traspusessem suas finalidades e se tornassem genuínas instituições culturais. A partir deste marco, os cemitérios foram incorporados aos ideais de memória coletiva e historicidade que foram imprescindíveis para torná-los patrimônio histórico-cultural nas cidades.

Os monumentos funerários neste cenário são vistos como ricas fontes materiais dotadas de informações sobre a sociedade a qual estão inseridos. Eles “conservam por meio de sua arquitetura, partes [de um] passado, ameaçado pela mudança e a transformação” (CASTRO, 2008, p. 21) acelerada que o meio citadino vem passando ao longo das décadas. Daí a necessidade de protegê-los. E, um dos meios mais eficazes para isso – ao menos teoricamente –, é através da preservação patrimonial, tendo em vista que o espaço cemiterial é carregado de expressões simbólicas que traduzem identidades, sejam elas sociais ou religiosas de um determinado povo. É, portanto, um referencial para o sentimento de pertença que é evocado a partir das representações materiais – obras tumulares, fotos, inscrições (ARAÚJO, 2006; NOGUEIRA, 2012).

Por outro lado, conforme chama a atenção Castro (2008), o patrimônio funerário não se restringe apenas a materialidade, mas também às manifestações imateriais, como os ritos que envolvem todo o processo fúnebre, que vão desde o preparo do jacente até o momento da inumação; o hábito de visitação aos túmulos que envolve cuidado e manutenção com os mesmos, sobretudo no Dia de Finados estão inseridas no conjunto de expressões que, conforme pontua a autora, não são contempladas pela grande maioria dos projetos de tombamento das necrópoles.

Em segundo lugar, o atributo “museu a céu aberto” é sucessivamente atrelado às necrópoles pelos entusiastas do patrimônio, como justificativa para ação preservacionista. Nessa perspectiva, que ganha folego na década de 1970 – embora seja anterior a ela – por motivos aqui já expostos, lança sobre os cemitérios monumentais, a ideia de que

como museu-ao-ar-livre e repositório da memória da cidade, onde se podem admirar, através de um enorme acervo de mausoléus e obras de escultura, a história local de dilatado período de tempo; a sua apreciação – acessível a grande maioria das pessoas – alia prazer estético, comoção sentimental e narrativa social (OLIVEIRA apud CASTRO, 2008, p. 110).

Segundo a historiadora Maria Elizia Borges (2011), esse fenômeno vem acompanhado da saturação e da desativação de alguns cemitérios espalhados pelo Brasil, sobretudo os que datam do século XIX. Mas, quais são os critérios utilizados pelos pesquisadores para definir as necrópoles como museus? Para a referida autora, assim como os museus, os cemitérios possuem em si os mesmos atributos dos museus ao resguardar fontes materiais que possibilitam acesso ao conhecimento e a preservação da memória num movimento dialético entre passado e presente (BORGES, 2016). Não obstante, prossegue a autora, os cemitérios no Brasil ainda carecem de políticas que os representem museologicamente diante de instituições específicas como o IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus, e no ICOM – Conselho Internacional dos Museus (Idem).

Tecnicamente, um cemitério como “museu a céu aberto” deve atender algumas especialidades, ainda que provisórias, como

uma equipe especializada em restaurar e preservar os monumentos funerários, composta por museólogos, historiadores, arte educadores, arquivistas e assessores de apoio, tais como engenheiros e arquitetos, que forneçam parâmetros para a conservação do acervo ali existente (BORGES, 2016, p. 04).

Nesse sentido, o Brasil encontra-se muito aquém da realidade europeia que já possui uma tradição na salvaguarda de suas necrópoles, e também da América Latina, ainda que existam apenas dois cemitérios inseridos no Sistema Nacional de Museus²². Por outro lado, e esse é um ponto que não podemos negligenciar, os cemitérios brasileiros contam com o entusiasmo de pesquisadores – ainda que não tenham inserção política – programas de pós-graduação e associações como a ABEC – Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais que atuam no compartilhamento e divulgação de diversas pesquisas, em diversas áreas do conhecimento, acerca da importância dos espaços cemiteriais como lugares de memória.

Esse nicho é, em grande medida, responsável pelos processos de tombamento das necrópoles, seja em nível municipal – caso do Cemitério Santana – estadual, ou federal. Vale ressaltar que, por tombamento, entendemos

a ação que visa impedir legalmente a destruição ou descaracterização de um bem, contribuindo não só para a preservação da memória coletiva, mas dos recursos e esforços investidos na sua construção, garantindo seu bom estado de conservação e propiciando sua pela utilização. (CASTRO, 2008, p. 61).

²² Cemitério de San Pedro de Medellín (Medellín, Colômbia) e Museu Presbítero Maestro (Lima, Peru) (BORGES, 2016).

Nigro (2003) afirma que o tombamento constitui-se como uma ação extrema diante da iminência de violação ou desaparecimento de significativos referenciais citadinos. Para ela, o tombamento é constituído por duas principais diretrizes, uma normativa e a outra simbólica. A primeira refere-se a característica jurídico-administrativa que age na imposição de leis e decretos, e regulamentação dos bens tombados e de seu entorno. A segunda remete ao que já havíamos dito anteriormente sobre a atribuição de valores e significados ao bem cultural que receberá a chancela de patrimônio. Esta última é responsável, entre outras coisas, pela ressignificação do espaço traduzida em um novo modo de uso e de vivência com o bem tombado.

No que tange aos cemitérios, os processos de tombamento se tornam significativos à medida que os consideramos como importantes pontos difusores de memórias e identidades, que nos é garantido constitucionalmente²³ como um direito social.

Mencionamos anteriormente o trabalho da historiadora Elisiana Trilha Castro que no ano de 2008 realizou, em sua pesquisa de mestrado, um levantamento nos documentos do IPHAN a fim de catalogar as necrópoles tombadas por este órgão. Segundo a autora, entre as décadas de 1930 e 1960, isto é, muito antes de afirmado o Compromisso de Brasília²⁴, o IPHAN promoveu quinze ações de tombos direcionadas para cemitérios ou partes deles. Conforme aponta Nogueira (2012), de 2008 – ano da publicação da pesquisa de Elisiana – para cá, pouca coisa mudou. Não houve mais iniciativas do tipo por parte do IPHAN ao não ser o tombamento de caráter provisório do Mausoléu de Santos Dumont localizado no Cemitério São João Batista na cidade do Rio de Janeiro no ano de 2011.

Isso reitera o fato de grande parte das necrópoles serem assistidas por decretos estabelecidos pelas municipalidades. De todo modo, vale considerar o que preleciona Borges (2016) sobre o fato de que o tombamento, seja ele integral ou parcial, municipal, federal ou estadual, interfere irrisoriamente nas práticas de preservação e restauração dos cemitérios. Isto porque de acordo com a autora, não existem por parte do IPHAN e do IBRAM, diretrizes específicas que abarquem a preservação das necrópoles brasileiras.

²³ Ver: Art. 216 da Constituição Federal Brasileira de 1988.

²⁴ Documento resultante do 1º Encontro de Governadores de Estados, Secretários, Prefeitos, Presidentes de Entidades Culturais, cujo intento foi “estudar medidas complementares de proteção e revalorização do acervo cultural do Brasil”. Como resultado desse encontro, foi assinado o documento que ficou conhecido como Compromisso de Brasília. Dos 23 itens abordados no referido documento, o item 19 determina que: “Urge legislação **defensiva dos antigos cemitérios e especialmente dos túmulos históricos e artísticos** e monumentos funerários” (COMPROMISSO DE BRASÍLIA, 1970, p. 456, grifos nossos). De acordo com Borges (2002), foi a primeira vez que os cemitérios foram formalmente vinculados ao conceito de patrimônio histórico nacional.

Posto isto, não é preciso que os motivos, ou que os valores atribuídos ao Cemitério Santana estejam explícitos no texto do seu decreto de tombamento. A esta altura do trabalho, sabemos que, para que haja qualquer ação de tombamento é preciso que sejam empregados valores imaginados pelos grupos que elegem o bem a ser tombado. Assim, inferimos que os proponentes da patrimonialização do Cemitério Santana tenham se pautado em sua relevância histórica como potencial de referência, seja ela memorialística (lugar de memória, como já mencionamos anteriormente), artística ou identitária da cidade de Goiânia.

Do ponto de vista estético, o Santana segue o modelo tipológico dos cemitérios convencionais secularizados que se enquadram dentro de uma “concepção urbanística moderna” (BORGES, 2004, p.1). Isso se traduz no referido cemitério a partir do seu acervo tumular característico do estilo *art déco* que, embora não seja único no local, faz-se presente já na sua fachada. Assim, há, de modo geral, o predomínio de jazigos com uma estética mais limpa, mais simplificada das formas arquitetônicas, ainda que sejam percebidos em suas composições, diversos elementos decorativos. Esse fenômeno estético, de acordo com Borges (2002), é produto da ordem social e econômica estabelecida na década de 1920 e que seguiu nas décadas posteriores, contrapondo a exuberância e a pompa dos túmulos oitocentistas.

De modo geral, precisamos destacar a importância do estilo *Art Déco* na concepção do Cemitério Santana, pois segue a concepção presente no imaginário da elite local cuja a forma amplificada na década de 1930, especificamente no Estado Novo, período em que a política getulista empenhava-se incessantemente na afirmação do progresso e da modernidade. Nesse sentido, um estilo moderno que primou pela racionalização e funcionalidade das formas, que ao mesmo tempo é monumental e austero, caiu como uma luva sobretudo nos regimes totalitários, justamente por estar *pari passu* alinhado à ideologia da época (MAHLER; SILVA, 2007).

Esse foi também, por motivos já mencionados, o período em que o referido estilo desembarca em terras goianas. Aqui, conforme pontua Mahler e Silva (2007), o *art déco* adquiriu características próprias, sendo priorizada a simplificação das formas e o emprego dos volumes geométricos. Parte disso deve-se por um lado, ao fator econômico, uma vez que o orçamento para a construção da jovem Goiânia era limitado e precisava abarcar uma série de questões outras, e, por outro, a escassez de mão de obra especializada na elaboração de elementos mais complexos, ficando deste modo a cargo de artesãos, pedreiros e mestres-de-obras a criação de elementos de composição trabalhados por imitação (UNES, 2008).

Embora o pesquisador Wolney Unes em sua obra *Identidade art déco de Goiânia*, pontue que, em Goiânia, a adoção do referido estilo foi mais recorrente na construção dos

edifícios públicos e comerciais, no Cemitério Santana – que também compõe o montante de edifícios públicos daí o emprego do *art déco* em sua fachada – é notória a presença das características *déco* – frisos, ferragens, zigurates, cores sóbrias – em grande parte dos jazigos e túmulos de ordem privada.

Do ponto de vista político, que não está dissociado do estético diga-se de passagem, a identidade arquitetônica da cidade foi requisitada como uma forma de afirmação pela elite também na cidade dos mortos. Ora, ser enterrado numa necrópole que se propunha moderna traduzia e reafirmava o viés ideológico da modernidade e do progresso defendido pelos pioneiros da construção de Goiânia. Assim, ainda que fossem oriundos de outras cidades e ainda que seus jazigos não estivessem necessariamente comprometidos com a estética moderna do *Art Déco*, estar ali enterrados significa selar a ideia de pertencimento há um lugar erigido por eles mesmos.

Figura 5 – Fachada do Cemitério Santana, 1940. Nota-se o emprego de frisos nos pórticos e a utilização de ferro fundido no portão.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Neste sentido, a presença dessa elite pioneira enterrada no Cemitério Santana foi, sem dúvidas, elemento significativo para compor o conjunto de valores atribuídos à necrópole como importante lugar de memória e identidade goianiense. Para citarmos alguns, a começar pelo jazigo de Pedro Ludovico Teixeira e sua família que, embora fossem oriundas da cidade de Rio

Verde, no Sudoeste goiano, tiveram seus corpos inumados na referida necrópole obviamente sinalizando seu posicionamento de fundadores da cidade, de modo que não poderia ter sido diferente.

Figura 6 – Jazigo de Pedro Ludovico Teixeira e sua família.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2019.

Nessa perspectiva, o monumento funerário, para além de sua finalidade última, confere promoção e publicidade ao jacente como forma de distinção dos demais ali enterrados, pois tem a prerrogativa de concessão da sepultura como propriedade privada, o que confere a ideia de perpetuidade de sua imagem (BORGES, 2002). Ademais, com a herança deixada pelos

positivistas²⁵, o imaginário burguês se constituiu pautado no culto aos grandes vultos históricos, nos heróis e em seus grandes feitos,

A doutrina positivista exerceu grande influência no culto aos heróis, o que justifica o período do surto da arte cemiterial, como este momento em que os cemitérios passar a ser melhores locais de homenagens aos homens que se destacara na política, cultura e dentro de suas famílias (...) o positivismo [utilizou] a arte funerária como veículo de perpetuação de sua ideologia, teve como objetivo principal consolidar seus atos para as futuras gerações (SILVA, apud ISMÉRIO, 2013, p. 04).

No Cemitério Santana é possível percebermos essas características em alguns jazigos, sobretudo de políticos e empresários que tiveram seus feitos consolidados na capital goianiense. Destacamos o epitáfio presente no jazigo do idealizador da capital Pedro Ludovico Teixeira: “Um homem que fez tudo pelo progresso de Goiás construindo Goiânia”, frase “escolhida pelo próprio Pedro Ludovico que disse que quando morresse gostaria que ela fosse escrita em seu túmulo” (FERNANDES apud SOUZA, 2015, p. 184). Essas são as palavras que ilustram a ideologia do progresso e o imaginário salvacionista da década de 1930, cujo herói Pedro Ludovico – médico, fazendeiro, profissional liberal – torna-se o símbolo do moderno no sertão goiano. Para Souza (2015, p. 184),

No jogo das representações o seu epitáfio reforça a forma como Pedro Ludovico gostaria de ser lembrado. Nela está inserido todo o discurso do seu processo de constituição mítica. Pedro Ludovico se coloca como homem, que ganha ares de coragem, virilidade: que fez de tudo, que chegou a ser preso para lutar por seus ideais, e que estava pronto enquanto revolucionário, quando a Revolução de 1930 começou.

Ademais, a própria figura mítica criada sobre Pedro Ludovico Teixeira, o “Terceiro Anhanguera”²⁶, agregou valor simbólico ao seu jazigo. Tal afirmativa se torna de máxima relevância se considerarmos toda comoção envolvida no seu funeral. Segundo o cronista e historiador goiano José Mendonça Teles (2004, p. 46),

a notícia levou milhares de pessoas ao velório que aconteceu na Assembléia Legislativa. Todos queriam tocar no caixão, num gesto de agradecimento àquele que mudou o rumo da história goiana, que acelerou o crescimento de Goiás, com sua visão de estadista. Foi o maior enterro já visto em Goiânia. Uma multidão a acompanhou o corpo da Assembléia Legislativa ao cemitério Santana, em Campinas. Um carro de som tocava ininterruptamente o tango “La Cumparsita” cumprindo desejo seu. O trajeto foi todo feito a pé, numa procissão de tristeza. Lá ia o corpo de um homem

²⁵ Ver Ariès, 2017.

²⁶ “Este termo ‘Terceiro Anhanguera’ foi inicialmente dita por Dom Francisco Aquino Correia, Arcebispo de Cuiabá, indicado por dom Emanuel Gomes de Oliveira, arcebispo de Goiás, para proferir o sermão na missa campal do dia 05 de julho de 1942, na cerimônia de Batismo Cultural de Goiânia” (SOUZA, 2015, p. 171).

predestinado, homem incomum, desses que surgem de século em século para mudar o curso da história.

Figura 7 – Epitáfio do Jazigo de Pedro Ludovico Teixeira. Cemitério Santana, 1979.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Outro túmulo recorrentemente referenciado no Cemitério Santana, sendo de acordo com os trabalhadores do local um dos mais visitados, é o de Venerando de Freitas Borges, primeiro prefeito da jovem capital goiana. Natural da cidade Anápolis, bacharel em Ciências Contábeis e professor no Colégio Lyceu, Venerando tinha apenas 28 anos de idade quando foi nomeado prefeito por Pedro Ludovico através do Decreto nº 510 de 7 de novembro de 1935. A escolha pelo então jovem professor “simbolizava e reforçava o desígnio do novo Goiás, tão apregoado desde 1930” (CHAUL, 2015, p. 252).

Segundo conta o próprio Venerando em entrevista ao escritor José Mendonça Teles, a escolha pelo seu nome nada teve a ver com posicionamentos político-partidários. Isto porque à época, Venerando militava através de seus artigos publicados no Correio Oficial cujos diretores, próximos a Pedro Ludovico, influenciaram na sua nomeação. De acordo com ele, foi no dia 07 de novembro de 1935 que “o grande goiano” (nas palavras do próprio Venerando) Pedro Ludovico o encontrou pessoalmente resultando no diálogo de convite:

- Por acaso o senhor é o professor Venerando?
- Pensei tratar-se de pessoa mais velha. O senhor é muito novo.
- Não sou tão novo assim. Sou pai de 4 (quatro) filhos e tenho 28 anos.
- O senhor é goiano?

- Sim, nascido em Anápolis.
- Pedi para o senhor comparecer ao Palácio a fim de convidá-lo para prefeito da nova capital. Aceita?
- Não sou político e depende das condições que me forem impostas para o exercício do cargo.
- Bem, já tenho informações a seu respeito, mas imponho uma condição: não roube na prefeitura...não gosto de ladrão...
- Ante esse pressuposto, difícil me é aceitar o convite. Desculpe-me Vossa Excelência, mas qualquer homem honrado reagiria, como agora faço.
- Talvez o senhor não me tenha compreendido. Na política, o senhor sabe...E o senhor, tem alguma condição?
- Tenho. Não aceito cabresto.
- Virando-se para o seu secretário, disse o Dr. Pedro:
- O moço me serve. Lavre o Decreto de nomeação. (TELES, 2012, p. 248)

Assim, no ano de 1936 Venerando Freiras Borges foi eleito prefeito da jovem capital goianiense, ficando no cargo até 1945 e reeleito em 1951.

Em seu jazigo, chama a atenção a extrema simplicidade e a ausência de qualquer tipo de elemento simbólico. Estaria nessa ausência um exemplo seguido de comprometimento com a ideia de uma modernidade secularizada, ainda que Venerando tivesse governado em um meio de religiosidade latente.

Figura 8 – Jazigo de Venerando Freitas Borges e sua família, 1994. Cemitério Santana, Goiânia-GO.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2019.

Nesse viés dos vultos históricos pioneiros na construção da cidade de Goiânia, e que tem seu túmulo como referência no Cemitério Santana, não poderíamos aqui deixar de mencionar o professor Colemar Natal e Silva e seu papel significativo na Comissão composta para definir o local em que seria erigida a referida capital.

Filho de político e natural da cidade de São José do Tocantins, atual Niquelândia, Colemar viveu sua infância na Cidade de Goiás após o cumprimento do mandato de seu pai que era Deputado Federal por Goiás. Sua educação primária foi orientada pela sua mãe até o momento do ingresso no Liceu de Goiás onde concluiu sua formação secundarista e, aos 16 anos, ingressou na Faculdade de Direito no Rio de Janeiro (TELES, 2012). Sua vida acadêmica foi marcada pela participação ativa nos assuntos estudantis e políticos, sobretudo expostos em artigos publicados na revista *A Informação Goiana* da qual fez parte como entusiasta colaborador.

Defensor intransigente – como ele próprio dizia ser – da mudança da capital do Estado, Colemar teve participação ativa na comissão pró mudança responsável pelo projeto da nova capital. Como secretário, participou de todo processo, desde a concepção até a execução de todas as fases propostas pela referida comissão (TELES, 2012; ROCHA, 2003).

Na nova capital, Colemar protagonizou papel ativo no cenário intelectual da cidade. Sob sua iniciativa, em março de 1939, propôs a criação da Academia Goiana de Letras contando com a participação de nomes como o Albatênio Godoy, Leo Lynce, Ricardo Paranhos, Vasco dos Reis, além, é claro, de Pedro Ludovico Teixeira que declinou da presidência da AGL, ficando a cargo do próprio Colemar por três anos consecutivos.

Na década de 50, Colemar Natal e Silva empenhou-se arduamente para a criação da Universidade Federal de Goiás. Para a concretização de suas aspirações, Colemar e o grupo de intelectuais recrutado por ele, agitou os meios responsáveis através de diversos atos públicos como assembleias, reuniões, passeatas, tendo conseguido por parte do então presidente Juscelino Kubitschek a assinatura do decreto que criaria a universidade desejada. Colemar foi seu primeiro reitor.

Figura 9 – Jazigo de Colemar Natal e Silva e sua família, 1996. Cemitério Santana, Goiânia-GO.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Empresários de destaque no cenário pioneiro da nova capital também são frequentemente mencionados e visitados no Cemitério Santana. Destacamos por hora o jazigo de Andreelino de Moraes e sua família.

Natural da cidade de Anápolis, Andreelino de Moraes foi um dos maiores entusiastas do projeto de mudança da capital e sua participação se deu para além campo das ideias. De acordo com Rocha (2003), em abril de 1933, Andreelino e sua esposa, dona Bárbara de Sousa Moraes, doaram ao Estado por meio de escritura pública, 50 alqueires de terras no local onde seria erigida a nova capital. Além disso, a escritura assinada pelo casal permitiu 76 alqueires destinados para permuta e mais 34 alqueires para venda, sem falar nos dois alqueires doados para uso exclusivo da Igreja.

Efetivada a construção de Goiânia, Andreelino de Moraes se tornou um dos primeiros e maiores industriais da cidade. Empreendeu no ramo de cerâmicas, serraria e materiais de construção em geral. Adquirindo uma frota de ônibus, foi pioneiro no serviço de transporte coletivo. Faleceu em julho de 1961.

Figura 10 – Jazigo de Andreilino de Moraes e sua família, 1961. Cemitério Santana, Goiânia-GO.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2019.

Ainda no rol de personalidades históricas enterradas no Cemitério Santana, encontra-se o jazigo do Cônego José Trindade que desempenhou na capital goianiense papel religioso, político e intelectual.

Natural da cidade Jaraguá, José Trindade da Fonseca e Silva seguiu carreira religiosa sendo ordenado presbítero em junho de 1930 e, em 1943, ordenado como Cônego por Dom Helvécio Gomes de Oliveira. Como sacerdote, atuou ao lado de Dom Emanuel Gomes de Oliveira. Como educador, integrou a comissão de elaboração do projeto de criação da Universidade do Brasil Central, atual PUC Goiás, sendo doador de sua Chácara São José para a área que abriga o Campus II da mesma Universidade. Seu desempenho como intelectual,

historiador, genealogista e pesquisador, foi decisivo para sua nomeação para ocupar a Cadeira 24 da Academia Goiana de Letras em 1955.

Exerceu diversos cargos administrativos como diretor do Banco de Goiás e presidente do Serviço Social Rural de Goiás. Foi Secretário de Educação do estado e, em 1950, foi eleito Deputado Federal pelo Partido Social Democrático.

Figura 11 – Jazigo de Conego José Trindade da Fonseca e Silva, 1962. Cemitério Santana, Goiânia-GO.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Contudo, os cemitérios podem se tornar espaços de contestação de poder, quando abriga personalidades vítimas do poder discricionário. O cemitério Santana é um exemplo disso, pois foi palco de um funeral que foi um verdadeiro protesto político contra o governo de Pedro Ludovico Teixeira. Referimo-nos especificamente ao assassinato do jornalista Haroldo Gurgel que, em 1953, chocou a recém construída capital – e porque não dizer o Brasil e a imprensa internacional.

Conforme aponta Oliveira (2015, p. 79), Haroldo Gurgel, em conjunto com os jornalistas Antônio Carneiro Vaz e Américo Fernando, eram responsáveis pela edição do jornal *O Momento* que fazia oposição ao governo de Pedro Ludovico Teixeira. No contexto de seu assassinato, Goiânia passava por uma atenuada crise de abastecimento de energia elétrica uma vez que a única usina – a Usina do Jaó – era responsável pelo atendimento de toda a cidade,

sendo insuficiente para a demanda, o que acarretou racionamento no qual os bairros da cidade revezavam de quatro em quatro horas o recebimento de energia. O estopim de sua morte viria no dia 7 de agosto de 1953 quando “o presidente da Companhia de Força e Luz, Pedro Arantes, foi fazer uma radiografia dentaria em um consultório odontológico no centro da cidade. No entanto, como naquele momento o bairro estava sem energia, ele valeu-se de sua autoridade para determinar que a energia elétrica fosse ligada para a execução da radiografia” (OLIVEIRA, 2015, p. 79).

Gurgel e seus parceiros jornalísticos como críticos opositores, publicaram no dia seguinte no jornal O Momento a manchete “O homem chegou e deu a luz”. A reação de Pedro Arantes não poderia ter sido pior:

Acompanhado de pistoleiros, em um carro oficial do Governo de Goiás, interpelou Gurgel e os irmãos João e Antônio Carneiro Vaz. Os pistoleiros desceram atirando impiedosamente. Gurgel foi atingido por 12 tiros e morreu na hora, Joao por oito e Carneiro por cinco, mas conseguiram escapar. Gurgel tinha apenas 26 anos de idade. O assassinato ocorreu no cruzamento das avenidas Goiás e Anhanguera, as mais importantes da cidade, pouco antes do meio dia (OLIVEIRA, 2015, p. 79-80).

A indignação pelo assassinato do jornalista tomou conta da cidade. Em 13 de agosto de 1953 o Jornal de Notícias publicava significativa matéria sob o título “Luto e Vergonha” que relatava a revolta popular e a série de protestos organizados pelos estudantes secundaristas: “Em frente ao Palácio do Governo, a enorme massa popular que conduzia, pelas ruas o corpo de Haroldo Gurgel, se deteve durante horas, mas o governador não estava e alguns funcionários afirmaram que providencias seriam tomadas”.²⁷

O jornalista Fernand Baeder escreveu sob o título “Assassino sem entranhas”: “O país inteiro, através de seus órgãos legislativos, pelas colunas dos jornais, pelas suas personalidades mais representativas, pela voz do seu povo, não escondeu a sua repulsa ao ato de vandalismo que abalou Goiânia. Bem sabemos nós os jornalistas que somos os primeiros a tombar quando se tolda o horizonte democrático à aproximação da nuvem negra do despotismo”.²⁸

Conforme pontua Oliveira (2015, p. 80) não se pode negar que o assassinato de Gurgel causou um desgaste no Governo de Pedro Ludovico Teixeira, ainda que menos trágico politicamente falando. Quanto a Pedro Arantes, suposto mandante do crime, coube-lhe uma absolvição com álibi de desacato. Já os pistoleiros, José Sarapião foi condenado a 27 anos de

²⁷ “Luto e Vergonha”. Jornal de Notícias. Goiânia, 13 de agosto de 1953. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=843687&PagFis=933&Pesq=gurgel> Acesso em 29/06/2019.

pena, sendo-lhe reduzida para 16, seu comparsa Neném Calango, teve pena estipulada em 14 anos de reclusão e, por fim, Domingos Borrelly nunca foi localizado até a prescrição da pena.

Este episódio evidencia que, se por um lado o Cemitério Santana serviu de morada final para os poderosos políticos e empresários, o foi também para as vítimas do poder como Haroldo Gurgel.

Figura 4 – Comoção popular no enterro de Haroldo Gurgel no “Cemitério de Goiânia”, o mesmo Cemitério Santana. Goiânia, 1953.



Fonte: Jornal de Notícias, 1953.

Invocando os vultos históricos, as personalidades políticas, intelectuais, religiosas e econômicas, bem como as vítimas do jogo de poder vigente em Goiânia, percebemos o Cemitério Santana como um lugar permeado pelo prestígio social, sendo, portanto, representado pelo capital simbólico dos mortos pertencentes às elites goianienses. Isto conforme veremos a seguir, confere ao patrimônio um lado perverso uma vez que, a escolha do bem a ser tombado parte de pequenos grupos que buscaram privilegiar e selecionar aquilo que deve ser lembrado.

2.3 Além da patrimonialização

Ainda que o Cemitério Santana tenha inegável potencial estético e memorialístico como descrevemos nos tópicos acima, no que tange a sua salvaguarda patrimonial, padece do mesmo descaso que assola grande parte das necrópoles monumentais tombadas no Brasil: descaso, abandono, negligência do poder público. Nesse sentido, Borges (2004) chama a atenção para a prática de uma “pseudo-ação de preservação”. Isto ocorre porque, “na realidade brasileira, o que mais tem ocorrido nos cemitérios secularizados, que já necessitam de um cuidado especial, é simplesmente a substituição ou a reforma [superficial], com uma nova pintura da entrada principal” (BORGES, 2004, p. 85).

A afirmativa da autora nos possibilita compreender que a ação de tombo por si só não é suficiente para que a proteção e salvaguarda sejam garantidas. Essa lamentável realidade que abarca o patrimônio funerário também se faz notória no Cemitério Santana. Com o intento de entender a realidade dos bens tombados como patrimônio na cidade de Goiânia – especificamente ao que nos compete, isto é, o Cemitério Santana –, recorreremos ao Relatório Diagnóstico Preliminar e Levantamento de Dados do Patrimônio Cultural - Bens Culturais Tombados e/ou Protegidos na Capital/Município de Goiânia, realizado no ano de 2009 cujo objetivo foi analisar e diagnosticar a gestão e gerência dos bens culturais tombados na capital.

A partir da análise do documento, foram identificados no diagnóstico alguns pontos cruciais que dizem respeito à preservação e conservação dos bens culturais tombados. A saber:

- a) A cidade e seus cidadãos não convivem com a identidade de “patrimônio cultural da nação”;
- b) A memória da cidade patrimônio não é revelada na paisagem cultural;
- c) Os bens culturais tombados e/ou protegidos não são identificados na cidade e conhecidos pelos cidadãos;
- d) Na hierarquia do orçamento público dos governos não figuram recursos específicos para a proteção do patrimônio;
- e) Não existem planos de gestão para os bens culturais tombados e/ou protegidos.

Nos chama a atenção o diagnóstico presente nos itens ‘d’ e ‘e’ do documento supracitado quanto ao fato de que a gestão pública dos bens culturais tombados em Goiânia negligencia fatores importantes como programas voltados à educação patrimonial, o que contribui para que, conforme identificado no item ‘a’, não exista uma identificação dos cidadãos

com os bens patrimonializados. Identificação esta que decorre do fato de que os valores empregados nos objetos tombados se dão de modo desigual (ZANIRATO, 2009).

Essa questão nos obriga a refletir sobre o aspecto perverso da patrimonialização que, conforme aponta Campos (2013), partem de imposições verticais sujeitando não só pesquisadores e gestores do patrimônio como também instituições a determinações arbitrárias. Isto se torna tangível na medida em que as sociedades contemporâneas se relacionam ou não com determinado bem cultural elevado à categoria de patrimônio. Ora, se nem a população local se identifica com o lugar eleito por um pequeno grupo como patrimônio histórico cultural, como isso pode ser considerado bem cultural, aparentemente, para todos? Onde estão os interlocutores locais?

Isto decorre do fato de que conforme aponta Menezes (2009) os valores e a experiência cultural empregados no bem cultural dependem da atuação de especialistas, mormente privilegiando as representações e os símbolos em detrimento das práticas. Arriscaríamos afirmar que se trata de um “forçar a barra” do patrimônio a partir de valores definidos por uma parcela ínfima de pessoas ligadas à uma concepção elitista, seja no nível estético, seja memorialístico.

Em outras palavras, a ideia de que os cemitérios são lugares permeados por valores ancorados na arte e na cultura é articulada por uma elite intelectual, sobretudo inserida no meio acadêmico. Assim, “esses grupos não só definem o que é digno de conservação, como ainda dispõem de condições para atribuir maior qualidade e refinamento a esse mesmo bem” (ZANIRATO, 2009, p, 139). Como resultado da participação desigual na escolha de bens a serem tombados, percebemos que os “grupos que não têm identidade com o elemento elevado à condição de patrimônio” sentem um “certo desprezo em sua conservação” (ZANIRATO, 2009, p, 139).

Ademais, a julgar pelos noticiários recentes, acreditamos que a situação atual não difere muito do que foi diagnosticado há oito anos atrás a partir do relatório já citado. Em maio de 2017, por exemplo, o jornal *O Popular*²⁹ noticiou uma onda de furtos de adereços que compõem o acervo tumular do Cemitério Santana. De acordo com a reportagem, a falta de segurança e o fácil acesso ao interior do cemitério, devido à altura do muro, são fatores decisivos para a ação de vândalos e meliantes.

²⁹ “Onda de furtos ronda o Cemitério Santana, em Goiânia”. Jornal O Popular, 11 de maio de 2017. Disponível em: <https://www.opopular.com.br/editorias/cidade/onda-de-furtos-ronda-o-cemit%C3%A9rio-santana-em-goi%C3%A2nia-1.1274103> Acesso em 20/10/2017.

Outra notícia, veiculada em agosto de 2017 pelo *Jornal Opção*, informa denúncia feita pelo deputado estadual Francisco Jr. sobre o descaso dos órgãos municipais com o cemitério. A denúncia do deputado revela que o Cemitério Santana têm sido alvo constante de vândalos e usuários de drogas que têm transformado jazigos e capelas em bocas de fumo:

O deputado estadual Francisco Jr. (PSD) fez mais uma vez um apelo à gestão do prefeito de Goiânia, Iris Rezende (PMDB), na última terça-feira (15/8), para que resolva o problema do Cemitério Santana. Para o parlamentar, a situação preocupante e assustadora do primeiro espaço público para sepultamento da capital não pode mais ser ignorada pela prefeitura. O local vem sendo depredado por assaltantes e usuários de drogas que se abrigam nos arredores do cemitério. “O Cemitério Santana foi tombado como patrimônio histórico, ou seja, ali estão as histórias de nossos antepassados, da nossa cidade. É um absurdo que o lugar seja alvo de ondas de assalto, violência e se transforme em uma boca de fumo”, lamentou. Francisco Jr. relatou um recente acontecimento envolvendo uma briga entre usuários de drogas no local, em que um rapaz quase foi morto dentro de uma das capelas do cemitério, o local ainda permanece sujo com as manchas de sangue da vítima, “Isso é um tremendo desrespeito com as famílias que sepultaram seus entes queridos ali. Um povo que não cuida de sua memória, de suas famílias, como nós vamos fazer? Por isso, em nome do nosso patrimônio e da nossa história, venho fazer um apelo ao prefeito e autoridades para tomem providências reais e urgentes para que as memórias dos nossos antepassados sejam respeitadas”, sentenciou. O Cemitério Santana foi o primeiro espaço público para sepultamento na capital, inaugurado em 1940, e o único tombado pelo patrimônio histórico. O local abriga o túmulo de personalidades que fizeram parte da história de Goiás, como o de Pedro Ludovico Teixeira e Venerando de Freitas Borges, o primeiro prefeito de Goiânia.³⁰

Embora exista desde do ano de 2015 um projeto que visa à revitalização do Cemitério Santana³¹ – que aliás ainda não foi completamente colocado em prática –, o que percebemos é

³⁰ “Deputado volta a denunciar descaso da Prefeitura de Goiânia com Cemitério Santana”. *Jornal Opção*, Goiânia, 18 de agosto de 2017. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/deputado-volta-denunciar-descaso-da-prefeitura-de-goiania-com-cemiterio-santana-102470/> Acesso em 21/10/2017.

³¹ “O prefeito em exercício, Agenor Mariano, recebeu na sexta-feira (27/2) um projeto que pretende transformar o Cemitério Santana, no Setor dos Funcionários, em ponto turístico. Elaborada pela Associação das Empresas Funerárias do Estado de Goiás (Aefego), a proposta visa preservar e propagar o patrimônio art déco da capital. Agenor Mariano elogiou a iniciativa e garantiu o apoio da prefeitura na execução do projeto. “Vamos colaborar no que for necessário. O projeto é interessante, pois valoriza nossos pioneiros que construíram a história da capital”, disse o prefeito em exercício. De acordo com o coordenador do projeto, o secretário geral da Aefego, Omar Layunta, o recurso financeiro será buscado por meio de editais do Fundo de Cultura e de âmbito nacional, além de parcerias com empresas privadas. A primeira ação é sensibilizar a sociedade, mudando o olhar do cidadão em relação à morte. “Vamos implementar vários eventos no cemitério. O primeiro será a Cantata de Páscoa, em abril, onde será abordado o tema sobre a morte e ressurreição de Cristo. Depois faremos uma exposição fotográfica sobre arte tumular, com fotos de Caio Galucci. Esses eventos servirão para aproximar o público do cemitério”, explicou Omar. O Cemitério Santana é administrado pela Secretaria Municipal de Assistência Social (Semas), uma das parceiras do projeto. Segundo a titular da pasta, Maristela Alencar, a iniciativa de revitalização do cemitério servirá de campo de pesquisa para que até estudantes conheçam a história de Goiânia e do Estado pelos vultos históricos e figuras ilustres que ali estão sepultados.” In: “Projeto visa transformar Cemitério Santana em ponto turístico de Goiânia”. A Redação. Goiânia, 28 de janeiro de 2015. Disponível em:

que as ações que costumam ser efetivadas no local não passam de uma simples pintura no muro do cemitério às vésperas do feriado de finados, reiterando a afirmação de Borges (2004).

Os fatos elencados nos permitem afirmar que existem negligências em relação ao patrimônio funerário do Cemitério Santana e que, se é verdade que o cemitério guarda importante acervo arquitetônico representativo da identidade goianiense, o mesmo não goza de prestígio no que concerne a proteção, seja na esfera municipal, seja na federal.

Figura 12 – Jazigo deprecado. Cemitério Santana, Goiânia-GO.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Figura 13 – Jazigo descaracterizado. Cemitério Santana, Goiânia-GO.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Figura 14 – Túmulo depredado. Cemitério Santana, Goiânia-GO.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

As imagens anteriores evidenciam o descaso e o abandono do patrimônio funerário no Cemitério Santana. Jazigos descaracterizados, depredados, tomados pelo mato, são amostras da relação entre o poder público e o privado. Público por se tratar de um cemitério administrado

pela municipalidade conforme já mencionamos. Privado por estarem dentro da ideia de propriedade adquirida pelos jacentes e repassadas para as respectivas famílias. Nessa perspectiva, de um lado, o poder público negligencia por motivos já expostos, falta de verbas, de interesse, do outro, as famílias, em sua grande maioria, já não veem mais sentido, conforme pontua Áries (2017)³², em dedicarem parte de seu tempo e dinheiro à um patrimônio “desabitado”, exceto, é claro, no dia de finados, quando os cemitérios de todo o país passam por uma espécie de “maquiagem” garantindo a perpetuação da tradição.

Não podemos deixar de apontar aqui os fatores psíquicos e ideológicos que contribuem para o preterimento das necrópoles, ainda que essas sejam tomadas como patrimônio e ponto de referência histórica das cidades.

Em primeiro lugar, por serem lugares evocativos de sentimentos relacionados ao vazio, a finitude e a tristeza, visitá-los com o intuito de apreciação estética ou como lugar de conhecimento histórico é inviabilizado por grande parte da sociedade que estabelece uma relação utilitarista, por assim dizer, com a cidades dos mortos.

Em segundo lugar – e não menos importante – cabe distinguirmos conceitualmente os tipos de monumentos pertencentes às necrópoles dos monumentos selecionados como históricos. Enquanto os primeiros são dotados de intencionalidade memorialística desde sua concepção, como os túmulos por exemplo, portanto mediados pela emoção e pelo desejo de afetividade, os segundos só são concebidos como tal – por historiadores e especialistas em artes – posteriormente a sua criação, isto é, sendo edifícios preexistentes, os monumentos históricos não são criados para tal finalidade (CHOAY, 2006).

Isso está intrinsicamente relacionado a política de preservação, uma vez que os monumentos, conforme aponta Françoise Choay (2006, p. 26), estão permanentemente expostos ao “esquecimento, o desapareço, a falta de uso faz que sejam deixados de lado e abandonados”. Do contrário, prossegue a autora, os monumentos históricos, ao serem permeados por saberes objetivos, necessitam ainda que teoricamente, de salvaguarda incondicional.

Estamos de acordo com Zanirato (2009) ao apontar a educação patrimonial como um passo fundamental para a mudança deste cenário. Conforme salienta a autora, a identificação de toda a sociedade com os bens patrimonializados passam pela educação e pelo diálogo, tendo

³² Na análise de Philippe Ariés, a morte e todo o conjunto que a envolve, sejam eles simbólicos ou materiais, passa da relação de proximidade cotidiana vista até o século XIX, para assunto considerado tabu no século XX, sobretudo em seus findares. Assim, “ as manifestações aparentes de luto são condenadas e desaparecem. Não se usa mais roupas escuras (...) uma vez esvaziada a morte, não há mais razão para visitar seu túmulo.” (ARIÉS, p. 85).

em vista a participação de todos, resultando “no reconhecimento do pertencimento coletivo dos bens e nos esforços comuns para sua conservação” (ZANIRATO 2009, p. 149). Para tanto, conforme pontua Araújo, (2006, p. 60),

A valorização do patrimônio cultural brasileiro depende, necessariamente, de seu conhecimento, e a sua preservação, do orgulho que possuímos de nossa própria identidade. A Educação patrimonial pode ampliar e enriquecer o processo de ensino e aprendizagem, extrapolando os muros da escola e também dos museus, bibliotecas e arquivos, num processo de descoberta em que alunos, professores, pais, avós e toda uma comunidade podem estar envolvidos

Ou ainda podemos estar de acordo com Meneses (2009) ao afirmar que é preciso rever as posturas de atribuição de valor ao bem cultural, não deixando de lado a atuação de especialistas, mas também privilegiando as concepções dos usuários uma vez que, “como os valores não estão previstos geneticamente, mas são criados, eles precisam ser enunciados, explicitados, fundamentados e podem ser propostos, recusados, transformados – não impostos” (MENESES, 2009, p. 39).

Nesse sentido, acreditamos que os cemitérios brasileiros proporcionam o acesso a vários campos do saber, daí a importância e urgência das pesquisas voltadas às necrópoles como *locus* de compartilhamento de experiências e conhecimentos. Citamos aqui artigo concebido no VI Congresso Internacional de História sob a autoria de Fábio William de Souza (2013), membro da ABEC. De acordo com este autor, projetos de visitas guiadas com alunos de ensino médio e fundamental em cemitérios podem ser de grande eficácia no ensino de história das cidades e história da arte como uma abordagem de conteúdos comumente presos ao material didático.

Souza (2013) destaca iniciativa desenvolvida em Belo Horizonte pela professora Marcelina Almeida que organiza visitas guiadas no cemitério do Bonfim unindo História e Arte para os visitantes de modo que possibilite um outro olhar lançado a necrópole para além do tabu. Outro exemplo dado por Borges (2016) vem da cidade de Londres, no Cemitério de Highgate, onde as visitas guiadas são efetuadas por aposentados do bairro que formaram em 1987 uma associação chamada Amigos do Cemitério cujo intento além de compartilhar os saberes, é a manutenção da necrópole.

Apesar da nossa cultura tão imediatista e ainda que longe da realidade brasileira, mais ainda da realidade do Cemitério Santana, acreditamos em conformidade com Souza (2013) de que essas atitudes podem e devem ser copiadas, por isso é mister reiterarmos a necessidade e o

compartilhamento dos estudos cemiteriais como fonte de conscientização acerca da importância das necrópoles como centros difusores de conhecimento.

CAPÍTULO 3 – O CEMITÉRIO SANTANA COMO LOCUS DE UMA ESTÉTICA PLURAL

Neste capítulo buscamos compreender a rede de significados instaurada por meio dos objetos escultóricos presentes nos túmulos do cemitério Santana. Tomamos como pressuposto que os mesmos partem, majoritariamente, de conjuntos simbólicos do campo religioso, evocando identidades individuais e coletivas, representativas de uma sociedade plural na sua relação com o místico, com o belo e com os espaços.

Partimos da ideia de que a sociedade cria símbolos e atribui significados simbólicos a qualquer objeto ou ato, seja na religião, nos espaços ou nas artes (JAFFÉ, 2008). Contudo, o significado para o termo “símbolo” não é unívoco. Conforme aponta Geertz (2012) o conceito de símbolo é amplamente polissêmico. Neste trabalho entendemos por símbolo “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo.” (GEERTZ, 2012, p. 67-68).

Em conformidade com as ideias de Geertz, no que tange à religião, entendemos esta 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”. Destarte, esse *ethos* funciona como uma diretriz norteadora dos estilos de vida, valores e princípios morais ou estéticos de um determinado grupo social. Nesse viés, acreditamos que os símbolos são expressões materiais e imateriais das visões de mundo de um grupo social e que traduzem um conjunto de ideias e crenças. São, portanto, resultantes de “atos culturais”.

Na pesquisa que ora apresentamos, a análise do conjunto simbólico escultórico e arquitetônico do cemitério Santana é nuclear para a compreensão dos sentidos que o mesmo evoca, sendo ele um espaço importante da história da cidade de Goiânia, considerando sua presença desde a construção da capital e o reconhecimento da sua importância simbólica advinda da patrimonialização. A dinâmica semântica que analisaremos aqui constitui-se em um jogo de linguagem cuja interpretação necessita não apenas do conhecimento do contexto político e religioso da capital e do arcabouço simbólico religioso, mas também da memória que o próprio espaço do cemitério evoca.

3.1 Simbologias da diversidade cultural

Com a secularização os cemitérios ganharam outros sentidos que vão além de suas funcionalidades. Conforme aponta Ariès (2017, p. 77-82), 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.

Nesse sentido, o autor ressalta que o culto de adoração aos mortos não é de origem religiosa, mas positivista, a Igreja só mais tarde agregou esta prática ao seu conjunto ritualístico. Assim, os cemitérios secularizados são também instituições culturais, ou um verdadeiro “museu de belas-artes [que] (...) tem um papel social, devendo ser usufruídas por todos e em conjunto” (ARIÈS, 1990, p. 548). A celebração de personalidades políticas e culturais pelo pensamento positivista corroboram a hipótese do caráter perverso da patrimonialização do cemitério Santana.

Ao transpor sua funcionalidade, o cemitério secularizado tornou-se uma riquíssima fonte das memórias, das identidades e, por conseguinte, da 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 são propícios para o estudo dos símbolos e das crenças, de modo que as representações simbólicas expressas por meio das peças escultóricas e dos epitáfios, evidenciam as identidades religiosas dos grupos sociais presentes ali (tanto no espaço do cemitério quanto na cidade).

Consideramos, então, 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). Isto posto, cabe a nós inquirirmos: o que estamos entendendo como memória? Qual é, necessariamente, a relação entre memória e identidade?

“Para falar sem rodeios, não temos nada melhor do que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar dela”. Essas são as palavras de Paul Ricoeur (2007, p. 40), um dos principais expoentes dos estudos da memória. Ricoeur, em sua obra, enfatiza a importância da memória enquanto fenômeno que possibilita a compreensão das realidades dos indivíduos e dos grupos sociais a que pertencem, tendo em vista que toda e qualquer relação social está imperiosamente permeada por importantes cargas de memória.

Para um outro estudioso da memória, o historiador Michel Pollak, “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). A identidade mencionada por Pollak refere-se a 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 de que é produzida a partir de critérios de aceitabilidade, admissibilidade e de credibilidade.

No que concerne às identidades coletivas, Pollak afirma que essas são investimentos constantes no sentimento de unidade, 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 atuam como pontos de referência para a memória coletiva. Eles são elementos que dão estrutura às memórias, ao sentimento de pertencimento, evidenciando e reforçando as identidades de um determinado grupo social, seja por meio de sindicatos, partidos ou igrejas.

Outro historiador que relaciona os monumentos às memórias coletivas é o francês Jacques Le Goff. Para ele os monumentos são documentos que contém em si mesmos 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: 52, grifos explicativos nossos).

O Cemitério Santana abriga em seu acervo tumular uma quantidade significativa de peças escultóricas representativas da fé cristã, como santos, santas, bíblias, cruzeiros e anjos. Também seu conjunto arquitetônico comumente remete os jazigos a capelas e igrejas. Assim, podemos inferir que o Cemitério Santana evidencia em Goiânia – pelo menos nas primeiras décadas da jovem capital – uma identidade religiosa predominantemente católica.

No entanto, essa inferência precisa considerar alguns elementos: o primeiro diz respeito às identidades. 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 refere-se 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 campo 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, nesta parte do trabalho, 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.

Mencionamos nos capítulos anteriores que Goiânia é filha da década de 1930 e, como tal, foi pensada e planejada por Pedro Ludovico Teixeira sob os ideais que dominavam o cenário político, econômico e social: a modernidade e o progresso aspirados pela política varguista da Marcha para o Oeste. 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 (ARAÚJO JÚNIOR, 2009). É importante ressaltar que essa reaproximação visava uma colaboração mútua entre Estado e Igreja e não a retomada do poder eclesiástico colonial:

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 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 referida 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.”³³ Destarte,

³³ Por outro lado, quando o parecer da comissão responsável pela escolha do terreno onde seria erigida a nova capital optou pela região de Campinas e não a região do Bonfim (atual município de Silvania), a qual D. Emmanuel

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 à construção de Goiânia e que se seguiram no decorrer das décadas de 1930, 1940 e 1950 ilustram a aproximação entre Estado e Igreja. No dia 24 de outubro de 1933, acontece o lançamento da pedra fundamental com missa campal celebrada pelo padre Augustinho Foster. Em 24 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:

A cerimônia litúrgica de lançamento da pedra fundamental da Catedral de Goiânia constituiu-se como um importante marco simbólico de fundação da nova capital, razão pela qual compareceram a este evento o governador do Estado, além dos principais membros do primeiro escalão do governo [...] desse modo, o espaço escolhido para a benção da primeira lápide do futuro templo de Goiânia, revelou-se propício para a celebração ritual da fé católica e para a consagração do espetáculo público de encenação e legitimação do poder político do governo (ARAÚJO JÚNIOR, 2009, p. 104).

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 o intento era o de sacralizar a jovem capital. Em Goiânia,

envidou esforços para a construção dos colégios Ateneu Dom Bosco, Santo Agostinho e Externato São José, sob as direções dos padres salesianos, das irmãs agostinianas e dominicanas, respectivamente. Incentivou também a criação de cursos ginasiais dedicados ao ensino profissionalizante e a construção de várias escolas paroquiais e agrícolas em outras cidades (ARAÚJO JÚNIOR, 2009, p. 94).

Ulhoa (2011) ressalta 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 às outras práticas religiosas como protestantismo e o espiritismo em território goiano e, conseqüentemente, serviu como instrumento reforçador da identidade cristã católica. Conforme destaca Araújo Júnior

militava a favor, “parece ter criado um ambiente hostil entre o bispo e o interventor [Pedro Ludovico]”. Esse contratempo “ocasionou um ‘congelamento de relações’ entre ele e o interventor [...] nas duas primeiras missas de Goiânia, a do dia 27 de maio de 1933, e a do lançamento da pedra fundamental, em 24 de outubro do mesmo ano, D. Emanuel estranhamente ausentou-se da cidade” (ARAÚJO JÚNIOR, 2009, p. 100).

(2009, p. 94), “D. Emanuel chegou a utilizar este veículo oficial da imprensa diocesana para orientar o eleitorado católico do Estado [...] como reconhecer os melhores candidatos políticos.”

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 sediou o Congresso Eucarístico Nacional. O evento “coincidia com a celebração dos 25 anos de arcebispado de dom Emanuel Gomes de Oliveira” (Idem, 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, 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, alinhada ao Estado, trabalhou incessantemente para que Goiânia fosse demarcada pela fé cristã católica. Mais que isso: “Para o clero goiano, essa reaproximação com o Estado favoreceu a consolidação de suas pretensões restauradoras. Para os representantes políticos do governo, o apoio a Igreja contribuiu para a legitimação política do discurso mudancista” (ARAÚJO JÚNIOR, 2009, p. 107).

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 dos epitáfios e de esculturas, foi 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 jovem capital.

Conforme já mencionamos, 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).

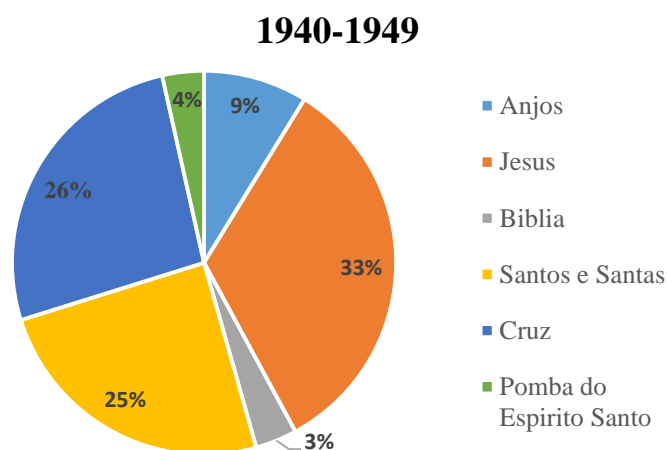
Destarte, as representações sacras contidas no espaço cemiterial o caracterizam como lugar de culto, uma vez que, conforme relata Ariès (2017, p. 75), caracterizaram-se como um ato de caráter religioso, tanto quanto uma experiência saudosista e memorialista. De acordo com o autor, há pessoas que não vão às igrejas, mas vão aos cemitérios fazer suas preces e

pedidos, de modo que o cemitério é, em si, constituído histórica e socialmente por uma forte carga de sacralidade – em sua simbologia e, por conseguinte, em sua significação social –, seja ela expressa materialmente ou ritualisticamente, nos permitindo visualizar as concepções morais, estéticas, bem como as visões de mundo de determinados grupos sociais (GEERTZ, 2012).

A fim de identificarmos as principais representações religiosas contidas no acervo tumular do cemitério Santana, e a contribuição destas para a construção dos sentidos que se constituem neste espaço, catalogamos imagens de aproximadamente 320 túmulos. As fotografias foram feitas nas visitas ao Cemitério Santana autorizadas pela Secretaria Municipal de Assistência Social (SEMAS), órgão responsável pela manutenção do cemitério.

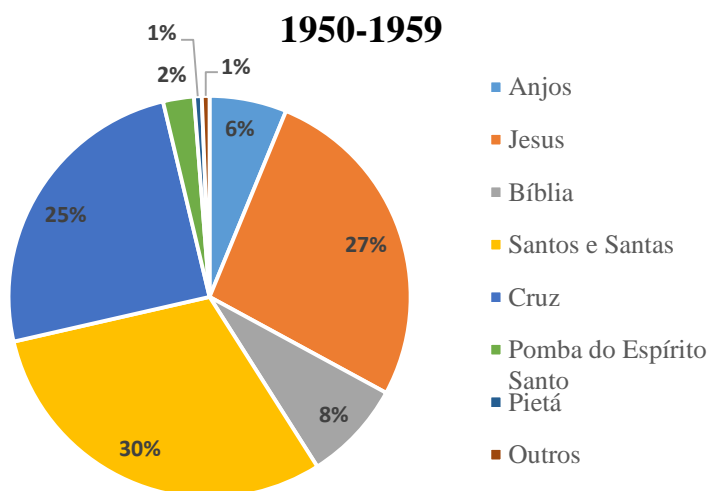
Os gráficos a seguir demonstram o percentual de imagens coletadas em que o elemento escultórico refere-se diretamente à fé cristã (majoritariamente católica) correspondentes às décadas de 1940, 1950 e 1960. A ênfase a esses períodos se justifica em primeiro lugar pelo fato de se tratarem das primeiras décadas da jovem capital, e trintênio do próprio Cemitério Santana. Em segundo lugar, conforme temos afirmado até aqui, trata-se do período em que a Igreja Católica esteve empenhada em demarcar seu território cosmogônico em Goiânia.

Gráfico 1: elementos escultóricos nos túmulos construídos entre 1940 e 1949.



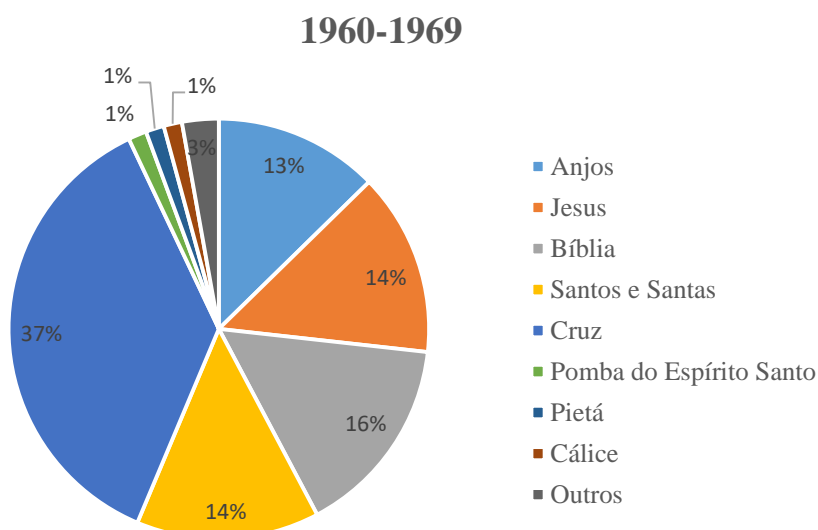
Fonte: Pesquisa do autor.

Gráfico 2: Gráfico 1: elementos escultóricos nos túmulos construídos entre 1950 e 1959.



Fonte: Pesquisa do autor

Gráfico 3: Gráfico 2: Gráfico 1: elementos escultóricos nos túmulos construídos entre 1960 e 1969.



Fonte: Pesquisa do autor

Os gráficos acima nos permitem identificar que há no Cemitério Santana o predomínio de peças escultóricas retratando as representações pertencentes ao cotidiano cristão, sobretudo católico. Dentre as mais recorrentes, destacamos as imagens de Jesus Cristo em suas diversas tipologias (33%, 27% e 14% respectivamente), santos e santas católicos (25%, 30% e 14%), símbolo da cruz (26%, 25% e 37%) e bíblias (3%, 8% e 16%).

Percebemos pela quantificação escultórica dos gráficos que, entre a primeira e a terceira década, há uma diminuição contundente da presença de esculturas da imagem de Jesus Cristo (de 33% para 14%) e de Santos Católicos (de 25% para 14%); bem como um aumento da presença de representações da cruz (de 26% para 37%) e, principalmente, da presença de esculturas da Bíblia (de 3% para 16%). Sendo a Cruz e a Bíblia elementos identitários mais amplos, presentes em diversas crenças para além da fé católica, é possível que estes sejam indícios do processo de expansão de outros grupos religiosos em Goiânia, como protestantes evangélicos de diversas denominações e mesmo espíritas kardecista.

Faremos a seguir uma breve análise tipológica dessas principais representações imagéticas.

3.1.1 Jesus Cristo

A representação de Jesus mais difundida no Cemitério Santana está relacionada à Paixão de Cristo, seja representando a *via crucis* (Jesus caído e carregando a cruz), seja Cristo crucificado (figura 15). 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 15 - Jesus Crucificado, 1944. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo do autor, 2018.

As representações de Jesus crucificado na forma humana só apareceram no século V, após o Concílio de Calcedônia, tornando-se 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. 8)

Na esteira do tema da Paixão, outro tipo de representação crística bastante encontrada no Santana é a imagem de Jesus batendo na porta do coração (figura 16). Para Renders (2013),

nesse motivo iconográfico, Jesus é retratado com características que remetem a traços europeus, especificamente oriundos dos países nórdicos ou anglo-saxônicos.

Figura 16 – Jesus batendo na porta do Coração, 1958. Cemitério Santana, Goiânia, GO.



Fonte: Acervo do autor, 2018.

Essa alegoria, segundo Renders (2013), é um convite a abrir o coração para que Jesus possa entrar. Outra leitura possível pode ser encontrada no livro bíblico 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 representa 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, nos quais é possível identificar, dentre suas principais características, a analogia com o meio citadino (BORGES, 2002). Dessa forma, o lar que mencionamos é análogo à casa, que está construída em uma quadra e em uma rua específica.

3.1.2 Santos e Santas católicas

Seguida das representações crísticas, as imagens de santos e santas 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 17), 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” (BORGES, 2002, p.188).

Figura 17 – São José. Cemitério Santana, Goiânia, GO.



Fonte: Acervo do autor, 2018.

Na imagem acima, temos um São José esculpido em baixo-relevo, contido na portinhola do jazigo de família.

De acordo com Borges (2002), as imagens sacras exigem que artistas/artesãos sigam atributos específicos na hora de esculpi-las. Isso porque cada santo ou santa possui características específicas dadas *a priori*. São elementos de um conjunto semiótico que visa

identificar cada santo: assim, cada imagem de santo ou santa oficializada pela Santa Sé após uma canonização, constitui-se não apenas no rosto do canonizado, mas suas vestes e outros ícones que acompanham sua identificação e seus campos de ação mística, como os olhos carregados em uma bandeja por Santa Luzia, padroeira da visão, ou os pássaros que pousam sobre os ombros de São Francisco, amigo dos animais. Logo, as imagens não são dotadas de grandes originalidades, pois devem seguir um padrão já estabelecido.

Na imagem, São José carrega no colo a figura do Menino Jesus como símbolo da proteção paterna, uma vez que, de acordo com a narrativa bíblica, após Maria ser visitada pelo Espírito Santo, seu 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 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 de José a Jesus. Esse conjunto de fatores que desemboca no estereótipo do santo como pai e marido exemplar pode justificar, ao que tudo indica, a grande quantidade de imagens do santo no interior do Santana como sinal de exaltação à família nuclear tradicional traduzida na imagem exaltada do pai.

3.1.3 A cruz

A cruz pode ser considerada como o símbolo mais renitente da cultura cristã. Nos cemitérios, ela pode ser encontrada exaustivamente num curtíssimo intervalo de tempo entre um túmulo e outro. Seu poder simbólico é tamanho 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 40, 50 e 60, elas correspondem ao montante de 88% das imagens coletadas.

Figura 18 – Jazigo de família, 1959. Cemitério Santana, Goiânia, GO.



Fonte: Acervo 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 à 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 àqueles 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).

Se por um lado a coleta de dados que realizamos no Cemitério Santana nos permitiu identificar representações simbólicas majoritariamente cristãs conforme exposto, por outro, percebemos, ainda que em menor número, a presença de elementos simbólicos outros e que não podem ser negligenciados neste trabalho. Referimo-nos aos túmulos e jazigos referentes à imigração japonesa, à maçonaria, ao protestantismo e, a ressignificação que adeptos da Umbanda fazem do espaço cemiterial.

3.1.4 Túmulos e jazigos japoneses

A presença da cultura japonesa no Cemitério Santana remete ao processo de imigração nipônica ocorrida em Goiás no começo do século XX. Para entendermos como se deu esse processo, precisamos voltar ao contexto desse movimento migratório no Brasil, que remonta aos findares do século XIX. Nesta centúria, o Japão passava por uma crise social ocasionada pelo fim do período feudal (Era Edo: 1603-1868) e início da Restauração Meiji (1868-1912). Saito (2011) descreve o empobrecimento da população rural. Esta encontrava-se empobrecida e sofria com a falta de subsistência e com limitadas áreas produtivas,

a solução encontrada pelos governantes japoneses foi acelerar o incentivo à emigração para o exterior. Com o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e Japão, assinado em 1895, a imigração japonesa para o Brasil foi facilitada, marcando definitivamente o percurso histórico de duas nações que ainda não se conheciam oficialmente. (SAITO, 2008, p. 57)

Para o Brasil, a entrada destes imigrantes representou uma solução para o problema das lavouras, que perderam mão de obra com a abolição do trabalho escravo em 1888. Para os primeiros 781 imigrantes japoneses que aqui desembarcaram em 17 de junho de 1908 no Porto de Santos, a chegada nas novas terras representou a esperança pautada na melhoria de condições de sobrevivência.

Alguns anos se passaram até que os japoneses migrassem para o território goiano. Conforme aponta Magalinski (1983, p. 1-2), foi a partir de 1925 que algumas famílias chegaram por aqui, primeiramente instalando-se nas lavouras de café no município de Anápolis. Com resultados fracassados nas colheitas deste município, a partir de 1930 os imigrantes nipônicos passaram por outros municípios do estado através da estrada de ferro. Assim, “espalhando-se pelos municípios de Nerópolis, Anápolis, Inhumas, Goiânia e Goianápolis, os agricultores japoneses aí se estabeleceram com suas famílias dedicando-se ao cultivo da terra, onde buscavam desenvolver a policultura com vistas ao abastecimento do mercado em expansão” (MOTA, 2008, p. 41).

Nesse fluxo migratório, a partir da década de 40, os japoneses começaram a transferir-se para os centros urbanos, sobretudo Goiânia e Brasília, cidades que absorveram grande quantitativo de imigrantes. Isso se explica pelo fato de que, nos interiores, as famílias sofriam com a escassez de escolas para seus filhos, “ nas cidades maiores havia colégios de segundo grau, profissionalizantes e até universidades” (MAGALINSKI, 1983, p. 1-2).

Há uma consideração importante em Mota (2008) sobre as enormes dificuldades das famílias japonesas, em solo goiano, em se adaptarem à cultura local. A língua, segundo a autora, só teria sido assimilada a partir da terceira geração. O desconhecimento dos produtos brasileiros causou problemas de cunho nutricional em muitos imigrantes por não saberem aproveitar os alimentos disponíveis. Por outro lado, ao entrevistar alguns imigrantes, Mota (2008) percebeu que a prática religiosa, o budismo³⁴, foi mantida em seus lares, sobretudo entre os mais velhos. Já grande parte dos mais novos se converteu ao catolicismo como forma de ajustamento cultural, mais do que como convicção religiosa.

No Cemitério Santana encontramos jazigos contendo elementos que remetem a simbologias comumente reconhecidas como orientais ou budistas, fruto, portanto, da manutenção da tradição nipônica (figura 19).

³⁴ Não há referência ao Xintoísmo, uma das religiões oficiais do Japão, nem a outras práticas religiosas de origem oriental.

Figura 19 – Jazigo oriental, de origem japonesa, década de 50. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo do autor, 2018.

Por um lado, a presença de oferendas colocadas no jazigo serve como sinal de manutenção da tradição nipônica em oferecer aos mortos arroz cozido e incenso como forma de agradecimento pela fartura:

O costume que a gente tem de pôr uma oferenda com arroz cozido é agradecimento pela fartura. Se a gente encontra uma fruta bonita, põe também no oratório. No dia do aniversário da morte dos antepassados também fazemos oferendas.... Respeitamos muito a memória dos antepassados. As pessoas, quando morrem, passam a viver em paz. Por isso é que a gente reza e tem respeito por eles e pede pela seu descanso. (Sra. Toshika Koga, em entrevista concedida à MOTA, 2008, p. 53).

Por outro lado, há evidências de outros elementos, característicos da cultura ocidental e goianiense, como a adoção de zigurates (configuração geométrica que se inspira nas pirâmides dos povos pré-colombianos e se tornou uma das referências do estilo *art déco*) no topo do jazigo e imagem pertencente ao universo cristão, como anjos no alto, lado esquerdo da imagem. Neste

sentido, cabe aqui expormos a ideia de hibridação proposta por Canclini (2013) por se tratar de “combinações” entre elementos étnicos ou religiosos como uma “tradução”, de acordo com autor, entre mestiçagem, sincretismo, fusão e outros vocábulos empregados para designar misturas particulares.

3.1.5 Maçons

Presentes em grande parte das necrópoles brasileiras, a simbologia maçônica revela-se vasta e por vezes complexa no que tange às suas atribuições e significados. Ao contrário do que fizemos anteriormente com a presença nipônica no Cemitério Santana, não é nosso objetivo nesta parte do trabalho nos delongarmos com informações acerca da história da maçonaria em Goiânia. Nos limitaremos, por hora, a expor as principais representações encontradas na necrópole goianiense e seus respectivos significados. De todo modo, precisamos salientar, conforme afirma Pusch (1982, p. 120) que “a maçonaria é uma sociedade iniciática de homens ditos livres e de bons costumes que tem cunho universal, fraternal, progressista, filosófico, filantrópico, místico e libertário.”

Como um microcosmo da sociedade, as ordens maçônicas apresentam sistemas próprios baseados em regras e princípios morais peculiares a sua formação simbólica (AHLERT, 2017) e, porque não dizer, material, que dão a tônica de suas ações ritualísticas entendidas como “a ação ritual na transmissão e execução de gestos obedecendo a ritmos ou traçados geométricos precisos” (MARTÍ, 2008, p. 02).

Os símbolos maçônicos mais recorrentes no acervo tumular do Santana revelam a justaposição marcada pela importância dos traçados geométricos. Começamos pela presença do número 3 simbolicamente representado pela pirâmide. Segundo Martí (2008, p. 11), este número é para a maçonaria um arquétipo que representa as três dimensões do Ser: a física, a espiritual e a psíquica: é o “número da luz, pois cada ponto representa uma posição do Sol: quando nasce, ao meio-dia, e quando se põe [...] lembram que todo maçom procura atingir um justo equilíbrio em todas as coisas (tese, antítese e síntese)” (Idem, p. 12).

Figura 20 – Jazigo com pirâmide em granito. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo do autor, 2018.

Sob o ponto de vista de Borges (2013, p. 02), foi a partir dos séculos XIX e no XX no Brasil, que buscou-se um *revival* da arquitetura egípcia, sobretudo nos monumentos funerários como uma estratégia da sociedade burguesa da época em retratar “as pequenas fantasias advindas de seu inconsciente coletivo”. Neste sentido, “essa forma frequentemente utilizada pela arquitetura funerária egípcia para homenagear soberanos e pessoas comuns tornou-se referência das futuras sociedades ocidentais, que sempre associaram a sua pureza geométrica e sua severidade formal à evolução espiritual do homem” (idem, p. 03).

Outro símbolo do universo maçônico recorrente no acervo do Santana é o tradicional compasso com a letra G. De acordo com Becker (2007), o compasso está relacionado a representação da força, do trabalho da verdade e da justiça. É o instrumento que planeja e projeta, juntamente com o esquadro e a régua, simbolizando a franqueza, a arquitetura e a engenharia. Denota, antes de tudo, a valorização do trabalho e os valores cultivados por seus

adeptos, como a justiça e a perfeição (PURSCH, 1982). A letra G, por sua vez, representa o “saber iniciático do homem, das ciências tradicionais de nível cosmológico. Entre os diversos significados que lhe têm atribuído, os mais recorrentes são: Geometria, Génio, Gnose, God, Gravitação” (MARTÍ, 2008, p. 16).

Figura 21 – Símbolo maçônico representado pelo Compasso, década de 60. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

3.1.6 Protestantes

Já pontuamos que Goiânia nasceu do empreendimento da Marcha para o Oeste, proposta pelo governo varguista, cujo intuito era “povoar” e levar o desenvolvimento para o centro do país – a efetivação da transferência da capital do estado proporcionou um crescimento populacional acelerado (MORAIS, 2015). Esse aumento gradativo da população teve grande influência das levas de imigrantes de outros cantos do país que vieram para se instalar numa cidade que se pretendia promissora, abriu portas para a formação de uma população que evidenciava diferentes aspectos culturais, dentre eles o protestantismo.

É certo que a Igreja Católica, sobretudo na figura de D. Emanuel, esteve desde a gênese da capital goianiense empenhada em demarcar seu território, como já pontuamos. É possível,

por isso, conjecturarmos que tal empenho também estivesse relacionado ao fato de que a Igreja Católica temia o fortalecimento de outras práticas religiosas, como o Protestantismo e, em menor escala, o Espiritismo, podendo haver, nesse sentido, perda de espaço no espaço religioso.

É verdade que, conforme pontua Morais (2015, p. 207), a maior parte dos terrenos direcionados a criação de igrejas esteve monopolizado pela Igreja Católica, o que não significa dizer que não havia na capital desde seus anos iniciais templos evangélicos. Aliás, conforme afirma a autora, em Goiânia, os missionários protestantes que por aqui chegavam encontravam um número significativos de pessoas abertas à evangelização, sendo desde então uma das capitais com maior crescimento no número de protestante no país.

Podemos inferir que a presença protestante no Cemitério Santana é evidenciada a partir de túmulos e jazigos contendo apenas a representação escultórica de bíblias, cujos dados representativos já evidenciamos na análise dos gráficos neste mesmo capítulo. Isto porque no conjunto simbólico que remete a este segmento religioso, a Bíblia carrega uma importância de representação simbólica que surge a partir da Reforma Protestante e se dissemina com a fundação das Sociedades Bíblicas. No Brasil oitocentista, os protestantes evangélicos foram apelidados de “os bíblias”, por carregarem sempre o livro consigo.³⁵ Há, inclusive, uma data dedicada à sua comemoração:

Esta data surgiu em 1549, na Grã-Bretanha, quando o Bispo Cranmer, incluiu no livro de orações do Rei Eduardo VI um dia especial para que a população intercedesse em favor da leitura do Livro Sagrado. A data escolhida foi o segundo domingo do Advento - celebrado nos quatro domingos que antecedem o Natal. Foi assim que o segundo domingo de dezembro tornou-se o Dia da Bíblia.³⁶

³⁵ “Os apelidos dos crentes no Brasil”. Ultimato, 22 de setembro de 2015. Disponível em:

<https://www.ultimato.com.br/conteudo/os-apelidos-dos-crentes-no-brasil/2>. Acesso em 08/07/2019.

³⁶ “Sobre o Dia da Bíblia, “o livro feito em mutirão”. Universidade Metodista de São Paulo, 27 de novembro de 2013. Disponível em: <http://portal.metodista.br/fateo/noticias/sobre-o-dia-da-biblia-o-livro-feito-em-mutirao-1>. Acesso em 08/07/2019.

Figura 22 – Peça escultórica representando a Bíblia. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

3.1.7 Umbandistas

A presença umbandista nos cemitérios, de um modo geral, se dá menos pela relação tumular, esteticamente falando, e mais pela ressignificação do espaço cemiterial enquanto *locus* ritualístico imprescindível para a aplicação da doutrina de Umbanda. Isto porque para o praticante umbandista, bem como para quase todo o conjunto de religiões de matriz africana, as necrópoles significam simbolicamente o fim, de modo que, a prática de utilizar o local para fazer oferenda às entidades espirituais, tem o intento de colocar fim nos problemas, sejam eles de ordem material ou espiritual (REZENDE, 2000, p. 50).

Isto se torna mais compreensível à medida em que avançamos sobre os estudos da cosmogonia da Umbanda enquanto prática magico-religiosa, em que as relações são pautadas nas trocas simbólicas entre praticante e ser espiritual. Destarte, entre tantas as entidades cujo *locus* de reverência são os cemitérios, destacamos os exus, pombagiras e pretos-velhos (mas também Nanã Burukê, Iansã e Omolu). Para Rezende (2000, p. 51) “as oferendas aos exus

podem ser encontradas principalmente nas manhãs de sábado, já que muitos despachos são realizados na sexta-feira à noite, os locais mais frequentes são as encruzilhadas do cemitério e o Cruzeiro das Almas”.

O antropólogo e africanista Renato Ortiz explica que dentro do panteão de exus que frequentemente são oferendados nos cemitérios, a relação com a morte se faz presente já nos nomes que os qualificam:

Exu-Cemitério, Exu-Crânio, Exu-Meia-Noite, Exu Calunga. Na qualificação espiritual, nos deparamos com a sombra da morte; aliás a prática de se fazerem oferendas aos exus nos cemitérios é bastante corrente. Na Tenda Caboclo Tupinambá (SP), depois da sessão do Cujo, o pai-de-santo se dirige com um pequeno cortejo ao cemitério, onde oferece ao espírito um coração de boi ritualmente preparado (ORTIZ, 1978, p. 135).

Tendo em vista que, conforme aponta Nogueira (2015, p. 148), em Goiânia a Umbanda se faz presente desde fins da década de 40, a realidade do Cemitério Santana não poderia ser diferente das tantas necrópoles brasileiras que servem como espaço de devoção umbandista, sendo comum encontrarmos oferendas às entidades espirituais. Os pontos em que encontramos, na pesquisa *in loco*, oferendas às entidades da Umbanda foram justamente o cruzeiro das almas, onde são frequentemente depositadas oferendas aos pretos-velhos, e o ossário, em que percebemos com maior frequência a presença de oferendas aos exus e pombagiras.

Em conversas informais que tivemos com alguns funcionários durante nossas vistas ao local, obtivemos informações de que não há, aparentemente, nenhum tipo de conflito por parte dos usuários do cemitério no que tange a tais oferendas, até porque, conforme mencionamos, elas costumam ser deixadas durante a noite, período em que não há a presença de visitantes. Chama a atenção, porém, o fato de ter sido destinado – se não formalmente, pelo menos entre os praticantes – o ossário para as oferendas com velas, comidas e animais, uma vez que neste ossário notamos a presença de maior parte dos corpos inumados de pessoas consideradas indigentes. Assim, os umbandistas não sofreriam represálias por parte das famílias que poderiam, possivelmente, reivindicar a utilização daquela “cosmolocalidade”³⁷.

³⁷ “A terminologia cosmolocalidade refere-se à vivência cultural que se apresenta numa multiplicidade simbólica. As cosmolocalidades são espaços demarcados por elementos simbólicos, imateriais e espirituais que perpassam os campos territoriais e identitários designando o local dos orixás e aqueles destinados a ritualística da religião.” (SILVA, 2013, p. 145).

Figura 23 – Oferendas aos exus e pombagiras. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

De um modo geral, podemos observar que, ainda que seja majoritariamente uma necrópole que apresenta uma identidade religiosa cristã, no Cemitério Santana o espaço é compartilhado por manifestação religiosas e culturais outras – mesmo que em menor escala – e que merecem destaque. Ao contrário do que poderíamos pensar, a forte presença de símbolos religiosos não se contradiz ao fato de ser uma necrópole, desde sua concepção, secularizada. Ao contrário, é justamente pelo fato ser administrada pela municipalidade e, assim sendo, ser teoricamente laica, é que o espaço cemiterial em questão goza de uma aparente liberdade de expressão religiosa, pois, conforme já mencionamos, a secularização, antes de tudo, possibilita o chamado pluralismo de concepções religiosas.

3.2 Simbologias da apropriação estética: uma análise do sublime

Se o Cemitério Santana revela-se para nós como uma necrópole de identidades plurais, cujos significados constituem-se na convergência de contextos políticos, sociais, religiosos e espaciais, conforme verificamos, ele também se caracteriza pela possibilidade de fruição

estética – há, por exemplos, estudos acerca da “arte tumular”, o que torna posta a questão sobre se é possível que em um cemitério exista arte. Lá, como em outras necrópoles, identificamos uma ampla gama de movimentos estéticos e símbolos que erigem no campo arquitetônico e escultórico. É claro que, conforme já mencionamos no texto, sua característica moderna traduzida pelo *Art Déco* é constantemente evocada e percebida em seus jazigos, mas isso não significa dizer que é a única característica estilística presente na necrópole, ao contrário.

Não é nosso intento, nesta parte do trabalho, delongarmo-nos aprofundando na ideia filosófica de estética, exaustivamente presente nas obras de filósofos como Hegel. Por hora, basta salientarmos que a experiência estética possibilita uma compressão que está para além do conhecimento de determinada obra ou autor, pois, conforme pontua Oliveira (2008, p. 42), a experiência estética, antes de tudo, possibilita a compreensão de nós mesmos, isto é, a autocompreensão.

Se um dos nossos objetivos principais nesta pesquisa é compreender a formação de sentidos do Cemitério Santana em Goiânia, sua vertente estética não poderia ser negligenciada. Até porque, não seria possível que a reação ao sublime (categoria a ser discutida neste tópico), causada pelo contato com as obras esculpidas e a arquitetura tumular, somada às memórias, fosse mais forte que o sentimento religioso? Não seria a fruição estética uma provocadora de significados ainda mais importante que a relação entre o espaço cemiterial e a ritualística religiosa?

Posta estas questões, adentramos em mais um campo de análise. No bojo das várias categorias estéticas que se apresentaram como mais relevantes nesta pesquisa, considerando a arte funerária, é a ideia de sublime. Nessa perspectiva, recorreremos a três autores considerados primordiais para a análise do sublime: Longino, Edmund Burke e Kant.

Vimos anteriormente que na Antiguidade, alguns túmulos já tinham ultrapassado o caráter utilitário. No Egito Antigo, por exemplo, as pirâmides serviram como verdadeiros monumentos funerários, símbolo de prestígio e poder daqueles que gozaram de privilégios em vida. A historiadora Maria Elizia Borges (2002) aponta que, com as mudanças advindas da secularização, o túmulo no Brasil ganha espaço de destaque como lugar de imortalização da imagem do jacente:

Desde que os cemitérios públicos existem como tal, separados das instituições eclesíásticas, [...], estas edificações carregam um forte componente de diferenciação social. Ou seja, através da dimensão das estruturas tumulares e de seu grau de elaboração arquitetônica, a família do falecido expressa uma ideia do mesmo, a qual é transmitida materialmente. O resultado do conjunto destas manifestações produziu

grandes necrópoles caracterizadas pela monumentalidade. (BORGES; CARNEIRO, 2017, p. 155).

O cemitério já não é mais considerado como um lugar de assombrações, do obscuro e do medo, mas um lugar de meditação e oração. O historiador francês Philippe Ariés analisa essa questão em *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Para ele, os cemitérios tornam-se lugares de devoção:

Aqueles que não vão à Igreja vão sempre ao cemitério, onde se adotou o hábito de pôr flores nos túmulos. Aí se recolhem, ou seja, evocam o morto e cultivam sua lembrança. Trata-se, portanto, de um culto privado, mas também desde a origem, de um culto público. O culto da lembrança imediatamente estendeu-se do indivíduo à sociedade, seguindo um mesmo movimento de sensibilidade. (ARIÉS, 2017, p.75).

A partir dessa perspectiva, o cemitério tornou-se um lugar de espíritos elevados, isto é, um lugar passível ao sublime. Dentre as primeiras análises sobre o respectivo tema, encontramos o tratado *Do Sublime*, cuja autoria é atribuída a Cássio Longino ou a Dionísio Longino. Sua análise restringe-se a retórica, sendo que o sublime seria “o ponto mais alto, a iminência do discurso” (LONGINO, 1996, p. 44). Já no início de sua obra percebemos que o tratado escrito por Longino não foi o primeiro escrito sobre o tema, o trabalho de Cecílio³⁸ foi considerado pelo autor *Do Sublime* como “bem menos elevado que o assunto”.

Para Várzea (2015), pesquisadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, o sublime percebido em Longino é considerado como um sentimento de assombro e de êxtase, um olhar de medo e de maravilha. Não se encontrando nem mesmo na ordem racional atuando de forma avassaladora, como é destacado no trecho a seguir:

Pois não é a persuasão, mas ao êxtase que a natureza sublime conduz os ouvintes. Seguramente por toda parte, acompanhado do choque, o maravilhoso sempre supera aquele que visa a persuadir e agradar; já que o ser persuadido, na maior parte do tempo, depende de nós, enquanto aquilo que falamos aqui, trazendo um domínio e uma força irresistíveis, coloca-se bem acima do ouvinte (LONGINO, 1996, p.44)

A ideia de assombro e de êxtase de Longino inspiraria as obras posteriores que tratariam sobre o Sublime, dentre elas, a de Edmund Burke *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime do belo*, publicada originalmente em 1757. Mesmo sendo considerado um clássico, o tratado *Do Sublime*, segundo Burke, colocou sob o manto deste

³⁸ Cecílio de Calacte, historiador e mestre de retórica, contemporâneo de Dionísio de Halicarnasso, compôs um tratado sobre o Sublime.

conceito coisas consideradas discordantes. Frequentemente as ideias do sublime e do belo eram usadas em sentido ambíguo.

Semelhante a Longino, Burke acredita que o sublime atua de forma irresistível em seu admirador, tirando deste, qualquer capacidade de raciocínio, entretanto, é no horror que o sublime se apresenta em primeiro grau: “o assombro, como disse é o efeito do sublime em seu mais alto grau; os efeitos secundários são a admiração, a reverência e o respeito” (BURKE,1993, p. 65). Dentro dessa visão, tudo aquilo que desperta medo é considerado sublime, os animais venenosos é o exemplo utilizado, mesmo sendo considerados de pequeno porte são capazes de produzir ideias de sublime uma vez que são vistos como objetos de terror.

Alguns elementos produtores do sublime são elencados por Burke. O primeiro elemento é o poder: “não restará nenhuma dúvida de que o poder deriva toda a sua sublimidade do terror [...]” (Ibidem, p.72). O boi e o touro são outros exemplos. Ambos possuem uma grande força, mas enquanto o boi é um animal tido como inocente e útil para o homem o touro já é visto com uma força bastante destrutiva e com um ar de grandeza, um ar de sublime.

A privação é mais um elemento elencado pelo autor. Qualquer espécie de privação é considerada como sublime, pois são todas terríveis como a solidão, ausência da presença; silêncio, ausência do som; trevas, ausência da luz. Como a privação, a vastidão e a infinidade são analisados como elementos que despertam o sublime, a primeira sendo considerada uma fonte poderosa e até óbvia do sublime e a segunda a provocadora de um horror deleitoso.

Também a infinidade é considerada fonte do sublime sendo responsável pelo prazer nas coisas agradáveis, a promessa do algo a mais, o que levou Burke (1993, p. 84) a afirmar que “a imaginação é alimentada com a promessa de algo a mais e não se fixa no objeto presente dos sentidos. Vi muitas vezes em esboços algo que me agradava mais do que os desenhos mais acabados.”

Ainda existem dois elementos que remetem ao sublime: a dificuldade e a magnificência. Quando uma obra transmite que sua construção resultou de complexidade, sendo de difícil feitura, ela transmite um ar de grandiosidade. Assim como a magnificência, nas palavras de Burke, “uma grande profusão de coisas esplêndidas e preciosas em si mesmas é magnífica” (Idem).

Após evidenciar os elementos que remetem ao sublime, o autor analisa o emprego das cores nas questões relacionadas ao sublime. Primeiramente, ao analisar a luz, ele concebe que em um primeiro plano nada tem de sublime, é algo comum, porém, quando se trata de ser uma luz como o sol que subjuga o sentido privando o ser da claridade e levando-o as trevas, está relacionado ao sublime, pois tudo que gera privação tem relação com o sublime. Dentro da

arquitetura, a ideia defendida é a de que todos os prédios que remetem ao sublime devem ser escuros e sombrios: primeiro por remeterem diretamente a escuridão e segundo por tornar o objeto diferente daquilo que se está familiarizado, no caso a luz da rua.

Ainda acerca das cores, Burke desconsidera a ideia de cores suaves e alegres para se tratar do sublime. Em sua concepção, apenas cores tristes e foscas remetem a tal elevação de espírito, “o céu nublado é mais imponente do que o azul; e a noite, mais sublime e solene do que o dia” (Ibidem, p. 88). Cores como o branco, verde, amarelo são considerados impróprias para produzir imagens de grandeza, assim como imagens douradas, mosaicos e pinturas são considerados pouco favoráveis ao sublime segundo a perspectiva de Burke.

A análise de Kant sobre o sublime está presente também em *Observações sobre o sentimento de sublime e do belo; ensaio sobre as doenças mentais*. O autor busca realizar distinções entre o belo e o sublime como bem sugere o título de seu ensaio. Ambos são considerados por Kant como sentimentos refinados, mas bem diferentes entre si:

A vista de uma cordilheira, cujos cumes nevados se elevam acima das nuvens, a descrição de uma tempestade furiosa ou a caracterização do inferno, em Milton, provocam satisfação, porém com assombro; em contrapartida, a vista de um prado florido, vales com regatos sinuosos, com rebanhos pastando, a descrição do Elísio, ou o que conta Homero do cinturão de Vênus, também despertam uma sensação agradável, que porém é alegre e jovial. (KANT, 1993, p.20).

O sublime em Kant se assemelha nesse ponto ao de Burke, pois considera o assombro como característica principal do sublime: “a noite é sublime, o dia é belo” (Ibidem, p.21). “Mas as trevas são mais fecundas de ideias sublimes do que a luz” (BURKE, 1997, p. 86).

Entretanto, Kant distingue algumas dimensões do sublime, a primeira delas sendo chamada de “sublime terrível”, a segunda de “sublime nobre” e a terceira de “sublime magnífico”. Em Burke nota-se a presença de efeitos primários e secundários, mas sempre com a predominância do horror como sentimento principal. Kant, diferentemente, divide bem suas percepções nas dimensões já citadas. “Uma altura elevada é tão sublime quanto a profunda depressão, só que a esta acompanha uma sensação de assombro e aquela de admiração” (KANT, 1993, p. 23), podendo a primeira ser considerada terrível e a segunda nobre. “A igreja de São Pedro, em Roma, é magnífica. Nesse projeto, grande e simples, a beleza – o ouro, os mosaicos etc. – é tão profusa que o sentimento do sublime aí atua no limite” (Idem).

Reiteramos em conformidade com Borges (2004) que os cemitérios secularizados ultrapassaram há muito sua função utilitária e se transformaram em monumentos repletos de

jazidos/capelas, com seus ornamentos que remetem a verdadeiros museus à céu aberto. Lugares que despertam o sublime em todos os seus sentidos.

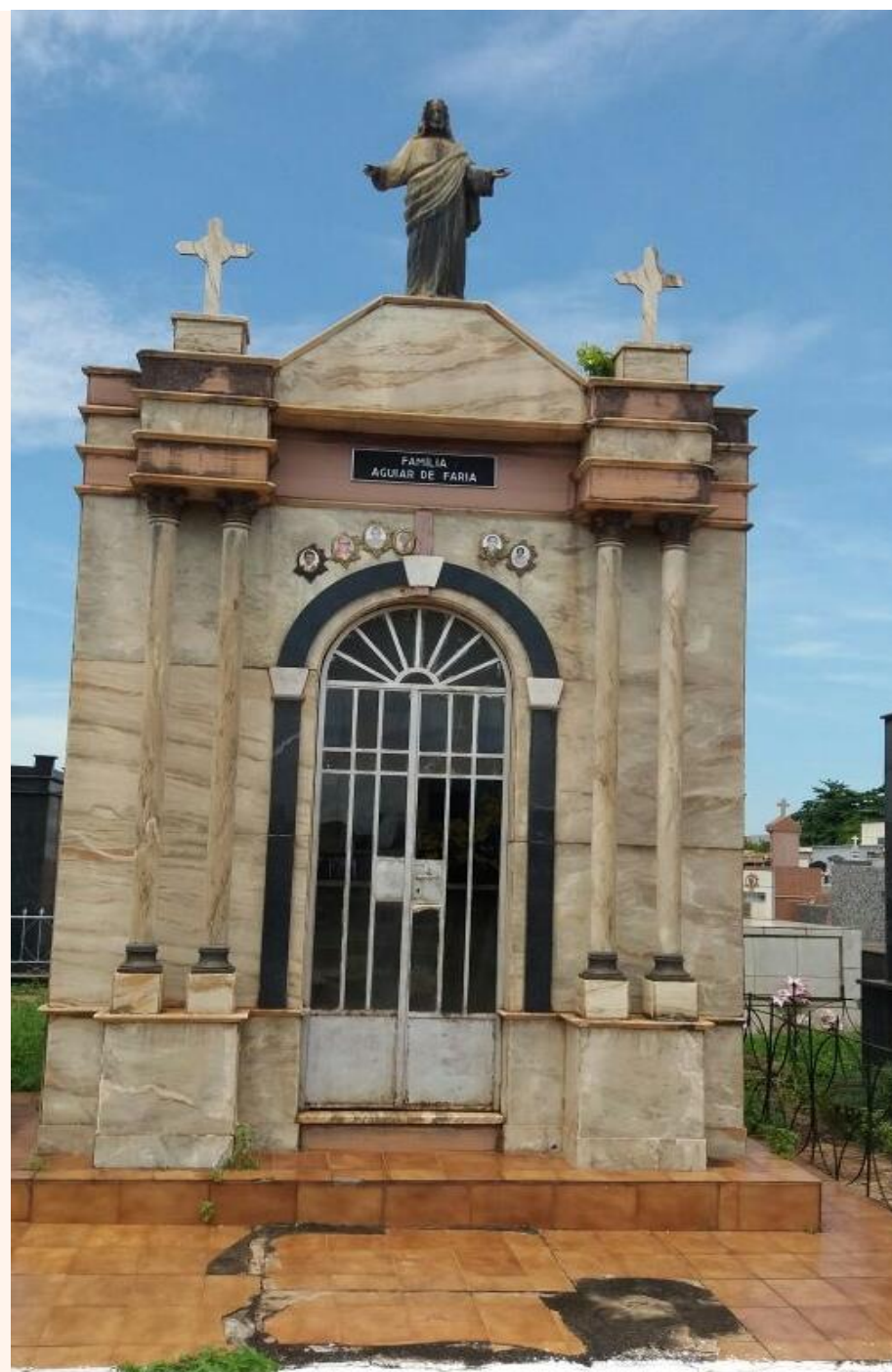
No tocante às cores, o mármore preto e o ferro fundido são características predominantes no Cemitério Santana, no entanto, não são as únicas. Percebemos além do preto, as cores marrons ou vermelho escuro, uma característica destacada por Burke como geradora do sublime, conforme imagens abaixo:

Figura 24 – Túmulo em mármore vermelho, década de 60. Cemitério Santana. Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Figura 25 – Jazigo de Família, década de 60. Cemitério Santana. Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Apesar de prevalecerem cores escuras e tristes, bem dentro da concepção de Burke, alguns túmulos se destacam pela presença do dourado e do branco, o que em nada reduz seu caráter de sublime. Conforme imagens a seguir:

Figura 26 – Alegoria da Ressureição em jazigo de família, década de 50. Cemitério Santana. Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Figura 27 – Via Crucis em jazigo de família, década de 60. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Tais monumentos retratam dois momentos da vida de Jesus. A figura 27 retrata a caminhada de Jesus para sua crucificação (*via crucis* ou *via dolorosa*), o exato momento em que Ele cai. A cena desperta um sentimento de melancolia e de respeito. Dentro da tradição cristã, ela remete ao sacrifício de Cristo pela redenção da humanidade. A figura 26 caracteriza a elevação de Cristo aos céus. Borges e Carneiro (2017) enfatizam que dentro do cemitério tais figuras trazem ao fiel a promessa de triunfo frente a morte, a crença de que o Redentor prevaleceu sobre a destruição de seu corpo físico.

Apesar de tais monumentos não se encontrarem dentro do conceito de sublime de Edmund Burke, é bastante forte a presença desse elemento. Nesse caso encontramos em Kant a possível resposta para sua classificação: o “sublime nobre”, aplicada às características de tais monumentos. O fato é que, de modo geral, dentro do Cemitério Santana, o conceito de sublime apresenta-se profícuo na análise de seu patrimônio escultórico.

Do ponto de vista arquitetônico, reiteramos o fato de o Cemitério Santana ser desde sua gênese uma necrópole que se propunha moderna. Assim, há, de modo geral, o predomínio de jazigos com uma estética mais limpa, mais simplificada em suas formas, ainda que sejam percebidos em suas composições diversos elementos decorativos. Esse fenômeno estético, de acordo com Borges (2002), é produto da ordem social e econômica estabelecida na década de 1920 e que seguiu nas décadas posteriores, contrapondo a exuberância e a pompa dos túmulos oitocentistas.

Dentro desse contexto, é mister reiterarmos duas questões relevantes para o trabalho: a primeira diz respeito às múltiplas características estilísticas presentes no Santana para além do *art déco*, conforme já afirmamos. Referimo-nos aos estilos neoclássico, eclético, *kitsch*, contemporâneo, enfim, estilos presentes nas construções tumulares e que possibilitaram, conforme aponta Borges (2003), o acesso a um ideário artístico, que agiram como orientadores para a formação das preferências estéticas. Desse ponto de vista, para o Cemitério Santana, o contrário também se aplica. Ora, sabemos que na data em que o mesmo foi inaugurado, no ano de 1940, muitas construções já haviam sido erguidas na jovem capital, de modo que o *art déco* já vinha se consolidando no gosto da elite goianiense e, ao que tudo indica, isso refletiu em sua composição estilística.

A segunda questão, que vale a devida ressalva, refere-se ao fato de que estamos abordando aqui os monumentos funerários característicos de uma concepção de arte considerada erudita. Isto porque os cemitérios monumentais considerados “museus a céu aberto” o são por possuírem significativo acervo com peças escultóricas e arquitetônicas “referendadas pela cultura erudita europeia” (BORGES, 2016, p. 2). O que não significa dizer,

por outro lado, que não exista no Santana, expressões características da cultura popular e que poderão ser abordados em trabalhos futuros.

Optamos, por hora, por fazer uma breve sistematização das três principais correntes estilísticas presentes na referida necrópole. Acreditamos que esta forma ilustrativa possibilita uma compreensão eficaz acerca de seu potencial estético tão evocado como um dos argumentos para a sua patrimonialização.

3.2.1 Estilo Art Déco

A origem do *art déco* remonta o ano de 1925 quando, em Paris, a *Exposition Internationale des Arts Décoratifs et Industriels Modernes* promove o lançamento de um conjunto de expressões estéticas que viriam a ter ampla divulgação e influência na arquitetura e no *design* ao redor do mundo, sobretudo nas décadas seguintes (UNES, 2008; DUCHER, 1992; MAHLER, SILVA, 2007).

Unes (2008), no entanto, elucida que o termo só foi empregado em 1966 numa mostra que rememorava os estilos predominantes do período entre guerras. Conforme salienta o autor, o *art déco* não é considerado por parte de alguns especialistas como um movimento artístico, a justificativa deve-se ao fato de não possuir em sua base uma doutrina teórica.

Em termos gerais, o *art déco* agregou de maneira significativa elementos advindos de diversas correntes estéticas como o cubismo, o fauvismo, o neoplasticismo e o construtivismo (DUCHER, 1992), tornando-se deste modo, detentor de uma peculiar e inconfundível identidade visual. Unes (2008, p. 28, grifos do autor), destaca as seguintes características identificadoras do *art déco*:

- **decorativo**, segundo o conceito já apresentado de arte para todos;
- **internacional**, característica que implica justamente as bases do estilo: o movimento industrial, o capitalismo emergente em busca de novos mercados;
- **industrial**, associado que está à sociedade industrial emergente;
- **moderno**, isto é, relacionado aos grandes acontecimentos da época; velocidade, comunicação, individualidade (e, no caso da mulher, sua emancipação);
- E, decorrente de todas essas características, **cosmopolita**, isto é que vai ao encontro dos anseios e expectativas das diversas sociedades ocidentais da época envolvidas no processo de industrialização.

Na arquitetura, há o predomínio de traçados geométricos e simétricos, alinhavados por ornamentos decorativistas como os frisos, as platibandas adornadas por elementos em alto ou baixo-relevo, os coroamentos em zigue-zague referendados dos zigurates mesopotâmicos, e o

uso recorrente de elementos trabalhados em ferro fundido (UNES, 2008; MAHLER & SILVA, 2007).

No Brasil, o *art déco* ganhou amplitude na década de 1930, especificamente no Estado Novo, período em que a política getulista empenhava-se incessantemente na afirmação do progresso e da modernidade, nesse sentido, um estilo moderno que primou pela racionalização e funcionalidade das formas, que ao mesmo tempo é monumental e austero, caiu como uma luva sobretudo nos regimes totalitários, justamente por estar *pari passu* alinhado à ideologia da época (MAHLER; SILVA, 2007).

Esse foi também, por motivos já mencionados, o período em que o referido estilo desembarca em terras goianas. Aqui, conforme pontua Mahler e Silva (2007), o *art déco* adquiriu características próprias, sendo priorizado a simplificação das formas e o emprego dos volumes geométricos. Parte disso deve-se, por um lado, ao fator econômico, uma vez que o orçamento para a construção da jovem Goiânia era limitado e precisava abarcar uma série de questões outras, e, por outro, a escassez de mão de obra especializada na elaboração de elementos mais complexos, ficando deste modo a cargo de artesãos, pedreiros e mestres-de-obras a criação de elementos de composição trabalhados por imitação (UNES, 2008).

Embora o pesquisador Wolney Unes, em sua obra *Identidade art déco de Goiânia*, pontue que em Goiânia a adoção do referido estilo tenha sido mais recorrente na construção dos edifícios públicos e comerciais, no Cemitério Santana – que também compõe o montante de edifícios públicos, daí o emprego do *art déco* em sua fachada – é notória a presença das características *déco* – frisos, ferragens, zigurates, cores sóbrias – em grande parte dos jazigos e túmulos de ordem privada, fato que nos permite afirmar que a identidade arquitetônica da cidade foi requisitada por uma elite (como forma de afirmação?), também na cidade dos mortos.

Figura 28 – Detalhe decorativista em ferro fundido na janela de jazigo. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Figura 29 – Detalhe de coroamento em zigue-zague, década de 60. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

3.2.2 Estilo Neoclássico

O estilo neoclássico tem suas raízes na Europa Ocidental do século XVIII, como uma reação ao excesso do barroco e do rococó. É marcado pelo retorno à arte da antiguidade clássica, ressignificada a partir da descoberta das ruínas de Herculano e Pompeia (DUCHER, 1992).

No padrão neoclássico que abarcou as artes em geral – arquitetura, pintura, música, escultura –, é fácil encontrarmos elementos decorativos que remetam a imagética grega e romana, como painéis adornados por folhagens e fitas esculpidas em diversos suportes, o uso recorrente do baixo-relevo, dos arabescos que são referendados da arte pompeana, guirlandas de flores, festões, e, sobretudo, a utilização do retratismo.

No geral, muitos desses elementos são facilmente encontrados na arte tumular dos cemitérios brasileiros, sobretudo nos que datam do século XIX. Não é o caso do Cemitério Santana, como sabemos, no entanto, em seu acervo funerário, encontramos algumas manifestações referendadas do neoclassicismo. Dentre elas, destacamos colunas em estilo coríntio, o emprego de coroa de flores como recurso decorativista, provavelmente por estarem relacionadas simbolicamente com “a vitória da alma humana sobre o pecado da morte” (BORGES, 2002, p. 203), e, ainda que em exceção, o retratismo.

Quanto a este último, importa dizermos que pode ser apresentado em forma de busto, relevo ou estátua (BORGES, 2002). Conforme afirma Hauser (1972), esse recurso foi amplamente utilizado pela aristocracia romana para rememorar os antepassados. Ainda que de forma idealizada e banalizada, a representação escultórica do jacente está imbuída de afirmação social, política e econômica. Ao que tudo indica, isso explica o fato do neoclássico ter caído na graça da elite.

Figura 30 – Coroa de flores em alto-relevo em topo de jazigo neoclássico. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Figura 31 – Coluna Coríntio na lateral de jazigo. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Figura 32 – Jazigo neoclássico com busto em medalhão oval característico do ideal burguês de morte, década de 60. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

3.2.3 Estilo Eclético

Datado do século XIX, e estabelecido até a primeira metade da centúria posterior, o estilo eclético é marcado pelo resgate de referências estilísticas do passado e pelo forte apelo decorativista. Sua gênese remonta ao contexto da Revolução Industrial, momento em que foi instaurada uma crise entre arquitetos e engenheiros:

Enquanto a técnica das construções se aperfeiçoava com rapidez naquele cenário, a cultura artística tradicional entrou em sua crise definitiva. Com o desenvolvimento da técnica, tornou-se mais difícil e preocupante o controle arquitetônico sobre as construções (MAHLER; SILVA, 2007, p. 118).

Diante dessa crise de competências, os arquitetos foram buscar como resposta os conhecimentos que pertenciam a sua formação em detrimento da dos engenheiros. Referimo-nos ao arcabouço estilístico de época que pertenciam a arquitetura. O resultado foi a ampla utilização de um conjunto compositivo derivados de outros tantos elementos preexistentes

(MAHLER; SILVA, 2007). Em outras palavras, o ecletismo fundamenta-se na junção de diversas características estilísticas de outros tempos e lugares para, em seguida, dar origem a uma nova manifestação, cuja a variante baseia-se em princípios ideológicos (SCHLEE, 1993).

De acordo com Schlee (1993, p. 13-14), o ecletismo é dividido em três correntes básicas:

1ª) A DA COMPOSIÇÃO ESTILÍSTICA

Ou Ecletismo Historicista (LEMOS, 1987a, 75), que contempla a adoção imitativa das formas que, no passado, haviam pertencidos a um estilo arquitetônico único e preciso. Engloba as construções chamadas neoclássica, neogóticas, neogípcias, neoromânticas, neomouriscas, neomanoelinas, entre outras.

2ª) A DO HISTORICISMO TIPOLÓGICO

Ou Ecletismo Tipológico, que implica em escolhas prévias de cunho analógico ou de referências que orientam o estilo quanto à finalidade a que se destina o edifício a ser construído. Neste sentido, surgiram templos identificados com a Idade Média; edifícios públicos, com a Renascença; museus, com o classicismo coríntio; teatros com o barroco; entre outras relações.

3ª) A DOS PASTICHES COMPOSITIVOS

Ou Ecletismo Deliberado, que se caracteriza por soluções estilísticas até então inéditas, tanto no terreno da invenção quanto da mistura de elementos arquitetônicos, gerando obras únicas.

Acreditamos que a primeira corrente, referente a composição estilística, esteja mais presente em Goiânia, seja nas construções residenciais, seja nas edificações fúnebres. Isto porque conforme pontua Mahler e Silva (2007), na jovem capital o déficit em mão de obra especializada nos ofícios arquitetônicos foi substituído por “cartilhas de elementos arquitetônicos” que os construtores forneciam aos executores das construções, o que se por um lado favoreceu a prática imitativa, por outro dificultou o processo de classificação e categorização estilística.

De todo modo, a adoção do ecletismo está intrinsecamente relacionada com o desejo de afirmação por parte da elite em ascensão. Foi preciso criar seus próprios códigos representativos cujo intento foi contrapor aos da classe até então dominante, desapegando-se de questões morais no tocante à utilização da arquitetura do passado na direção do êxito social. Essa realidade, observada em Goiânia, refere-se ao fato de que a adoção de características estéticas estrangeiras traduziam-se como representação do ideal de modernidade (SCHLEE, 1993; MAHLER; SILVA, 2007).

Figura 33 – Jazigo eclético com a adoção de colunas e pórtico oval. Cemitério Santana, Goiânia (GO).



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Figura 34 – Jazigo eclético, década de 1950. Cemitério Santana, Goiânia-GO.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2018.

Nosso objetivo neste capítulo foi trazer à baila a ideia de que o Cemitério Santana, embora secularizado, isto é, longe dos domínios administrativos da Igreja, é uma necrópole *sui generis* permeada por representações devocionais. Isto se explica pelo fato de que a secularização por si mesma já abre caminho para uma ampliação no campo das religiosidades uma vez que retira de um segmento religioso único o monopólio das crenças – ainda que na referida necrópole as representações sejam, majoritariamente, referentes ao arcabouço simbólico cristão.

Também é importante lembrarmos que a representação da modernidade, na mesma linha ideológica da secularização, é um elemento interpretativo importante. Identifica-se no local, um espaço com ideais estéticos mais tradicionais, sobretudo pelos traçados arquitetônicos que representam o ideário da elite econômica, como é o caso do neoclássico, presente nas próprias representações escultóricas e epitáfios.

Esse conjunto de elementos expostos, aos olhos de um visitante leigo, poderia passar facilmente despercebido. Aos olhos de alguns estudiosos, poderia também levar a pensar em uma necrópole permeada pela contradição, no entanto, para nós, arriscamos afirmar que trata-se mais de um espaço cemiterial híbrido no sentido postulado por Canclini (2013), como processos que, se não acontecem de modo intencional, por um lado, dão sentido às relações sociais pautadas na ideia de “mistura” por outro lado, e geram resultados antes não pensados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A morte como condição inalterável da existência humana tem permeado toda a evolução das sociedades. O fato de morrermos fez com que surgissem ritos, narrativas, crenças e espaços dedicados ao corpo de quem um dia viveu e também à alma que já não habita mais o corpo – acredita-se. Logo, compreender a dinâmica da morte em todas as suas perspectivas, ganhou relevância nos estudos das sociedades.

Os cemitérios têm, *a priori* e de maneira genérica, a finalidade de sepultamento desses corpos. Contudo, nem sempre foi assim. Os cemitérios, como vimos, já ocuparam muitos lugares dentro e fora do espaço urbano – sua permanência e impermanência, vínculo e desvínculo com a religião, sua múltipla funcionalidade (sepultamento, espaço ritualístico, apreciação artística e memorialística), servem como mote de estudo dos diversos grupos sociais que se relacionam com eles.

Postas essas questões, voltando para o caso específico do Cemitério Santana na cidade de Goiânia, perguntamo-nos: quais significados o Cemitério Santana constituiu no processo de construção da cidade de Goiânia e sua memória?

Na busca de responder a essa pergunta, perseguimos o objetivo de reconstituir os fios políticos, sociais, religiosos e culturais que estiveram no bojo da construção do cemitério Santana. Para tanto, construímos uma pesquisa de cunho historiográfico, mas que lançou mão das Ciências Sociais, da Filosofia e dos estudos de simbologia religiosa. Ao final, o resultado obtido foi um trabalho multiteórico, constituído numa convergência de perspectivas conceituais e metodológicas.

A hipótese que lançamos inicialmente é a de que o cemitério, em sua história, foi objeto de diferentes práticas e representações, que acompanharam o processo político da construção de Goiânia, sendo um cemitério secular, vinculado à modernidade, um bem cultural, ligado a uma memória elitista da cidade, e um *locus* de identidade plural da população goianiense. Nossa hipótese foi confirmada, mas há questões outras que emergiram no decorrer da pesquisa e mereceram nossa atenção. Passemos, então, a essas considerações finais, mas não necessariamente conclusivas.

Começamos dizendo que, ao pensarmos sobre os sentidos evocados pelo Cemitério Santana, no percurso histórico de suas três primeiras décadas, percebemos que a mudança dos cenários político e religioso e, portanto, culturais, modificaram a relação da sociedade com o espaço do cemitério Santana, bem como os seus significados. Logo, o valor do cemitério está

nesta possibilidade de uma multiplicidade de significados e, da mesma forma que Goiânia, conforme analisamos na presente dissertação, o Santana também possui múltiplas representações, vinculadas a um imaginário moderno, provinciano e pós-moderno.

No período da inauguração do Cemitério Santana, na década de 40, Goiânia, como uma capital recém construída e idealizada para ser arauto de modernidade no sertão goiano, compartilhava em seus traçados arquitetônicos os ideais modernos, em termos de costumes, no entanto, pudemos observar que tratava-se de uma cidade formada por uma população muito mais apegada aos valores provincianos do que aos valores ancorados no progresso. Este fator nos possibilitou enxergar a necrópole como extensão da vida urbana, como um microcosmo da cidade onde as características, sejam elas de ordem social ou cultural, fizeram-se presentes da fachada às ruas e becos ocupados pelas moradas dos jacentes.

A partir dos traçados *Art Déco*, das ruas identificadas por letras e numeração que conferiu aspecto moderno à Goiânia, é certo afirmar que em sua configuração espacial o Santana apresentava-se como tradução da modernidade, mas essas características não findam em si mesmas, isto é, existem em sua formação elementos que evocavam o apego da sociedade goianiense ao mundo tradicional. A estética analisada por meio do conjunto arquitetônico e escultórico é uma das referências de análise que corroboram nossa ideia.

Encontramos tais elementos nas formas características do *neoclássico*, por exemplo, mas também, nas representações simbólicas do campo religioso. Este conjunto de elementos mostra que, de fato, a secularização em si, como tentáculo da modernidade, não foi capaz de distanciar os cemitérios e, nesse caso, o Santana, dos seus sentidos religiosos – bastante visíveis nos símbolos e nas práticas ritualísticas que identificamos nos espaços do cemitério.

Sabemos que a secularização no Santana se deu em termos administrativos e não pela ausência de fervor religioso por parte da população. De fato, foi impossível que as práticas de fundo religioso, desde os ritos cristãos do sepultamento, até as giras de Umbanda, estivessem ausentes desse espaço cemiterial. Ou seja, a secularização não afastou os sentidos religiosos do Santana.

As práticas religiosas, ao contrário, de acordo com Berger (1985, p. 176), possibilitaram a constatação da pluralidade de crenças. O cemitério Santana, por meio dos símbolos e ritos, coloca-nos frente às religiosidades goianienses, mesmo que estas estejam invisíveis no espaço da cidade.

Mas se por um lado constatamos que em Goiânia há a presença de budistas, maçons, umbandistas, católicos e protestantes pela existência de túmulos que sustentam conjuntos simbólicos dessas religiosidades, por outro lado, talvez pudéssemos falar em predominância,

mais que em pluralidade. A simples presença de um túmulo budista talvez não seja suficiente para sustentarmos a ideia de pluralidade, ou talvez devêssemos submeter o conceito de pluralidade às questões de representatividade, dada a maciça e predominante presença cristã católica, nas primeiras décadas, conforme o acervo amplamente fotografado e analisado nesta dissertação.

Em fins dos anos 80, Goiânia adquiriu aspectos de metrópole pós-moderna, parte disto deveu-se ao acidente radioativo do Césio-137 que desencadeou uma onda de descrença com a modernidade e tudo que ela representava. Nesse bojo, houve uma retomada do passado pela valorização da história e da memória da cidade. Como sintoma da pós-modernidade, houve uma crescente onda de patrimonialização e revitalização dos bens culturais, como foi o caso do conjunto arquitetônico *Art Déco* da Praça Cívica e a elevação do Cemitério Santana à categoria de patrimônio histórico cultural da cidade de Goiânia pelo Decreto Municipal nº 1.879.

Verificamos, no entanto, que a ação de tombo do Santana não assegurou efetivamente a proteção e salvaguarda necessária a um bem cultural de relevância histórica e memorialística como lhe foi atribuído. Em primeiro lugar porque não foi, até o momento, conforme apontou o Relatório Diagnóstico Preliminar e Levantamento de Dados do Patrimônio Cultural - Bens Culturais Tombados e/ou Protegidos na Capital/Município de Goiânia, realizado no ano de 2009, prioridade por parte do município em destinar as verbas necessárias para suprir o aparato que envolve a salvaguarda patrimonial.

Em segundo lugar, não existe por parte da população goianiense o entendimento proveniente da identificação do local como bem cultural. Acreditamos que este fator está diretamente relacionado com as séries de ações de descaso e depredação do cemitério. Este também mostrou-se para nós como ramificação do lado perverso da patrimonialização, tendo em vista que não houve nenhuma participação da população no momento da escolha do Santana como bem cultural passível de patrimonialização, ficando assim a cargo de um pequeno grupo seletivo todo o processo de tombo. Deste modo, podemos destacar que a memória a qual o Cemitério Santana evoca enquanto “museu à céu aberto”, parte de uma premissa elitista ao valorizar os feitos dos vultos históricos que compuseram o rol da elite pioneira na construção de Goiânia, sepultado no referido cemitério.

No que concerne ao acervo escultórico, há uma observação que provoca um retorno inevitável a este tema. Embora tenha sido evocado no momento do tombo um valor estético ao acervo do Cemitério Santana, seu conjunto de esculturas não evidencia a presença de nenhum escultor de reconhecimento nacional ou mesmo local que justificasse uma supervalorização do seu patrimônio artístico – embora saibamos que o valor estético não se resume ao nome de

quem produz uma obra, discussão que não pretendíamos travar neste trabalho. De qualquer modo, o acervo escultórico e arquitetônico do Cemitério Santana apresenta-se como um elemento de construção de sentidos deste espaço (que pode ser tomado como lugar de fruição estética, por exemplo), contudo sua subvalorização pode ser constatada pela má conservação e por sua pouca visibilidade e reconhecimento social.

Em terceiro lugar, evidenciamos que não houve, até os momentos finais da pesquisa, nenhuma ação voltada para educação patrimonial apontada por autores como Araújo (2006) e Zanirato (2009), o que seria importante para que houvesse uma relação dialógica que fizesse sentido para os sujeitos que compõem o tecido social da cidade e os bens culturais pertencentes a ela.

Por um lado, as mazelas pelas quais passam o Santana não se distanciam muito da realidade que assola o patrimônio histórico do restante do país, não podendo deixar de mencionar que, por serem lugares que evidenciam a ideia de finitude, os cemitérios de maneira geral povoam o imaginário popular ora como lugar sombrio, ora como lugar que exige respeito e solenidade e, o sendo, impede que sejam vistos como bens culturais representativos das sociedades.

Por outro lado, constatamos de modo geral que o valor mais caro ao Cemitério Santana está ancorado na possibilidade de remeter a uma multiplicidade de significados e por trazer, na construção desses significados, importantes elementos da formação cultural, política e social da cidade de Goiânia, que conforme analisamos, também possui múltiplas representações identitárias, ainda que estas representações pesem majoritariamente para o viés cristão, elas não são as únicas.

Por fim, acreditamos que seja o Santana um espaço indispensável para a construção, não apenas da memória da cidade de Goiânia, como da identidade de sua população. Seu processo de formação não escapa ao que outras pesquisas já apresentaram sobre outros espaços cemiteriais no Brasil, contudo, para a compreensão de quem somos, ele não apenas apresenta nossas peculiaridades culturais, como também nos confronta com nossa própria história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHLERT, Jacqueline. Cultura material funerária: as alegorias do cemitério Vera Cruz (Passo Fundo/RS). In: **Seminário Internacional de Cultura Material e Arqueologia**. Vol. 1/ 2017. Disponível em: <https://www.upf.br/uploads/Conteudo/ppgh/anais-seminario-internacional/2017/ahlert.pdf> Acesso em: 20/09/18.

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 JÚNIOR, Edson Domingues de. **Tradição, modernidade e as bênçãos da Igreja Católica na construção de Goiânia, 1932-1942**. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2011.

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

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

ARENDDT, Hannah. **Entre passado e futuro**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

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 I. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981.

AZEVEDO, Álvares. **Noite na Taverna**. Editora Martin Claret, 2006.

BARRETO, Lima. **Contos completos**. (Org.). Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos**. Editora Paulos. 2º Ed. São Paulo, 1999.

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

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA. Apocalipse. In: **Bíblia Online**. Português. Disponível em: <https://www.bibliaonline.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.

_____. Manifestações artísticas contemporâneas em espaços públicos convencionais (cemitérios secularizados). In: **XXIV Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte**. Minas Gerais: CBHA, 2004.

_____. Cemitérios convencionais: Espaço de Popularização da Arte Erudita no Brasil (1890-1930). In.: **XXIV Reunião Brasileira de Antropologia Nação e Cidadania**, 2004, Olinda. Anais, Olinda: ABA, 2004. p. 184. Disponível em: <https://www.artefunerariabrasil.com.br/wp-content/uploads/2018/02/cemiterios-convencionais.pdf> Acesso em: 29/09/18.

_____. Crítica de Arte: Especificidade da Arte Funerária no Brasil e a Interdisciplinaridade das suas formas de exposição. In: **Visualidades**: revista do programa de mestrado em Cultura Visual. Goiânia. Ano 1 n.1, p. 85-94, 2003. Disponível em: <https://www.artefunerariabrasil.com.br/wp-content/uploads/2018/02/critica-de-arte-1.pdf> Acesso em: 03/05/18.

_____. O cemitério como museu a céu aberto. In: **VII Congresso Internacional Imagens da morte**: tempos e espaços da morte na sociedade, Brasil, São Paulo. 2016. recurso digital. Disponível em: <https://www.artefunerariabrasil.com.br/wp-content/uploads/2018/02/texto-final-cem.-museu-imagens-da-morte-2016.pdf> Acesso em: 20/07/18.

_____. Aspectos do Revival Egípcio e Classicista na Arte Funerária Brasileira. In: **XXXIII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte**. Rio de Janeiro: UFJR, 2013. Disponível em: <https://www.artefunerariabrasil.com.br/livros-e-artigos/> Acesso em: 03/05/18.

BORGES, Maria Elizia. 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 1988.

_____. Constituição Federal de 1891.

BRESCIANNI, Maria Stella M. Historiografia das cidades, um percurso. In: **Historiografia brasileira em perspectiva**. Marcos Cezar de Freitas (org.) 6 ed. São Paulo: contexto, 2010.

BURKE, Edmund. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo**. Traduzida, apresentada, notas: Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus: Editora da Universidade de Campinas, 1993.

CAMPOS, Itami. Mudança da capital: uma estratégia de poder. In: **Cadernos do Indur**, Goiânia, n.2, p. 31-32, 1980.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CASTRO, Elisiana Trilha. Para cada morto, a sua cova: algumas restrições para o sepultamento de protestantes no brasil, século XIX. In: **Revista Inter-legere**, janeiro a junho de 2013.

CASTRO, Elisiana. **Aqui também jaz um patrimônio**: identidade, memória e preservação patrimonial a partir do tombamento de um cemitério (o caso do Cemitério do Imigrante de Joinville/SC). Dissertação (Mestrado) Santa Catarina: UFSC/PGAU, 2008.

CHAGAS, Mario. Casas e portas da memória e do patrimônio. In: **Em Questão**, vol. 13, núm.2, julho-diciembre, 2007, pp. 207-224. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=465645957002> Acesso em: 04/01/2018.

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

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. 4 ed. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006.

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

CIARALLO, Gilson. O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. In: **Revista de Sociologia e Política**, vol. 19, núm. 38, fevereiro, 2011, pp. 85-99. Universidade Federal do Paraná Curitiba, Brasil.

COELHO, Teixeira. **Dicionário Crítico de Política Cultural**. São Paulo, Iluminuras: FAPESP, 1999.

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_Imagenssagradas_Anpuh2013.pdf Acesso em 27/08/2017.

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.

UCHER, Robert. **Características dos Estilos**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

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

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. 58 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra C.A. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga**: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. São Paulo: Martin Claret, 2009.

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

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os limites do patrimônio. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane (Orgs.). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História, memória e patrimônio. In: **Universidade e lugares de memória**. Org. Antonio José Barbosa de Oliveira. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

HAUSER, A. **História social da literatura e da arte**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

ISMÉRIO, Clarisse. Preservando o patrimônio cultural dos cemitérios: estudo sobre os cemitérios de Porto Alegre e Bagé. In: Revista **Memória em Rede**, Pelotas, v.3, n.8, Jan/jun. 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/Mario/Downloads/9464-31691-1-PB.pdf> Acesso em: 14/08/2017.

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.

KANT, Emmanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime: ensaio sobre as doenças mentais**. Tradução Vinícius de Figueiredo. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. Laicidade na I república brasileira: os positivistas ortodoxos. In: **Perspectivas**, São Paulo, v. 46, p. 119-154, jul./dez. 2015.

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

LIMA, Tania Andrade. De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais). In: **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Ser. V.2 p. 87-150 jan./dez. 1994.

LONGINO. **Do sublime**. Tradução Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MAGALINSKI, Júlia Maria. Goiás e a imigração. In: **Boletim Goiano de Geografia**, vol. 3 n. 1-2. Janeiro/dezembro de 1983. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/bgg/article/view/4300/3771> Acesso em: 03/05/18.

MAHLER, Christine Ramos; SILVA, Ciro Augusto de Oliveira e. Conceitos, estilos e formas arquitetônicas. In: **Formas e tempos da cidade**. Manuel Ferreira Lima Filho e Laís Aparecida Machado (org.) Goiânia: Cãnone Editorial, Ed. UCG, 2007.

MARTÍ, José M.M. **Uma síntese da simbologia maçônica**. Grande Oriente Lusitano, Lisboa, 2008.

MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: MARTINS, José de Souza (Org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983. p. 258-269.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: **I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural**. Vol. 1. Ouro Preto-MG, 2009. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Anais2_vol1_ForumPatrimonio_m.pdf Acesso em: 15/04/19.

MENOZZI, Daniele. **A Igreja Católica e a secularização**. São Paulo: Paulinas, 1998.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **Do corpo místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás 1736-1808**. 2005. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, Portugal, 2005.

MORAIS, Itelvides José. Goiânia: protestantismo, cultura e cidadania. In: **Goiânia em mosaico: visões sobre a capital do cerrado**. (Org.) Ademir Luiz da Silva, Eliézer Cardoso de Oliveira. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 1015.

MOTA, Fátima Alcídia Costa. **Meia volta ao mundo: imigração japonesa em Goiás**. (Org.) ANBG, Associação Nipo-Brasileira de Goiás e Fátima Alcídea Costa Mota. Goiânia: ABNG, 2008.

NOGUEIRA, Léo Carrer. A umbanda na cidade de Goiânia: antecedentes históricos e atualidade. In: **Goiânia em mosaico: visões sobre a capital do cerrado**. (Org.) Ademir Luiz da Silva, Eliézer Cardoso de Oliveira. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 1015.

NOGUEIRA, Renata de Souza. **Quando um Cemitério é Patrimônio Cultural**. Dissertação (Mestrado em Memória Social) Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

NORA, Pierre. **Entre memória e história. A problemática dos lugares**. São Paulo: Projeto História, n.10, p.7-28, 1993. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763> Acesso em 25/09/2017

OLIVEIRA, Almir Félix Batista de. O IPHAN e o seu papel na construção/ampliação do conceito de patrimônio histórico/cultural no Brasil. In: **Cadernos do CEOM – Ano 21, n. 29 – Bens Culturais e Ambientais**, 2008.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **As representações do medo e das catástrofes em Goiás**. Tese (Doutorado em Sociologia). Brasília: UNB, 2006.

_____. **Estética da catástrofe**. Goiânia: Ed. UCG, 2008.

_____. Uma outra história de Goiânia: crimes e tragédias. In: **Goiânia em mosaico: visões sobre a capital do cerrado**. (Org.) Ademir Luiz da Silva, Eliézer Cardoso de Oliveira. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 1015.

_____. **Imagens e mudança cultural em Goiânia**. Dissertação (Mestrado em História). UFG, 1999.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PELEGRINI, Sandra C. A. O patrimônio cultural e a materialização das memórias individuais e coletivas. In: **Patrimônio e Memória**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.3, n.1, p.87-100. 2007. Disponível em: [file:///C:/Users/Particular/Downloads/33-686-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Particular/Downloads/33-686-1-PB%20(1).pdf) Acesso em: 04/01/2018.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 3 ed. – Belo Horizonte: Autentica, 2012.

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

PUSCH, Jaime. **ABC do aprendiz**. Edição do autor. Tubarão, Santa Catarina, 1982.

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.

REZENDE, Eduardo Coelho Morgado. **O céu aberto na terra: uma leitura dos cemitérios de São Paulo na geografia urbana**. São Paulo: E.C.M. Rezende, 2006.

_____. **Metrópole da morte necrópole da vida: um estudo geográfico do cemitério da Vila Formosa**. São Paulo: Carthago Editorial, 2000.

RICOEUR, Paul. **A memória a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François et. Al. Campinas, SP: UNICAMP, 2007.

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

_____. **Sete décadas de Goiânia**. Contato Comunicação, 2003.

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: **Lumen 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.

ROSA, Edna Teresinha da. **A relação das áreas de cemitérios com o crescimento urbano**. Dissertação (Mestrado em Geografia) UFSC, 2003.

SAITO, Cecilia Noriko. O imigrante e a imigração japonesa no Brasil e no estado de Goiás. In: **Revista UFG**, julho de 2011. Ano XIII nº. 10. Disponível em: https://www.proec.ufg.br/up/694/o/10_cecilia_noriko_ito_saito.pdf Acesso em 03/05/2018.

SCHLEE, Andrey Rosenthal. **O ecletismo na arquitetura pelotense até as décadas de 30 e 40**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura). UFRGS, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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

SILVA, Mary Anne Vieira. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana**. Tese (Doutorado em Geografia). UFG, 2013.

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_todasletras/inicie/DeniseSouza.pdf Acesso em 10/01/2018.

SOUZA, Fabio William de. Os cemitérios como fonte para o ensino da História e da Arte. In: **VI Congresso Internacional de História**. 2013.

SOUZA, Rildo Bento de. **A história não perdoa os fracos: o processo de construção mítica de Pedro Ludovico Teixeira**. Tese (Doutorado em História). Goiânia: UGF, 2015.

TELES, José Mendonça. **A vida de Pedro Ludovico**. Fundação de Goiânia. 2ª edição. Goiânia: Kelps, 2004.

TELES, José Mendonça. **Memórias goianienses**. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2012.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. Companhia das Letras, 1994.

TOMÁS, Elaine D. **O Tiête, o higienismo e as transformações na cidade de São Paulo- (1890 – 1930)**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Florianópolis: UFSC, 1996.

TORELLY, Luiz P. P. notas sobre a evolução do conceito de patrimônio cultural. In: **Fórum Patrimônio**, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, jul. /dez. 2012.

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.

UNES, Wolney. **Identidade Art Déco de Goiânia**. Goiânia: Instituto Casa Brasil de cultura, 2008.

VÁRZEAS, Marta Isabel de Oliveira. Introdução. In: **Sublime**. Editora São Paulo. Imprensa da Universidade de Coimbra Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis <http://classicaldigitalia.uc.pt> Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2015. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/38162/1/Do%20Sublime.pdf>. Acesso em: 02/01/ 2018.

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

VENTURA, Magda Maria. O Estudo de Caso como Modalidade de Pesquisa. In: **Revista SOCERJ**, setembro/outubro 2007. Disponível em: http://sociedades.cardiol.br/socerj/revista/2007_05/a2007_v20_n05_art10.pdf Acesso em 01/07/19.

VIANA, Leticia C. R. As bases da política federal para o patrimônio cultural imaterial. In: **Toadas de Santos Reis em Inhumas – Goiás: Tradição, circulação e criação individual**. Org. Sebastião Rios; Talita Viana. Goiânia: Gráfica UFG, 2015.

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

ZANIRATO, Silvia Helena. Usos sociais do patrimônio cultural e natural. In: **Patrimônio e Memória**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v. 5, n.1, p. 137-152 – out. 2009. Disponível em: [file:///C:/Users/Particular/Downloads/145-750-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Particular/Downloads/145-750-1-PB%20(1).pdf) Acesso em: 04/01/2018.

FONTES DOCUMENTAIS:

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.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Feitas, e Ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: Propostas, e Aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro. 1853. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/27301267/constituicoes-primeiras-do-arcebispado-da-bahia> Acesso em: 10/04/2018.

PLANOS DE AÇÃO PARA CIDADES HISTÓRICAS DE 2009. Relatório Diagnóstico Preliminar e Levantamento de Dados do Patrimônio Cultural - Bens Culturais Tombados e/ou Protegidos na Capital/Município de Goiânia - Estado de Goiás Brasil. Disponível em: http://www.goiania.go.gov.br/shtml/seplam/anuario2012/patrimonio%20historico/Diagn%C3%B3stico_Final%20PACH%20Goi%C3%A2nia%202009.pdf Acesso em 01/10/2017.

Cemitério Santana: pesquisa, documentação, adequação, conservação e comunicação. SEGPLAN, 2001. Pasta G 213b P922c / controle 1603.

Na Capital de Goyaz não há cemitério. Jornal do Brasil, São Paulo, 6 de fevereiro de 1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=creatorio>. Acesso em 29/06/2019.

Será Construído um cemitério na nova capital. Jornal do Brasil, São Paulo, 16 de fevereiro de 1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=creatorio> Acesso em 29/06/2019.

Os mortos de Goiânia. Jornal do Brasil, São Paulo, 5 de março de 1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=creatorio> Acesso em 29/06/2019.

Os mortos de Goiânia. Jornal do Brasil, São Paulo, 5 de março de 1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=843687&pasta=ano%20195&pesq=creatorio> Acesso em 29/06/2019.

O primeiro crematório de Goiânia foi inaugurado no Complexo Vale do Cerrado no ano de 2010. Disponível em <http://www.affego.com.br/blog.php?idmsgblog=10696&flagbusca=1> Acesso em 30/06/2019.

Luto e Vergonha. Jornal de Notícias. Goiânia, 13 de agosto de 1953. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=843687&PagFis=933&Pesq=gurgel> Acesso em 29/06/2019.

Onda de furtos ronda o Cemitério Santana, em Goiânia. Jornal O Popular, 11 de maio de 2017. Disponível em: <https://www.opopular.com.br/editorias/cidade/onda-de-furtos-ronda-o-cemit%C3%A9rio-santana-em-goi%C3%A2nia-1.1274103> Acesso em 20/10/2017.

Deputado volta a denunciar descaso da Prefeitura de Goiânia com Cemitério Santana. Jornal Opção, Goiânia, 18 de agosto de 2017. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/deputado-volta-denunciar-descaso-da-prefeitura-de-goiania-com-cemiterio-santana-102470/> Acesso em 21/10/2017

Projeto vista transformar Cemitério Santana em ponto turístico de Goiânia”. A Redação. Goiânia, 28 de janeiro de 2015. Disponível em: <http://www.goiania.go.gov.br/portal/pagina/?pagina=noticias&s=1&tt=not&cd=6007&fn=true> Acesso em 21/10/2017.

Os apelidos dos crentes no Brasil. Ultimato, 22 de setembro de 2015. Disponível em: <https://www.ultimato.com.br/conteudo/os-apelidos-dos-crentes-no-brasil/2> Acesso em 08/07/2019.

Sobre o Dia da Bíblia, "o livro feito em mutirão. Universidade Metodista de São Paulo, 27 de novembro de 2013. Disponível em: <http://portal.metodista.br/fateo/noticias/sobre-o-dia-da-biblia-o-livro-feito-em-mutirao-1> Acesso em 08/07/2019.