

**O CAMINHO DAS VALAS COMUNS: PRÁTICAS FÚNEBRES EM TEMPO DE
EPIDEMIA DO CÓLERA NO CRATO-CE (1862)**

JUCIELDO FERREIRA ALEXANDRE*

I – Introdução

Ao longo do século XX, especialmente em suas últimas três décadas, a historiografia se viu envolvida em um instigante diálogo com outras áreas do conhecimento, tais como a antropologia, sociologia, geografia, psicologia etc. Tal envolvimento levou os historiadores a enriquecerem seu ofício por meio da assimilação de novas temáticas, problemas e métodos. Neste contexto, ascendem – especialmente na França – os estudos ligados aos sentimentos e atitudes, chamando a atenção para aspectos culturais por muito relegados a um segundo plano, apesar de tão importantes quanto a economia e a política para os sujeitos históricos de qualquer recorte espaço-temporal. Um fenômeno essencial da vida humana, a morte, passou a ser historicizada desde então.

Segundo Michel Vovelle, a “história da morte é de fato a história de toda uma série de artimanhas, de mascaramentos, de evitações, mas também de criações do imaginário coletivo em relação a uma passagem obrigatória em toda existência humana” (VOVELLE, 2004: 59). Com estas palavras, o historiador francês sugere o porquê da historiografia dedicada ao assunto, bem como alude ao que o faz ser atrativo aos pesquisadores. Célebre pesquisador do assunto, Vovelle nega a visão simplista da morte enquanto mero fenômeno natural. Em sua opinião, não há como negar que o morrer é um “invariante essencial” da experiência humana. No entanto, a morte também seria um “invariante relativo”, “visto que as relações dos homens com a morte se alteram, como também a maneira como ela os atinge, embora a conclusão permaneça a mesma: é a morte... Eis por que, ao fim de toda aventura humana, a morte continua um revelador particularmente sensível” (Idem: 128-129).

* Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba, professor substituto na Universidade Regional do Cariri (Crato-CE) e docente efetivo da Rede Estadual de Ensino do Ceará. Esse trabalho é um desdobramento de minha pesquisa de mestrado, intitulada “Quando o ‘anjo do extermínio’ se aproxima de nós: representações sobre o cólera no semanário cratense O Araripe (1855-1864)”, defendida em 2010, e do projeto “Quando a ‘vida presente’ chega ao fim: um estudo sobre ritos fúnebres no Crato a partir de registros paroquiais e cartoriais de meados do século XIX”, financiado pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica da Universidade Regional do Cariri (PIBIC-URCA), pesquisa orientada por mim entre 2011 e 2013. Membro do Laboratório de Imagem, História e Memória (LABIHM) da Universidade Regional do Cariri. E-mail: <jucieldoalexandre@gmail.com>.

Destarte, a variedade de cerimônias, práticas, discursos religiosos, literários e científicos, obras iconográficas e tantas outras produções humanas concebidas ao longo do tempo e voltadas ao morrer, dão sinais das conjunturas em que foram produzidas, bem como das variações sofridas temporal e espacialmente na forma de imaginar e vivenciar o período derradeiro da existência terrestre, demonstrando que as representações da morte são engendradas no social, “imersas em um contexto ou em um banho cultural que é propriamente o tecido da história” (VOVELLE, 2004: 134). Jean-Claude Schmitt, em seus estudos sobre os relatos de fantasmas no medievo, defende que a existência dos mortos está diametralmente ligada ao que os vivos imaginam para si: “Diferentemente segundo sua cultura, suas crenças, sua época, os homens atribuem aos mortos uma vida no além, descrevem os lugares de sua morada e assim representam o que esperam para si próprios” (SCHMITT, 1999: 15). Jacques Le Goff corrobora esta ligação entre os vivos e a morte, ao afirmar que os “mortos não existem senão pelos e para os vivos” (LE GOFF, 1995: 251). Em outras palavras: as práticas e crenças ligadas à morte e aos mortos são produtos socioculturais dos vivos e refletem as expectativas destes em relação a uma *nova vida*, tida como imortal, tendo início após o término da *vida presente*, expressão comum nos registros de óbitos do Crato, na Província do Ceará, durante o século XIX, vestígio revelador da crença da localidade na vida pós-túmulo.

Os estudos dedicados à morte ganharam espaço na historiografia brasileira especialmente a partir dos anos 1990. Desde a publicação do livro de referência “A morte é uma festa”, de João José Reis (1991), o tema auferiu espaço nos programas de pós-graduação em História e em áreas afins (Ciência Sociais, Arquitetura, Urbanismo etc), e uma quantidade considerável de dissertações, teses e livros foram produzidos, analisando uma infinidade de aspectos, tais como: a secularização da morte nos séculos XVIII e XIX (RODRIGUES, 1997 e 2005), fotografias fúnebres (RIELD, 2002), arte cemiterial (BORGES, 2002), ritos fúnebres dedicados a crianças (VAILATI, 2010), o peso dado aos mortos pelos vivos na organização e ocupação do território da América Portuguesa (CYMBALISTA, 2011), entre outros temas.

Tendo em vista esta historicização da morte, este artigo apresenta alguns aspectos das práticas e crenças relacionadas à morte, tendo como recorte espacial a já citada cidade do

Crato, durante um momento tenso de sua história: um surto de cólera¹ no ano de 1862. Por meio de análise de registros paróquias de óbitos, jornais, correspondências, relatos de memorialistas, entre outras fontes, demonstro como a epidemia do cólera em Crato ocasionou uma série de mudanças nos ritos fúnebres locais, sinal da aceitação do discurso higienista que já promovia mudanças importantes no espaço da cidade desde a década de 1850, bem como do medo criado pela ferocidade da doença entre os habitantes da cidade.

II – 1862: a chegada do cólera

O ano de 1862 entrou para a história do Ceará como o ano do cólera. O foco primeiro de infecção foi a cidade do Icó, importante ponto comercial do interior da província, com relações socioeconômicas fortemente estabelecidas com os sertões do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. Na opinião do médico e historiador Barão de Studart, a moléstia foi introduzida na localidade por “um forasteiro, chegado do Rio do Peixe [na Paraíba]”, de nome José Leandro Tavares, que veio a ser, oficialmente, a primeira vítima fatal, no dia 5 de abril de 1862. (1997: 54). Seu efeito foi devastador em Icó. Houve dias em que a média de mortos chegou aos quarenta. Logo após irromper no Icó, a enfermidade se propagou por outros pontos da província, na opinião de Studart, “verificando-se sempre sua transmissão pelos boiadeiros ou por fugitivos de lugares acometidos” (Idem).

A cidade do Crato, no sul da província, teve sua vez no dia 30 de abril. Através da consulta de cartas, do livro de tomo, dos registros paróquias de óbitos e de textos publicados na imprensa do período, é possível imaginar, ao menos em parte, o que significou o estouro do cólera para a população. Não há consenso quanto ao número de falecimentos durante a epidemia. As fontes e a historiografia dão informações desencontradas sobre o assunto. O

¹ Doença infectocontagiosa, o cólera é causado pela ingestão de água ou alimentos contaminados pela bactéria *Vibrio cholerae* - descoberta em 1883, pelo médico alemão Robert Koch (1843-1910). Nos casos mais graves, ao se instalar no intestino humano, o vibrião causa, após um período de incubação de um a quatro dias, uma profusa diarreia aquosa e vômitos, com considerável perda de sais minerais e água, que pode chegar a uma média de 1,5 litros por hora. A reposição imediata dos sais e líquidos perdidos pela diarreia é a forma mais eficiente de tratamento dos doentes, e, quando bem administrada, pode reduzir a letalidade para menos de 1%. Contudo, em meados do século XIX, período pesquisado neste artigo, apenas se especulava as formas de contágio e tratamento adequado para combater sua manifestação, a despeito da terrível marcha que fazia pelo mundo, percorrendo o Oriente e o Ocidente, sendo “responsável por trinta ou quarenta milhões de mortes durante o século XIX, em todas as latitudes” (SOURNIA & RUFFIE, 1986: 124).

médico e historiador Irineu Pinheiro, por exemplo, fala em cerca de oito mil pessoas acometidas pela doença na freguesia do Crato – que incluía a cidade, sítios e alguns povoados circunvizinhos, com população estimada em pouco mais de dezoito mil –, das quais setecentas e sessenta teriam falecido (1950: 130). Já o jornal *O Araripe* - semanário impresso em Crato entre 1855-1865 - divulgou três diferentes taxas mortuárias em sua edição nº. 287, de seis de setembro de 1862. Ao consultar os assentos feitos na delegacia de polícia, a redação do jornal encontrou um total de setecentos e quarenta e nove óbitos na freguesia. Porém, em sua opinião, tal cifra era inferior à realidade experimentada pelo lugar, “cujo mortuário sobe a muito mais de 800 indivíduos”. Na sequência desse comentário, foi impressa uma tabela, publicada originalmente no jornal *O Cearense*, impresso em Fortaleza, com a estimativa do obituário em toda província. Segundo a tabela, mil e cem coléricos tinham morrido no Crato até o dia 31 de julho de 1862 (*O Araripe*, nº. 287, 06 set. 1862). O médico e historiador Barão de Studart se baseou nos dados relatados pelo *O Cearense* em sua história do clima, endemias e epidemias do Ceará, também divulgando a taxa de mil e cem mortos para aquela cidade (STUDART, 1997).

Independente das lacunas sobre a quantidade efetiva de óbitos, a epidemia representou um aumento extraordinário de falecimentos no Crato, aparentemente, nunca visto até então. Os traspases se sucediam em uma velocidade aterrorizante: os primeiros dezesseis cratenses morreram menos de vinte e quatro horas após a revelação da doença e durante o intervalo de tempo entre 26 junho e 07 de julho, quando a epidemia alcançou seu apogeu, a mortandade diária teria sido de quarenta e oito pessoas (PINHEIRO, 1950: 130).

É pertinente lembrar que o agente patológico e a forma de transmissão do cólera só foram descritos oficialmente na década de 1880, de forma que os saberes médicos sobre a patologia, na época de seu estouro no Crato, eram bastante especulativos. Tendo em vista que a água é o principal veículo de transmissão do vibrião colérico, é provável que a contaminação na localidade tenha se dado, mor parte, devido às correntes do rio Granjeiro, localizado a poucos metros das ruas do centro urbano. Passou despercebido às autoridades, e à população em geral, que a água – nascida das fontes da chapada do Araripe, a poucos quilômetros, donde descia irrigando sítios e engenhos em seu caminho, chegando aos quintais de várias residências, por meio de valados de pedra e cal, para uso na alimentação, na limpeza

de objetos e corpos – que cotidianamente regava a cidade servisse de esconderijo e transporte para o algoz invisível responsável pelo óbito de inúmeros conterrâneos. Sem desconfiar da água consumida, as autoridades atemorizavam-se com os “miasmas”.

III – Ritos fúnebres em tempo de cólera

É consenso entre os estudiosos do assunto que os surtos epidêmicos levaram à simplificação nos ritos fúnebres. A historiografia sobre a morte no século XIX destaca o fato de que vivos e mortos mantinham uma ligação extremamente forte no período. A crença católica afirmava que o falecimento de alguém não representava o fim, pois o espírito era eterno e apenas o corpo se acabava, voltando ao pó inicial do Gênesis. Destarte, a morte era vista como a passagem para um “outro mundo”, daí porque os moribundos e os parentes se preocupavam tanto com este momento, pois dele dependia o descanso e a paz de ambos, já que uma transição mal feita podia fazer do moribundo uma alma penada. Os momentos que precediam e seguiam ao falecimento eram extremamente simbólicos e ritualizados:

As cerimônias e a simbologia que envolviam a morte eram produzidas para promover uma boa viagem para o outro mundo, cuja distância deste era consideravelmente menor do que hoje. O tratamento dispensado ao morto visava integrá-lo o mais breve possível em seu lugar, para seu próprio bem e a paz dos vivos (REIS, 1997: 96).

Para Philippe Ariès, é possível distinguir o que era tido como “bom” ou “mal” morrer. A “boa morte” ocorria após um aviso prévio, como uma doença, por exemplo, porque “sabendo de seu fim próximo, o moribundo tomava suas providências” (2003: 31). Essas providências podiam dizer respeito à produção de um testamento, reconciliação com membros da família ou da comunidade, pagamento de dívidas, procura pela unção dos enfermos, etc. A boa morte devia, ainda, acontecer em um leito, cercado de parentes e amigos, após receber os últimos sacramentos, entendidos como a confissão, seguida da comunhão e da extrema-unção, em que o sacerdote untava, com os óleos santos, orelhas, olhos, nariz, mãos e boca do enfermo (RODRIGUES, 1997). Depois da morte chegar, os rituais continuavam, prosseguindo, inclusive, após a cerimônia de enterro, tais como, o luto, missas fúnebres, acendimento de velas, visita de cova, entre outros ritos. Como contraponto, a “morte terrível” atacava de forma repentina, de modo que não havia tempo para o moribundo se preparar para

a passagem para o além (ARIÈS, 2003: 27). Neste sentido, os surtos epidêmicos são exemplos significativos do que era entendido por má morte. Períodos tensos e extraordinários – em que a ameaça da morte parece cercar a todos –, acabam por transformar, temporalmente ou permanentemente, práticas costumeiras e cotidianas de um lugar. Frente ao grande número de doentes e mortos e ao medo de contaminação pelo contato com os mesmos, a obediência aos ritos de passagem é posta de lado, como demonstra Jean Delumeau:

Comumente, a doença tem ritos que unem o paciente ao seu círculo; e a morte, ainda mais, obedece a uma liturgia em que se sucedem toaletes fúnebres, velório em torno do defunto, colocação em ataúde e enterro. As lágrimas, as palavras em voz baixa, a lembrança das recordações, a arrumação da câmara mortuária, as orações, o cortejo final, a presença dos parentes e dos amigos: elementos constitutivos de um rito de passagem que se deve desenrolar na ordem e na decência. Em período de peste, como na guerra, o fim dos homens se desenrolava, ao contrário, em condições insustentáveis de horror, de anarquia e de abandono dos costumes mais profundamente enraizados no inconsciente coletivo (1989: 123).

A substituição, no Brasil do século XIX, dos enterros nas igrejas pelos cemitérios é um exemplo significativo de como as epidemias podiam propiciar mudanças permanentes em práticas culturais fortemente arraigadas no cotidiano. A prática de sepultamento dentro das igrejas era comum no Brasil, desde o princípio da colonização. Por ela, os mortos “repousavam” em locais tidos como a “Casa de Deus”, permanecendo em contato com os vivos, que ajudava-os com suas orações: “Ser enterrado na igreja era também 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: 171). Por outro lado, a presença dos túmulos no interior dos templos lembrava aos devotos da efemeridade da vida. As sepulturas nos templos eram, destarte, tidas como importantes para a salvação das almas dos defuntos lá inumados. Todavia, as sepulturas intramuros passaram a ser alvo de intensas críticas por parte de médicos e autoridades públicas brasileiras no século XIX. Para tais críticos, essas inumações seriam responsáveis pela liberação de “miasmas” (vapores advindos da putrefação de material orgânico), que disseminariam doenças entre os vivos. Essa crença no poder nocivo dos miasmas é reflexo de uma sensibilidade olfativa em ascensão no Ocidente entre fins do século XVIII e XIX, estudada com afincos por Alain Corbin. Tal historiador aponta para como nesse período, especialmente na França, os *cheiros* passaram a ser objeto de análise de médicos e demais cientistas, obcecados em selecioná-los e classificá-los, levando à enunciação de discursos sobre o olfato que instituíram uma “rede de fascinantes proibições e

de misteriosos atrativos" (CORBIN, 1987: 15). No anseio em diagnosticar os benefícios e malefícios dos múltiplos *cheiros*, tais cientistas apontaram para o perigo dos *miasmas* advindos dos corpos sepultados nas igrejas e cemitérios urbanos. Por essa época, os valores do *individualismo* também cresciam em aceitação, de forma que a desconfiança em torno do fedor advindo das sepulturas casou-se com o desejo das pessoas de conservarem – se possível, eternamente – seus corpos em valas individuais ou familiares. Para Corbin, é na segunda metade do setecentos que emerge na França essa reivindicação da *tumba individual* inodora: "Que se reserve a cada morto uma fossa, e os cemitérios cheirarão menos. Aquilo que por enquanto era apenas um argumento de higiene logo se tornará imperativo de dignidade e de piedade" (CORBIN, 1987: 135).

No Brasil do século XIX, os médicos e sua “medicina social”² passavam a ocupar maior espaço político na sociedade. Alardeando uma pretensa busca pela *civilização*, os acadêmicos tentavam tudo disciplinar, pondo em suspeição diversas práticas cotidianas, com normatizações impostas de cima para baixo. Nesse sentido, os médicos passaram a classificar como *barbárie* os enterros nos templos e o modelo de enterro *civilizado* passava a ser o que tinha espaço em cemitérios localizados fora das cidades, em espaço previamente indicado mediante estudo detalhado da localização do terreno em relação aos recursos hídricos e aos ventos. Essa reivindicação por uma gestão diferenciada dos espaços foi gradativamente assimilada pelas camadas urbanas cultas.

Não por acaso, os surtos epidêmicos do século XIX foram preponderantes para a aceitação dos cemitérios no Brasil. Tratando da epidemia de febre amarela que atingiu o Rio de Janeiro no ano de 1850, Cláudia Rodrigues mostra como o surto serviu como “elemento catalisador de um processo mais amplo” de ascensão do saber médico, resultando na substituição de uma prática secular – a sepultura nos templos – pelas inumações no espaço *higiênico* do cemitério, mediante o medo do contágio dos vivos (1997: 53). Algo similar ocorreu na cidade de Salvador. A epidemia do cólera, no ano de 1855, também ajudou no convencimento da população sobre a necessidade de por fim aos enterros nas igrejas. O povo de Salvador, que em 1836 fez uma revolta, a “Cemiterada”, para impedir o fim dos enterros

² Para melhor entendimento do significado e ascensão da medicina social, ver: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

nos templos, se rendia à reforma cemiterial, ante o medo da contaminação pelo cólera (REIS, 1991: 338).

Também no Recife, um surto de febre amarela foi preponderante para a aceitação do cemitério. Como demonstra a pesquisa de Vanessa Sial, desde 1841 uma lei de reforma cemiterial foi aprovada, prevendo a construção de uma necrópole e o fim dos sepultamentos nos templos da capital pernambucana. Todavia, mesmo havendo consenso entre as autoridades políticas e os médicos sobre os benefícios públicos advindos com tal obra, pouco foi feito para executá-la. A chegada da febre amarela entre 1849 e 1850 trouxe a questão cemiterial para primeiro plano dos debates, de modo que no ano de 1851 o cemitério público do Recife foi inaugurado. Para a autora, a chegada de outra epidemia, justamente o cólera, deu maior legitimidade social à reforma: “De um modo mais abrangente, a familiaridade dos recifenses com a propaganda higienista ao longo de dez anos, acrescida do impacto da epidemia de *Cholera morbus*, ocorrida cinco anos após a inauguração do cemitério público, colaboraram para que os sepultamentos extramuros fossem suportados” (SIAL, 2005: 173).

No caso do Crato, o projeto de construção de um cemitério nasceu no início da década de 1850. O livro de tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Penha do Crato conserva a ata da benção da pedra fundamental da capela do cemitério, dedicado ao Bom Jesus dos Pecadores. A construção da necrópole foi iniciada no dia 26 de julho de 1853, após Dom João da Purificação Marques Perdigão – bispo de Pernambuco, a quem a freguesia do Crato estava submetida – despachar parecer favorável à representação enviada pelo pároco, Manuel Joaquim Aires do Nascimento, e por Antonio Luis Alves Pequeno, presidente da Câmara Municipal.³ A benção da pedra fundamental do cemitério Bom Jesus dos Pecadores se constituiu em um evento social concorrido. Constam na ata de fundação, além do pároco e dois outros sacerdotes (José Joaquim dos Prazeres e Joaquim Ferreira Lima Seca), os nomes do presidente da Câmara, do diretor da obra (Miguel Xavier Henrique de Oliveira), do juiz municipal e delegado (José Fernandes Vieira), do comandante geral da comarca (Ten. Antônio Francisco d’Ávila), de outros funcionários públicos (entre os quais se encontravam vereadores, coletores, escrivãos, secretários da Câmara e professores) e de vários negociantes

³ Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Penha do Crato, fl’s. 5 e 6. Acervo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo, Crato-CE; Doravante, citado como DHDPG.

moradores do lugar. A presença de tantos figurões nessa cerimônia demonstra o grau de aceitação alcançado pelas propostas higienistas junto às elites locais.

Malgrado esse aparente assentimento geral das elites, a edificação do cemitério não transcorreu com a agilidade desejada. Possivelmente, as verbas orçadas pela Câmara para a obra permaneceram parcas, inviabilizando seu término, o que desagradava aos defensores do higienismo. No ano de 1855, por exemplo, quando o cólera grassava pelo Brasil, *O Araripe* criticou as autoridades públicas da cidade pela continuação dos sepultamentos na Matriz, classificando-os como insuportáveis por se darem nos seios das ruas (*Jornal O Araripe*, nº. 20, 17 nov. 1855). No âmbito provincial, a instituição de cemitérios também era alvo de atenção. Os relatórios oficiais do período relatam a construção de vários desses espaços pelas localidades cearenses. Não obstante, a mais importante ação nesse sentido se deu com a publicação da lei provincial 660, de 19 de setembro de 1854, que proibiu as inumações em todas as igrejas do Ceará – excetuando o *direito de estola*, que garantia aos sacerdotes o enterro nos templos – e instituiu os sepultamentos em cemitérios, públicos ou particulares. Para as localidades em que os cemitérios não existiam, a lei estabeleceu um prazo de dois anos para sua efetivação (OLIVEIRA & BARBOSA, 2009: 487).

No caso do Crato, o uso efetivo da necrópole se deu a partir de 1856. Através da consulta dos registros de óbitos, é possível datar em princípio de março desse ano o término dos sepultamentos no interior da Matriz.⁴ Possivelmente, a publicação da lei provincial 660 de 1854 serviu como uma pressão a mais para a conclusão do *campo santo*. Todavia, outro fator parece ter sido preponderante para a substituição das covas na matriz pelas do cemitério. Entre 1855 e 1856, as notícias dos feitos do cólera na província do Pernambuco, que faz divisa com o Crato, eram amplamente divulgadas no jornal *O Araripe*, alarmando sobremaneira os cratenses. Diante da alta taxa de mortalidade deixada pelo cólera nas localidades por onde passou, a permanência dos túmulos no espaço interno da matriz, no centro da cidade, pareceu tornar-se mais perigosa aos olhos das elites locais. As próprias autoridades eclesiásticas compreendiam a situação dessa forma: no dia 01 de maio de 1856, o padre visitador da província do Ceará, Cônego Antônio Pinto de Mendonça, expediu um ofício ao vigário do Crato, autorizando este a benzer em sua freguesia quantos cemitérios

⁴ Livro de Óbitos da Paróquia de Nossa Senhora da Penha do Crato (1853-1859), fl's. 145. (DHDPG).

fossem precisos, no intuito de dar sepultura aos possíveis vitimados pelo cólera (PINHEIRO, 1963: 140).

Portanto, de modo similar ao que se deu em outros lugares do Brasil – como no Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco –, o medo ocasionado pelas epidemias contribuiu para a transformação dos ritos fúnebres entre os cratenses. Ante a aproximação de uma moléstia tão letal, a pressa em acabar com os enterros na matriz da Penha, levou ao uso do cemitério antes mesmo de sua total conclusão. É o que demonstra uma nota publicada no jornal *O Araripe*, em fins de abril de 1856, em um número em que o tema cólera aparece em três das quatro páginas do jornal: “O Cimiterio desta cidade está quase concluido em preto, a falta de fundos talvez retarde o acabamento desse tão util edificio, que já ha dias deu principio a receber os cadaveres para os enterramentos, que se prohibiram na Matriz” (Jornal *O Araripe*, n.º. 42, 29 abr. 1856). Desta forma, o cemitério do Crato foi construindo sob o lema do higienismo, já que as sepulturas na matriz da Penha passaram a ser vistas com maus olhos, por conta dos miasmas delas advindos e da falta de asseio que davam ao recinto. A obra do cemitério representava para as elites locais a adoção dos preceitos advogados pela medicina social da época, tidos como símbolos dos lugares civilizados que buscavam copiar.

Todavia, o cólera, que em 1856 apressara o término na construção da necrópole do Crato, só chegara a essa cidade em 1862. Com a epidemia grassando, o cemitério Bom Jesus dos Pecadores, até então interpretado como solução para parte dos problemas sanitários do local, passou a ser visto como ameaça à saúde pública, tendo em vista o montante de mortos que tinha de comportar e sua relativa proximidade com as casas (cerca de 500 metros em relação à Matriz), intensificando, segundo o imaginário da época, as chances de infecção da população. Essas considerações ajudam a entender a razão de outro cemitério ser criado exclusivamente para receber as vítimas fatais da peste. No livro de tombo da Paróquia da Penha, há um ofício de Dom Luis Antônio dos Santos – na época, bispo da recém-instalada Diocese do Ceará – orientando a construção do novo cemitério. O livro conserva também a ata de benção do lugar, cerimônia realizada em 17 de junho de 1862.⁵ Por orientação da comissão sanitária local, presidida pelo juiz de direito Francisco Rodrigues Sette, o Cemitério dos Coléricos, como passou a ser conhecido, foi erigido a cerca de dois quilômetros em

⁵ Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Penha do Crato. DHDPG.

relação às ruas da cidade. Ao que parece, a comissão desejava colocar os mortos o mais longe possível, afastando dos olhos e das narinas dos vivos o espetáculo macabro dos corpos aglomerados em valas comuns.

O transporte e sepultamento dos cadáveres eram exercidos por grupos de homens, que viviam embriagados, ante a crença generalizada no caráter benéfico do álcool. Por outro lado é admissível que o a cachaça também fosse ingerida para tornar a tarefa das inumações menos penosa, tanto física quanto moralmente, afinal os coveiros tinham que executar algo execrável para a maioria das pessoas do período, enterrando diariamente dezenas de coléricos, expulsos das ruas por serem entendidos como focos de infecção.

Segundo o médico e historiador Irineu Pinheiro, que teve a oportunidade de conversar com sobreviventes da epidemia, os corpos das pessoas abastadas eram levados em caixões, praticamente sem acompanhamento de parentes ou amigos. Já os pobres, eram transportados nos ombros em fiangos, redes pequenas e velhas que tinham seus punhos atravessados por varas de madeira, ou eram simplesmente amontoados em carroças puxadas por animais, sem distinção alguma de sexo ou idade: “Lá iam, assim, a moverem-se aos solavancos do carro, macabramente, em busca das valas comuns do cemitério, as quais, após engoli-los, eram cheias e acoguladas [sic] de terra, arrastada à enxada” (PINHEIRO, 1963: 422-423). As vestimentas dos responsáveis pela direção das carroças chamavam a atenção e marcavam a distância. Segundo Irineu Pinheiro, eles trajavam roupas, gorros e meias até os joelhos, todos de cor rubra. O autor não explica o porquê dessa escolha. Como o vermelho é uma cor extremamente simbólica, suponho que seu uso tinha um sentido profilático para tais pessoas.⁶ A imagem desses encarnados aterrava os pobres, temerosos de ver os enfermos de suas famílias serem levados ainda vivos para as covas comuns: “Ouvi de uma nonagenária cratense que, à aproximação desses sinistros personagens, calavam-se os pobres e desprotegidos que

⁶ Segundo Gilberto Freyre, a mística em torno do vermelho no Brasil é um exemplo de amálgama entre as culturas ameríndias, africanas e europeias. Para o autor, a pintura do corpo dos índios, com o corante extraído das sementes encarnadas do urucum, tanto protegia contra os espíritos maus, como, em menor escala, tinha uma função erótica, de atração e exibição sexual. Para os africanos, o rubro estava presente nas principais cerimônias da vida, também tendo caráter profilático. Destacou, inclusive, a prevalência dessa cor nos paramentos dos reisados e maracatus e nas vestes de homens e mulheres que frequentavam os terreiros recifenses, especialmente entre os devotos de Xangô. Já os portugueses teriam herdado esse imaginário sobre o vermelho devido ao seu intenso intercâmbio com mouros e negros africanos, também o considerando protetor contra as malícias espirituais. Em Portugal, de vermelho eram coloridos os telhados, os barcos de pesca, os quadros de milagres, os arriões dos cavalos, etc. (FREYRE, 1998).

choravam seus parentes agonizantes, receosos de que lhes invadissem eles os casebres e carregassem os moribundos” (PINHEIRO, 1963: 423).

Como já mostrei antes, uma série de rituais costumava preceder e prosseguir ao falecimento das pessoas no Brasil do século XIX. Alguns desses ritos advinham do período colonial e sua obediência (ou não) definia uma “boa” ou “má morte”, o que era fulcral para a definição do destino da alma do falecido, que tinha o Céu, o Purgatório ou o Inferno à sua espera, segundo as crenças da época (REIS, 1991). Durante uma epidemia, tais práticas ficavam comprometidas, visto que a doença era capaz de assaltar de forma inesperada, ceifando com celeridade e aos montes, dificultando, por exemplo, a feitura de um testamento, procura pelos sacramentos fúnebres, entre outros ritos. Por outro lado, o aumento da taxa de óbitos proporcionava uma simplificação das cerimônias pós-morte.

Consultando o Livro dos Coléricos – que contém duzentos e sessenta e nove registros que tratam de enterros feitos no cemitério inaugurado durante a epidemia –, encontrei indícios reveladores sobre essa questão. Nele localizei os nomes de cento e dezessete pessoas que faleceram após a confissão de seus pecados, um número considerável, tendo em vista que vinte cinco obituários do documento dão conta de mortes de crianças menores de dez anos, portanto, muito jovens para receberem tal sacramento⁷. Ao que parece, os sacerdotes se esforçaram para socorrer a maior quantidade possível de fiéis moribundos. Todavia, o mesmo não ocorreu com os ritos que tradicionalmente sucediam ao falecimento, como o ritual de encomendação da alma. Para Reis, a encomendação se constituía no último ritual de despedida do ambiente doméstico, já que, geralmente, se realizava antes que o funeral partisse da residência do falecido. “Era uma manifestação de especial deferência e carinho da família para com o morto, gesto que solenizava sua saída definitiva de casa rumo ao mundo dos mortos” (REIS, 1991: 132). No cerimonial, o pároco entregava simbolicamente a alma do morto a Deus. Cláudia Rodrigues afirma que nenhum defunto podia ser enterrado sem a realização prévia desse rito e, após fazê-lo, o pároco – ou outro sacerdote com licença sua – devia acompanhar o corpo até seu encerramento na sepultura (RODRIGUES, 1997).

Malgrado sua importância para o imaginário católico da época, em 1862, a chegada da epidemia no Crato golpeou significativamente a realização desse rito. Apenas dois obituários

⁷ Ver: VAILATI, Luiz Lima. A morte menina: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos. São Paulo: Alameda, 2010

dão conta de sua realização. O pardinho Pedro – de um ano de idade, morto em 04 de maio – e a parda Anna Maria – de 20 anos e falecida no dia 28 de junho – foram os únicos beneficiados com a presença de um padre em seu funeral.⁸ As almas dos outros coléricos, diante do momento de crise instaurado pela peste, tiveram que partir para a outra vida sem o consolo da encomendação. Acredito que vale a pena olhar o Livro dos Coléricos com mais atenção. Como já afirmei, segundo estimativas da época, cerca de mil e cem pessoas foram mortas no Crato pelo cólera em 1862. Não obstante, o livro em questão gravou apenas duzentos e sessenta e nove óbitos, sendo cinco destes alusivos a um segundo surto, em 1864, quando o cólera voltou à localidade. Entre os duzentos e sessenta e nove, há, também, a existência de alguns registros repetidos. Uma análise mais aprofundada desse documento pode ajudar a explicar a disparidade entre os números e outras incongruências. Antes de qualquer coisa, o livro apresenta, em sua maior parte, os sepultamentos ocorridos entre junho e julho de 1862, portanto, posteriores a inauguração do novo cemitério, excluindo, assim, as inumações que ocorreram desde fins de abril no cemitério Bom Jesus dos Pecadores, quando a epidemia tinha iniciado sua ação. Por outro lado, grande parte dos registros versa sobre coléricos que habitavam nas ruas da urbe, não se fixando nas mortes e enterros ocorridos em suas cercanias. Para se ter ideia disso, dos já citados duzentos e sessenta e nove registros, duzentos e dezesseis dizem respeito a moradores da cidade, vinte e nove a habitantes de sítios e arredores e em vinte e quatro registros não há informações sobre a moradia dos vitimados. Já outros dois obituários se referem a sepulturas feitas nos cemitérios dos coléricos dos sítios Currais e Granjeiro (próximos da urbe), o que faz deduzir que existiram outros campos para sepultura, já que havia pressa em se livrar dos corpos vitimados pela peste.

Há de se refletir, ainda, sobre o caráter de crise instaurado pelas epidemias, o que afeta diretamente o funcionamento da dita ordem social (NASCIMENTO & SILVEIRA, 2004: 24). Possivelmente, a ação de registro feita pela paróquia não deu conta de todos os óbitos e inumações ocorridos dentro da cidade na quadra epidêmica. O próprio fato de alguns coléricos de 1864 figurarem em meio às vítimas de 1862, dá a entender que parte do livro foi produzida, possivelmente, em um período posterior ao primeiro surto, talvez até dois anos depois. Portanto, o próprio processo de produção do Livro dos Coléricos, como suas aparentes

⁸ Livro dos Coléricos da Paróquia de Nossa Senhora da Penha do Crato, fl. 1 e fl. 20. DHDPG.

falhas e lacunas, aponta para a força de intervenção da doença no cotidiano e no funcionamento da sociedade cratense da época. Diante dessas questões, posso conjecturar que, ante a quantidade de jacentes pelas ruas e seus arredores, é compreensível por que os clérigos não estavam à cabeceira de todos dos fiéis, para ministra-lhes a unção dos santos óleos, ou à beira do túmulo, para lhes encomendar as almas. Muitos padres, inclusive, contraíram a doença e outros tantos morreram, segundo documentos da época.

Por outro lado, não só o percentual de morbidade explica a diminuição desses rituais religiosos fúnebres. Um sentimento humano, geralmente intensificado pelas quadras epidêmicas, tomou conta da cidade: o medo (DELUMEAU, 1989). Com uma moléstia ceifando tantas vidas, é natural que as pessoas temessem contraí-la, evitando, o quanto possível, o contato com doentes e mortos. Em algumas delas, esse medo alcançou níveis maiores, levando a atitudes que não deixaram de ser interpretadas por alguns contemporâneos como covardia. Apreende-se isso em uma carta do Pe. Almeida, capelão do Joaseiro (atualmente Juazeiro do Norte), localidade anexa ao Crato, endereçada ao Bispo do Ceará e datada em 18 de julho de 1862. A missiva tinha como objetivo principal noticiar o falecimento por cólera, em 02 do mesmo mês, de João Marrocos Teles, padre e mestre-escola no Crato. O Pe. Marrocos, informa o remetente, teria sido uma vítima de sua dedicação, pois não se recusou a oferecer os socorros espirituais a todos os enfermos que o buscavam, mesmo estando acometido pela doença desde seu estouro por aquelas plagas. Até o final da prostração, Marrocos teria continuado com suas atividades sacerdotais. Quando viu chegar a vez dele próprio seguir o caminho já trilhado por seus fiéis, pediu, invocando o Santíssimo Sacramento, ao “menos absolvição de seus peccados e não a obteve”, pois um irmão de hábito, “coitado, teve a fraqueza de negar-se absolutamente” a ouvi-lo em confissão.⁹ A carta expunha, ainda, que entre mais de quinhentos cratenses mortos, cerca de trezentos finaram sem o pasto espiritual, pois o pároco Manoel Joaquim Aires do Nascimento confessara apenas uns cem, até adoecer do cólera, e o Pe. Marrocos outros tantos. Já outros sacerdotes, abandonaram a cidade, ou seja, fugiram de medo, abandonando os fiéis coléricos sem o socorro espiritual.

⁹ Carta do Pe. Manoel de Almeida a Dom Luís Antônio dos Santos (Bispo do Ceará). 18 de julho de 1862. CRA 19, 127. DHDPG.

IV – Considerações finais: memórias de um tempo de medo

A história do Pe. Marrocos é um indício de como a chegada da epidemia do cólera levou à simplificação de ritos fúnebres importantes para o imaginário da época. Segundo Jean Delumeau, o abandono dos ritos apaziguadores, por conta da peste, era uma tragédia para os vivos, tendo em vista que dessacralizava a morte, tornando-a indecente: “uma população inteira corre o risco do desespero ou da loucura, sendo subitamente privada das liturgias seculares que até ali lhe conferiam nas provações dignidade, segurança e identidade” (DELUMEAU, 1989: 125).

Devia ser muito doloroso não poder garantir aos seus parentes uma morte e um enterro dignos. Por outro lado, era necessário lutar pela própria sobrevivência, o que, para muitos, significava evitar o contato com os eflúvios maléficos que julgavam emanar dos cadáveres. Talvez os sentimentos de culpa e impotência dos contemporâneos, frente a essa brutal ruptura com os ritos propiciadores de uma boa morte, explique por que no Crato surgiram relatos de que alguns coléricos teriam sido enterrados ainda vivos, por conta do pânico e da pressa em se livrar dos corpos atingidos pela doença. Cerca de cem anos após o cólera ter visitado o Crato, o médico Irineu Pinheiro registrou uma história que demonstra como as cenas do cólera-morbo continuaram a assustar os que sobreviveram a ela, e mesmo pessoas de outras gerações:

Logo que morriam os enfermos, enterravam-os sem perda de tempo, por motivos profiláticos. O encargo de sepultar os cadáveres dos indigentes foi entregue a turmas de homens que, regra geral, se embriagavam, convencidos de que o álcool os preservava do mal. Tal a pressa com que exerciam as lúgubres funções, que, provavelmente, alguns doentes foram atirados vivos às valas comuns. Conta-se que, uma vez, de manhãzinha, encontraram no cemitério do Crato uma mulher, que morrera [grifo do autor] na véspera, sentada no chão da vala, vestida na sua mortalha de madapolão, um cordão de São Francisco a amarra-lhe a cintura (PINHEIRO, 1950: 134).

Não por acaso, o cemitério criado para abrigar os coléricos tornou-se, ao longo do tempo, um interdito na cidade do Crato. O historiador J. de Figueiredo Filho, afirma que poucas:

[...] calamidades públicas deixaram tão triste memória no Cariri do que a epidemia que flagelou a região em 1862. Só a seca de [18]77 para [18]78 a igualou em pavor na lembrança popular. Muita gente após vários anos da calamidade, temia até

entrar no cemitério dos coléricos. Contavam histórias de arrepiar cabelos de muitos doentes que foram enterrados ainda vivos, com a pressa da arrecadação de cadáveres para a vala comum daquele cemitério (FIGUEIREDO FILHO, 1966, 143).

No início da década de 1960, os túmulos deram lugar a uma estação da Companhia de Eletricidade do Cariri (CELCA), no atual bairro de São Miguel. Um século tinha se passado desde a epidemia e o Crato crescera ao ponto de aglutinar o cemitério que antes queria longe de si. No lugar deste, não obstante, foi erguida uma estação de eletricidade: as comodidades da modernidade e o crescimento urbano tratavam de apagar as marcas físicas deixadas pelo cólera e dissipar antigos medos e lembranças indesejáveis de um tempo de doença e morte.

V – Referências Bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Tradução: Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- CORBIN, Alain. **Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove**. Tradução: Ligia Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BORGES, Maria Elizia. **Arte funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto**. Belo Horizonte: CVArte, 2002.
- CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro**. São Paulo: Alameda, 2011.
- FIGUEIREDO FILHO, J. de. **História do Cariri v.3**. Crato: Fac. de Filosofia do Crato, 1966.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. 34ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- NASCIMENTO, Dilene Raimundo do & SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. “A doença revelando a história: uma historiografia das doenças”. In: NASCIMENTO, Dilene Raimundo do & CARVALHO, Diana Maul de (Orgs.). **Uma história brasileira das doenças**. Brasília: Paralelo 15, 2004.
- OLIVEIRA, Almir Leal de; BARBOSA, Ivone Cordeiro (org’s.). **Leis provinciais: Estado e cidadania (1835-1861)**. 3 Cd’s. Fortaleza: INESP, 2009.

- PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.
- _____. **O Cariri**. Fortaleza: edição do autor, 1950.
- REIS, João José. **A Morte é uma Festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. “O Cotidiano da Morte no Brasil Oitocentista”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). **História da Vida Privada no Brasil**. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RIEDL, Titus. **Últimas Lembranças: retratos da morte, no Cariri, Região do Nordeste Brasileiro**. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secult, 2002.
- RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Sec. Mun. de Cultura, 1997.
- _____. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro – séculos XVIII e XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- SIAL, Vanessa Viviane de Castro. **Das igrejas ao cemitério: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX**. Dissertação (Mestrado em História). Unicamp, 2005.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SOURNIA, Jean-Charles & RUFFIE, Jacques. **As epidemias na história do homem**. Tradução: Joel Góes. Lisboa: Edições 70, 1986.
- STUDART, Dr. Barão de. **Climatologia, epidemias e endemias do Ceará**. Ed. fac-similar (1909). Fortaleza: Fundação Waldemar de Alcântara, 1997.
- VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. Tradução: Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2004.