

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

ANJOS SITIADOS: MEMÓRIAS SOBRE OS CEMITÉRIOS DE ANJINHOS NO CARIRI CEARENSE

CÍCERO JOAQUIM DOS SANTOS*

PREÂMBULO

Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um lugar (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), procedimentos de análise (uma disciplina), e a construção de um texto (uma literatura). É admitir que ela faz parte da “realidade” da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada “enquanto atividade humana”, “enquanto prática”. (CERTEAU, 2000: 66).

A epígrafe acima, retirada do clássico livro *A Escrita da História*, do jesuíta francês Michel de Certeau (1925-1986), sendo este um pesquisador apurado da história religiosa e consagrado no campo da teoria da história, leva-nos a ponderar sobre as implicações que permeiam a operação historiográfica, uma vez que, ao falarmos de um lugar (profissão), de uma disciplina (história) e uma produção escrita (texto), nos deparamos com a complexa construção de um saber que resulta da ação de um ser humano que, implicado nas leis do meio, coloca na escrita sua leitura sobre outros humanos, buscando, evidentemente, legitimidade para seus escritos.

Nesse cenário, uma marca não pode ser negada: o lugar de onde nós falamos. Como Certeau já dizia (2000: 65), “Certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa entendê-las, capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde eu falo e do domínio em que realizo uma investigação. Essa marca é indelével”.

* Professor substituto do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). Doutorando em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC).



Logo, se a renovação historiográfica do século XX colocou em evidência o valor das subjetividades na construção do relato histórico (VEYNE, 1998), e problematizou a almejada objetividade e imparcialidade do conhecimento, antes buscadas e oficialmente propagadas pela Escola Metódica do século XIX (DOSSE, 2003), novas abordagens, fontes e objetos foram paulatinamente emergindo nos debates acadêmicos e nas produções escritas.

Nessa redefinição do fazer histórico, o saber resultante desta produção foi posto em xeque, e a história foi imersa em um cenário marcado pela reflexão sobre si mesma (DOSSE, 2010). Como resultado, a compreensão de uma produção que representa o passado e que, portanto, não “traz” a única “verdade” sobre os fatos, e sim, constrói representações discursivas sobre eles (BANN, 1994), ganhou legitimidade entre os historiadores do nosso tempo que, como já apontavam Chauveau e Tétart (1999), é marcado por novas e diversificadas demandas e abordagens como, por exemplo, a renovação da história política, o diálogo dos historiadores com o jornalismo e a história imediata, bem como as reflexões sobre história e memória, dentre outras.

Aqui utilizamos a concepção de representação histórica apresentada por Chartier (2011, 2002). No seu entendimento, a produção historiográfica assume a conotação de uma construção que representa o passado, demonstrando assim o sentido de um discurso tecido pelo historiador, que busca retratar as experiências sociais dos sujeitos históricos nos passados próximo e distante. Assim, a história não tem verdade em si própria. É, portanto, uma construção intelectual do historiador que, ancorado em procedimentos teórico-metodológicos, olha para o passado com as inquietações do presente.

Nos limites deste artigo, pretendo refletir sobre o cenário conflituoso que recobre os cemitérios de crianças pagãs no sul do Ceará, experiência esta que venho estudando no projeto de pesquisa *Anjos Clandestinos: as disputas pelas memórias sobre os cemitérios pagãos no Cariri cearense*, em andamento no curso de Doutorado em História, na Universidade Federal do Ceará (UFC).

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A HISTÓRIA DA MORTE

*Olhando-se num espelho, os homens descobrem a morte. É um tema que a pintura ilustrou do século XVI ao barroco alemão ou espanhol. Os pintores souberam oferecer este efeito de surpresa: uma jovem em seu toucador, onde o velho casal Burgkmeyr olha-se no espelho, que lhes devolve a imagem em forma de caveira... É talvez, isso que torna a história da morte tão fascinante. Trata-se, para o historiador, de voltar aos dados do problema, de surpreender do outro lado essa troca de olhares. **Partindo da morte e das atitudes coletivas que a acolhem, a história quer reencontrar os homens e surpreendê-los na região diante de uma travessia que não permite trapaça.** (VOVELLE, 1996: 12. Grifo nosso).*

Partindo das considerações do historiador Michel Vovelle (1996), mencionadas acima, chamamos atenção para a compreensão da história da morte a partir das atitudes coletivas (dos vivos) diante da vida e da morte. Em outras palavras, ela foi desencadeada tomando como referência os modos pelos quais os vivos percebem e vivenciam o problema da finitude humana. Desse modo, ela transcende o fenômeno biológico e se insere, também, como uma experiência social e cultural. Assim, tornou-se um evento historicizável.

O surgimento da história da morte nos remota à renovação historiográfica desencadeada no século XX, especialmente a partir do estreitamento do diálogo dos historiadores com outras áreas do conhecimento, como a antropologia e a sociologia. Para Otto Oexle (1996: 27), a partir dos anos 70, a historiografia europeia, especialmente francesa, deu destaque “as atitudes e os comportamentos dos homens diante da morte, bem como sobre as mudanças que eles sofreram no decorrer dos séculos até o presente”. Desde então, uma série de estudos isolados foram publicadas pelos historiadores Philippe Ariès (2003), Pierre Chaunu, François Lebrun, Michel Vovelle (2004, 1997, 1996) e Robert Favre.

Nesse cenário, a historiográfica relacionada à morte era delineada nos campos do imaginário e das mentalidades (ARIÈS, 2003; VOVELLE, 2004, 1997). Imersa nesse entrelaçamento, socialmente “esse momento privilegiado da existência [a morte] vem cercado de mascaramentos, esquivações e tabus” (VOVELLE, 1996: 12).

Como uma obra exemplar sobre o tema, o trabalho de M. Vovelle (1997) obtém destaque por apresentar o simbolismo religioso que recobre a morte e a crença no além-mundo. Assim, o destaque é direcionado para os modos pelos quais os sujeitos pensam, sentem e compreendem a experiência da morte e, de igual modo, para as construções de



imagens relacionadas à cultura fúnebre e cemiterial. Logo, os signos funerários assumem destaque na obra como elementos essenciais à rememoração da presença dos mortos na vida dos vivos.

M. Vovelle (1996: 13) também chama nossa atenção para a compreensão da morte sofrida, que representa o “fato concreto da morte. Ele se inscreve nas curvas de um gráfico assim que ele se configura”. Para este historiador, a morte sofrida é apenas um primeiro nível na análise que recobre essa experiência. Além desta, é importante considerar também a morte vivida que corresponde a “um complexo de gestos e ritos que acompanham o percurso da última doença à agonia, ao túmulo e ao além” (1996: 13). E, por fim, é importante atentarmos para o discurso coletivo sobre a morte.

Da mesma forma, os trabalhos do historiador Phillippe Ariès (2003) também ganharam destaque na historiografia ocidental, abordando, o percurso histórico das atitudes perante a morte e, assim, as transformações ocorridas ao longo dos séculos, tomando como referência o *tempo de longa duração*, uma vez que para ele (e outros historiadores que lidam com a temática da morte), as crenças e comportamentos dos vivos perante o momento da morte e os mortos se inserem no inconsciente coletivo, perdurando por período de imobilidade e/ou de lentas transformações.

Assim, a produção historiográfica sobre o tema da morte, produzida na segunda metade do século XX foi, para Otto Exle (1996), uma produção voltada para a história da cultura. Em suas palavras,

Trata-se basicamente de uma linha de pesquisa “especificamente” francesa, claramente influenciada pelos procedimentos característicos da nova produção no âmbito da história social e pelo vínculo, muito típico dessa esfera de pesquisa, entre a observação de fatos “reais” e a simultânea apreensão das formas de pensar que permitem compreender esses fatos. Um dos pressupostos básicos da história da morte é também a relevância daquilo que G. Duby denominou “a parte do imaginário na evolução das sociedades humanas”. (OEXLE, 1996: 28)

De lá até os nossos dias, outras abordagens, problemas e objetos foram lançados à história da morte. Ela muito se aproximou da história das doenças (AVRIL, 1996) e do medo.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

Sobre esta última, Delumeau (2009), muito contribuiu para a historiografia ao apontar, em *História do medo no Ocidente*, as historicidades do medo.

Sobre o tema da morte, o trabalho do medievalista Le Goff (1995), também ganha destaque pela apresentação da geografia celeste que marcou o imaginário sobre a morte e o morrer na Idade Média. As crenças no Inferno, no Purgatório e no Paraíso influenciavam diretamente nos comportamentos sociais e nas atitudes dos vivos perante a morte e os mortos. Além disso, é válido ressaltar que a história da morte encontra-se intimamente associada aos estudos sobre espaços cemiteriais e artes tumulares, como demonstrou Vovelle (1997).

Nesse direcionamento, a compreensão da arte tumular como fonte e objeto de pesquisa tem atraído a atenção dos historiadores da morte. Nesses casos, quando tomados como fontes para a pesquisa histórica, os túmulos e as artes tumulares, possibilitam problematizar as atitudes e as representações sobre a morte, o morrer e os espaços do além, as projeções e tensões sociais que recobrem as vontades, os interesses e as manipulações operadas por diferentes sujeitos e grupos sociais perante os espaços para os enterramentos, além da dimensão religiosa de uma determinada sociedade, em temporalidades circunscritas (VOVELLE, 1997). Quando tomadas como objetos de pesquisa, além da agregação às questões apresentadas, são problematizadas as técnicas, os modos de fazer e representações da arte cemiterial, entrecruzando o alcance da história e sua proximidade com a área das artes (BORGES, 2002).

Como vemos, nos últimos anos, alguns estudos históricos sobre o tema da morte se distanciaram (um pouco) das mentalidades e dos imaginários, e lançaram outros olhares para as reflexões sobre os espelhos da história da morte.

No caso desta pesquisa, direcionamos nossa atenção para os embates na construção das memórias sobre os cemitérios pagãos no Cariri, sul do Estado do Ceará, no Nordeste brasileiro. Nesse particular, a pesquisa problematiza as disputas pelas memórias referentes aos enterramentos de crianças pagãs em espaços sem vigilância, controle ou qualquer acompanhamento por parte dos poderes públicos. Entendidos como ilegais e condenados pela Igreja Católica e os poderes civis (BARROSO, 1989), os sepultamentos infantis em

cemitérios clandestinos são práticas resultantes das antigas tradições dos enterramentos nas proximidades dos túmulos dos mártires, aspectos presentes no cotidiano dos caririenses.

DA INVISIBILIDADE À ILEGALIDADE

À princípio, percebemos a existência de uma invisibilidade no campo historiográfico sobre os cemitérios de crianças pagãs. Embora esse cenário assuma relevância sobre a relação entre morte, memória e devoção religiosa aos espaços consagrados no cotidiano, não foram identificados estudos históricos que trabalhem a temática. Nem mesmo os clássicos trabalhos sobre as atitudes perante a morte dão ênfase aos sepultamentos de crianças pagãs em cemitérios ilegais.¹ No que diz respeito à produção historiográfica no Brasil também são inexistentes pesquisas sobre o assunto. Como exemplo disso, visualizamos que como resultado dos seminários da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC), recentemente a historiadora Maria Elízia Borges (2010) organizou um catálogo sobre os estudos fúnebres e cemiteriais no Brasil abordado livros, teses, dissertações e artigos. Dentre os trabalhos elencados, não há nenhum relacionado aos cemitérios pagãos.

O historiador Manoel L. Salgado Guimarães (2007) já chamava atenção para a relação entre a escrita da história e a visualidade do passado. Problematizando as estratégias da nossa contemporaneidade de dar visibilidade ao passado e evidenciado aquilo que ele chamou de “esforço de culturalização do tempo”, Guimarães expõe a complexa relação entre o visível e o invisível na produção historiográfica do nosso tempo. No seu entendimento, a visualidade como categoria de análise possui a peculiaridade por dar visibilidade a um ausente. Nesse direcionamento, ganha destaque o sentido de temporalidade.

No que toca a relação entre fontes visuais e a visualidade na história, Bezerra de Meneses (2003), aponta que os historiadores devem deslocar seus horizontes para o

¹ Como exemplo, citamos os trabalhos do historiador Philippe Ariès (2003); Catroga (1999); Volvelle (1997). No Brasil, damos destaque às obras de Valladares (1972); Martins (1983); E, por fim, a obra de Maria E. Borges (2002).



entendimento da amplitude da visualidade como objeto de historicidade. Ou seja, ele chama a atenção para compreendermos a dimensão visual do passado da sociedade, apontando como proposta os “regimes de visualidade”, em uma clara alusão aos “regimes de historicidades” defendidos por Hartog (2006).

Partindo do princípio da visualidade, percebemos que o antigo costume do Ocidente cristão de enterramento dos corpos, nos contornos dos túmulos dos mártires, estava ancorado no desejo de estabelecimento de uma aliança entre este e o falecido, que do seu lado, teria a alma purificada e, estando sob sua proteção, livrava-se do inferno (ARIÈS, 2003). Logo, tal prática estava atrelada no culto aos mártires e no desejo de ser enterrado perto dos santos, portanto, no “espaço sagrado” (ELIADE, 1992).

No Brasil, até meados do século XIX a busca pelo descanso eterno nessas espacialidades justificou a realização dos sepultamentos no interior das igrejas e capelas (REIS, 1991).² Como já afirmava o historiador Luiz Lima Vailati (2010), a Igreja Católica definiu limites sócio-religiosos para controlar tal ritual. Judeus, “hereges”, suicidas, homicidas, excomulgados e pagãos não detinham o mérito do sepultamento no Sagrado. De igual modo, após a proibição dos enterramentos nas igrejas e capelas, e a consequente sacralização dos cemitérios, essas restrições foram mantidas nos Campos Santos.

Naquele cenário, da mesma forma que um adulto, a criança pagã não poderia ser inumada nos cemitérios (VAILATI, 2010).³ Não obstante a tal indistinção, a tensão se constituía na diferenciação que era estabelecida entre as próprias crianças mortas. Tradicionalmente havia critérios sócio-religiosos de distinção entre elas. Os corpos das

² Até meados do século XVIII, na Europa ocidental, o costume do sepultamento dos corpos nas igrejas era um mérito de poucos sujeitos, comumente de possuidores de posses e prestígio social, a saber: Reis, bispos e abades. De forma paulatina, o século XVIII foi marcado pela inserção dos outros sujeitos sociais destituídos de bens materiais, embora para estes fossem permitidos obter os espaços mais distantes dos alteres, nas proximidades das portas, nas calçadas e/ou nos contornos dos templos (ARIÈS, 2003). Sobre a continuidade desse costume no Brasil do século XIX ver Reis (1991). No que toca o Cariri cearense ver Pinheiro (1950), e Riedl (2002).

³ É válido ressaltar que as representações da infância e do lugar da criança no Brasil do século XIX e do início do século XX indicavam uma indissociação entre a vida dos pequenos e dos adultos, sobretudo no que diz respeito à vida social. Assim, cobrava-se dos pequenos modos semelhantes de comportamento e trabalho. Ver Mary Del Priore (2009). Por sua vez, os ritos fúnebres infantis eram diferenciados, visto que a crença na invenção do anjo a partir da morte infantil aliviava os pesares dos vivos que a celebravam alegremente, afinal “Sempre se ouvia dizer no Cariri que as criancinhas morrem em bom tempo” (PINHEIRO, 1950, p. 94-95). A indistinção citada refere-se ao local do enterramento do pagão que, por sua vez, não era considerado cristão.

crianças batizadas, chamadas de anjinhos, eram direcionadas para os cemitérios oficiais. Por outro lado, os pagãos, mortos sem o sacramento, não possuíam tal merecimento.

Conforme Câmara Cascudo (2002), no Nordeste brasileiro do século XX, os pagãos eram enterrados nas encruzilhadas e nos currais de boi. Todavia, o folclorista Alceu Maynard Araújo registrou a existência dos cemitérios pagãos no Nordeste brasileiro da década de 60, apresentando sucintamente sua singularidade e demonstrando seu surgimento a partir da tensão social instaurada entre as diretrizes promulgadas pela Igreja Católica e as práticas de enterramentos dos corpos mortos pela população (ARAÚJO, 2004).

Entre os anos de 1975 e 1983, Oswald Barroso (1989) registrou a tensão que recobria a existência dos cemitérios pagãos no interior cearense. No seu escrito, há embates entre os discursos dos delegados, dos párocos e dos devotos dos cemitérios pagãos. No confronto entre as falas, os discursos propagados pelos delegados assumem destaque. Estes atribuem à formação dos cemitérios pagãos aos casos de gravidez indesejada, associando a prática ao crime de aborto ou infanticídio, quando a mãe mata seu filho intencionalmente durante ou após o parto. Naquele contexto, Barroso registrou a fala do Tenente Nunes: “A sociedade devia fazer a denúncia desses cemitérios à polícia. Aí nós poderíamos tomar as providências” (BARROSO, 1989: 108).⁴

Logo, no que toca à visibilidade dos cemitérios pagãos lançamos luz a ilegalidade da tradição dos enterramentos dos corpos de crianças pagãos em cemitérios ilegais. Nesse caso, a visibilidade que recobre o passado e o presente, alumia também a ilegalidade da tradição religiosa e os conflitos que recobrem as memórias, e as práticas religiosas concernentes à referida devoção. No que diz respeito à escrita da história, tal cenário permanece silenciado.

Atualmente, as disputas pelas memórias sobre os cemitérios pagãos envolvem além dos devotos, dos padres e delegados, os proprietários das terras (onde estão localizados os cemitérios) e as pessoas moradoras das suas proximidades que, se alguns lugares são

⁴ Sobre as penalidades que recobrem esse tipo de crime ver BRASIL. *Código Penal*. Decreto-lei n. 2848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em www.amperj.org.br/store/legislacao/codigo/cp-dl2848.pdf. Acesso em 08/12/09.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

complacentes ao culto, em outros são contrárias à devoção e denunciam tais práticas, estimulando a destruição dos cemitérios ilegais.⁵

Nesse cenário marcado pelos conflitos entre memórias e práticas devocionais apreendidas pela oralidade com os novos valores postos pela sociedade “que se diz moderna”, identificamos as disputas pelas memórias nas trincheiras dos tempos. Em outras palavras, percebemos o confronto entre valores e modos de compreender (e viver) a existência em diferentes temporalidades, bem como os conflitos que recobrem os regimes de visualidade. Desse modo, é importante atentarmos para o entendimento dos tempos que se cruzam, se chocam e se justapõem, a partir dos diferentes ritmos (e valores) da vida social.

Dessa forma, reconhecemos o confronto entre regimes de historicidade, no sentido apresentado por François Hartog (2006). Para este, os regimes de historicidade “são os diferentes modos de articulação das categorias do passado, do presente e do futuro” (2006, p. 16). Nesse sentido, podemos tomá-los como instrumentos heurísticos, para o alcance da compreensão das comparações.

No caso das memórias sobre os cemitérios pagãos, os valores do passado aprendidos nos momentos de escuta das palavras entoadas pelos devotos mais velhos e nas práticas do corpo nos rituais de devoção, se chocam com as novas imposições do presente, cujas diretrizes para a vida em sociedade apontam para o desprezo dos enterramentos infantis noutros espaços além dos oficiais, o que representa uma outra forma de entender e viver a experiência da morte. No entanto, além dos confrontos entre os regimes de historicidades, percebemos as discontinuidades do presente dos devotos com os valores de outrora. Ou seja, os fiéis reinventaram as categorias ou os conceitos que recobriam a figura do anjo e do pagão.

Nessa rede de relações, tomamos a história dos conceitos como um método proposto por Koselleck (2006) para a compreensão das relações entre os sujeitos a partir dos enunciados ou conceitos socialmente compartilhados.

⁵ Narrativa de F. C. C. 53 anos. Agricultora. Entrevista realizada em 12 de junho de 2011. Como exemplo da destruição destes espaços, citamos o caso da Cruz da Rufina no município de Porteiras. O cemitério pagão que existia no seu contorno foi destruído por volta do ano de 2001 pelo proprietário das terras, ver Santos (2009).

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

Se em tempos anteriores o conceito anjo era atribuído apenas às crianças mortas que receberam o sacramento do batismo, notamos que, no decorrer da segunda metade do século XX, essa representação passou a incluir também os pagãos. Dessa forma, houve uma resignificação dessa categoria, visto que, conforme Koselleck (2006), os conceitos inventados são resignificados em diferentes momentos ou circunstâncias históricas. Portanto, a criança não batizada passou a receber socialmente o entendimento do cerne angelical. Nesse processo o anjinho, que também poderia ser pagão, passou a ser identificado não apenas a partir do batismo, mas pelo próprio de representar uma morte infantil. Assim sendo, já não percebemos uma divisão precisa entre eles. Em algumas narrativas são indissociáveis, como notamos nessa passagem: “Tinha muito anjo pagão. Às vezes o anjo nascia morto. Às vezes a criança nascia antes do tempo, era pagão”.⁶ Dessa forma, ao longo da tradição, os termos se entrelaçaram na memória social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, percebemos que as disputas pelas memórias sobre os cemitérios pagãos estão inseridas na *dimensão política da memória*, entre a força da tradição dos devotos mais velhos (que teimam pela continuidade da devoção) e os discursos dos latifundiários, padres e delegados que, com base nos parâmetros normativos que condenam os enterramentos fora dos espaços considerados legais para tal prática, estimulam o desuso da tradição religiosa. Desse modo, os diferentes sujeitos do trabalho utilizam a memória (ou o silêncio) sobre a morte infantil e sobre os sepultamentos pagãos a partir do campo de disputas que circunda a continuidade ou a destruição dos cemitérios dos anjinhos que nasceram no mundo terreno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

⁶ Narrativa de Maria dos Arcanjos. 62 anos. Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2005.



ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional III: ritos, saberes, linguagens, artes populares e técnicas tradicionais*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

AVRIL, Joseph. A pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Orgs.). *A morte na idade média*. São Paulo: Ed. USP, 1996, p. 89-106.

BANN, Stephen. *As invenções da história: ensaios sobre a representação do passado*. São Paulo: Ed. UNESP, 1994.

BARROSO, Oswald. *Romeiros*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto; Crato: URCA, 1989.

BEZERRA DE MENESES, Ulpiano Toledo. Fontes visuais, cultura visual, história visual: Balança provisório, propostas cautelares. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.23, nº 45, p.11-36, 2003.

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

CATROGA, Fernando. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal. (1756-1911)*. Coimbra: Minerva, 1999.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Superstição no Brasil*. 5ª. ed. São Paulo: Global, 2002.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano:1. Artes de fazer*. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHARTIER, Roger (Org.). *Práticas da leitura*. 5 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

_____. *À Beira da falésia: A história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe. *Questões para a história do tempo presente*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 1999.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. DOSSE, François. *História e ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2004.



_____. *A história*. Bauru: EDUSC, 2003.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Vendo o passado: Representações e escrita da história. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, n.2, v.15, p.11-30, 2007.

HARTOG, François. Tempos do mundo, história, escrita da história. In: GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado (Org.). *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006, p. 15-25.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1983.

OXLE, Otto Gehard. A presença dos mortos. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Orgs.). *A morte na idade média*. São Paulo: Ed. USP, 1996, p.28-78.

PINHEIRO, Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.

_____. *O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes*. Fortaleza: S/E, 1950.

PRIORE, Mary Del (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

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

RIEDL, Titus. *Últimas lembranças: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2002.

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

_____. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1997.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

SANTOS, Cícero Joaquim dos. *No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral*. Fortaleza: UECE, 2009 (Dissertação de Mestrado em História e Culturas).

VAILATI, Luiz Lima. *A morte menina: Infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos* (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura; Departamento de Imprensa Nacional, 1972.

VASCONCELOS, Abner C. L. Os cemitérios e o “jus sepulchri”. In: *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo 55, ano XL,, 1941. p. 131-140.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4ª. ed. Brasília: UnB, 1998.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Tradução Maria Julia Cottivasser. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Imagens e imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. Tradução Maria J. Goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

_____. A história dos homens no espelho da morte. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Orgs.). *A morte na idade média*. São Paulo: Ed. USP, 1996.