



Paisagens fúnebres em Santa Rita de Cássia – BA

Título da comunicação: subtítulo (ES)

E6_08 – habitat, culturas e representações

Marcelo Victor Oliveira Souza

Universidade de Brasília, Brasil

pontovictoros@gmail.com

Resumo: As atitudes diante da morte transformaram-se ao longo da história, desde sua influência central no cotidiano egípcio até sua negação na contemporaneidade. No entanto, nenhuma mudança foi tão radical quanto a ocorrida no século XIX, marcada por ideias de racionalização, reorganização espacial, avanços na medicina e novas condutas em relação aos mortos, transformando a morte em um ‘tabu’.

Na zona rural de Santa Rita de Cássia, Bahia, porém, persistem práticas funerárias que preservam uma relação próxima entre vida e morte. Dentre elas, destaca-se o sepultamento fora de cemitérios oficiais, que configura paisagens distintas, transcendendo o aspecto funcional e incorporando significados culturais e sociais.

Este estudo, fundamentado em análise espacial e metodologias qualitativas, utiliza mapas, registros fotográficos e entrevistas para investigar como essas práticas influenciam a configuração da paisagem rural. A pesquisa busca compreender as interações entre finitude humana, cotidiano e território, revelando conexões profundas entre memória, cultura e espaço geográfico.

Palavras-chave: paisagem. fúnebre. morte. memória. identidade.

Resumen: Las actitudes frente a la muerte se han transformado a lo largo de la historia, desde su influencia central en la vida cotidiana egipcia hasta su negación en la contemporaneidad. Sin embargo, ningún cambio fue tan radical como el ocurrido en el siglo XIX, marcado por ideas de racionalización, reorganización espacial, avances en la medicina y nuevas conductas en relación con los muertos, transformando la muerte en un "tabú". En la zona rural de Santa Rita de Cássia, en el estado de Bahía, persisten, no obstante, prácticas funerarias que preservan una relación cercana entre la vida y la muerte. Entre ellas, se destaca el sepultamiento fuera de cementerios oficiales, que configura paisajes singulares, trascendiendo el aspecto funcional e incorporando significados culturales y sociales. Este estudio, fundamentado en el análisis espacial y

en metodologías cualitativas, utiliza mapas, registros fotográficos y entrevistas para investigar cómo estas prácticas influyen en la configuración del paisaje rural. La investigación busca comprender las interacciones entre la finitud humana, la vida cotidiana y el territorio, revelando conexiones profundas entre memoria, cultura y espacio geográfico.

Palabras-clave: *paisaje. fúnebre. muerte. memoria. identidad.*

Introdução

Esta pesquisa visa investigar a interseção entre paisagem, morte e memória em espaços fúnebres no município de Santa Rita de Cássia, no estado da Bahia, com foco na zona rural. Localizado no oeste baiano (figura 1), o município caracteriza-se por uma pequena população, estimada em 27.390 habitantes (IBGE, 2023), e por uma forte relação entre cotidiano, território e práticas funerárias.

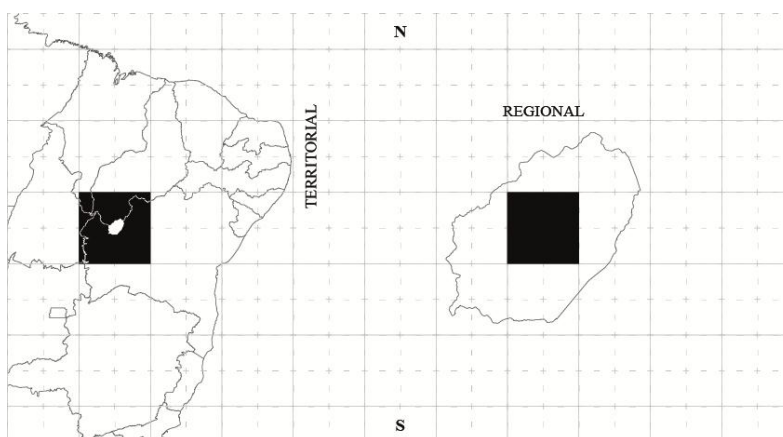


Figura 01: Mapa de localização. Fonte: Elaborado pelo autor.

Este recorte geográfico se torna objeto de estudo por razões teóricas e pessoais. A descendência familiar do autor está enraizada nessa cidade, onde existe a cultura de sepultar os mortos fora dos cemitérios oficiais, utilizando cemitérios coletivos na área rural ou túmulos individuais próximos às estradas.

Para compreender a cultura de sepultamento em Santa Rita de Cássia, a pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, com coleta de dados a partir de três principais fontes: revisão da literatura especializada, entrevistas com membros da minha família e visitas aos locais de estudo.

Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com as avós do autor que possuem conhecimento sobre os rituais e práticas de sepultamento na região. Um roteiro de entrevista foi desenvolvido com perguntas abertas, abordando temas como a escolha dos locais para sepultamento, os rituais fúnebres praticados, as memórias associadas e as mudanças percebidas nas tradições funerárias ao longo do tempo.

Os dados coletados nas entrevistas serão analisados por meio da metodologia de análise de conteúdo, com o objetivo de identificar padrões e temas recorrentes nas narrativas, permitindo uma interpretação mais aprofundada das práticas funerárias na cidade. Essa análise será enriquecida pela aplicação do conceito de heterotopia, desenvolvido por Michel Foucault, que descreve espaços multifacetados que integram múltiplos significados, valores e dimensões simbólicas. Esses espaços transcendem o tempo e o espaço convencionais, funcionando como pontos de encontro entre memória, identidade cultural e práticas sociais.

Para analisar a dimensão espacial das práticas funerárias em relação às informações coletadas por meio de entrevistas, foram utilizados recursos cartográficos, como mapas, imagens de satélite e dados vetoriais georreferenciados. Além disso, visitas aos locais de estudo incluíram registros fotográficos para documentação e análise. O objetivo foi compreender como os elementos da

paisagem fúnebre, como túmulos e cemitérios, traduzem a cultura e as práticas de sepultamento da região, refletindo as características culturais e sociais que moldam esses espaços. Assim, busca-se correlacionar a materialidade da paisagem com os significados culturais e tradições relacionados à morte e ao sepultamento.

Atitudes diante da morte

Compreender o panorama histórico das concepções sobre a morte é essencial para desvendar a peculiaridade dos ritos fúnebres domésticos presentes em Santa Rita de Cássia. Neste contexto, serão abordados três momentos históricos que exerceram influência direta na formação das práticas funerárias da região.

O primeiro momento relevante ocorreu entre os séculos VIII e XI, quando a Igreja cristã trouxe os mortos para mais perto dos santos. O sepultamento *ad sanctos*, realizada dentro ou próximo das igrejas, era considerado um verdadeiro passaporte para a “boa morte”. Para os cristãos da época, a proximidade com os santos simbolizava a fé na ressurreição e a garantia de um lugar no reino celestial (SANTOS, 2015, p. 27). Essa proximidade sagrada reforçava o elo entre os vivos e os mortos, uma interação que Jean-Baptiste Debret eternizou em sua obra *Uma Manhã de Quarta-Feira Santa na Igreja* (figura 2), onde fiéis sentam-se sobre os túmulos, compartilhando o mesmo espaço sagrado.



Figura 02: Uma manhã de quarta-feira santa na Igreja, de Debret (1839). Fonte: Itaú Cultural.

Segundo Reis, na Bahia, esse tipo de sepultamento perdurou até por volta de 1836 (REIS, 2022, p. 13). Durante a pesquisa, não foi identificada a ocorrência desse tipo de prática em Santa Rita de Cássia. Contudo, segundo Neto, em 1963, por ordem do prefeito da época, houve a demolição de uma igreja barroca, datada do século XVII, que provavelmente abrigava sepulturas dessa natureza. As doutrinas cristãs, no entanto, desempenharam um papel central na formação dos costumes locais relacionados à morte, influenciando o *modus operandi* no tratamento dos mortos em território santaritense.

O segundo momento situa-se no início do século XVIII, quando a morte passa a ser marcada pela morbidez e pela curiosidade científica (SANTOS, 2015, p. 18). Esse período reflete o avanço do racionalismo e a busca por compreender os fenômenos naturais. No entanto, esse espírito investigativo já tinha raízes em séculos anteriores, como exemplificado pela obra *A Lição de*

Anatomia do Dr. Tulp (figura 3), de Rembrandt. A pintura captura um momento emblemático de estudo anatômico, destacando a relação entre ciência, arte e a percepção da morte como objeto de conhecimento.



Figura 03: A Lição de Anatomia do Dr. Tulp, de Rembrandt (1632). Fonte: Mauritshuis.

Essa abordagem evoluiu ao longo do século XVIII, quando a análise científica da morte se tornou parte integrante da cultura médica e filosófica. Iniciava-se, assim, uma nova fase em que os vivos adquiriam maior consciência da presença dos mortos. Esse processo, segundo Philippe Ariès, contribuiu para o afastamento gradual entre a morte e o cotidiano, transformando-a em um fenômeno cada vez mais estudado, mas menos presente na vivência diária (ARIÈS, 2014).

O terceiro momento ocorreu no final do século XVIII e início do século XIX, quando o Império do Brasil, sob o governo de D. Pedro I, proibiu o sepultamento de cadáveres nas igrejas e em suas imediações. Como consequência, os cemitérios foram deslocados para os arredores das cidades. Essa mudança foi motivada por diversos fatores, incluindo a adoção de novos hábitos de higiene, a crescente sensibilidade olfativa em relação aos cadáveres e questões políticas que envolviam, sobretudo, o embate entre o governo e a Igreja Católica (BORGES, 2023, p. 138-139).

Essa nova abordagem reflete uma transformação cultural profunda: a morte, antes integrada ao cotidiano, começou a ser tratada como um “tabu”, nas palavras de Andrade “tentava-se limpar/higienizar o ambiente urbano e afastar esses ‘signos da finitude’” (ANDRADE, 2023, p. 25).

Esse distanciamento cultural manifesta-se espacialmente na localização dos cemitérios, que ao longo do tempo têm sido afastados cada vez mais dos centros urbanos. No espaço urbano de Santa Rita de Cássia, os locais destinados aos cemitérios evidenciam essa realidade. A figura 4 mostra os locais escolhidos para abrigar os cemitérios ao longo dos anos. Estima-se que o primeiro tenha sido construído no século XVII, localizado no centro da cidade. O segundo foi construído por volta de 1985, mais próximo ao perímetro urbano. Já em 2020, em resposta à pandemia de COVID-19, foi construído um terceiro cemitério, ainda mais afastado do centro da cidade.



Figura 04: Cemitérios oficiais na área urbana de Santa Rita de Cássia. Fonte: Elaborado pelo autor.

Em contraste com a área rural, no contexto urbano, esse distanciamento torna-se evidente com o passar do tempo, refletindo o afastamento histórico da morte.

O percurso histórico demonstra como as práticas funerárias refletem profundas transformações culturais, que vão desde a sacralização da morte no espaço cristão até sua secularização¹ e afastamento do cotidiano. Em Santa Rita de Cássia, essas mudanças se manifestam de forma singular, criando um cenário híbrido em que modernidade e tradição coexistem, moldando peculiaridades culturais que resulta em diferentes formas de vivenciar a memória e a finitude.

Ritos fúnebres domésticos

Devido à escassez de documentação histórica na cidade, os registros apresentados aqui foram construídos a partir de uma longa jornada pela memória das avós do autor, matriarcas que guardam as histórias sobre os modos de viver, morrer e sepultar de outrora.²

Dona Iracy (figura 5), avó materna do autor, nasceu em um período de muitas dificuldades e, quando criança, vivia em uma casa simples que dispunha apenas de quarto e sala. Não havia cozinha; a comida era preparada na sala, em uma fogueira. A mobília da casa era bastante rudimentar. A cama era feita com estacas de madeira retiradas do mato, com ripas cobertas por uma esteira de palha. A mesa era um giral que também ficava na sala. Nesse mesmo espaço, havia um banco com dois potes de barro em cima, usados para armazenar a água de beber. Fora isso, não existiam outros móveis.

¹ Neste contexto, secularização significa que esses locais, que antes eram quase exclusivamente geridos por instituições religiosas, passaram a ser administrados pelo Estado ou por entidades civis.

² Em 2024, foram realizadas quatro visitas à Santa Rita de Cássia, durante as quais foram feitos registros fotográficos, pesquisas no acervo fotográfico da família e entrevistas com as avós do autor.



Figura 05: avô Iracy e avô Netinha. Fonte: acervo familiar do autor.

Em 1965, com 12 anos, Iracy mudou-se para a cidade com o objetivo de estudar, retornando à zona rural em 1973. Dois anos depois, em 1975, aos 22 anos, casou-se com Netinha, com quem teve cinco filhos. À medida que os filhos cresceram e saíram de casa para buscar suas próprias vidas, o casal permaneceu sozinho. No ano 2011, decidiram se mudar definitivamente para a cidade.

Dona Preta³, avó paterna do autor, nasceu na vereda de Mansidão, em 1945. Ela cresceu em uma família grande, com seus pais e seis irmãos. Ao todo, nove pessoas viviam em uma casa de taipa que tinha dois quartos, duas janelas, uma cozinha com fogão a lenha e uma sala.

Aos 20 anos, em 1965, Dona Preta se casou com Milton e teve seis filhos. Ela viveu na área rural até 1987, quando decidiu se mudar para a cidade com sua família para que os filhos pudessem estudar. Dona Preta é irmã gêmea de Dona Branca (figura 6).



Figura 06: Tio-avô Coco, primo-tio Raimundo, avó Preta e tia-avó Branca. Fonte: acervo familiar do autor.

³ Na cultura de Santa Rita, é comum as pessoas serem conhecidas por alcunha. Essa prática é tão enraizada que, muitas vezes, se perguntar pelo nome verdadeiro de alguém, as pessoas não saberão quem é.

Até 1990, todos os familiares consanguíneos do autor nasceram e cresceram na zona rural de Santa Rita de Cássia, um lugar pacato onde os grandes acontecimentos da vida eram o nascimento, o matrimônio e a morte – sendo este último o foco do meu interesse.



Figura 07: Na frente: pai (do ator) Adnei, tia Valdi e bisavó Velha Dona. Ao fundo: tia Ninha, tia-avó Pretinha, tio-avô Dalmir e tio-avô Nenzin. Fonte: acervo familiar do autor.

A economia era predominantemente baseada na agricultura de subsistência. As residências eram isoladas, distantes umas das outras e ainda mais longe da cidade. Os meios de locomoção disponíveis eram os carros de boi ou os animais de carga, mas esses recursos só estavam disponíveis para as famílias mais abastadas. O mais comum era que essas distâncias fossem percorridas a pé, o que tornava o deslocamento ainda mais desafiador. O cenário rural era caracterizado pelas grandes distâncias, pobreza e nenhuma infraestrutura.

A figura 8 ilustra o trecho percorrido da casa de Dona Iracy até a cidade, uma caminhada de 36 km que levava cerca de sete horas sem paradas (o diagrama abaixo apresenta o perfil topográfico desse trajeto). Enquanto que o percurso casa-cidade de Dona Preta, seria duas horas mais curta que a de Dona Iracy.

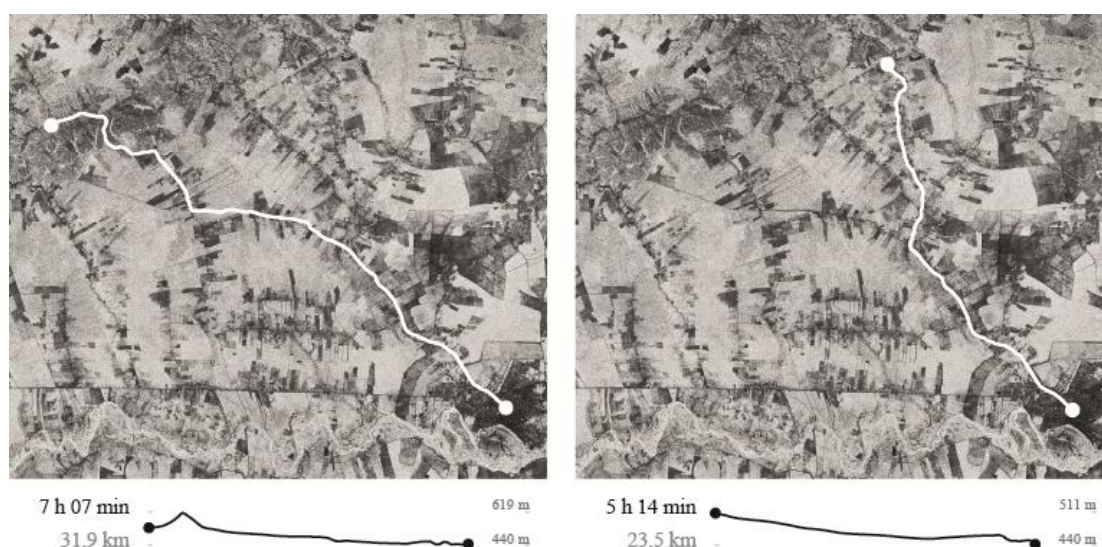


Figura 08: Trecho casa-cidade percorrido pela família. Fonte: Elaborado pelo autor.

A dificuldade de locomoção era tamanha que as crianças nascidas em zona rural eram registradas no cartório da cidade apenas semanas, ou até anos depois. Um exemplo disso é Dona Iracy, que só foi registrada em cartório aos 16 anos. Além disso, o intervalo médio entre o nascimento e o registro de seus filhos foi de aproximadamente três meses.

A mesma lógica se aplicava aos doentes e aos mortos. Na época, não era comum levar os doentes ao hospital, as enfermidades eram tratadas com beberagem do mato, como chás de ervas. Quando a morte chegava, geralmente acontecia em casa, na cama do enfermo.

Tanto o nascimento quanto a morte não eram motivos suficientes para justificar o deslocamento até a cidade. No entanto, em casos raros de morte violenta, como assassinatos, o corpo poderia ser levado à cidade para perícia. Nessas ocasiões, improvisava-se um esquife: uma rede amarrada em um varão, carregada por dois homens até seu destino final, conforme ilustrado na figura 9.



Figura 09: Funeral do Negro, de Henry Chamberlain (1820). Fonte: Pinacoteca do Estado de São Paulo.

Em casos de mortes naturais, os corpos eram, na maioria das vezes, sepultados próximos à residência da família ou em pequenos cemitérios não oficiais. O isolamento da zona rural resultava em uma relação singular com a morte e o sepultamento, distinta daquela vivida na zona urbana ou em grandes cidades como Salvador.

Havia muitas tarefas a serem realizadas quando a morte chegava para alguém. A primeira ação era anunciar o falecimento na vereda, geralmente feito por algum parente. Essa pessoa, que percorria a região para dar a notícia, era conhecida como “Positivo”. O anúncio era imprescindível, pois a morte era um evento coletivo que mobilizava parentes e vizinhos. Quando o Positivo batia à porta e dizia: “Fulano é falecido!”, todo trabalho que estivesse sendo realizado naquele momento era imediatamente interrompido. A nova prioridade tornava-se oferecer apoio à família enlutada e cumprir as tarefas necessárias durante o período de luto.

Como explica Reis, o defunto atravessava a noite na companhia de parentes e conhecidos, para os quais se providenciava comida e bebida, com o fito de mantê-los alertas, de sentinela, como também se chamava com muita adequação ao velório. [...] Como escreve pitorescamente Vianna: “defunto sozinho era presa fácil do demônio” (VIANA, 1973, p. 58-60 *apud* REIS, 2022, p. 186-187). Cabia aos vivos zelar para que maus espíritos não se aproximassem neste momento decisivo; cabia-lhes fortalecer sua alma com rezas e outros gestos; tocava à família cuidar para que parentes, amigos e vizinhos não fraquejassem e enfrentassem a noite com os olhos abertos e o espírito elevado, daí a distribuição de comes e bebes, inclusive bebida espirituosa, além do café forte (REIS, 2022, p. 187).

Com todos reunidos na casa do falecido, era hora de distribuir as tarefas, que precisavam ser realizadas sem demora. Como não havia energia elétrica, tudo era feito manualmente, e o corpo começava a exalar mau cheiro rapidamente devido ao processo de decomposição.

Uma das funções geralmente atribuídas às mulheres era a de costurar a mortalha, uma vestimenta específica para o falecido. Confeccionada por qualquer pessoa que soubesse costurar, a mortalha era feita de tecido simples, como murim ou algodão, e podia ser costurada em máquina de costura à pedal ou alinhavada à mão. Ela cobria todo o corpo e incluía um capuz separado da blusa, deixando apenas o rosto à mostra. Além disso, amarrava-se um cordão conhecido como “cordão de São Francisco” na cintura, um elemento carregado de simbolismo.

Segundo Reis, o uso de mortalhas de santos representava um apelo para que eles ajudassem os mortos assim vestidos. São Francisco é reconhecido como um intercessor destacado na escatologia cristã. A tradição sertaneja atribuía ao cordão de São Francisco o poder de afastar o “Inimigo” e de servir aos anjos como uma espécie de guia para puxar o finado para fora das tormentas purgatoriais. Esse simbolismo tornava o cordão um elemento essencial da mortalha, carregando não apenas um valor ritual, mas também uma profunda conexão com a crença na proteção e na salvação divina (REIS, 2022, p. 164-165).

Ainda segundo Reis, as mortalhas podem ser entendidas como parte de um conjunto de objetos simbólicos que, conforme argumenta Victor Turner, “se relacionam, literal ou metaforicamente, com uma ampla gama de fenômenos e ideias” (TURNER, 1969, p. 366 *apud* REIS, 2022, p. 175).

Embora não haja registros detalhados sobre os significados atribuídos às mortalhas por gerações passadas, é evidente que elas desempenhavam um papel significativo nos rituais da morte. Não eram elementos neutros; ao contrário, simbolizavam tanto a integração do falecido em seu mundo espiritual quanto a esperança de ressurreição no fim dos tempos. A mortalha, especialmente quando associada a figuras santas, representava uma busca pela graça divina e, em muitos casos, a expectativa de proteção espiritual e redenção. Esse traje, além de conferir ao corpo a força protetora do santo evocado, funcionava como um passaporte para a jornada ao paraíso. Pode-se interpretá-la também como um recurso para mascarar as imperfeições humanas diante de Deus. Sob qualquer perspectiva, o uso da mortalha exaltava o corpo como um reflexo da glorificação do espírito, evidenciando a crença na ligação entre o destino físico do cadáver e o destino imaterial da alma. Assim, vestir o corpo com a mortalha adequada era visto como um ato essencial – senão suficiente, ao menos necessário – para alcançar a salvação (REIS, 2022, p. 175).

Além de confeccionar a mortalha, as mulheres desempenhavam outras funções essenciais, como pisar o arroz no pilão, torrar e moer o café, preparar a comida, lavar louça e ajudar no preparo do corpo. Em se tratando do corpo morto, Reis afirmou que “o cuidado com o cadáver era da maior importância, uma das garantias de que a alma não ficaria por aqui penando. Cortavam-se cabelo, barba, unhas. O banho não podia tardar, sob pena de o cadáver enrijecer, dificultando a tarefa”. Depois de banhado e vestido, o corpo era então colocado sobre um banco comprido até que o caixão fosse concluído.

Os homens, por sua vez, dirigiam-se ao mato para cortar e serrar madeira destinada ao caixão, além de buscar lenha. Também era de sua responsabilidade cavar a cova, tarefa realizada por três ou quatro homens, que escavavam sete palmos de profundidade, frequentemente acompanhados de um litro de cachaça. O abate de um gado era imprescindível e também ficava a cargo dos homens, já que a ocasião reunia muitas pessoas. Quando a família não possuía gado ou recursos financeiros para adquiri-lo, recorria a empréstimos, que eram pagos posteriormente com trabalho ou outros meios.

Tudo isso era feito manualmente, dentro do período de 24 horas. Caso o falecimento ocorresse à noite, todos os preparativos eram realizados sob a luz de candeeiros (lamparinas), já que não havia eletricidade.

No dia do enterro, o caixão era carregado até o local de sepultamento, que podia ser um cemitério não oficial ou um terreno próximo à residência da família, conforme o desejo do falecido. As decisões sobre onde seriam enterrados eram geralmente comunicadas verbalmente à família antes de falecer.

Durante o cortejo, uma mulher varria a casa de dentro para fora, jogando o lixo atrás do caixão como parte do ritual. Reis esclarece que “tendo saído o enterro, procura-se apagar os rastros da morte em casa” (REIS, 2022, p. 188).

O luto doméstico seguia uma série de preceitos multifacetados: expressar prestígio social, demonstrar a dor, ajudar nos preparos, defender a família enlutada de um retorno do defunto. A comunidade prestava homenagens durante sete dias, com rezas, culminando na colocação de uma cruz no local do sepultamento no sétimo dia. Caso houvesse festas programadas, elas eram canceladas em sinal de respeito à família enlutada.

Embora os rituais de sepultamento fossem semelhantes entre ricos e pobres, algumas diferenças existiam. As famílias mais ricas podiam ter caixões mais bem decorados, com tecidos melhores e galões dourados⁴. Além disso, os abastados tinham mais condições de oferecer uma comida mais farta durante o velório, enquanto os pobres, muitas vezes, precisavam da ajuda da comunidade para conseguir os recursos necessários.

Pode-se perceber que não era pequena a energia despendida pelos familiares e conhecidos durante o momento doméstico do funeral. Em Santa Rita de Cássia, até onde se pode recordar, a morte sempre foi um evento comunitário. Mais do que um momento de perda, ela representava uma ocasião de união, na qual as tradições locais e a solidariedade coletiva emergiam como marcas da vida no sertão, como ilustra a obra de Maria Auxiliadora Silva (figura 10).

⁴ Pegadores para carregar o caixão.

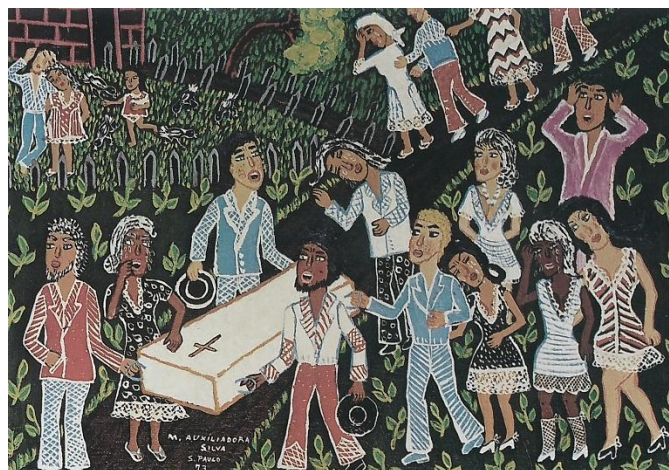


Figura 10: Sem título, Maria Auxiliadora Silva (1973). Fonte: Capa do livro *A morte é uma festa*.

Espaços da morte

A escolha do local de sepultamento nunca foi um ato aleatório. Essa faceta da cultura funerária sempre teve grande importância, pois, como destaca Tatiane Höfke, “uma das formas mais temidas de se morrer era a morte sem o enterro apropriado [...] e perto de casa” (ANDRADE; TERRA (org.), 2023, p. 172). Andrade complementa essa perspectiva, afirmando que a escolha desses locais “está profundamente ligada à necessidade dos mortos de serem tratados como parte integrante da sociedade dos vivos, porém, de uma forma pacificada, para que a vida social possa seguir e naturalmente manter seu curso” (ANDRADE, 2023, p. 12).

A figura 11 ilustra os pontos geográficos onde os espaços da morte se materializam no município de Santa Rita de Cássia. Cada ponto representa um túmulo ou um cemitério coletivo, que ainda preservam algum tipo de demarcação, como lápides, cruzes ou outras benfeitorias. Entretanto, muitos desses sinais desapareceram ao longo do tempo, vítimas de queimadas ou da deterioração natural.

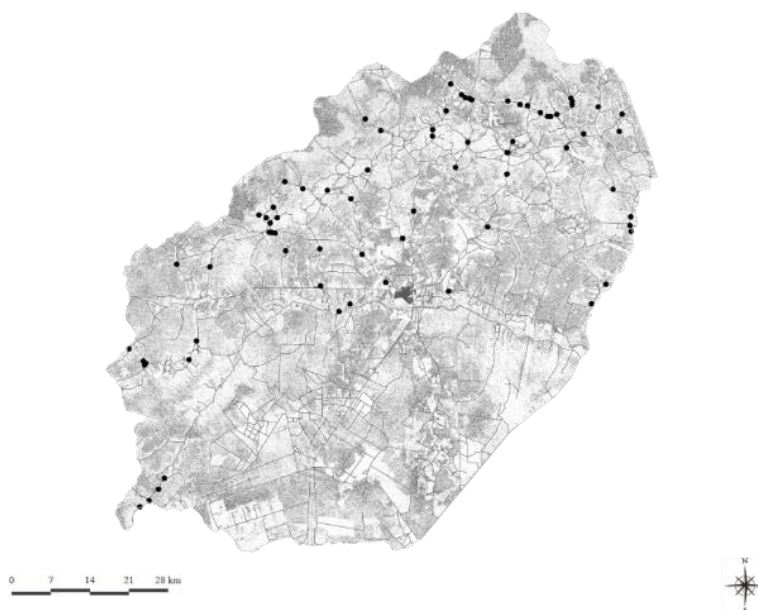


Figura 11: Sepulturas demarcadas fora de cemitérios oficiais em Santa Rita de Cássia. Fonte: Elaborado pelo autor.

Essa preocupação em escolher o local de sepultamento reflete uma busca por proximidade e continuidade entre os vivos e os mortos. Durante o levantamento realizado, constatou-se que, quando o sepultamento não era realizado nas imediações da casa, ele era preferencialmente feito à beira de estrada. Essa escolha reforça a integração simbólica entre memória e cotidiano, situando os mortos em um lugar de visibilidade, criando uma relação entre ver e ser visto.

A figura 12 retrata o local de sepultamento do bisavô materno do autor e sua esposa, exemplifica como essas configurações espaciais resguardam a memória dos mortos enquanto se integram às paisagens do cotidiano. Esse tipo de configuração da paisagem é especialmente comum ao longo das veredas, mostrando como memória e território se entrelaçam.



Figura 12: Túmulo dos bisavós maternos do autor, Diocleciano Correia de Souza e Alexandrina Maria de Souza.
Fonte: Registro do autor.

Os túmulos próximos às residências promovem uma convivência direta com a morte, incentivando uma aceitação mais natural do processo de morrer. De forma semelhante, os cemitérios localizados à beira de estradas conectam a vivência da morte à experiência de deslocamento. Nesse contexto, os espaços da morte não são apenas uma interrupção no percurso, mas tornam-se parte integrante dele. Percorrer a paisagem rural, portanto, implica inevitavelmente cruzar paisagens fúnebres, onde a memória dos mortos se entrelaça com o trajeto dos vivos, conferindo novos significados ao ato de transitar por esses territórios.

Ainda que os mortos permaneçam simbolicamente entre os vivos, eles acabam sendo gradualmente esquecidos com o passar do tempo. Nesse contexto, Rubens de Andrade observa que “essa relação entre memória e paisagem sugere que o esquecimento não ocorre por negligência, mas como um recurso natural para mitigar a dor” (ANDRADE, 2023, p. 12). Mesmo assim, o luto e a memória, como ele destaca ao citar Paul Ricoeur, “podem atuar como agentes de construção social, ativando processos cognitivos e reavivando narrativas pessoais que, de outra forma, poderiam ser apagadas pelo tempo” (ANDRADE, 2023, p. 12). Assim, as paisagens fúnebres atuam como uma ponte simbólica entre o passado (a memória dos mortos) e o presente (a vida que continua). Elas ajudam a manter viva a conexão emocional com quem se foi, mas de forma equilibrada, permitindo que a comunidade lide com a perda sem perder o ritmo da vida cotidiana.

Em diferentes momentos da história, houve a prática de sepultar os mortos próximos às estradas (figura 13), embora os motivos fossem opostos aos de Santa Rita de Cássia. As câmaras funerárias

subterrâneas da antiga cidade de Roma foram escavadas fora dos muros da cidade (REIMER, 2009, p. 104) e construídas ao longo das principais vias romanas, como a Via *Appia* e a Via *dei Sepolcri*, em Pompeia. No entanto, o distanciamento entre a cidade dos vivos e a cidade dos mortos era uma regra cultural. Como observa Tatiane Höfke, “os antigos recebiam uma aproximação com os mortos e os mantinham a certa distância”. Citando Philippe Ariès, Höfke reforça que, por esse motivo, “[...] em Roma, a Lei das Doze Tábuas proibia o enterro *in urbe*, no interior da cidade. O Código Teodosiano repete a mesma proibição, a fim de preservar a *sanctitas* das casas dos habitantes” (ARIÈS, 2014, p. 36 *apud* ANDRADE; TERRA (org.), 2023, p. 169).



Figura 13: Pequeno cemitério à beira de estrada na área rural de Santa Rita de Cássia. Fonte: Registro do autor.

Os espaços fúnebres rurais de Santa Rita de Cássia ilustram de forma exemplar o conceito de heterotopia, formulado por Michel Foucault em sua palestra *Des espaces autres* (1967).⁵ Segundo Foucault, as heterotopias são “outros lugares” que existem à margem ou em contraposição aos espaços cotidianos que habitamos, como hospitais, museus, prisões e cemitérios. Esses espaços desestabilizam as noções convencionais de tempo e espaço, permitindo a coexistência de múltiplas realidades em um único local. Além disso, Foucault enfatiza que, embora todas as culturas criem heterotopias, elas não possuem uma forma universal; cada sociedade as molda de acordo com seus valores, crenças e necessidades específicas.

Os cemitérios, enquanto exemplos de heterotopias, conectam duas realidades opostas: a vida e a morte. São lugares onde o paradoxo entre essas dimensões se revela de maneira tangível, refletindo as ambivalências culturais, sociais e individuais associadas a eles: presença e ausência, memória e esquecimento, público e privado, sagrado e profano (FOUCAULT, 2013). Nas paisagens fúnebres de Santa Rita de Cássia, essa ambivalência se torna evidente. Esses espaços atuam como elos concretos entre o passado e o presente, preservando a memória de gerações e reforçando a identidade cultural das comunidades rurais. Contudo, a ação do tempo, as práticas agrícolas e a

⁵ Conferência proferida por Michel Foucault no cercle d'Études architecturales em 14 de março de 1967, e publicada originalmente em *architecture, Mouvement, continuité*, n.5, outubro 1984, p.46-9. Foucault somente autorizou a publicação deste texto, escrito na Tunísia em 1967, na primavera de 1984.

ausência de preservação têm contribuído para a gradual perda dessas demarcações, evidenciando a fragilidade da memória coletiva e o desafio de resgatar histórias familiares esquecidas.

Ao analisar a dimensão espacial das práticas funerárias, não podemos nos restringir às características diretamente observáveis. A paisagem contém diversas camadas, muitas vezes invisíveis ou ocultas. Marcelo Souza, menciona John Wylie, que afirma: “a paisagem é reveladora, muito embora ela revele ao encobrir” (WYLIE, 2007, p. 69 *apud* SOUZA, 2013, p. 51).

Esse conceito de revelação ao ocultar é particularmente pertinente quando consideramos a paisagem de Santa Rita de Cássia, onde predominam duas estações: a seca e o inverno. Durante o período de estiagem, grande parte da vegetação perde suas folhas, restando galhos secos, e a paisagem adquire um aspecto de morte. No entanto, com a chegada do inverno e das chuvas, a paisagem se transforma, ganhando nova vitalidade. A figura 14 ilustra a mesma paisagem em momentos distintos, evidenciando como um objeto central se torna visível na seca e é ocultado pelo vigor da vegetação no inverno.



21 de setembro



28 de março



21 de setembro



22 de dezembro

Figura 14: Comparação da paisagem na seca e no inverno. Fonte: Registros do autor.

Souza, em concordância com John Wylie, reflete que, como qualquer outra representação visual, “a paisagem mistifica, torna opaca, distorce, oculta, oblitera a realidade” (WYLIE, 2007, p. 69 *apud* SOUZA, 2013, p. 47). Essa comparação entra seca e inverno exemplifica como a paisagem pode ser tanto um reflexo quanto um espaço que distorce a realidade e oculta significados.

Por este motivo que ao entendermos a paisagem como uma representação visual, ou como uma aparência, torna-se essencial decodificá-la à luz das relações entre forma e conteúdo, aparência e essência (SOUZA, 2013, p. 46-49).

Os espaços da morte estão sempre presentes, mas nem sempre se apresentam da mesma forma em diferentes momentos ou contextos. Esse aspecto metamórfico da paisagem revela e oculta, alternadamente, as materialidades e os significados culturais relacionados à morte e ao sepultamento. Essa dinâmica natural da paisagem não diminui seu significado, ao contrário, adiciona uma camada interpretativa ao entendimento dessa espacialidade.

O último ato da vida é a morte, e em Santa Rita de Cássia não há quem hesite em oferecer apoio ou consolo a uma família enlutada. São essas múltiplas camadas de significados, sobrepostas ao longo do tempo, que tornam a paisagem fúnebre da zona rural da cidade tão singular. Compreender os diversos fatores que a compõem é uma tarefa desafiadora, mas profundamente enriquecedora para a alma. Essas práticas e atitudes diante da morte podem, à primeira vista, causar certo estranhamento, mas também nos convidam à reflexão: gostaríamos de ser enterrados como um santarritense?

Considerações finais

Este trabalho buscou compreender as interseções entre paisagem, morte e memória em Santa Rita de Cássia, explorando as práticas funerárias locais e suas implicações culturais, sociais e espaciais. No contexto rural, os espaços da morte transcendem a materialidade, configurando-se como lugares fora do tempo e do espaço comum. Nesses locais, a relação entre os habitantes e a morte reflete um diálogo íntimo entre a finitude humana e a identidade coletiva. Esses espaços combinam elementos simbólicos (religiosos, culturais e históricos) e práticos (destinados ao sepultamento), integrando a memória dos mortos ao cotidiano dos vivos.

As tradições funerárias rurais em Santa Rita de Cássia resistem ao distanciamento imposto por práticas modernas, como o higienismo e a urbanização. A morte é vivenciada como uma extensão da vida, com paisagens fúnebres que não apenas marcam a passagem dos indivíduos, mas também perpetuam a história e as tradições locais, agregando múltiplas vozes e significados.

A pesquisa revelou que esses espaços carregam significados que vão além do luto individual, consolidando-se como marcos identitários de uma comunidade que valoriza a proximidade com seus entes queridos, mesmo após a morte. A escolha de locais significativos para o sepultamento reafirma o papel cultural da paisagem fúnebre, integrando memórias e emoções.

As reflexões apresentadas neste trabalho contribuem para os estudos sobre paisagens fúnebres e memória, além de reforçar a importância de uma visão sensível na paisagem rural. Preservar essas práticas é uma forma de valorizar o passado e pensar um presente mais conectado às singularidades culturais e às memórias que nos definem como sociedade.

Referências

- ANDRADE, R. D. **Paisagens Fúnebres: morte, morrer e suas manifestações na cidade**. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas, 2023.
- ANDRADE; TERRA (org.). **Avesso da Paisagem: representações da morte no ambiente urbano**. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas, 2023.
- ARIÈS, P. **O homem diante da morte**. 1ª. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- BITTAR, W. S. M. Da morte, de velórios e de cemitérios no Brasil. **Paisagens Híbridas: Paisagem e Morte**, Rio de Janeiro, v. I, n. 1, p. 178-205, outubro 2018.
- BORGES, M. E. Cemitérios Brasileiros: paisagens em transformações, entremeadas de referências culturais e artísticas. In: _____ O. R. A. E. C. T. **Avesso da paisagem: representações fúnebres no ambiente urbano**. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas, 2023. p. 135-153.
- CARMO, M. R. D. S. D. **A morte esculpida no Cemitério da Consolação: arte tumular como expressão social**. São Paulo: Editora Dialética, 2023.
- CYMBALISTA, R. Cidade dos Vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo. São Paulo: Fapesp, 2002.
- FOUCAULT, M. De Outros Espaços. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 113-122, janeiro 2013.
- IBGE. Ibipetuba. In: _____ **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Rio de Janeiro: [s.n.], v. XX, 1958. p. 253-258.
- IBGE. **Censo Demográfico 2022: população e domicílios**. Rio de Janeiro: [s.n.], 2023.
- LEENHARDT, J. A paisagem e a morte. **Paisagens Híbridas: Morte e Paisagem**, Rio de Janeiro, v. I, n. 1, p. 46-69, outubro 2018.
- NETO, J. V. D. O. **O vale de um Rio Preto de Águas Cristalinas**. 1ª. ed. Campo Grande: WGA Comunicações, 1999.
- REIMER, I. R. NAS CATACUMBAS DE ROMA: uma história da morte para reconstruir vidas. **Revista Mosaico**, Goiânia, v. II, n. 2, p. 102-116, jul./dez. 2009.
- REIS, J. J. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- SANTOS, A. A. D. **Entre Corpos e sepulturas: uma análise da Historiografia sobre a Morte na Idade Média**. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão. 2015.
- SANTOS, A. D. S.; LESSA, A. Práticas funerárias no Cemitério dos Pretos Novos: violência simbólica e estrutura panóptica de poder. **Habitus**, Goiânia, v. XXI, n. 2, p. 436-452, ago./dez. 2023.
- SOUZA, L. N. D.; SANTOS, B. D. O. Morte e religiosidade no Egito Antigo: uma análise do Livro dos Mortos. **Revista Mundo Antigo**, v. V, p. 111-123, dezembro 2016. ISSN 2238-8788.
- SOUZA, M. L. D. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.