

A SUBIDA AO CÉU DESCENDO NO CHÃO: MITO DA BOA MORTE E RITOS FÚNEBRES NO BRASIL OITOCENTISTA

Diego Fontes de Souza Tavares¹

Resumo: A morte é algo inerente a todo ser vivo. O homem, diferente de outros seres, tem a prática ritual de tomar uma posição frente a ela, que varia de acordo com espaço e o tempo. O presente trabalho, que é resultado de um artigo para conclusão da disciplina Rito, Mito e Espiritualidade Indígena, no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba (PPGCR-UFPB), tem como problemática a ritualização fúnebre praticada no Brasil do século XIX, que almejava a salvação. No imaginário do homem católico oitocentista imperava a ideia de que para uma “ida certa” ao Céu, era necessário cumprir certas práticas que, caso não feitas, tornariam incertas as possibilidades de salvação. Dentre algumas dessas práticas, ser enterrado dentro dos átrios da igreja e ter tido um funeral pomposo colocavam-se entre as principais. Esse rito é entendido quando se analisa o mito em que ele tenta reviver, que é a do enterro ad sanctos – ser enterrado ao lado de pessoas santas e/ou de objetos sagrados era uma forma segura de salvação – que surge na Idade Média e vem se reatualizando ao se introduzir em diferentes espaços e temporalidades. Sendo essa a problemática e a via na qual segue esse trabalho, utiliza-se dos conceitos de Mito de Mircea Eliade e de Joseph Campbell, do de rito de Maria Angela Vilhena, além de autores que já trabalharam com ritos fúnebres, como Philippe Ariès, João José Reis, Alcineia Santos etc.

Palavras-chave: Enterros ad sanctos; Imaginário oitocentista; Mito da morte; Ritos fúnebres;

1292

Introdução

O homem é um ser vivo ímpar. Capaz de articular pensamento, ação, conhecimento e inteligência e, assim, expressar sentimentos e emoções que o diferenciam de outros seres. Como extensão desses atos, o homem exprime e configura tudo à sua volta como forma de dominação de sua experiência, às vezes indômita – como no caso da morte. Numa tentativa de dominação, o homem cria, indaga, pergunta e responde com elementos e símbolos que facilitam o conhecimento e discernimento daquilo que não sabe. O teórico Peter Berger caracteriza esse fenômeno como construção do universo simbólico (realidade), que geralmente é elaborada e dominada por agentes especialistas. Essa construção concede uma melhor “leitura” da realidade. Para esse autor,

qualquer tema significativo que abrange assim esferas da realidade pode ser definido como um símbolo, e a maneira linguística pela qual

1 Licenciatura plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN); Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestrando em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba (PPGCR-UFPB). Email: diegofontes.tavares@outlook.com

se realiza esta transcendência pode ser definido como um símbolo, e a maneira linguística pela qual se realiza esta transcendência pode ser chamada de linguagem simbólica. Ao nível do simbolismo, por conseguinte a significação linguística alcança o máximo desprendimento do ‘aqui e agora’ da vida cotidiana e a linguagem eleva-se a regiões que são inacessíveis, não somente *de facto*, mas também *a priori*, à experiência cotidiana. A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. A religião, a filosofia, a arte e a ciência são os sistemas de símbolos historicamente mais importantes deste gênero. (BERGER, 2014, p. 59)

Desta forma, e de acordo com Berger, é entendida como o homem constrói sua realidade social. De acordo com Ernest Cassirer, o conhecimento se dá, *a priori*, através do argumento mítico/religioso e, *a posteriori*, do científico (CASSIRER, 1972, p. 327). Como a morte não pôde/pode ser explicada (ainda?) pela ciência, fica-se à mercê da religião como forma de suplantar as ideias do que nos aguardam a respeito do *post mortem*. Esta dúvida acerca da morte permeia o homem ao longo dos tempos e sua explicação varia de acordo com o espaço/tempo no qual é suscitada. Por ser essa uma das questões fundamentais a respeito da espécie humana¹, ela é pautada em todas as religiões e, em suma, a causa principal pela qual elas se regem. Segundo Cassirer,

os ritos funerários, que encontramos em todas as partes do mundo, tendem para o mesmo ponto. O medo da morte, sem dúvida, é um dos instintos humanos mais gerais e mais profundamente arraigados. A primeira reação do homem diante de um corpo morto deve ter sido abandoná-lo à própria sorte e fugir, apavorado. Mas esta reação só se encontra em alguns casos excepcionais. Não tarda a ser suplantada pela atitude oposta, pelo desejo de reter ou chamar de volta o espírito do morto. Nosso material etnológico mostra-nos a luta entre estes dois impulsos. De hábito, todavia, é o último que parece levar a melhor (CASSIRER, 1972, p. 142).

Corroborando com Cassirer, Philippe Ariès afirma que “apesar de sua familiaridade com a morte, os antigos temiam a proximidade dos mortos e os mantinha a distância. Um dos principais objetivos dos cultos funerários era impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos” (ARIÈS, 1977, p. 41). Logo, o *post mortem* é temido por ser desconhecido, por ser aquele lugar inevitável onde não se conhece o terreno nem como lidar com o mesmo, sendo todo homem destinado a esse caminho no qual não se possui uma familiaridade com o espaço nem com o meio de transporte no qual a ele se destina. Como resposta a isso, religiões se orientam a construir espaços no qual seus adeptos se destinariam e neles passariam a eternidade.

A construção desses espaços, a criação de uma narrativa que expresse como foi criado o mundo ou os seus deuses, seus alimentos ou a origem de um animal específico, a estória de um ente divino ou heroico que já fez *in illo tempore* aquilo que é desconhecido ao homem, a origem da morte ou da queda do homem, que dá sentido à sua impotência, e até mesmo o que vêm depois da morte, são expressas em suas narrativas míticas, em que o homem dá significado a esses acontecimentos até então desconhecidos e indômitos.

Para Eliade, o mito é um significado do homem ao que não conhece na tentativa de estabelecer sentido e ordem ao que se mostra desordenado, até a corporificação do mito, através do rito, que é uma forma de domínio do homem àquilo que desconhece e um retorno ao tempo sagrado, sendo o nosso tempo e nosso espaço profanos. Baseado nessa mesma ideia, Eliade exemplifica como o Mito transforma algo desconhecido ao homem (*caos*) em algo ordenado e de fácil domínio (*cosmos*)

O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer *já foi feito*, e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado de seu empreendimento. Por que hesitar ante uma expedição marítima, quando o Herói mítico já a efetuou num Tempo fabuloso? [...] Basta, simplesmente, repetir o ritual cosmogônico, e o território desconhecido (= o 'Caos') se transforma em 'Cosmo', torna-se uma *imago mundi*, uma 'habitação' ritualmente legitimada (ELIADE, 1991, p. 125).

1294

Entende-se, assim, o motivo da revivência do Mito, que é feita através do Rito. Para Eliade, “o valor apodítico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais. A rememoração e a reatualização do evento primordial ajudam o homem 'primitivo' a distinguir e reter o real” (ELIADE, 1991, p. 124). Partindo disto, com a repetição do que foi feito *in illo tempore*, se tem a certeza de que algo existe de maneira absoluta, e que esse “algo” é “sagrado”, sendo ele transumano e transmundano, mas acessível à experiência humana.

É partindo dessa perspectiva, do Mito como algo real e significativo ao homem e das religiões como suporte às necessidades do homem, que partiremos a uma tentativa de tangenciar a constituição do Mito da Boa Morte católico e seus rituais fúnebres.

A morte e o morrer na Bíblia Cristã

A propósito da religião cristã, e que essa tem compilado seus mitos e histórias em um Livro, se faz necessário saber o que esse mesmo trata a respeito da morte e, do que se tem após ela e de como proceder para atingir esse fim.

Embora a Bíblia Sagrada confirme a proposta de uma ressurreição aos Céus para aquele que se reconhece como um pecador e que vê em Jesus o filho de Deus e responsável pela sua salvação, o mesmo livro nada trata de rituais fúnebres. Com isso, vê-se uma não

valorização com o corpo (matéria), e sim com o espírito, pois “é o espírito quem vivifica, a carne em nada se aproveita”² (João 6:63, BÍBLIA SAGRADA).

Tendo no Livro no qual estão presentes os mitos e estórias cristãs, passagens como “do pó viestes e ao pó retornarás”³ (Gênesis 3:19, BÍBLIA SAGRADA), fazendo uma clara referência não só a precária origem do homem e sua limitação de poder, mas também a sua finitude, essa passagem denota um não valor à matéria e, assim, ao cadáver. A valorização da matéria se dá a partir de Santo Agostinho, grande expoente da filosofia patrística. Segundo João José Reis,

se o corpo ressuscitaria, ele devia estar espiritualmente íntegro, embora fisicamente estivesse decomposto. E para essa integridade contava o local da sepultura. A preocupação desses católicos com o destino do cadáver passava ao largo do pensamento agostiniano de que ‘pouco importa que um corpo sem vida esteja aqui ou lá [...] pelo menos no que se refere à integridade de sua ressurreição (AGOSTINHO, **O cuidado devido aos mortos**, p. 32-3 apud REIS, 1991, p. 172).

Assim, sob sua influência, a Igreja Católica do séc. V adota a ideia de uma guarda da matéria, surgindo assim a concepção de salvaguardar o corpo do morto.

1295

A construção do Mito da Boa Morte

É na Roma Cristã que surge entre romanos o hábito da inumação. Segundo Vítor Dias, isso se dá em virtude das práticas da mumificação e incineração. Foi com a influência acentuada e a expansão do Cristianismo que essa solução inumatória foi introduzida nos costumes (DIAS, 1963 apud ALMEIDA, 2007, p.55). Os judeus já sepultavam seus corpos na Palestina e os romanos cristãos passam a enterrarem-se nas Catacumbas e fora das cidades.

As catacumbas eram galerias subterrâneas em que eram sepultados os cristãos perseguidos que não podiam dedicar-se abertamente à sua religião. Esses locais também eram usados para reunião e estudos de doutrina, assim como constituíam-se em templos para culto, já que era perseguida a religião cristã. Nesses corredores eram abertas alas onde eram sepultados de dois a três corpos nas paredes. Eles eram envolvidos em lençóis e por substâncias aromáticas. Segundo José Francisco Queiróz,

a importância simbólica destas relíquias [sepulturas dos mártires] cedo criou nos cristãos a aspiração de virem a ser inumados o mais junto possível dos santos mártires, ou seja, ad sanctos [ao ponto de que] no século V já existiam basílicas em cujas naves laterais se encontravam pequenos compartimentos preparados para receber os cadáveres dos defuntos (QUEIRÓZ, 2000, p. 3).

Interessante salientar a relação que se tem nessa “aspiração de ser inumado o mais junto possível dos santos mártires”, relatada por José Francisco Quieróz. Todo Mito é fundado através de uma hierofania. Para Eliade, o homem religioso vê o mundo sob uma lente dicotômica que o divide entre sagrado e profano, e que esse espaço sagrado se dá pela hierofania, que é a irrupção do sagrado em um local e/ou objeto, o imbuindo de valor sagrado e real, e o distinguindo do profano, o nosso mundo. Logo, segundo Eliade,

A experiência do sagrado torna possível a ‘fundação do Mundo’: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o *real se revela*, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um ‘Centro’, no ‘Caos’; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro (ELIADE, 2010, p. 59).

Seguindo nessa perspectiva, entende-se o motivo da necessidade do homem religioso em viver no sagrado “*equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão.*” (ELIADE, 2010, p. 32).

1296

Os enterros *ad sanctos*

Como pondera Philippe Ariès, “os mártires eram enterrados nas necrópoles extraurbanas, comuns aos cristãos e aos pagãos. Os locais venerados dos mártires atraíam, por sua vez, as sepulturas” (ARIÈS, 1977, p. 42). Isso se efetuou dada a fé dos cristãos, sendo identificada como catalisador da mudança de comportamento de muitos fiéis sobre a prática de enterramento e, vale acrescentar ainda, a ideia de que os mortos estavam em uma situação transitória (à espera) do Juízo Final.

Como já discutido, as religiões dão suporte às necessidades do homem. Já que na religião cristã não se encontra suprida uma necessidade do homem, que é a do apego afetivo ao ente e, conseqüentemente, ao seu corpo (matéria), entende-se que o Mito da Boa Morte está respaldado em uma convenção social, e não em um respaldo bíblico. No entanto, o valor sagrado de tal ação não é inferiorizado, pois houve uma hierofania na construção de tal mito, na medida em que os cristãos viam enquanto sagrado o fato de ser enterrados aos lados desses primeiros mártires.

Com isso, vê-se o nascimento dos primeiros cemitérios cristãos, que surgem da necessidade do homem de estar em um local sagrado. Longe do que se entende de cemitério hoje, estes eram locais reservados a cristãos, que faziam suas atividades na clandestinidade. Além disso, também nasce aqui, o culto aos mortos no ocidente cristão, visto que ser

sepultado em uma catacumba remetia ao fato de ter sido perseguido e, assim, de não se envergonhar do Evangelho de Jesus Cristo em vida⁵, tendo estes se tornado mártires por não negarem ao Cristo nem sobre as adversidades da vida. Philippe Ariès utiliza-se de um texto de Máxime de Turin, autor do século V, para justificar a ideia do *ad sanctos*. No referido texto, diz-se que

os mártires – explica Máxime de Turin, autor do século V – cuidarão de nós, enquanto vivemos com nossos corpos, e se encarregarão de nós quando tivermos deixado nossos corpos. No primeiro caso, impedem-nos de cair em pecado; no segundo, protegem-nos do horrível inferno. Por isso nossos ancestrais cuidaram de associar nossos corpos à ossada dos mártires (ARIÈS, op. cit., 1977, p. 42-43).

Baseado nessa justificativa ideológica, a prática de enterrar *ad sanctos* (em solo sagrado) foi se ampliando ao longo do medievo e muitos cemitérios em espaços abertos foram sendo deixados de lado, passando a localizarem-se próximos às igrejas. Todavia nem todas as pessoas poderiam ter seus corpos depositados nesses locais, reservados aos mais abastados como também a aqueles que possuíam influência na sociedade local. Eram os sepultamentos *ad sanctos*, cujos corpos ficavam no interior da igreja, no coro ou na cave, ou à sombra das paredes, no exterior. Ainda haviam cemitérios privilegiados mais próximos do santuário e altar, perto da entrada das capelas sepulcrais, das estatuas, cruzeiros de pedra ou das estações de procissões (PETRUSKI, 2006, p. 97).

Com este culto aos mortos já consolidado, as visitas aos mártires tornou-se frequente a ponto de Papas tomarem decisões a respeito destas visitas. Segundo Marcelina Almeida,

Foi a partir dos séculos VII, VIII e consolidadamente IX que principiam as transladações dos restos cadavéricos dos mártires sepultados nas catacumbas, embora tenha havido ações dos Papas Adriano I e Leão III no sentido de manter as comemorações dos aniversários dos mártires nos cemitérios subterrâneos. Entretanto a visita às catacumbas já era um hábito em desuso. As igrejas começaram a receber relíquias, passaram a ser locais de peregrinação, lugar privilegiado para inumação⁶ (ALMEIDA, 2007, p. 55).

Como já dito a respeito, os enterros precedem a ideia de igreja, logo o enterro *ad sanctos* sendo anterior aos enterros nas igrejas. A respeito disso, comenta Francisco Queiroz que

Em toda a Cristandade, o enterramento *ad sanctos* foi sempre um hábito anterior à própria concepção de “igreja” como espaço de culto. Os hábitos de inumação no interior de igrejas, claustros e terrenos envolventes continuaram ao longo de séculos. [...]

Na Roma clássica, as necrópoles situavam-se fora das cidades normalmente nas suas vias de acesso. Quando algumas das necrópoles romanas dos primeiros séculos do Cristianismo foram transformadas em basílicas, estas se situavam ainda nos subúrbios das cidades. No entanto, as basílicas –

locais de peregrinação e pólos aglutinadores de população – em breve passaram a estar rodeadas de habitações⁷. Sendo assim, na Idade Média, as igrejas (e, conseqüentemente, os cemitérios) situavam-se já bem no centro das povoações (QUEIRÓZ, 1997, p. 2).

Assim, quando da tradição de se enterrar no interior das igrejas já solidificada, tornaram-se escassos os espaços para mais sepultamentos no interior das mesmas, chegando-se ao limite na segunda metade do século XIV, quando a Peste Negra assolou o território europeu, provocando a morte de milhares de pessoas em poucos meses, fazendo com que os espaços destinados aos enterros nas igrejas ficassem lotados. Maura Regina Petruski afirma que a única saída para esse momento foi enterrar os corpos, também, no pátio das igrejas, o que gerou a criação dos cemitérios ao lado ou aos fundos delas (PETRUSKI, 2006, p. 98).

Desta forma, seguiu-se a linha de enterros das catacumbas ao interior das igrejas e destas, quando lotadas, para os arredores no perímetro da mesma. Já nesta segunda fase, tem-se uma divisão entre túmulos individuais>coletivos>individuais, quando das catacumbas para os cemitérios eclesiásticos e destes para os cemitérios extramuros.

Os ritos fúnebres no Brasil católico oitocentista

Dada a consolidação do Mito da Boa Morte, houve também no século XIX todo um esquema formado de ritualização fúnebre. Vale explicar que enfatizo agora os ritos mortuários praticados no Brasil católico e popular do oitocentos, sendo estes mesmos ritos já praticados antes no ocidente cristão. Os ritos iniciam-se desde a notícia da morte próxima, em que

a morte deveria ocorrer de forma natural, ser esperada no leito junto aos familiares e amigos. Além disso, com a organização do funeral e do enterro e com a distribuição dos bens escrita no testamento, o moribundo teria grandes chances de ter uma vida eterna. Saldar dívidas com o plano espiritual – santos, igrejas e instituições religiosas – era imprescindível. Isso só seria alcançado mediante insistentes pedidos de celebração de missas, orações, ofícios fúnebres e enterros solenes. Era, pois, necessário *ajustar contas* com o outro mundo, daí a importância de extinguir as dívidas existentes na terra. Assim, a libertação de escravos, o reconhecimento de filhos ilegítimos ou a doação de bens materiais a irmandades religiosas e a devida preparação para a morte eram considerados importantes meios para se *possuir o reino celeste* (SANTOS, p. 64).

Interessante expor o que Maria Vilhena entende por Rito, para ela, é

uma ação pedagógica na medida em que transmitem e ensinam formas sociais de comportamento, veiculam conhecimento, preservam e comunicam tradições, preferências morais e estéticas [...] estimulam, motivam e induzem adesões e formas comportamentais por um tempo mais ou menos extenso (VILHENA, p. 29-30, 2005).

Dentro dessa perspectiva, entende-se que o Rito é expressão e síntese do *ethos* de um povo, na medida em que exterioriza a ação mítica e busca uma significação, uma fuga do tempo presente, e profano, a partir da “ritualidade a volta imaginária a um passado mítico situado em origens anistóricas, em tempos arcaicos ou em contextos medievais mais idealizados [...] do que de fato conhecidos (VILHENA, p. 51, 2005).

Como reflexo dessa volta ao imaginário sagrado, uma série de medidas tinha que ser tomadas para a salvação da alma, partindo da preparação da morte, que se caracterizava em redigir o testamento, com doações à Igreja e gestos filantrópicos – doações a pobres, exclusão de dívidas etc, remetendo ao amor de Jesus, à encomendação da alma, recorrendo a santos, à Virgem Maria e à Santíssima Trindade; à escolha da indumentária fúnebre, que era geralmente atrelada ao santo escolhido na encomendação (São Francisco, cinza; Jesus, branca etc), até ao enterro *ad sanctos*, seguindo da solicitação e pagamento de missas fúnebres e badalos de sinos.

Remetendo ao que esse trabalho se debruça que é ao enterro *ad sanctos*, vale destacar o que afirma Santos, que diz haver um caráter simbólico nesse enterro, pois

a dor e o sofrimento seriam afastados se os indivíduos estivessem protegidos pela corte celeste, ali idealizada com o teto dos templos repleto de símbolos e imagens que representavam a vida eterna e a salvação. A luta pelo espaço do morto, que atingia duas esferas, uma real – o sepultamento – e outra simbólica – a salvação proposta pela Igreja – precisava de um atenuante que desse a esta última o privilégio de continuar com seu poder. (SANTOS, p. 152)

Interessante acentuar aqui uma nova problemática que se dá a partir dessas práticas rituais, que é o choque entre essa prática religiosa e cultural dos ritos fúnebres (de enterrar nas igrejas), com as teorias higienistas de médicos sanitaristas, de que esses corpos em putrefação exalavam odores impregnados de miasmas, o que infectavam os presentes nas igrejas⁸.

Considerações finais

Os ritos fúnebres católicos são revivências de uma prática há muito praticada, baseada em uma ideia de que é seguro morrer em um local sagrado, seja essa irrupção do sagrado causado por um objeto (cruzes, igreja etc) ou o corpo jazente de alguém tido como santo, daí a origem da expressão *ad sanctos*. Nessa perspectiva, percebemos que uma prática que ainda hoje é mantida, e que tem-se origem há um tempo. Partindo nessa perspectiva, segue-se uma das atribuições do historiador, que é a de “desnaturalizar” fatos, convenções sociais etc.

A temática é um tanto quanto inovadora, embora tenham grandes autores e trabalhos que se debruçam sobre temáticas que complementam o trabalho com a morte, como a discussão do choque entre higienistas e religiosos; a laicização da morte e construção de cemitérios públicos; a justificativa dos cultos aos mortos etc. Com esses novos trabalhos, grandes avanços estão sendo propostos e a construção do conhecimento, bem como a disseminação para os cidadãos (principal objetivo social da universidade), está tendo êxito.

Notas

1 Aqui limito a apenas esta, pois é a única que tem capacidade de sintetizar pensamento e conhecimento, sendo as outras também fadadas a este fim (morte), bem como o que vem depois com ela. Vide religiões e filosofias de vida em que se acreditam na metempsicose.

2 Vide João 6, BÍBLIA SAGRADA

3 Vide Gênesis 3, BÍBLIA SAGRADA

4 Vide 1 Tess. 4:16 e Ap. 20, BÍBLIA SAGRADA.

5 Segundo consta na epístola de Paulo aos Romanos, “porque não me envergonho do evangelho de Cristo, pois é o poder de Deus para salvação de todo aquele que nele crê; primeiro do judeu, e também do grego” (Romanos 1:16, BÍBLIA SAGRADA).

6 Vide ALMEIDA, 2007, p. 55.

7 Vale aqui ressaltar que no caso do Alecrim houve o mesmo segmento. A data da fundação do cemitério do Alecrim consta de 1856, sendo o bairro do Alecrim datado de 1911. Trataremos deste fato mais à frente.

8 Para melhor compreensão desse choque, ver TAVARES (2014).

1300

Referências

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. **Morte, cultura, memória: múltiplas interseções: uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte.** 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias.** Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

BERGER, Peter L. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento.** 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA SAGRADA

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem.** São Paulo: Mestre Jou, 1972.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. **Mito e Realidade**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 1991.

PETRUSKI, Maura Regina. A cidade dos mortos no mundo dos vivos: os cemitérios. **Revista de História Regional**, v.11, n.2, p.93-108, Inverno, 2006.

QUEIRÓZ, José Francisco Ferreira. **O Ferro na Arte Funerária do Porto Oitocentista: o Cemitério da Irmandade de Nossa Senhora da Lapa 1833-1900**. 1997. Dissertação. (Mestrado) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

_____. **Os cemitérios do Porto e a arte funerária oitocentista em Portugal: consolidação da vivência romântica na perpetuação da memória**. 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

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

TAVARES, Diego Fontes de Souza. **O espaço do morto: uma história do Cemitério do Alecrim (1856-1931)**. 2014. Monografia – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.