



NOVAS PESQUISAS

# A VIDA VIVIDA NO COTIDIANO DA MORTE

## Vivências de coveiros no cemitério Santa Izabel em Belém do Pará

**Elisa Gonçalves Rodrigues**

Universidade Federal do Pará

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia | Belém do Pará, Brasil  
elisagoncalves00@gmail.com | ORCID iD: 0000-0001-7309-0404

**Flávio Leonel Abreu da Silveira**

Universidade Federal do Pará

Faculdade de Ciências Sociais | Belém do Pará, Brasil  
flabreu@ufpa.br | ORCID iD: 0000-0001-9421-5966

### Introdução

**O**s limites imprecisos entre a vida e a morte são muito mais frequentes no nosso cotidiano do que imaginamos, nos indica Jorge Amado (2003). Nos primeiros contatos com a palavra “morte”, é comum nos depararmos com reações emocionais diversas que estimulam as mais variadas sensações em torno do universo complexo que é a finitude do ser. Entre elas estariam a tristeza, o medo e a incerteza diante do fenômeno que a todos toca invariavelmente, colocando-nos diante das vicissitudes da vida e dos percalços inerentes a ela no seu decorrer, ou ainda, na medida em que lutamos por durar – o estar aqui e agora da (co)existência – somos conduzidos necessariamente ao encontro com o evento “morte”, justamente por estarmos vivos, ou ainda, vivendo a vida.

Neste sentido, ainda que, muitas vezes, pensemos a morte como um acontecimento natural – um dado da própria vida –, ela é assim tratada por não falarmos de nossa morte, mas sim, da morte de outrem. Trata-se, então, de um outro social que interfere nas concepções construídas acerca deste momento, desta situação inescapável ao sujeito no mundo. Sendo assim, além de complexo, o evento em si comporta uma série de elucubrações em torno da jornada



humana e de sua permanência entre os vivos (humanos e não humanos) até o fim de uma vida, enfim, de sua trajetória e destino entre os entes.

O presente artigo<sup>1</sup> não poderia tratar de todas as nuances implicadas no fenômeno morte, justo porque não é tarefa fácil e qualquer esforço para cotejá-la como objeto de reflexão jamais abarcará toda a sua complexidade. Ainda que se esboce um tratado sobre o tema, sempre será insuficiente abordá-lo em seus múltiplos aspectos presentes na vida social (religioso, social, antropológico, psicológico, entre outros). Se partimos da perspectiva que considera a trajetória histórica da morte, passamos a compreender suas dimensões (e, por certo, limitações) na medida em que ao percebermos que não somos eternos, vislumbramos, sem certa apreensão, que a materialidade de nossa condição existencial terá termo. Portanto, as ressonâncias sociais da morte implicarão gestos e ritos de enorme força simbólica – por isso, emocional – referida a um lugar ocupado pelo morto na vida coletiva.

Diante de nossa sociabilidade (Simmel 1983), o evento “morte” torna-se não um fim, mas uma manifestação cultural construída nas particularidades sociais que envolvem ritos próprios e permite aos vivos lidarem com a morte do Outro (e, por certo, com a ideia das suas), a depender das tradições instituídas frente ao acontecimento da finitude, e, portanto, de modo processual. O sepultamento em cemitérios é um dos ritos aliados à manutenção da vida diante do perecimento alheio, contudo, tal evento não encerra o destino do corpo sem vida, uma vez que produz laços sensíveis com os mortos, por intermédio dos ritos e dos espaços destinados à sua memória. Trata-se de um acontecimento coletivo, cujas emoções em jogo tocam as representações, ou mesmo, uma simbólica de imagens ligadas ao encobrimento das várias reverberações do fenômeno em nós. Sepultar o outro aplaca em cada um a emoção da perda, a necessidade de termos que lidar com o perecimento e a ânsia de seguirmos vivendo.

No âmbito teórico, os estudos sobre a terminalidade humana tornaram-se notáveis em pesquisas produzidas no início do século XX. Sendo assim, as Ciências Sociais contribuem intensamente para e com a produção sobre a morte desde então – não raro, em diálogo com outros campos do saber – e obras de autores como Émile Durkheim (1858-1917), Radcliffe-Brown (1881-1955) e Marcel Mauss (1872-1950) compõem o início de uma linha etnográfica investigativa a respeito da relação do fim da vida (Oigman 2007). Ainda, uma nova leva de intelectuais, como Philippe Ariès (1990) e Norbert Elias (2001), surgem a partir da década de 1960 (re)organizando processos históricos de variados grupos sociais em torno de suas próprias agências-rituais sobre a morte (Rodrigues 2020), considerando especialmente a proximidade social com o corpo morto outrora importante e a observação do afastamento e mudança de perspectiva em relação a este mesmo corpo, ora sagrado, ora contaminado, influenciando o desenvolvimento de mecanismos e instituições contemporâneas para seu manejo tal qual hospitais e as indústrias funerárias.

No panorama brasileiro, José Carlos Rodrigues (1983) e, mais tarde, Mauro Koury (2005) dinamizam as produções sobre as relações humanas a respeito da morte e das emoções, dentre elas, a maneira como se pensa, ritualiza e elabora tal fenômeno na vida social diante das

---

<sup>1</sup>Este artigo resulta da dissertação da primeira autora sob orientação do segundo autor, a saber, “Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no Cemitério Santa Izabel em Belém-PA: etnografia urbana e das emoções numa cidade cemiterial” (Rodrigues 2023).

mais variadas facetas da vida vivida (Rodrigues 2020). Portanto, tais autores apresentam a percepção não só de questões biológicas, mas também de temas relativos a aspectos simbólicos (abstratos e intangíveis) em todos os processos que envolvem a morte e o morrer em sociedade (Oigman 2007), viabilizando investigações a respeito da relevância e do impacto social e cultural, bem como individual e coletivo que a morte possui e evoca em dado contexto social.

Partimos do pressuposto de que discutir a morte sob a perspectiva cultural é indispensável, pois revela aspectos de nosso *ethos*, especialmente no mundo urbano contemporâneo no contexto brasileiro. Compreendemos, também, que os dilemas e os medos que rondam o assunto não são categorias do pensamento circunscritas apenas à sociedade ocidental, aparecendo em outros contextos sociais, pois sabe-se que o significado da morte acompanha não só momentos históricos de determinada sociedade, mas também suas particularidades concebidas sobre a ideia do morrer.

Ariès (2003) escreve que a morte nas sociedades modernas, atualmente, “é mórbida”, portanto, “faz-se de conta que não existe; existem apenas pessoas que desapareceram e das quais não se fala mais”, e diz ainda que “é surpreendente que as ciências do homem, tão loquazes quando se tratava da família, do trabalho, da política, dos lazeres, da religião, da sexualidade, tenham sido tão discretas sobre a morte” (Ariès 2003:212). Assim, o autor aponta o ocultamento da morte, o que denomina de a “morte selvagem”, da qual nos afastamos social, emocional e coletivamente, apesar de sua incidência cotidiana na vida social.

Noutra percepção da morte, Ariès (1990) também aponta para os desdobramentos a respeito da “morte domada”, que configura, diferentemente da *morte selvagem*, o processo de domesticação do fenômeno, que se familiariza entre os grupos e culturas, possibilitando a construção de uma estrutura sociocultural e econômica para lidarmos com o fim da vida, convencionando rituais funerários que nos permitem uma proximidade palpável e, portanto, um processo elaborativo vinculado à agência de objetos (Gell 1998) e ritos para com a morte, ou que são suscitados diante de fenômeno da morte em sociedade e cujas agências mobilizam vivos em torno dos seus mortos.

Ao nos encontrarmos diante das complexidades das discussões sobre o fenômeno para a construção deste estudo, e considerando as próprias experiências pessoais que já tenhamos vivido diante da morte e das perdas, tais abordagens permitem-nos operar de maneira participante na e da temática no contexto da urbe paraense. Diante das tantas posicionalidades, a morte transita ou, poderia-se dizer, que vibra – considerando as perspectivas do sensível (Maffesoli 1994), e as dimensões do imaginário (Durand 2004) – na medida em que abarca densas discussões a respeito de como ela se apresenta, e é experienciada, em diferentes grupos sociais. Sendo assim, a etnografia cemiterial urbana realizada no Cemitério Santa Izabel, em Belém do Pará, busca alcançar nuances dessa densidade no mundo citadino contemporâneo da/na Amazônia Oriental.

Nesse movimento de deambulação interessada através da etnografia de rua (Eckert e Rocha 2003) realizada nos espaços cemiteriais, nos atentamos às expressividades da morte e do morrer na metrópole amazônica. Para tanto, evocamos a perspectiva de DaMatta (1978), que resgata um movimento fundamental da pesquisa antropológica que nos instigou em vários momentos durante o campo e a escrita deste estudo. O autor indica que os elementos que se

insinuam no trabalho de campo são os sentimentos e as emoções, diretamente atravessados pela subjetividade que também evidencia a dimensão humana e fenomenológica da discussão proposta, sem deixar de lado o rigor que este tipo de pesquisa requer. Correlacionando teoria e método – movimento que dinamiza a etnografia (Peirano 2014) –, foi possível construir e tecer uma troca agenciada por relações estabelecidas entre particularidades que vinculavam algumas experiências vividas com a dos interlocutores presentes neste artigo.

Para além de compreender e interpretar (Geertz 1978) os componentes visíveis do espaço cemiterial, as afetações (Favret-Saada 2010) ocorreram na medida em que se adentrou a cidade dos mortos, passando pelo processo gradativo/negociado de sermos visitantes, para irmos nos tornando, aos poucos, *habitués*. O estudo que aqui apresentamos resulta de um exercício sensível de olhar e de escuta em relação àqueles que dedicam seus dias a fazer a passagem e/ou introduzir os vivos ao mundo dos mortos de maneira cautelosa, desde o manejo do caixão às conversas a respeito do que é ser um trabalhador ligado à morte, bem como do que significa compor a cidade cemiterial, cotidianamente, no âmbito da urbe belenense.

Diante das questões apontadas anteriormente, discutimos na primeira seção a localidade do espaço do bairro do Guamá e a construção da cidade cemiterial, considerando suas interrelações com o mundo urbano de Belém. Já na segunda seção, apresentamos recortes etnográficos de vivências e relatos de trabalhadores cemiteriais, com enfoque nos coveiros, mas também noutros interlocutores da pesquisa.

### **Situando o Cemitério Santa Izabel no bairro do Guamá: algumas considerações históricas**

O Cemitério Santa Izabel, segunda necrópole pública da capital, localizado no bairro do Guamá, é um equipamento urbano<sup>2</sup> que está em uso desde 1870 no contexto belenense. Com aproximadamente 80.000 túmulos, sua ativação deu-se após o encerramento das atividades do Cemitério do Tucunduba, que foi desativado junto ao Leprosário por volta de 1870. Paralelamente a este processo de desenvolvimento estrutural e social deste Cemitério, neste mesmo período, o Cemitério da Soledade, primeiro cemitério público de Belém, encerra suas atividades de sepultamento, e só mais tarde passa pelo processo de tombamento pelo Instituto Histórico do Patrimônio Artístico e Nacional (IPHAN) em 1964, sob a chancela de Patrimônio Paisagístico Nacional, e atualmente, é concebido como um Cemitério Parque, após ter passado por um Projeto de Requalificação (Rodrigues 2023) que volta a aproximar a população de ambos os espaços cemiteriais.

Por outro lado, sabe-se que as epidemias trouxeram à tona o processo de secularização dos cemitérios<sup>3</sup>, que se deu a partir de 1891, sendo este o ano em que foi promulgada a primeira Constituição Republicana que introduziu a lei de secularização dos cemitérios (Silva 2005). As doenças que assolaram a cidade de Belém no século XIX contribuíram para a efetivação da

<sup>2</sup>Segundo o Decreto N° 7.341, consta: “Consideram-se equipamentos públicos comunitários as instalações e espaços de infraestrutura urbana destinados aos serviços públicos de educação, saúde, cultura, assistência social, esportes, lazer, segurança pública, abastecimento, serviços funerários e congêneres.”

<sup>3</sup>Secularização dos cemitérios dá-se pela diminuição da presença eclesiástica nos sepultamentos, outrora feitos em Igrejas, sendo, portanto, responsabilidade do poder público manejar as construções cemiteriais, prezando pelo não-impacto ao ambiente e à saúde pública.

transferência do local de enterramento das Igrejas para os cemitérios a céu aberto. Este movimento também tinha relação com as novas políticas de higienização e ordenamento urbano, transferindo-se a responsabilidade da Igreja para o Estado.

A morte no Brasil, e em países de referência para este, antes do século XIX, era uma ferramenta educadora do ritual católico, manifestando em todo praticante a preocupação com uma boa morte, visto que se preocupava com zelo pela sua chegada. Estas condições faziam com que pessoas religiosas, especialmente as cristãs, preferissem que suas inumações fossem perto ou até mesmo dentro das igrejas, pois tinham a crença de que quanto mais próximo do solo sagrado, maior seria a proteção divina da alma após a morte (Botelho 2018). O deslocamento das igrejas para os cemitérios a céu aberto tornou-se uma discussão necessária mediante as epidemias, bem como alavancou “a mudança de preocupação da morte de si mesmo para a morte do outro, assim, houve a perpetuação das famílias em um único lugar, em uma casa, em um terreno, em um endereço, no cemitério.” (Sales 2022:69).

Após este processo de secularização e deslocamento dos sepultamentos para as cidades cemiteriais, entre 1875 e 1880, os enterros no Cemitério da Soledade foram cessados. O ciclo de sepultamentos encerrou com cerca de 30.000 cadáveres, com boa parte dos enterros feitos por conta das vítimas de duas grandes epidemias: febre amarela (1850) e cólera (1885) (Rodrigues 2012), sendo o debate sobre a última enfermidade aprofundado por Jane Beltrão (2007). Após sua interdição, criou-se o Cemitério Santa Izabel para dar continuidade à prática de sepultamentos, que, apesar de ser público, possui túmulos e sepulturas com personalidades e figuras importantes na história de Belém, por conter grandes mausoléus que sofrem pela falta de manutenção.

Sendo resultado de grandes transformações do final do século XIX para o século XX, o bairro do Guamá, afastado do restante da cidade, já representava um espaço para a segregação de pessoas rejeitadas socialmente. Este processo foi fruto da gentrificação que acometeu a capital paraense em decorrência das políticas de higienização social durante a chamada *Belle Époque* paraense, período em que a exportação de látex e o grande fluxo de capital na região amazônica desencadeou o surgimento de uma burguesia gomífera emergente em Belém, bem como a preocupação do poder público com o seu bem-estar na urbe moderna.

Segundo o Censo Demográfico realizado em 2010, o bairro do Guamá é o mais populoso dos 48 bairros de Belém, com aproximadamente 100 mil habitantes, compondo um dos perfis socioeconômicos mais carentes da capital. Foi fundado a partir da exclusão de pessoas com hanseníase e doenças mentais do centro da cidade, sendo transferidas para uma região de Belém que, à época, era considerada uma área afastada do centro, ocupado pelas elites, perpetuando assim uma série de trajetos e estigmas (Goffman 1988) ligados a desterritorializações/ocupações de caráter segregador entre as duas realidades mencionadas (Magnani 2013). O bairro está localizado na zona sul da cidade, às margens do rio Guamá e abriga algumas das instituições mais importantes da capital, dentre elas a Universidade Federal do Pará, os hospitais universitários Barros Barreto e Bettina Ferro, além do Cemitério Santa Izabel, circundado pela faixa vermelha na imagem abaixo, que garantem ao bairro um intenso fluxo diário de pessoas.



Figura 1: Mapa de parte do bairro do Guamá destacando o Cemitério Santa Izabel. Fonte: Elisa Rodrigues (2022).

Além do Cemitério Santa Izabel, inaugurado em 1878, sabe-se que outros dois cemitérios acompanharam o processo de formação do bairro, reforçando esse perfil de exclusão. São eles: o Cemitério do Tucunduba, construído ao lado ao Asilo do Tucunduba e desativado em 1887; e o Cemitério da Ordem Terceira de São Francisco, inaugurado em 1885, em frente ao Santa Izabel. No passado, a população enobrecida local denominava esta área como “amaldiçoada”, traçando uma linha segregacionista entre o centro e a periferia da cidade de Belém em expansão.

Atualmente, a divisão do cemitério dá-se em quadras com suas respectivas ruas, túmulos-casa com números para identificação, mausoléus com portas para possibilitar a transitividade no local, a fim de facilitar a localização das sepulturas. Além disso, o espaço conta com portões estratégicos para entrada e saída em todos os muros fronteiros da necrópole, como consta nos mapas abaixo, sendo o primeiro de localização do cemitério em relação ao bairro do Guamá, e o segundo, uma planta de localização descritiva (Fig. 2) apontando ruas, mausoléus e outras informações do campo-santo:

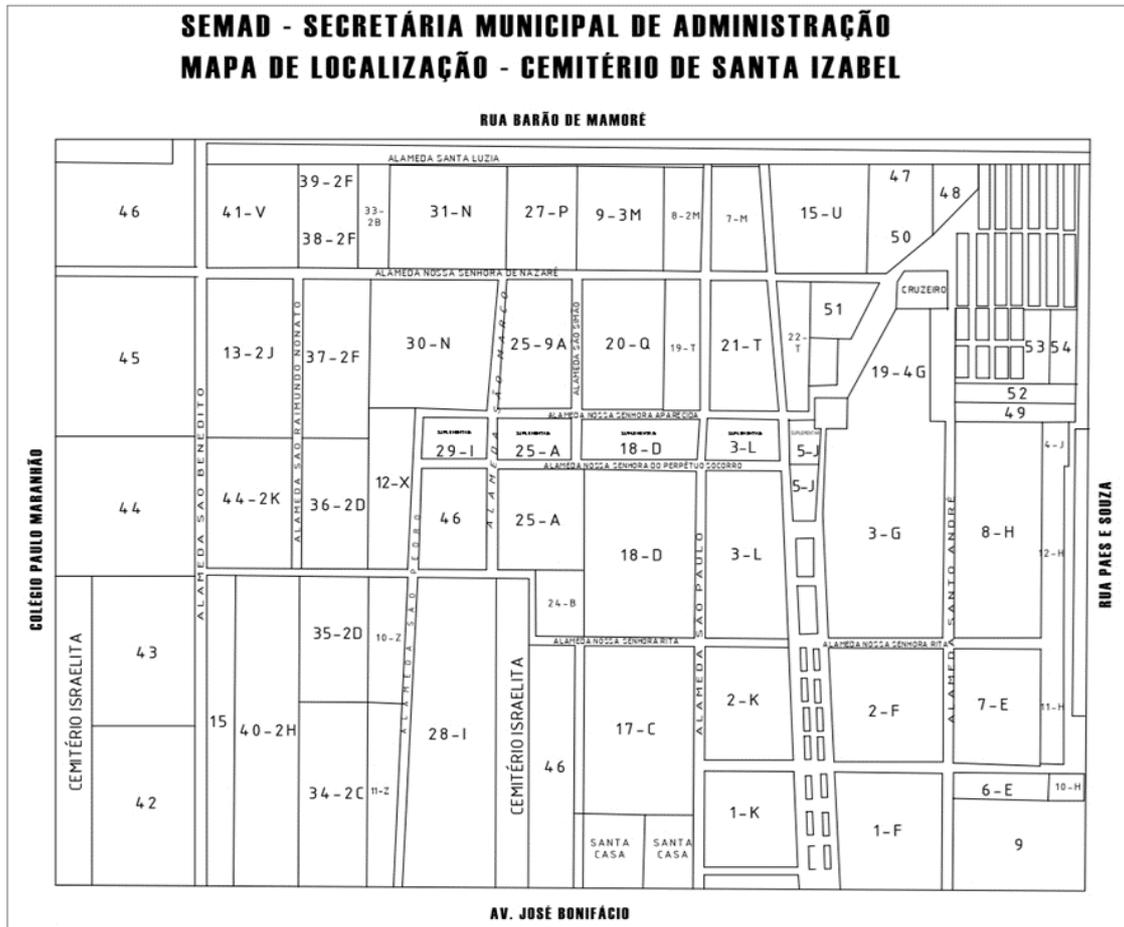


Figura 2: Mapa de localização do Cemitério Santa Izabel. Fonte: Elisa Rodrigues (2022).

Para uma melhor circulação na necrópole, os espaços mais transitáveis do cemitério incluem a entrada principal até a secretaria do lugar, bem como os corredores centrais, que são os mais espaçados. Cada quadra possui o nome de um santo: Alameda Santo Antônio, São Paulo, Santo André, Nossa Senhora de Nazaré, dentre outros descritos no mapa. No meio do cemitério, ficam os jazigos, mausoléus e túmulos comuns, na horizontal; já nos muros ou próximo deles, ficam os ossuários em gavetas, que são construídos na vertical, para serem transferidos e recebidos os restos mortais de outros cemitérios, exumações, dentre outras particularidades que a administração do campo-santo determina (Rodrigues 2023).

### Recortes Etnográficos: o cemitério como um lugar de vivências diversas

Iniciamos este tópico esclarecendo que a pesquisa apresentada em sua totalidade no texto dissertativo da primeira autora foi desenvolvida semanas depois da volta das atividades, ainda com restrições, da pandemia de Covid-19 que assolou o país, algo visível na baixa manutenção do espaço à época. Talvez, pela desolação que pairava em toda Belém, em especial no Cemitério, as táticas (De Certeau 1994) ao entrar em campo e, a partir daí, de tecer redes sociais precisaram ser repensadas, já que as configurações não só cemiteriais, como também da morte,

estavam em mudança, pois como afirmou Luiz, um dos coveiros: “Nunca *tivemos* tão perto da morte como agora”.

Neste sentido, ancorados em Elizabeth Bott (1975), compreendemos que o conceito de *rede* é fundamental em situações em que a categoria *grupo* não consegue dar conta da complexa mobilidade entre os sujeitos num contexto específico, já que estão se relacionando socialmente em determinado local. Neste caso, a tentativa de formação de redes dentro do espaço cemiterial é um esforço metodológico para compreendermos as formas pelas quais os grupos se relacionam. As redes se manifestam de maneira fluída, contudo, algumas delas se mostram centrais, o que não impede, por parte do/a antropólogo/a, a circulação em redes não formalizadas ou especificadas durante a pesquisa de campo. Sendo assim, elas atravessam todos os espaços, lugares e caminhadas.

A deambulação no contexto cemiterial e, por isso mesmo, a atenção nas diversas redes nele presentes, sejam as estabelecidas aqui como fonte de grande parte das informações, sejam as redes móveis, mais efêmeras – de transeuntes, visitantes ocasionais<sup>4</sup> –, permitem-nos dialogar e trocar informações, além de tensionar falas e narrativas para obtermos outras perspectivas sobre uma mesma arte tumular, ou mesmo, de um santo milagreiro, ou sobre determinado acontecimento dentro da necrópole. Partindo dessa perspectiva, estabelecemos as redes de interlocução e sociabilidade (Simmel 1983), ressaltando que, para este artigo, o recorte se dará em grande parte, a partir das narrativas dos coveiros, como segue abaixo no esquema que mapeia os sujeitos da pesquisa de campo:

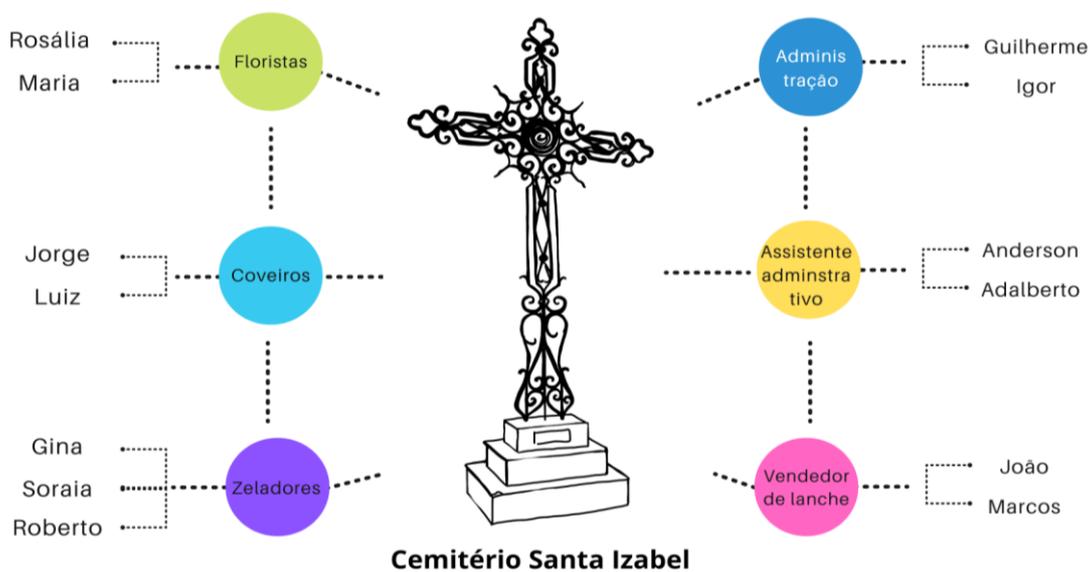


Figura 3: Rede de interlocutores. Fonte: Elisa Rodrigues (2022).

<sup>4</sup>Pessoas e coletivos com os quais conversamos de maneira mais pontual, sem a construção de vínculos dialógicos mais constantes e, por isso, efêmeros porque dados no encontro casual e circunstancial do exercício da etnografia no espaço da cidade dos mortos visitada pelos vivos.

O cemitério, sendo um lugar de memória<sup>5</sup> e *locus* ritualístico, é um espaço de transitividade de inúmeras pessoas, compondo um cenário que envolve inúmeras religiões, representações e profissões que remontam algo a respeito do que é estar ali, naquele espaço praticado. Cada personagem com suas características, vestimentas e acessórios para suas oferendas ou orações usavam o espaço livremente para ritualizar. A partir dessa extensão territorial da cidade cemiterial (Rodrigues 2022) junto aos praticantes e trabalhadores da necrópole, nos debruçamos sobre as mais diversas maneiras do uso cemiterial, seja como local de morada, de trânsito ou de hábitos.

Atrelado à usabilidade do lugar, a relação com as velas, as flores, as placas de agradecimentos e diversos outros objetos, trazem à tona o modo como estes materiais também atravessam e sustentam as relações entre transeuntes/usuários/devotos/moradores e mortos. Estes elementos-rituais acabam sendo, portanto, uma extensão física da devoção/visita, uma vez que a agência do objeto não está somente distribuída na rede de relações, logo, não depende só dessa perspectiva. Assim, a agentividade construída refere-se àquela pessoa: é ela quem atribuiu a agência a um objeto ao produzi-lo, usá-lo e/ou significá-lo, ou seja, a intencionalidade do agente humano é central (Gell 1998), portanto, o contexto o permeia e torna-se parte inseparável dele (Gell 1977:31).

Nota-se, então, que assim como na cidade dos vivos, a cidade dos mortos e seus registros imagéticos e sensoriais movimentam-se e constroem-se de modo dinâmico. As conversas com o morto, por vezes agenciadas por esses objetos-rituais, também acontecem no cemitério. Alguns dos coveiros e zeladores costumam pedir licença quando vão manusear algum espaço do túmulo. Neste sentido, quando se pisa “sem querer” sobre o túmulo, é necessário pedir desculpas por interromper, de alguma maneira, o sossego dos falecidos, tal qual o diálogo feito durante o manejo do corpo do morto antes de sua chegada ao cemitério. Esta perspectiva aparece atualmente no contexto do Cemitério Santa Izabel. Antes de sepultamentos, alguns dos coveiros avisam o morto que ele está sendo colocado para descansar, para deitar e dormir no silêncio e na paz, e que nada irá acontecer-lhe, segundo Marcos. É o que fica claro na fala de Marcos, um dos coveiros da rede móvel de interlocutores com quem dialogamos, quando reproduz as suas ponderações em relação ao morto quando do sepultamento, tratando-se de uma negociação, no âmbito simbólico, entre vivo e morto:

olha, estou descendo você aqui, já falei com a sua família, eles estão vendo você ali de longe porque estão muito tristes com tudo isso. Eu quero dizer que só estou fazendo meu trabalho, não estou te aprisionando aqui e nem te machucando. Infelizmente você morreu, eu não sei como, mas saiba que vais poder descansar agora, e que sempre vai ter alguém limpando a sua nova casa. E sempre passo por aqui, essa é a minha área, então, não vais ficar só. Deite e não se assuste, descanse em paz.

Por outro lado, o registro da dor é algo muito presente nos enterros atuais, relata Jorge, coveiro do Cemitério Santa Izabel desde 1978. No entanto, ele recorda que já fez enterros no qual a festa era necessária para ver o morto partir em paz, seguir na certeza de que as pessoas

---

<sup>5</sup>Consideramos memória um referencial de vida constituído a partir das vivências pessoais e/ou coletivas, sendo um fenômeno que gera pertencimento, identidades e questionamentos. A partir dela, as pessoas posicionam-se, argumentam e dão sentido às coisas, aos lugares e à própria vida (Rodrigues, 2023).

não deixariam de viver suas vidas e que se sentiam alegres com a sua partida tranquila. Jorge recordou alguns outros períodos, especialmente vividos nas décadas de 1980 e 1990, envolvendo problemas hospitalares que ocasionaram diversos óbitos neonatais, e sua experiência no cemitério, quando relatou que aquele foi um período difícil, com exceção da Covid-19. “Enterrei fileiras, covas comuns, de crianças.” Ele contou como elas chegavam ao cemitério para o sepultamento já que

elas morriam na Santa Casa, no hospital, nesse período morriam muitas crianças lá. Colocavam elas em lençóis, depois em pequenos caixões, muito pequenos, cabiam em metade dos meus braços. As via chegar numa kombi, que hoje não existe mais. Muitas crianças chegavam, às vezes 20, às vezes 30 crianças, e eu pegava uma a uma ali na frente, já depois de ter aberto a cova comum, e colocava cada uma no chão, organizadas por fileiras, e pedia a Deus que cuidasse delas, tão pequenas. Esses óbitos são sempre os que mexem mais, especialmente quando chegam aos montes assim, mensalmente uma nova leva chegava. Era de partir o coração. Todos aqui se sentiam devastados em ter de ver, frequentemente, tantas crianças irem embora [morrerem] assim, mas fazíamos nosso trabalho: colocá-las em sua nova casa.

Para além dos extensos sepultamentos em valas comuns e das festas, o cemitério também foi e é praticado para rituais diversos. As oferendas às almas, santos populares e entidades movimentam outra parte do público que transita pelo campo-santo regularmente, inclusive para fazer preces aos santos milagreiros ou os chamados trabalhos religiosos. Por ser um local de energia fluida e de grande concentração de espiritualidade, é comum encontrar em determinados espaços moedas, comidas e bebidas ofertadas. Um dos mais conhecidos e reverenciados no espaço cemiterial é Exu, entidade retratada por algumas casas das religiões africanas e afro-brasileiras como a sentinela e/ou o protetor dos espíritos que transitam no cemitério, mas ele também assume, em algumas canções, características de uma espécie de mensageiro entre os orixás e as pessoas, que por transitar entre os mundos, posiciona-se na fronteira dos portões dos cemitérios (Rodrigues 2023).

O mau-olhado do morto ou dos mortos<sup>6</sup> também está presente nas narrativas que se costuma ouvir ao percorrermos o cemitério. Sendo assim, após a visita é preciso retirar todas as roupas e tomar banho imediatamente, para lavar as energias ruins que possam ter vindo junto, e nunca pisar em cima dos túmulos, senão, “vamos” chão abaixo, como diz seu Jorge quando enxerga alguém pegando mangas e utilizando os túmulos para alcançá-las ou simplesmente pisando neles. Pisar em cima dos túmulos pode incomodar ou acordar o morto. Tomar ou consumir o que é deixado no cemitério também é uma prática dos moradores da cidade cemiterial, uma vez que, devido à extrema pobreza de parcela da população belenense, algumas pessoas optam por morar neste ambiente, daí a comida das oferendas representar uma farta e bem-preparada refeição. Como fonte de renda, não raro, estas pessoas furtam pedaços de mármore e imagens dos túmulos para revenderem na cidade.

---

<sup>6</sup>Tal como a bruxaria dos Azande (Evans-Pritchard 2005), o “olho mau” é um infortúnio provocado por algum morto, dentro ou fora do cemitério, com o poder de causar mal aos vivos ou a outros seres com os quais entra em contato, podendo sua ação maléfica ser consciente ou inconsciente. É comum que as narrativas dos vivos e trabalhadores cemiteriais (coveiros, zeladores, visitantes, etc) apontem que o mau-olhado ocorra quando vivos invadem, depredam, violam, furtam ou desrespeitam os mortos ou suas memórias em sua casa - o cemitério -, ou mesmo quando adentram o espaço cemiterial sem pedir permissão aos seus moradores humanos e não-humanos.

Dias (2018) evidencia o quanto as oferendas entregues nestas áreas públicas são frequentemente alvos de preconceitos, fazendo-se necessário reflexões que possam tecer análises sobre as interconexões entre as religiões de matriz africana e o espaço cemiterial. Portanto, as ponderações sobre como tais religiões apropriam-se simbolicamente das necrópoles, que são um dos espaços públicos que compõem a cidade, exige uma reflexão sobre a democratização de espaços urbanos, visto que em outros espaços públicos da cidade, como as ruas e encruzilhadas, tais práticas ritualísticas são impedidas de serem exercidas (Thompson 2019), sobretudo o Cruzeiro das Almas<sup>7</sup>, local de intenso trânsito destes praticantes.

É preciso destacar que o Dia de Finados foi uma data central na tessitura da pesquisa etnográfica, pois entendemos que a realização coletiva desse rito faz do cemitério um espaço de interações e sociabilidades (Simmel 1983) a este termo, que o compreende como uma unidade de indivíduos, ainda que não haja uma troca recíproca direta entre as pessoas que se dirigem ao cemitério neste dia. A esse respeito, aliás, é preciso pontuar ainda que nem todos que se dirigem ao cemitério neste dia – ou mesmo, em outro de significado simbólico associado à morte – realizam um projeto cuja finalidade é o trabalho do luto, mas essa é uma interpretação possível e pode ser articulada aqui para a compreensão acerca da alta circulação de usuários no espaço cemiterial (Rodrigues e Silveira 2022). O cemitério, nestes termos, também pode ser um espaço de livre frequência, de espontânea vontade de estar lá orando, observando, enfim, passeando.

Dentre as diversas ritualidades presenciadas na etnografia, acender as letras dos túmulos<sup>8</sup> é um ritual coletivo que percebemos em vários mausoléus em Finados de 2022. Algumas famílias optaram por contratar o serviço, que custa, em média, 0,50 centavos por letra, mas outras famílias compraram seu próprio material para fazê-lo à mão, para que o momento em família pudesse ser mais marcante. Então, em certo episódio observado, pai e filha iniciam o processo de acender as letras do túmulo da família, fazendo o processo de raspagem e pintura em cada letra.

Pela falta de segurança no Cemitério, alguns familiares encontraram maneiras de evitar roubos de suas homenagens deixadas no local. Uma delas é o ato de despentalar as flores uma a uma ao invés de deixar o talo ou o buquê inteiro, pois, assim, se constrói taticamente formas das flores não serem furtadas e revendidas na porta do campo-santo. O mesmo também é válido às velas. O “choro das velas”, recolhido para que novas velas possam ser feitas, são retirados do pé de todos os túmulos, muitas vezes antes de sua queima completa. Outra estratégia é acender a

---

<sup>7</sup>O Cruzeiro das Almas, *axis mundi* dos cemitérios, possibilita cultuar as almas que estão sepultadas no cemitério e aquelas que foram enterradas em outras necrópoles. É um espaço que contém uma cruz grande e alta, normalmente na cor branca e na parte final do cemitério, que permite dialogar com diversas religiões e objetos de agência-ritual como flores e velas, por isso, o cruzeiro atrai um número maior de frequentadores. É também um ponto de encontro, para algumas religiões, entre o plano terreno e o plano espiritual, carregado de força, luz, energia e trânsito entre os mundos.

<sup>8</sup>Acender as letras dos túmulos é um ritual que consiste na raspagem da tinta pintada sob as letras esculpidas no mármore dos túmulos e a nova pintura ou iluminação das letras, que pode ser feita pelos zeladores do local sendo um serviço que custava, em 2022, R\$0,50 centavos por letra acendida ou iluminada. No entanto, apesar de ser um serviço que movimenta a economia cemiterial, este costuma ser feito em grupo pelos próprios familiares do morto enquanto rememoram as vivências do ente ali sepultado. A atividade é entendida com ritual por diversos fatores, em especial, por rezarem a tinta antes do início da pintura, benzendo o que irá identificara aquele morto até uma nova pintura, normalmente feita apenas no Dia de Finados.

vela antes de iniciar o ritual de despetalar as flores, assim, ao final do ritual a vela terá sido queimada por completo.

Além dos rituais, o local reservado e a calma do cemitério permitem os mais diversos tipos de trânsito de pessoas, desde as que vão para o local por serem devotos aos santos milagreiros, as pessoas que levam suas oferendas e aquelas que circulam para depredar, roubar e revender as peças subtraídas. Jorge mencionou sobre as solicitações de estudantes de universidades atrás de ossos humanos para estudos de arcada dentária e anatomia. Conta, também, das vezes em que vê pessoas entrando com bebidas, frutas, oferendas e despachos, e alerta:

nada do que é deixado aqui pode ser consumido. Se é pro morto, ele deve consumir, eu não posso pegar. Eu respeito muito isso. Não é meu, se eu pegar, sofrerei consequências espirituais. Aqui tinha um coveiro que toda vez que via as frutas, frangos, moedas e as bebidas, pegava tudo, colocava na mochila e levava pra casa. Ele fez isso por anos e hoje está muito doente. Eu sempre avisei ele! Aqui eu não mexo em nada: faço o meu trabalho. Sei que as flores, as velas e tudo que deixam aqui não são pra mim, o morto precisa ser respeitado, especialmente aqui dentro, que é a sua casa. Na casa dos outros a gente respeita o dono!

As diversas configurações do discurso e seus rituais de transmissão presentes dentro do cemitério, esbarram em diferentes marcadores, tais como religião, idade e posição em termos de ocupação dentro do cemitério. É possível notar que os trabalhadores mais velhos possuem uma relação de maior tranquilidade e serenidade no espaço cemiterial, lidam e trabalham no espaço como qualquer outro ambiente que exige a seriedade de um trabalho, mas a descontração de estar em equipe trabalhando, neste caso, com a morte, é algo forte e que destoa do que se entende por “trabalhador da morte”.

Pedro, auxiliar administrativo do Cemitério Santa Izabel, também relatou muitas histórias que viveu, dentre elas, a de que já foi guarda de cemitério. Relatou que tinha medo, mas se acostumou com a morte por perto. Ele acredita que quando se parte, não há mais nada aqui. Em uma das noites chegou no cemitério, ainda enquanto guarda, e afirmou ter visto uma vela acesa perto da cabine. Conta que entrou às 18:00 horas com seu parceiro de turno, e viu as horas passarem sem que a vela apagassem. Às 23:00h, com a vela ainda sem apagar e do mesmo tamanho, criou coragem a noite inteira para averiguar e, enfim, foi em sua direção. Depois de parte da noite temendo o que poderia ser, para sua surpresa, descobriu que era apenas um papel brilhante. Ele diz que, apesar do medo que sentiu naquele momento, e após tantos sustos no Cemitério, acostumou-se com o local e naturalizou os possíveis sustos que ainda o acometem vez ou outra. Ele afirma não ter mais medo de estar no local, pois o que faz ou deixa de fazer naquele espaço é pouco visto, e que os mortos não nos fazem mal.

Ana, uma das zeladoras do Cemitério Santa Izabel, não diz sua idade, pois, assim, “engana a morte”. Ana diz que parte do seu trabalho na limpeza de túmulos é porque quer que, quando este for a sua casa, que esteja limpo, ou seja, que alguém limpe como ela limpa, afinal: “eu não quero morar num lugar sujo, numa casa suja, sem limpeza!” Sendo, então, uma casa em que Ana faz todas as tarefas de limpeza e organização do espaço, a casa está interligada ao campo afetivo e é um local de conforto e intimidade (Bachelard 1993), e conta do:

medo de ninguém vir aqui cuidar de mim, varrer a casa que eu vou morar, colocar algumas flores, mesmo que sejam de mentira. Isso aqui já é a minha casa, já viva, é aqui que me sinto em paz pra ficar durante o dia. Aqui é casa pra muita gente, minha filha [fala direcionada para a primeira autora]. É casa pra mim, para os outros (os outros trabalhadores), para os gatos e para os espíritos também. Aqui tem bastante, e eles estão sempre sozinhos passando pelas ruas daqui. Sempre vagando por entre os túmulos, e sempre pedindo ajuda. Mas, aqui, faço tudo só, minha filha, e tenho medo da solidão me levar, de ser varrida e de esquecerem que eu tava aqui em todos esses anos. Às vezes sinto o cansaço me tomar, mas consigo vencer. E se eu não estiver aqui? Quem vai estar? Quem vai ajudar todas essas pessoas daqui sem que a gente venha aqui cuidar delas? Essa é minha forma de ajudar todos eles (os mortos) a terem paz. Uma casa bem cuidada é uma casa boa de morar e de ficar pra sempre, é numa dessas que eu quero morar.

A poética da morada mobiliza dimensões ético-estéticas (Segundo autor 2022) que Ana visualiza dentro do cemitério e em como ela se vê dentro desse espaço, que por si só já é solitário, e permite-nos refletir sobre os sujeitos marginalizados (Elias 2001) e estigmatizados pelo lugar que ocupam social e cidadamente (Goffman 1988), duplamente marginalizados por trabalharem com e para a morte e, portanto, moribundos vivos aguardando a própria morte chegar, na expectativa de que, assim, os mortos sejam cuidados, pois, em vida, não são, seja pela família ou pelo Estado.

Essa casa a que Ana se refere, que ora recebe cuidados, ora ocupa a posição de recepção das mesmas manutenções, também remonta a dádiva de Marcel Mauss (2003): dar, receber e retribuir. O que acontece nessa situação é que, dadas as condições de Ana e a posição que ocupa socialmente, dificilmente terá reciprocidade quanto a estes cuidados. Ana, que faz da limpeza cemitierial sua renda e sua subsistência enquanto sujeito social, está à margem de tais cuidados, que são oferecidos e retornados a quem possui meios socioeconômicos e suporte para tal.

Butler (2019) traz, na sua discussão a respeito do luto direcionado e validado, a perspectiva sobre para quem esse *processo ritual* diante da morte pode ocorrer, inclusive, institucionalmente. Quando Ana, em sua fala, sabe que dificilmente terá o *contra-dom*, pois é invisível socialmente, questionamo-nos sobre pontos que nos atravessam quando em contato com essas pessoas. Quem conta como humano? Quem conta como uma vida vivível? A posição que estas pessoas ocupam deve-se traduzir em ação política, ética e crítica.

A idade de Ana, ainda que engane a morte por não ser dita, entrega outra perspectiva ocidental do que é estar próximo do fenômeno. Ana, assim como grande parte dos trabalhadores cemitieriais, configuram o que Thomas (1993:57-58) compreende como morte social, muito manifestada no Ocidente, que é a dos velhos/idosos, que inicia com a aposentadoria e finda no isolamento dos asilos, leitos hospitalares, ou neste caso, no cemitério, afinal:

os velhos assim como os condenados que esperam a execução ou os enfermos em perigo de morte, são defuntos em potência, biologicamente terminais, desgastados, socialmente inúteis (não produtivos, consumidores modestos), privados de suas funções (repousam antes do repouso eterno), que vivem frequentemente em condições econômicas precárias (sobretudo se pertencem às classes menos favorecidas da sociedade) em uma cruel sociedade. Somente lhes resta refugiar-se no sonho, ou passar a maior parte de seu tempo na cama, ou sentados junto à janela contemplando a um mundo que não os olha.

Contudo, para além deste cenário e destas vivências apresentadas, o cemitério é também um espaço de humor e que comporta outras perspectivas do seu espaço. Seu Roberto, um dos zeladores que considero sazonais do Cemitério Santa Izabel, só é visto pontualmente nas datas simbólico-coletivas, porque, segundo ele, “dá mais dinheiro” e seu trabalho é mais valorizado nesses momentos mais coletivos. É um homem de 34 anos que faz bicos limpando os túmulos do cemitério para sustentar sua família, e faz da morte uma festa, um trabalho sossegado, útil e animado. Em Finados de 2021, Roberto informou que havia passado por um “Jesus muito ruim”, que o fazia ter medo e sentir-se vigiado. O questionamos e pedimos para que nos levasse até o temeroso Jesus do Cemitério Santa Izabel. Eis que ele relatou:

Vou lhe levar lá, quero que veja que ele é esquisito demais. [Caminhamos, a primeira autora e Roberto, juntos em direção ao terrível Jesus de quem ele falava]. Esse Jesus é muito grande ou sou eu que sou pequeno demais? Eu não gosto de passar perto dele porque me sinto julgado, e a senhora sabe, né... trabalhar com a morte tem lá suas coisas ruins, às vezes as pessoas acham que tenho energia ruim só porque limpo túmulo, vê se pode?! Ser julgado até por Jesus ia ser ruim demais. Chegamos, é esse bem aqui. Eu tenho medo do Jesus todo poderoso porque ele é dono e proprietário de tudo, mas desse Jesus aqui, eu tenho mais medo, misericórdia, é muito sinistro. [Apontou para o Jesus de mármore de quase um metro de altura acima do túmulo para me mostrar]. Olha isso!! Ele tá olhando pra mim que eu sei. [Fazendo sinal da cruz]. A cor parece que não valorizou ele, de noite, parece um homem em pé vigiando tudo porque mistura com a falta de luz, quem não conhece aqui se assusta toda vez, viu? Tá encarando os nossos pecados, isso sim. E deus o livre, eu tenho muuuitos, por isso evito passar aqui, vai que ele esquece e me perdoa, né? Nunca se sabe. Eu creio, mas desse aqui eu passo longe!

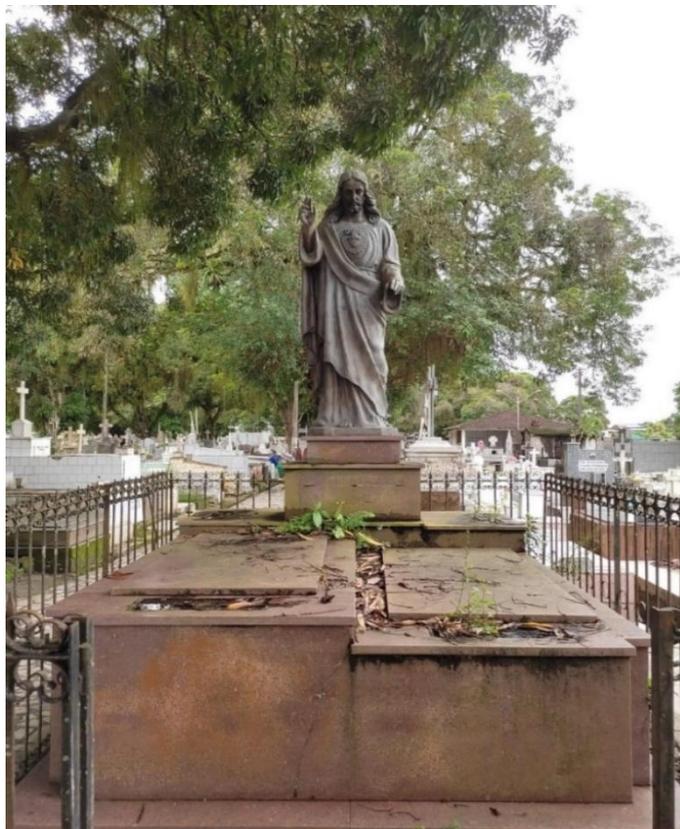


Figura 4: “Jesus ruim” sob a narrativa de Roberto. Fonte: Elisa Rodrigues (2022).

O “Jesus ruim” de Roberto era, de fato, um Jesus que destoava das artes tumulares ao redor por seu caráter sinistro, saltando aos olhos de quem passava ao seu lado, vendo-o sempre apontar para o norte, para frente. Seu Roberto dizia que não sabia para onde esse Jesus apontava, e que por isso, tinha “medo da direção ser a errada e ele seguir outro caminho, já que o Jesus estava ali no cemitério junto com ele, se estivesse em outro lugar, talvez confiasse mais.” Já seu Jorge, demonstra indiferença em relação a sentir medo dessa mesma imagem. Ele afirma que devemos ter medo dos que caminham vivos dentro do cemitério, e não de “uma imagem que está o tempo todo apontando para frente, na paz e no amor, parada”.

Em dias em que a morte se apresenta distante no cemitério – no sentido de que não é exigido a labuta, o sepultamento dos entes –, quando ela dá trégua e espaço para a vida no cemitério, em conversas descontraídas com o coveiro Davi no fim da tarde, ele relata suas emoções a respeito da morte, de como é trabalhar numa necrópole:

aqui é muito tranquilo. Ouso dizer que é um dos poucos lugares onde se pode trabalhar em paz. A gente tem mais medo dos vivos que dos mortos pela falta de segurança, mas os mortos assustam também, viu? Não bobeia não! Com o tempo a gente vai se acostumando e conhecendo mais da entrevida e da entremorte. A morte não é uma derrota, eu não me sinto derrotado em estar aqui. Além do mais, eu só tinha medo quando eu estava vivo, agora, não me assusto mais. Vocês ainda se assustam?

A piada feita para confundir a primeira autora a respeito de estar vivo ou não nesta fala feita no início da noite, ainda no cemitério, apresenta o humor como um recurso de vivência com os mortos não somente atrelada ao medo ou ao trabalho, condensando muitas camadas que revelam características peculiares do que é trabalhar com/para a morte. Pela idade de Roberto, que é mais jovem que os demais trabalhadores do lugar, este ainda se refere mais ao medo quando passa por figuras como o “Jesus ruim”, e por ser um trabalhador sazonal, acaba lidando com certo espaçamento com o fenômeno da morte e o trabalho que ela demanda dentro das necrópoles, já Jorge e Davi, dois dos coveiros mais velhos e mais antigos do campo-santo, demonstram uma relação de ressignificação da experiência de trabalhar no cemitério e com a morte e os mortos.

As narrativas acerca das vivências dos trabalhadores no Cemitério Santa Izabel revelam as formas simbólicas, as sutilezas e potências culturais no mundo urbano de Belém quanto à morte, e de como os vivos a interpretam cotidianamente a partir de seus contatos com ela. Embora o cemitério seja considerado um local associado à morte e ao luto, ele também é um espaço de significação social, religiosa, histórica e artística ligado à vida vivida. Em suma, os cemitérios, sejam eles quais forem, têm uma importância cultural significativa, não apenas como espaços de sepultamento e memória, mas como testemunhas vivas do processo histórico-patrimonial em nível local e nacional, neste caso, ligado às vivências e expressões de agências-rituais, sendo compreendidos como locais de conexão espiritual, o que nos parece evidente na cidade cemiterial do Santa Izabel, inserido na metrópole paraense.

### **Considerações Finais**

A morte, seja ela abordada como um fenômeno social, histórico ou cultural, auxilia-nos de diversas maneiras para a compreensão das complexidade simbólico-práticas presentes numa

sociedade como a brasileira, e mais especificamente a belenense, como uma expressão paraense de estar no mundo, onde vivos e mortos interagem de diversas formas, diante dos seus modos de lidar com o fenômeno relacional da morte. Os profissionais da lembrança (Pétomet 2008) que condensam em suas narrativas e experiências vividas nesta necrópole, estão vivos na história do cemitério e seus desígnios de morte e luto, por trabalharem há anos no espaço e narrarem suas experiências junto ao local, e assim, constituem, revelam e guardam a potência das memórias do lugar.

O Cemitério Santa Izabel é um documento ativo na história urbana da cidade de Belém (Botelho 2018), que configura em seus portões, lápides e pessoas parte significativa da memória da urbe belenense. Ainda que pouco vislumbradas, estudadas e pesquisadas, as temáticas que se debruçam sobre a morte e sobre os campos-santos têm tomado maior espaço e esforços no Brasil, especialmente depois da pandemia da Covid-19, momento em que ficamos frente a frente com a morte, sua iminência e a perda coletiva das mais de 700.000 vidas ceifadas no país.

O percurso realizado pela primeira autora junto ao Cemitério Santa Izabel num processo cumulativo desde a monografia, dissertação e tese - estas últimas em diálogo com o segundo autor - apresenta, na contramão das produções focadas nos cemitérios tombados e localizados centralmente na urbe, particularizar as relevantes vivências de um cemitério da periferia de Belém, que por vezes são esquecidas, ou mesmo apagadas, seja pela falta de estudos ou pela sua localização num bairro não-central, e constitui um esforço de vislumbrar sensivelmente o que pulsa e existe para além dos espaços centrais da cidade. Neste sentido, trata-se de percorrer suas ruas com intencionalidade etnográfica, de tecer redes e dialogar com pessoas - de ouvi-las principalmente - que, incansavelmente, há anos, existem e resistem em suas atividades em relação e diante da morte, incluindo profissões tidas e vistas com preconceito, além de um exercício de compreensão diacrônico das tramas das formas de vida engendradas pelos atores sociais em determinados cenários urbanos (Britto, 2014), que neste estudo é um cemitério urbano no contexto paraense (Rodrigues, 2023).

### Referências Bibliográficas

- AMADO, Jorge. 2008. *A morte e a morte de Quincas Berro D'água*. São Paulo: Companhia das Letras
- ARIÈS, Philippe. 2003. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- ARIÈS, Philippe. 1990. *O Homem diante da morte*. Tradução: Luiza Ribeiro. Volume II. Rio de Janeiro: F. Alves.
- BELTRÃO, Jane Felipe. 2007. Memórias da cólera no Pará (1855 e 1991): tragédias se repetem? *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 14, p. 145-167.
- BOTELHO, Amanda Roberta de Castro. 2018. *Santa Izabel e Soledade: O eterno e o mutável nas alterações dos espaços cemiteriais na Belém do Século XIX*, através de uma análise cartográfica da morte. Dissertação de mestrado em Arquitetura e Urbanismo, Instituto de Tecnologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- BOTT, Elizabeth. 1976. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

- BUTLER, Judith. 2019. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica.
- BRITTO, Rosangela Marques. 2014. *Os usos do espaço urbano das ruas e do patrimônio cultural musealizado na “esquina” da “José Malcher” com a “Generalíssimo”*: itinerários de uma antropóloga com uma rede de interlocutores no Bairro de Nazaré (Belém-PA). Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- DAMATTA, Roberto. 1978. *O Ofício de etnólogo, ou como ter Antropological Blues*. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improvisa e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ECKERT, Cornelia, & ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. (2003). *Etnografia de Rua: Estudo de Antropologia Urbana*. *ILUMINURAS*, 4(7).
- DE CERTEAU, Michel. 1994. *A Invenção do Cotidiano*. Artes de fazer. V. I. Rio de Janeiro: Vozes.
- DIAS, Carina Monteiro. 2018. “Chuta que é macumba”: a marginalização das práticas de batuque nos espaços públicos de Caxias do Sul. *IV Jornada de Educação, Meio Ambiente e Cultura de Paz*, 16-21.
- DURAND, Gilbert. 2008. O retorno do mito: introdução à mitologia. *Mitos e sociedade*. *Revista FAMECOS*, 11(23), 7-22.
- ELIAS, Norbert. 2001. *A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2010. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, 13(13), 155-161.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- GELL, Alfred. 1977. Magic, perfume, dream. In: *Symbols and sentiments: Cross-cultural studies in symbolism*, p. 25-38.
- GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. São Paulo: LTC.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinho. 2005. A Antropologia das emoções no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia da emoção*, v.4, n. 12, p. 239-252.
- MAFFESOLI, Michel. 1994. *O poder dos espaços de representação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2013. Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos. *Anuário Antropológico*, 2(38): 53-72.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac e Naify.

- OIGMAN, Gabriela. (2007). Tabu da morte. *Cadernos De Saúde Pública*, 23(9), 2248-2249.
- PÉTONNET, Colette. 2008. Observação Flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. *Antropolítica*. Niterói, (25)2, 99-111.
- PEIRANO, Mariza. 2014. Etnografia não é método. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, 377-391.
- RODRIGUES, Elisa Gonçalves. 2020. *Antropologia mortuária: sentimentalismo contemporâneo acerca da morte*. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. Belém. Disponível em: <https://bdm.ufpa.br:8443/jspui/handle/prefix/3812>. Acesso em: 20 abr de 2023.
- RODRIGUES, Elisa Gonçalves. 2023. *Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no cemitério Santa Isabel em Belém-PA: etnografia urbana e das emoções numa cidade cemiterial*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/15525>. Acesso em: 15 abr 2023.
- RODRIGUES, Elisa Gonçalves & SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. 2022. Às portas das cidades urbana e cemiterial na cidade de Belém (PA). *Revista Conhecimento Online*, [S. l.], v. 1, p. 67-85. DOI: <https://doi.org/10.25112/rco.v1.2867>. Disponível em: <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistaconhecimentoonline/article/view/2867>. Acesso em: 21 abr. 2023.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- RODRIGUES, Paula Andréa Caluff. 2012. *Duas faces da morte: o corpo e a alma do Cemitério Nossa Senhora da Soledade, em Belém/PA*. Dissertação de mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural. IPHAN, Rio de Janeiro.
- SALES, Valéria Fernanda Sousa. 2022. *Saudades, Reencontros e Manicuera: espetacularidades entrecruzadas de afeto na Iluminação dos Mortos em Curuçá-PA*. Tese de doutorado em Artes, Universidade Federal do Pará, Belém.
- SILVA, Erika Amorim da. 2005. *O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém da segunda metade do século XIX (1850/1891)*. Dissertação de mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- SIMMEL, Georg. 1983. *Simmel: Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática.
- THOMPSON, Barbara. 2019. Nos portões, lápides e cruzeiros das almas: Rituais de Umbanda e multiplicidade cultural no cemitério público Santo Antônio, em Vitória- ES. *Anais: IV Seminário de Ciências Sociais - PGCS UFES*. UFES, Vitória-ES, 1-21.

Enviado: 20 de janeiro de 2024  
Aceito: 10 de agosto de 2024

## A VIDA VIVIDA NO COTIDIANO DA MORTE: VIVÊNCIAS DE COVEIROS NO CEMITÉRIO SANTA IZABEL EM BELÉM DO PARÁ

### Resumo

Este artigo aborda as vivências de um cemitério em Belém do Pará através das narrativas dos trabalhadores da necrópole apresentadas em uma etnografia cemiterial ancorada em três dimensões antropológicas: a das emoções, a urbana e da morte. Assim, percorremos as ruas da cidade dos vivos e dos mortos considerando sua ampla sensorialidade, evocada pelo sensível, imaginário e ritos, vinculada à escuta e observação participante quanto à rotina dos profissionais, singularizando as reverberações simbólicas do/no Cemitério Santa Izabel junto à metrópole amazônica. Por meio da etnografia de rua, compreendemos as práticas e concepções dos sujeitos que lidam cotidianamente com o fenômeno, (re)dimensionando as fronteiras entre vida e morte.

### Palavras-chave

antropologia da morte; narrativas; cidade cemiterial; Belém; antropologia urbana.

## THE LIFE LIVED IN THE EVERYDAY OF DEATH: EXPERIENCES OF GRAVEDIGGERS AT SANTA IZABEL CEMETERY IN BELÉM, PARÁ

### Abstract

This article addresses the experiences of a cemetery in Belém do Pará through the narratives of the necropolis workers presented in an urban cemetery ethnography anchored in three anthropological dimensions: emotions, urban, and death. Thus, we traverse the streets of the city of the living and the dead considering its wide sensoriality, evoked by the sensitive, imaginary, and rites, linked to listening and participant observation regarding the routine of professionals, singling out the symbolic reverberations of/in the Santa Izabel Cemetery alongside the Amazonian metropolis. Through street ethnography, we understand the practices and conceptions of the individuals who deal daily with the phenomenon, (re)dimensioning the boundaries between life and death.

### Keywords

anthropology of death; narratives; cemetery city; Belém; urban anthropology.