

CAMILO CASTELO BRANCO: *MARIA DA FONTE* E A REVOLUÇÃO CEMITERIAL EM PORTUGAL OITOCENTISTA

Guilherme Nogueira Milner

Orientador: Sílvio Renato Jorge

Mestrando

RESUMO: Em Portugal, no ano de 1846, as chamadas Leis de Saúde de Costa Cabral – de acordo com o pensamento sanitarista em voga na época – decretavam a fiscalização dos sepultamentos e reforçavam os decretos de Rodrigo da Fonseca Magalhães, datados de 1835, que proibiam o enterro ad sanctos apud ecclesiam, isto é, a inumação dentro das igrejas e perto dos mártires. Este costume milenar que, segundo Philippe Ariès, remonta ao século V e era bem enraizado tanto nos costumes da Igreja Católica quanto na população portuguesa que era majoritariamente cristã, vai sofrer um ataque de uma pequena “elite intelectual esclarecida” influenciada fortemente pelo modelo sanitarista dos cemitérios franceses do final do século XVIII e vai resultar na revolta da Maria da Fonte, em que mulheres armadas se levantaram contra a Junta de Saúde para enterrar na igreja um cadáver que, segundo as novas leis, deveria ir para o cemitério público. Então, à luz de Fernando Catroga, que estuda as questões cemiteriais em Portugal, e de Camilo Castelo Branco, romancista português que escreveu sobre a Maria da Fonte utilizando diversos apontamentos de generais e testemunhas da revolta, pensando por um eixo histórico, vamos apresentar neste trabalho como se deu essa mudança nos costumes funerários portugueses durante o século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: questões cemiteriais; sociedade; morte; Maria da Fonte; Portugal.

Introdução: A morte e as atitudes perante a morte

Se a morte é o ato ou o fato de morrer, ou o fim da vida animal ou vegetal, Elias (2001) vai concordar que ela é, de fato, o término da vida humana. “Podemos encarar a morte como um fato de nossa existência; podemos ajustar nossas vidas, e particularmente nosso comportamento em relação às outras pessoas, à duração limitada de cada vida” (2001, p.7).

Lembra que existem dois jeitos distintos de lidar com a morte e enfrentar a finitude da vida: pode-se evitar a ideia da morte, “assumindo uma crença inabalável em nossa própria imortalidade – 'os outros morrem, eu não'”, tendência muito forte nas sociedades ocidentais contemporâneas. É possível, também, enfrentar o fim da vida humana acreditando nela como uma passagem para uma pós-vida em outro lugar: no reino de Hades, a terra dos mortos da mitologia grega; no Valhalla ou no Fólkvangr, lugares para onde iam os guerreiros mortos em combate, na cultura nórdica, onde aguardavam para lutar ao lado de Odin ou de Freya; e no Inferno ou no Paraíso, conceitos já fortemente presentes no imaginário da cultura ocidental cristã.

Apesar de a morte estar presente em toda a vida orgânica em nosso planeta, ela vai ser, somente, uma preocupação dos seres humanos:

A morte é um problema dos vivos. Os mortos não têm problemas. Entre as muitas criaturas que morrem na Terra, a morte constitui um problema só para os seres humanos. Embora compartilhem o nascimento, a doença, a juventude, a maturidade, a velhice e a morte com os animais, apenas eles, dentre todos os vivos, sabem que morrerão; apenas eles podem prever seu próprio fim, estando cientes de que pode ocorrer a qualquer momento e tomando precauções especiais – como indivíduos e como grupos – para proteger-se contra a ameaça da aniquilação. [...] Na verdade não é a morte, mas o conhecimento da morte que cria problemas para os seres humanos. (ELIAS, 2001, p. 10-11)

Não deixamos de pensar na morte senão deixando de pensar. E quando se questiona sobre o que sabemos a respeito da morte, pontua-se três coisas que sabemos de maneira absolutamente certa. A primeira coisa é que *sabemos que vamos morrer*. Esta vai ser “a verdade primeira e fundamental que comanda toda a sua vida. Mesmo quando todo o resto é incerto, resta a certeza de morrer” (CONCHE, 2000, p.136). Sabemos que vamos morrer e que nada podemos fazer para mudar isso, apenas, no máximo, adiar essa condição. O que liga essa verdade primeira e fundamental com um sentimento de impotência de mudá-la. Não podemos escapar de nosso destino. “Pensar-me e me pensar mortal são a mesma coisa. Por conseguinte, todo pensamento se desenvolve sobre o fundo de um saber da morte. A morte é, como tal, o horizonte do pensamento” (2000, p.140). A segunda é que vamos morrer, *mas não sabemos o que isso significa*. “O que é, para um homem, 'morrer', estar 'morto'? É ou não ser aniquilado [...]? O fato é impossível de decidir. Não podemos, no caso, ir além de um talvez. Então, toda vida humana se passa sob o signo de uma primordial e absoluta incerteza a

respeito de si mesma” (2000, p. 143). Sobre isso, conclui-se que se não sabemos “o que é” a morte, por isso mesmo, não sabemos também “o que é” a vida, ou seja, de que maneira convém viver para levar uma vida “humana”, ou qual é o sentido da vida. Não levando em conta aqui o “sentido” como o que nos faz perceber algo, como “bom senso” ou “senso moral”, mas aquilo que permite orientar-nos, no caso, o sentido seria o princípio de orientação. Por fim, a terceira e última coisa seria: vamos morrer, não sabemos o que isso significa, *e homem algum jamais o saberá*. “Enquanto houver homens, e que vão morrer, a morte será para eles certa e, ao mesmo tempo, desconhecida em sua significação” (2000, p.154).

As atitudes diante da morte, entretanto, não são sempre as mesmas em tempos distintos (e não necessariamente as mesmas em um mesmo espaço de tempo). Em extensa pesquisa, utilizando dados literários, obras de arte e documentos públicos, que resultaram na publicação de *História da Morte no Ocidente* e *O homem diante da morte*, Philippe Ariès, proeminente historiador francês do século XX, vai verificar que as transformações e os rituais do homem diante da morte são extremamente lentas por sua própria natureza ou se situam entre longos períodos de imobilidade:

Os contemporâneos não as percebem porque o tempo que as separa ultrapassa o de várias gerações e excede a capacidade da memória coletiva. O observador de hoje, se quer atingir um conhecimento que escapava aos contemporâneos, deve, portanto, dilatar seu campo de visão e ampliá-lo a um período maior do que o que separa duas grandes mudanças sucessivas. Em se atendo a uma cronologia muito curta, mesmo se esta já parece longa aos olhos do método histórico clássico, arrisca-se a atribuir caracteres originais da época a fenômenos que são, na realidade, muito mais antigos. (2012, p.24-25)

Com isso, vai verificar, ao longo dos séculos, distintas atitudes dos homens diante da morte. À primeira, chamou de “morte domada”, analisando como morriam os cavaleiros dos antigos romances medievais. Verificou que, geralmente, não se morre sem ter tido tempo de saber que se vai morrer – exceto por uma morte terrível, como a peste ou a morte súbita, mas estas eram apresentadas como excepcionais. Normalmente, o homem era advertido com signos naturais ou por uma convicção íntima. Percebe, também, que o medo é de não ser avisado a tempo da morte e de morrer só, argumenta isso analisando *La chanson de Roland*, *Tristão e Isolda* e chega até em *Dom Quixote*, do século XVII, que não procurava fugir da morte e teve os signos percursos dela quando, à sobrinha, diz: “minha sobrinha, sinto-me

próximo da morte”. Verificou, também, o costume de estender-se de modo que a cabeça ficasse voltada para o Oriente, em direção à Jerusalém, como no caso de Isolda que, quando encontra Tristão morto e apercebe-se que também morreria, deita-se perto dele e volta-se para o Oriente. Vai concluir que a morte domada é esperada no leito, “jazendo no leito, enfermo”, sendo uma cerimônia pública e organizada pelo próprio moribundo, que a preside e conhece seus protocolos. O seu quarto transformar-se-á, então, em lugar público onde se entrava livremente, visto que era importante que os parentes, amigos e vizinhos estivessem presentes. Por fim, existia uma certa simplicidade com que os ritos da morte eram aceitos e cumpridos, de modo cerimonial, mas sem caráter dramático ou uma emoção excessiva. “A antiga atitude segundo a qual a morte é ao mesmo tempo familiar e próxima, por um lado, e atenuada e indiferente, por outro, opõe-se acentuadamente à nossa, segundo a qual a morte amedronta o ponto de não mais ousarmos dizer seu nome.” (2012, p.40).

Nessa época, percebe-se uma certa coexistência entre os vivos e os mortos e uma familiaridade com a morte, apesar de “em Roma⁸³ a Lei das Doze Tábuas proibia o enterro in urbe, no interior da cidade. O código Teodosiano repete a mesma proibição, a fim de que seja preservada a sanctitas das casas dos habitantes” (2012, p.41). Os cemitérios eram situados fora das cidades e à beira das estradas como a Via Appia, em Roma, e os Alyscamps, em Arles.

Apesar da sua familiaridade com a morte, os antigos temiam a proximidade dos mortos e os mantinham a distância. Honravam as sepulturas – nossos conhecimentos das antigas civilizações pré-cristãs provêm em grande parte da arqueologia funerária, dos objetos encontrados nas tumbas. Mas um dos objetivos dos cultos funerários era impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos. (2012, p.41)

Vai ser com o culto dos mártires, que eram enterrados nos cemitérios extraurbanos, que começa esse desejo de ser enterrado perto dos santos. “Os mártires – explica Maxime 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, 2012, p.42-43).

83 Roma “pré-cristã”, período do Alto Império Romano. A difusão do cristianismo começa no período conhecido como Baixo Império Romano, século IV e V.

Eventualmente, entretanto, desaparece a distinção entre os bairros periféricos – onde se enterrava ad sanctos, porque se estava extra urbem – e a cidade. Conclui-se que a separação entre a abadia cemiterial e a igreja catedral foi sendo apagada e os mortos já estavam misturados com os habitantes dos bairros periféricos, que foram desenvolvidos em torno das abadias e acabaram por penetrar também no coração das cidades. É, a partir desse ponto, que não houve mais diferença entre igreja⁸⁴ e o cemitério (2012, p.43).

Esse cemitério, tal como existia na Idade Média e ainda nos séculos XVI e XVII, vai perdurar até o Século das Luzes, quando, por influência iluminista, começa-se a pensar no higienismo.

A segunda atitude perante a morte, Ariès vai chamar de “a morte de si mesmo”, que “não se trata de uma nova atitude que irá substituir a que analisamos anteriormente, mas de modificações sutis que, pouco a pouco, darão um sentido dramático e pessoal à familiaridade tradicional do homem com a morte” (2012, p. 49). Retoma-se o costume da individualização das sepulturas, que por volta do século V tornam-se escassas, desaparecendo com certa rapidez, segundo a localidade (2012, p.62). No século XIII, multiplicam-se pequenas placas de 20 a 40 centímetros que eram aplicadas na parede da igreja (no interior ou no exterior) ou de encontro a um pilar. Algumas são simples inscrições em latim ou em francês: aqui jaz tal pessoa, morta em tal data, com tal função. Outras, comportam além da inscrição, uma cena em que o defunto é representado sozinho ou acompanhado de seu santo padroeiro, diante de Cristo, ou ao lado de uma cena religiosa. Essas placas murais são muito frequentes nos XVI, XVII e XVIII e revestiam quase todas as igrejas (2012, p.64). O morto busca a perpetuação da sua memória, evocando sua identidade, e uma certa individualização ainda que o destino de seu corpo seja a fossa comum.

A terceira atitude diante da morte que Ariès pontua vai se chamar “a morte do outro”. “A partir do XVIII, o homem das sociedades ocidentais tende a dar à morte um sentido novo. Exalta-a, dramatiza-a, deseja-a impressionante e arrebatadora. Mas, ao mesmo tempo, já se ocupa menos de sua própria morte, e, assim, a morte romântica, retórica, é antes

84 Nota, Ariès, que na língua medieval, a palavra igreja não designava apenas o edifício da igreja, mas todo o espaço que o cercava: para a tradição de Hainaut, a igreja paroquial é “assavoir la nef, clocher et chimiter” (2012, p.44)

de tudo a morte do outro – o outro cuja saudade e lembrança inspiram, nos séculos XIX e XX, o novo culto dos túmulos e cemitérios” (2012, p.66). O romantismo vai herdar traços desse fascínio mórbido da morte, que surge no fim do XVIII, e morte, saudade e “um luto que os psicólogos de hoje chamariam de histéricos” (2012, p.72) vão marcar presença na literatura oitocentista. Ao mesmo tempo, também, começam as revoluções cemiteriais:

O acúmulo local dos mortos nas igrejas, ou nos pátios das mesmas, tornou-se repentinamente intolerável, ao menos para os espíritos esclarecidos da década de 1760. Aquilo que já durava quase um milênio sem provocar reserva alguma já não era suportado e se tornava objeto de críticas veementes. Toda uma literatura menciona o fato. Por um lado, a saúde pública estava comprometida pelas emanções pestilentas, pelos odores infectos provenientes das fossas. Por outro, o chão das igrejas, a terra saturada de cadáveres dos cemitérios, a exibição dos ossários violavam permanentemente a dignidade dos mortos. Reprovava-se a igreja, por ter feito tudo pela alma e nada pelo corpo, por se apropriar do dinheiro das missas e se desinteressar dos túmulos. Rememorava-se o exemplo dos anciãos, sua devoção aos mortos atestada pelos restos de seus túmulos e pela eloquência de sua epigrafia funerária. Os mortos não mais deviam envenenar os vivos, e os vivos deviam testemunhar aos mortos, através de um verdadeiro culto leigo, sua veneração. (2012, p-76-77)

Em Portugal, houve resistência à construção de cemitérios públicos até ao ano de 1835, ano em que a 21 de Setembro foi publicado no Diário do Governo e por iniciativa de Rodrigo da Fonseca Magalhães, o decreto-lei nº 44220, que proibia os sepultamentos dentro das Igrejas (não apenas do edifício, mas do pátio e seus domínios). Fez-se necessária a existência de cemitérios públicos em todas as povoações do País, em defesa da salubridade pública e necessidade de observação das normas sanitárias que estavam surgindo. Entretanto, o decreto foi largamente ignorado e só em dezembro de 1839 foi inaugurado o primeiro cemitério público da cidade do Porto, o Prado do Repouso.

O que se percebe, também, é que a aplicação das novas normas não foi fácil, principalmente no Norte e no interior do país onde o sepultamento ad sanctos estava profundamente enraizado no clero e nos populares, o que viria a dar origem a revoltas locais como a “revolta da Maria da Fonte”. Contudo, nota-se que os cemitérios portugueses foram apresentando características que os tornam singulares face aos outros cemitérios seculares: “embora construídos fora do espaço sagrado das igrejas, só eram considerados dignos de uso depois de serem consagrados, todos deveriam ter uma capela para celebração dos cultos, ou seja, embora públicos, mantiveram-se sob a égide da Igreja Católica. Se não eram

administrados diretamente, certamente eram dirigidos sob o ponto de vista da fé” (ALMEIDA, 2012, p. 3). Apesar disso, “refletem uma época, na qual, se estabelece uma nova modalidade de culto aos mortos, através da evocação, da memória, da construção de marcos e ao mesmo tempo reatualizam as distinções, na medida em que revelam ostentação e poder. Os cemitérios, as sepulturas, as construções funerárias são os testemunhos materiais que permitem refletir sobre concepções, expectativas e desejos” (ALMEIDA, 2012, p. 5). São, agora, lugares de memória, civismo e manifestação artística... servindo de inspiração para poetas e romancistas de toda uma geração.

Das leis francesas aos decretos portugueses

Recapitulando, por muitos séculos na história ocidental, igreja e cemitério foram praticamente sinônimos e o contato dos vivos com os mortos eram, usualmente, constantes. Todavia, na segunda metade do século XVIII, a opinião pública esclarecida vai se comover com os “perigos das sepulturas”, este, ainda, como lembra Ariès, “título de um ensaio surgido em 1778, de autoria de Vicq d’Azyr [...]; tratava-se de uma coletânea de fatos que demonstravam o poder de infecção contagiosa dos cadáveres, descrevendo também os focos de gases tóxicos que se formavam nos túmulos. Certos enterros, célebres nos anais desses primeiros sanitaristas, transformaram-se em hecatombes” (2012, p. 162). Cita, por exemplo, que “em Nantes, em 1774, durante um enterro em uma igreja, ao deslocar-se o caixão, um odor fétido exalou-se: ‘quinze dos presentes morreram pouco tempo depois; as quatro pessoas que haviam removido o caixão foram as primeiras a morrer e os seis padres presentes à cerimônia por pouco não pereceram’”. Após Vicq d’Azyr, toda uma literatura sobre o assunto foi surgindo e chamando atenção da imprensa, que, logo, levou a decisões sobre o assunto.

O regime então adotado ainda regulamenta nossas sepulturas: o decreto do parlamento de Paris de 21 de maio de 1765 referente às sepulturas, que estabelece o princípio da transferência dos cemitérios para fora da cidade de Paris; o decreto do parlamento de Toulouse, de 3 setembro de 1774, sob a influência de Monsenhor Loménie de Brienne; a declaração do rei concernente aos enterros, de 10 de maio de 1776, que proíbe as sepulturas nas igrejas e nas cidades; a destruição do cemitério dos Inocentes, de 1785 a 1787, e, finalmente, o decreto de 23 prairial ano XII, que continua sendo a base de nossa regulamentação atual. No espaço de mais ou menos três décadas, hábitos milenares foram subvertidos, e a principal razão dada pelos contemporâneos para a necessidade dessa mudança foi o caráter infeccioso

dos cemitérios tradicionais e os perigos que representavam para a saúde pública. A primeira ideia que nos ocorre é a seguinte: o progresso do conhecimento referente à Medicina e à higiene, do qual se têm outras provas, tornou intoleráveis as manifestações de fenômenos aos quais se havia acomodado perfeitamente durante séculos. A nova higiene revelou uma situação que antes não se percebia. (2012, p. 164-165)

Esta longa citação de Ariès pontuando algumas das leis sobre o assunto na França, que decido por transcrever integralmente, vai ser usada de base para muitas das mudanças que vão ocorrer nas décadas posteriores por toda a Europa no que tange ao espaço cemiterial, tendo sua influência, ainda, em Portugal.

Dito isto, sobre a proibição dos enterros dentro da Igreja, podemos citar alguns entre os decretos do século XIX em Portugal que vão tratar a questão: o já citado Decreto-Lei nº 4420 de 1835 e os das Leis de Saúde de Costa Cabral (18 de Setembro de 1844 e 26 de Novembro de 1845).

O primeiro, por iniciativa de Rodrigo da Fonseca Magalhães, foi publicado no Diário do Governo em 21 de Setembro de 1835, o Decreto-Lei nº 44220, que veio regular a implantação, gestão e policiamento cemiterial; que proibia, também, os enterramentos dentro dos edifícios religiosos (seja dentro da igreja ou no terreno ao redor) e obrigando a construção de novos cemitérios públicos em todas as povoações do País, em nome da salubridade pública e necessidade de observação de normas sanitárias⁸⁵.

À luz da racionalidade e dos ditames da higiene, o poder liberal, seguindo o espírito das leis de saúde francesas do princípio do século, propunha-se extinguir aquela prática obscurantista. Para isso decretou: 1.º que em todas as povoações fossem estabelecidos cemitérios públicos para neles se enterrarem os mortos; 2.º os terrenos a isso destinados deveriam ter uma extensão suficiente, a fim de que as sepulturas pudessem ser abertas de cinco em cinco anos; 3.º os cemitérios deveriam situar-se fora dos limites das povoações e ter uma exposição conveniente para a salubridade; 4.º deveriam ainda estar resguardados por um muro de não menos de dez palmos de

85 Mesmo os decretos de Rodrigo da Fonseca Magalhães, assinados em 1835, não foram suficiente para zerar, de fato, os enterros dentro do limite das igrejas. Como lido em *História de Portugal*, de José Mattoso, em artigo de Fernando Catroga, “nos inícios da década de 60, o País, no que a este aspecto diz respeito, estaria dividido em duas partes claramente demarcadas. No Sul, os enterramentos nas igrejas não ultrapassariam os 20%, enquanto no Norte a percentagem subia acima dos 30%. Além disso, nesta última região era ainda possível detectar uma zona de resistência moderada (Coimbra, Aveiro, Porto e Bragança), com valores abaixo de 50%, e um activo e forte centro de oposição em Braga e Viana, distritos onde a população que defendia a forma tradicional de enterro ultrapassava os 80%.” (1993, p.597-598). O enterro ad sanctos, entretanto, com o passar do tempo, foi gradualmente sendo substituído pelo sepultamento nos novos cemitérios.

altura; 5.º cada corpo seria enterrado em cova separada, a qual teria pelo menos cinco palmos de profundidade e à distância de palmo e meio das outras covas. A sua administração e inspeção passava a pertencer às autoridades políticas. (CATROGA, 1993, p. 596)

Entretanto, a construção de cemitérios deu-se em ritmo lento, dada a crise econômica portuguesa, e, além disso, os camponeses não aderiram às novas práticas, visto que os argumentos científicos estariam restritos aos intelectuais, longe da massa popular analfabeta, sendo também difícil um conjunto de leis conseguir alterar comportamentos ancestrais sem fiscalização e sem embates.

Um segundo corpo de leis, como as de 18 de Setembro de 1844 e 26 de Novembro de 1845⁸⁶, as chamadas Leis de Saúde de Costa Cabral, que, respectivamente, proibem os enterramentos dos mortos nas Igrejas e constituem o Decreto de reorganização da saúde pública, que impõe o enterro nos cemitérios, de acordo com vários decretos anteriores, incluindo o de 21 de Setembro de 1835. Decretos estes responsáveis pelo levantamento na Maria da Fonte.

Se, em Portugal, até meados do século XIX, era difícil de traçar uma distinção entre o cemitério e a Igreja, com os decretos e a proibição do sepultamento ad sanctos, essa linha vai, entretanto, começar a ser delimitada. Em dezembro de 1839, no Porto, vai ser inaugurado o primeiro cemitério público da cidade, o Prado do Repouso. Em 1855, depois de uma epidemia pelas ruas do Porto, é aberto o Cemitério de Agramante, erguendo uma capela em 1870. São estes, então, os dois cemitérios municipais do Porto.

Apesar da tentativa de secularização dos cemitérios e da perda do monopólio religioso do processo do sepultamento, o catolicismo, de acordo com o 6.º artigo da Carta Constitucional de 1826, que dizia que “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu

86 Catroga lembra de uma série de outros decretos, posturas e circulares (CATROGA, 1993, p. 596): 4 de Janeiro de 1836, 3 de Janeiro de 1837, 10 de Janeiro de 1838, 18 de Setembro de 1844, 26 de Setembro de 1845, 9 de Agosto de 1851, 3 de Agosto de 1863, 16 de setembro de 1863, 27 de Janeiro de 1865, 8 de Abril de 1866, 26 de Setembro de 1866, 11 de Março de 1867, 24 de Agosto de 1868, 19 de Março de 1881, que denunciavam as dificuldades que o poder municipal e as juntas de paróquia, gestores exclusivos das novas necrópoles, encontravam na realização da tarefa de transformar comportamentos há muito socializados. “E se muitas delas provinham de dificuldades de ordem financeira e burocrática, outras tinham uma motivação bem mais funda, dado que radicavam na estranheza das populações perante um espaço desnudado e profano, que rompia o fio ancestral que sacralizava e materializava a memória das famílias e da comunidade”.

culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo.”⁸⁷, continuava a ser a religião do Estado e continuava a exercer influência nos cemitérios, que só eram inaugurados após a consagração dos campos. A influência religiosa nos cemitérios municipais tinha, entretanto, um limite: a lei de Rodrigo da Fonseca Magalhães deixava claro que os cemitérios foram levantados para que neles fossem sepultados todos os defuntos, independente de credo, pois, ao mesmo tempo que a Carta Constitucional decretava que o catolicismo era a religião do Estado, garantia, também, a liberdade de pensamento e proibia perseguições religiosas. A Igreja, por sua vez, era oposta a ideia de que os cadáveres de suicidas e de não-católicos estivessem ao lado dos que cadáveres que tiveram sepultura eclesiástica, sendo considerado uma profanação. Devido a essa situação, “em Novembro de 1868 e depois em Janeiro de 1872, o poder monárquico ordenou que nos cemitérios já estabelecidos e nos que de futuro se estabelecerem ‘sejam destinados espaços de terreno suficientes para o enterramento de indivíduos que não professem a religião católica, ou forem privados de sepultura eclesiástica em relação ao lugar onde houverem de ser sepultados: e outrossim que os ditos espaços de terreno sejam sujeitos à mesma fiscalização dos cemitérios de que fizerem parte, devendo todavia ser separados por um pequeno muro” (CATROGA, 1993, p. 599).

A revolta da Maria da Fonte, por Camilo Castelo Branco

Passando por todos os problemas políticos e econômicos que Portugal vivenciou durante o século XIX, a religião católica, por sua vez, conseguiu manter o fundamental da influência que dispunha desde a época medieval na sociedade (CASCÃO, 1993, p. 517). Todavia, nessa passagem do Antigo Regime para o Liberalismo, a elite liberal vai tentar reorganizar a Igreja com a finalidade de adequá-la à nova ordem constitucional e à secularização da sociedade.

Na sociedade de Antigo Regime, a instituição religiosa dispunha de um vasto poder econômico que lhe possibilitava o exercício de uma verdadeira hegemonia ideológica no conjunto da população e de um papel importante na moldagem das mentalidades e na orientação dos comportamentos e

87 Como lido em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1533.pdf> último acesso: 25/09/16

atitudes. Assim, não nos surpreende que, nas vésperas da revolução de 1820, o aparelho eclesiástico funcionasse como um instrumento de bloqueio ideológico na “sociedade de ordens”. (NETO, 1993, p.265)

Vai ser por essa força que a Igreja tinha na sociedade portuguesa, principalmente no Norte do país, na área rural⁸⁸, que os líderes liberais vão buscar medidas para desclericalizar a sociedade e também reduzir o poder econômico da Igreja. Assim sendo, essa nova classe dominante que emergiu durante o triênio vintista, vai fazer o possível para diminuir a influência da instituição religiosa (das paróquias, dos padres, etc) nas suas comunidades e vai buscar transformar a Igreja – que sempre gozou de uma certa autonomia – em um instrumento ideológico do Estado. A consequência é que: os bispos que obedeciam essa elite governativa dos liberais continuariam em suas paróquias, exercendo os seus afazeres, os outros, que recusassem jurar as bases da Constituição, deveriam seguir o caminho do exílio.

Se as transformações no aparelho eclesiástico começou com a Revolução de 20, a contra-revolução da Vila-Francada em 1823 vai impedir que sejam concretizadas as mudanças dos vintistas com a formação de uma sucessão de governos moderados entre 1824 a 1826. Os liberais terão mais problemas, ainda, com o restabelecimento do absolutismo, em 1828, quando as forças reacionárias vão perseguir e reprimir os liberais, fazendo muitos se exilarem. As vitórias para o lado liberal vão cantar, entretanto, em 1834, vendo uma revolução que “destruiu as hierarquias sociais, singularizando o homem e tornando-o livre e autónomo” (NETO 1993, p.266). E essa nova racionalidade no sistema de poderes e a imposição da universalidade da lei, que também fez ruir os privilégios sociais, tentando criar uma nova harmonia social, vai encontrar uma certa dificuldade em perpetuar-se no meio popular, provocando uma forte resistência nas comunidades do Norte e do Centro do país, de uma população “imersa em rotinas ancestrais e fortemente influenciadas pelo clero miguelista” (1993, p.266).

A formação de uma nova harmonização social só era possível através de uma articulação estreita entre os mecanismos da “violência legítima”

88 Unamuno escreve sobre essa fronteira bem dividida entre o Norte de Portugal, no ensaio chamado “As Almas do Purgatório” em Portugal, dizendo que “é muito frequente ouvir os portugueses dizer que são um povo irreligioso; que aqui em Portugal os problemas religiosos não interessam verdadeiramente as pessoas. Parece-me que nisto, como em outras coisas, se iludem. Em poucos lugares há, como aqui, uma fronteira tão demarcada entre a população rural, o genuíno povo português camponês e as classes cultas, ou pretensamente cultas, que habitam nas cidades. A cultura destas classes é estrangeira, melhor dizendo, francesa. (2012, p.61)

(Exército, tribunais, sistema fiscal, etc) e a difusão de um imaginário consensualizador. Ora, para que tal pudesse ocorrer, os liberais contavam com a escola pública, com a imprensa laica e com a participação da própria Igreja. Na ordem política burguesa a classe dominante atribuiu uma função estruturante à instituição eclesiástica e, à luz desse pressuposto, o catolicismo deveria desempenhar um papel importante na aglutinação das consciências e na harmonização da sociedade. (NETO, 1993, p. 266)

O que vai se perceber, entretanto, é que o imaginário da nova elite governativa liberal, do social burguês, vai entrar em atrito com a mentalidade teocrática do povo e de uma boa parte dos membros do clero, principalmente os que habitavam os meios rurais, que se mantiveram fiéis à ortodoxia romana e continuaram as práticas e os valores do Antigo Regime. Vai ser analisando essa situação que a elite governativa vai buscar meios de reduzir o valor e o peso da Igreja na sociedade, bem como retirar e diminuir da população a influência do clero miguelista. Assim, então, começam as “reformas eclesiásticas”. Em Açores, Mouzinho de Albuquerque extinguiu os dízimos. Já em Portugal, foi criada a Comissão de reforma Geral Eclesiástica, em 1833, por Silva Carvalho, que fez o privilégio de foro eclesiástico ser abolido, fazendo com que os sacerdotes passassem a ficar sujeitos à justiça comum (Decreto de 29 de Julho de 1833). Determinou, também, “que os clérigos que abandonassem as suas paróquias, conventos, capelas e hospícios e seguissem o ‘partido do usurpador’ seriam declarados rebeldes e traidores’. Os mosteiros que recebessem estes sacerdotes veriam as suas propriedades incorporadas nos bens nacionais. Com estas medidas, o Governo pretendia evitar a deserção do clero para o campo legitimista e manter a unidade possível entre os membros da igreja” (1993, p.267). Por fim, Joaquim António de Aguiar vai, ao dia de 30 de Maio de 1834, extinguir as ordens religiosas masculinas e, posteriormente, nacionalizar os seus bens. Desta forma, os liberais conseguiram retirar parte do poder econômico e a influência do corpo institucional eclesiástico, tornando-a dependente ao Estado e caindo em influência política. O Estado, então, de certa maneira, conseguiu domesticar o aparelho eclesiástico e fazer com que ele seguisse a sua orientação ideológica.

Essa postura do Estado deu uma maior força para que parte dos sacerdotes ficassem envolvidos em atividades políticas e na agitação social. Nas décadas iniciais do liberalismo, muitos dos padres mantiveram a sua fidelidade à D. Miguel e à causa miguelista, a obediência aos bispos ultramontanos e à ortodoxia romana e conseguiram mobilizar os diferentes estratos da população rural contra a implantação da nova ordem política (1993, p.268).

Verifica-se, então, um confronto entre uma pequena elite liberal, burguesa, “esclarecida”, de um lado, e toda uma massa de comunidades locais, extremamente religiosa e afetivamente ligada aos seus párocos, do outro. De forma que, onde o aparelho eclesiástico tinha um maior desenvolvimento, como em Viana do Castelo, Braga, Bragança, Aveiro, Viseu, Guarda e Coimbra, lugares onde o clero miguelista exercia grande influência social, o liberalismo encontrou grande resistência.

Vai ser entre esses motins, resistências populares e revoltas que terá lugar a Revolta da Maria da Fonte, em 1846, em que mostrar-se-á a oposição das massas camponesas ao regime constitucional, reagindo contra sua religiosidade posta em xeque pelo Estado secularizado e defendendo um “modo de vida tradicional”, dos costumes já enraizados naquela comunidade. Entre esses costumes estava o dos sepultamentos ad sanctos apud ecclesiam, isto é, os sepultamentos dentro da igreja, perto dos santos/mártires. Segundo o Padre Casimiro José Vieira, figura presente ao lado dos rebeldes durante a revolta e que escreveu o *Apontamentos para a História da revolução do minho em 1846 ou da Maria da Fonte finda a guerra em 1847*, o levantamento do povo inicia-se, justamente, sob o signo da defesa do passado ao não ser consentido o enterro de um cadáver na Igreja:

Estando no ano seguinte de 1846 próximas as férias da Pascoa, contou-me, ainda em Braga, o servo da capela da Senhora de Guadalupe, onde eu dizia sempre missa, que em Vieira tinha havido um levantamento do povo contra o pároco por este não consentir que se enterrasse um defunto na Igreja, em razão da sua família não poder pagar os direitos paroquiais por ser falta de meios e que até, por causa disso, já tinha marchado para lá uma força do Regimento 8. (VIEIRA 1981, p. 25)

O Padre Casimiro conclui que isto seria impossível, visto que o pároco seria seu tio, Padre Francisco Venceslau Vieira, pessoa que costumava cantar de graça e por caridade a missa para os pobres sem condições de pagar as exigências do enterro. Em nota, escrita posteriormente ao enviar seus manuscritos para Camilo Castelo Branco, que na época também escrevia um romance sobre Maria da Fonte, completa a informação:

Informando-me há pouco sobre os primeiros acontecimentos com pessoas de crédito, disseram-me que na freguesia de Santo André de Frades, do concelho da Póvoa de lanhoso, fora uma defunta conduzida para a igreja e lá enterrada por mulheres armadas de chuços e roçaduras, ou espetos e fouces encabadas em paus da altura de homem, no dai 19 de Março do mesmo ano de 1846, para a não deixar examinar pela Junta de Saúde que se achava nomeada para examinar os mortos antes de serem enterrados. Que no dia 24

do mesmo mês, fora outra defunta da freguesia de Fonte Arcada, do mesmo dito concelho, conduzida e enterrada por mulheres da mesma freguesia e circunvizinhas, armadas como as outras de Frades [...]. Que o Administrador da Póvoa mandara logo no dia 25 prender três mulheres de Fonte Arcada e uma da freguesia de Taíde, sendo esta logo tirada no caminho aos cabos por mulheres armadas e sendo as outras recolhidas na cadeia da Póvoa, e que, indo a Justiça no dia 26 para fazer o auto do enterramento antecedente, fora afugentada por mulheres armadas e que a estorvaram de o fazer. Que se seguira depois um levantamento geral de mulheres em todo o concelho da Póvoa ao som dos sinos a rebate, indo elas arrombar a cadeia e soltar as presas que nela se achavam, sendo depois algumas processadas pela Justiça e culpadas pelo arrombamento da cadeia. (VIEIRA, 1981, p.26)

Percebe o Padre que o povo tinha se levantado em Vieira contra o Governo Cabralista, por causa da já citada Junta de Saúde e das bilhetas, que seriam queimadas durante o ataque do povo à casa da Administração. Por outro lado, em sua *Maria da Fonte*, Camilo Castelo Branco, que trocou correspondências com o Padre Casimiro e teve acesso aos seus apontamentos antes que este tenha sido publicado, não vai se preocupar tanto com os acontecimentos que precederam a revolução minhota tanto quanto vai se debruçar na identidade da Maria da Fonte, já abrindo o livro questionando se “foi a Maria da Fonte a personificação fantástica de uma colectividade de amazonas de tamancos, ou realmente existiu, em corpo e foice roçadoura, uma virago revolucionária com aquele nome e apelido” (CASTELO BRANCO, 2001, p. 23).

Sobre a existência de um corpo, de uma personalidade singular que possa levar o nome Maria da Fonte, são diversos relatos. Um deles é o do próprio padre Casimiro que vai ser retomado por Camilo: falam de Maria Angelina, irmã de um sapateiro chamado Simão, da freguesia de Fonte Arcada, a quem chamavam Maria da Fonte e que tinha sido processada e pronunciada nos tumultos da Póvoa de Lanhoso. Teria ganho o tal nome ao acompanhar as outras mulheres que arrombaram a cadeia da Póvoa com a finalidade de soltar as presas que tinham se levantado contra a Junta da Saúde e se diferenciava das demais por estar vestida de vermelho; “e, por isso, o empregado, que fizera a lista das amotinadas, a pusera na cabeça do rol, com tal nome, por não lho querer dizer alguém que ele interrogara [...]. chamavam-lhe da Fonte por ser da freguesia de Fonte Arcada (2001, p.25).

Entre outros relatos que aparecem na obra camiliana sobre a identidade da Maria da Fonte, um trecho do depoimento de José Joaquim de Ferreira de Melo e Andrade, o senhor da

Casa de Agra, ao narrar um sepultamento dentro de uma Igreja, mostra esse embate dos novos costumes contra a tradição milenar:

Achava-se depositado na capela do lugar em ataúde fechado sobre eça enlutada de crepes uma defunta de família honesta. Chegou a hora de ser transferida para a igreja paroquial com acompanhamento de pessoas que ali tinham concorrido tanto para desanojar os doridos como para acompanhar à última morada os restos mortais daquela finada. [...] Entram na capela, arrebatam o ataúde, põem-nos aos ombros e caminham a passo dobrado para a igreja, indo à frente Maria da Fonte com a cruz alçada e uma horda de Amazonas rodeando o caixão, umas de chuços, outras de ferrelhas e pás de enfornar, muitas com choupas e sacholas, algumas com forcados e espetos, e até uma com uma colher de ferro amassada, formando duas pontas com que ameaçava arrancar os olhos de quem se lhe pusesse diante.

[...] No meio do trânsito, as bacantes levantaram vivas, e seguiram até entrarem na igreja da paróquia. Elas mesmas enxotaram do interior sem exceção o sexo masculino, pondo guardas às portas, armadas de choupas e forcados; e, depois de colocarem o ataúde sobre a eça, levantaram o taburno de uma sepultura, despejaram-na, extraindo os restos das ossadas com a terra, desceram novamente o ataúde ao fundo daquela sepultura, reenchendo-a de novo com a mesma terra e fragmentos humanos; e, depois de lhe assentarem o taburno, bateram palmas, deram vivas à religião e às leis velhas, morras às leis novas, levantaram as guardas e foram-se embora. [Grifos nossos](CASTELO BRANCO, 2001, p.31-32)

Este relato do Senhor da Casa de Agra, que também decidi por transcrevê-lo quase que integralmente o trecho que se refere sobre o sepultamento, vai também comprovar esse reforço pelo costume contra as leis novas.

Breves Conclusões

Em *A morte é uma festa* (1999), de João José Reis, na contracapa do livro, lemos de forma sucinta a revolta popular que aconteceu no Brasil, mais especificamente em Salvador, também no século XIX, que ficou conhecido posteriormente como a revolta da Cemiterada:

Em 1836, uma multidão destruiu o cemitério do Campo Santo em Salvador. Inaugurado três dias antes, ele fora construído por uma empresa que obtivera do governo o monopólio dos enterros na cidade. Até aquela data, as pessoas eram enterradas nas igrejas, costume considerado essencial para a salvação das almas. A revolta contra o cemitério foi feita por centenas de manifestantes em defesa de uma vida melhor no outro mundo.

Uma década depois, como essas páginas buscaram mostrar, os novos decretos regulando os sepultamentos em Portugal – decretos esses que foram fortemente influenciados pelo Iluminismo e pela política higienista francesa – também geraram revoltas, sendo, a mais importante, a da Maria da Fonte. Percebe-se nela um choque de quando um costume enraizado por séculos e séculos em uma sociedade fortemente católica é agora regulado por uma pequena “elite intelectual” que utiliza de preceitos científicos que estão longe do saber da massa popular.

O que concluímos, também, é que tanto o Decreto de Rodrigo da Fonseca Magalhães, de 1835, como os das Leis de Saúde de Costa Cabral (18 de Setembro de 1844 e 26 de Novembro de 1845), foram responsáveis por começar a delimitar e separar o espaço da igreja e o “cemitério” que por muitos séculos foram encarados quase que como sinônimos.

Referências

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. Cemitérios oitocentistas, culto, fé e patrimônio: experiências intercambiantes. In: Anais dos Simpósios da ABHR. Volume 13 (2012): Religião, carisma e poder: as formas de vida religiosa no Brasil, São Luis: UFMA.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Tradução por Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

CASTELO BRANCO, Camilo. *Maria da Fonte*. 2 ed. Lisboa: Ulmeiro, 2001.

CASCÃO, Rui. Vida quotidiana e sociabilidade. In: MATTOSO, José *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. Quinto Volume, p. 517-541.

CATROGA, Fernando. Morte romântica e religiosidade cívica. In: MATTOSO, José *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. Quinto Volume, p. 595-607.

CONCHE, Marcel. *Orientação filosófica*. 1 ed. Tradução por Maria José Perillo Isaac. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIAS, Nobert. *A solidão dos moribundos*. Tradução por Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

NETO, Vitor. O estado e a igreja. In: MATTOSO, José *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. Quinto Volume, p. 265-282.



REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

UNAMUNO, Miguel de. *Portugal povo de suicidas*. 4 ed. Tradução por Rui Caeiro. Lisboa: Letra Livre, 2012.

VIEIRA, Casimiro José. *Apontamentos para a história da revolução do minho em 1846 ou da Maria da Fonte*. Lisboa: Antígona, 1981.