

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA



**MORTE NO INTERIOR GOIANO: ESTUDO COMPARATIVO A PARTIR DE
SEPULTAMENTOS EM IGREJAS COLONIAIS NA AMÉRICA LATINA.**

MATEUS MILHOMEM BELÉM MESQUITA BELCHIOR

GOIÂNIA

2025

MATEUS MILHOMEM BELÉM MESQUITA BELCHIOR

**MORTE NO INTERIOR GOIANO: ESTUDO COMPARATIVO A PARTIR DE
SEPULTAMENTOS EM IGREJAS COLONIAIS NA AMÉRICA LATINA.**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado ao
Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, da
Universidade Católica de Goiás para obtenção do
título de bacharel em Arqueologia.

Orientador: Dr. Marcos Paulo de Melo Ramos

GOIÂNIA

2025

MATEUS MILHOMEM BELÉM MESQUITA BELCHIOR

**MORTE NO INTERIOR GOIANO: ESTUDO COMPARATIVO A PARTIR DE
SEPULTAMENTOS EM IGREJAS COLONIAIS NA AMÉRICA LATINA.**

Este Trabalho de Conclusão de Curso julgado adequado para obtenção do título de Bacharel em Arqueologia, e aprovado em sua forma final pela Escola de Formação de Professores e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em ____/____/____.

Professor Dr. Marcos Paulo de Melo Ramos.

Banca examinadora:

Orientador: Dr. Marcos Paulo de Melo Ramos.

Prof^ª. Me. Cristiane Loriza Dantas.

Prof^ª. Dra. Claudia Minervina Souza Cunha.

GOIÂNIA

2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, ao professor Júlio César Rubin de Rubin, a quem não pude agradecer de forma adequada minha gratidão durante o período da iniciação científica, mas que teve papel fundamental em minha formação e trajetória acadêmica como arqueólogo.

Agradeço também à professora Cristiane Loriza Dantas, que me indicou e deu início à minha orientação neste objeto de estudo, sendo decisiva para que esta pesquisa tomasse seus primeiros contornos, mesmo não podendo dar continuidade formal ao processo.

De modo especial, expresso minha sincera gratidão ao professor Marcos Paulo de Melo Ramos, por ter conduzido de forma dedicada todo este percurso de orientação, escrita e descobrimento do objeto de pesquisa, com paciência e rigor acadêmico.

Por fim, agradeço profundamente à minha família, em especial aos meus pais e avós, pelo apoio constante, pelo incentivo, pelo suporte material e emocional que tornaram possível minha permanência na vida acadêmica, ainda que em um percurso por vezes lento, mas sempre sustentado pela compreensão e pela confiança.

EPÍGRAFE

“Não sou já digno de vir de novo à cidade;
Polidamente rogarei a Aquiles que a mim se iguala:
Proponhamos um trato equitativo:
Se eu te vencer, Aquiles, a quem os deuses deram força,
Não te farei ultraje; apenas tirarei-te as armas,
E entregarei teu corpo aos aqueus;
Se tu me venceres, peço-te o mesmo:
Que não deixes meu corpo aos cães dos gregos,
Mas entregues aos meus, ao pai e à mãe,
Para que os Teucros deem sepultura digna.”

Ilíada, Homero Canto XXII, tradução por Manoel Odorico Mendes.

RESUMO

Este trabalho investiga as práticas funerárias coloniais associadas à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás, entre os séculos XVIII e XIX, a partir da perspectiva da Arqueologia Histórica. O objetivo central é analisar como a arquitetura eclesiástica e os sepultamentos em solo sagrado expressaram as hierarquias sociais, as dinâmicas de poder e os possíveis processos de negociação cultural no interior goiano. A pesquisa parte da premissa de que a morte e seus rituais constituem um campo privilegiado para observar a imposição, a adaptação e o silenciamento de tradições no contexto colonial. A metodologia adotada associa pesquisa bibliográfica e documental a uma análise comparativa com outros três contextos coloniais ibéricos: a Capela de San Sebastián em Coporaque (Peru), representando um cenário de hibridização com populações indígenas andinas; o complexo funerário da Igreja de São José da Colônia em Manaus, exemplificando processos de sobreposição e apagamento na Amazônia; e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Ouro Preto (MG), que ilustra a agência e a segregação das comunidades negras escravizadas. Os resultados demonstram que, em contraste com os casos peruano e mineiro, o contexto de Corumbá de Goiás não apresenta evidências materiais de sincretismo ou negociação simbólica nos sepultamentos. A cultura material funerária analisada – orientação dos corpos, presença de caixões, crucifixos e contas de rosário – é integralmente cristã e europeia, revelando a hegemonia e a rigidez do dispositivo colonial católico na região. Conclui-se que a Igreja Matriz funcionou como um “super-artefato” de dominação, reproduzindo na morte as exclusões sociais da vida. No entanto, a pesquisa também aponta que a presença e a resistência das culturas africana e indígena manifestaram-se de forma vigorosa na esfera da vida ritual e festiva, em celebrações como as de Santo Elesbão, Santa Efigênia e do Divino Espírito Santo. Dessa forma, o estudo evidencia uma dicotomia entre a ortodoxia da morte e o sincretismo da vida religiosa, contribuindo para uma compreensão mais complexa da formação social colonial no Centro-Oeste brasileiro.

Palavras-chave: *Arqueologia Histórica. Ritos Funerários. Colonialismo. Arquitetura. Corumbá de Goiás. Igreja. Cultura Material.*

ABSTRACT

This work investigates colonial funerary practices associated with the Mother Church of Nossa Senhora da Penha de França, in Corumbá de Goiás, between the 18th and 19th centuries, from the perspective of Historical Archaeology. The central objective is to analyze how ecclesiastical architecture and burials in sacred ground expressed social hierarchies, power dynamics, and possible processes of cultural negotiation in the Brazilian hinterland. The research is based on the premise that death and its rituals constitute a privileged field for observing the imposition, adaptation, and silencing of traditions in the colonial context. The adopted methodology combines bibliographic and documentary research with a comparative analysis of three other Iberian colonial contexts: the Chapel of San Sebastián in Coporaque (Peru), representing a scenario of hybridization with Andean indigenous populations; the funerary complex of the Church of São José da Colônia in Manaus, exemplifying processes of superimposition and erasure in the Amazon; and the Church of Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos in Ouro Preto (Minas Gerais), which illustrates the agency and segregation of enslaved Black communities. The results demonstrate that, in contrast to the Peruvian and Mineiro cases, the context of Corumbá de Goiás shows no material evidence of syncretism or symbolic negotiation in the burials. The analyzed funerary material culture – body orientation, presence of coffins, crucifixes, and rosary beads – is entirely Christian and European, revealing the hegemony and rigidity of the Catholic colonial device in the region. It is concluded that the Mother Church functioned as a “super-artifact” of domination, reproducing in death the social exclusions of life. However, the research also indicates that the presence and resistance of African and indigenous cultures manifested vigorously in the sphere of ritual and festive life, in celebrations such as those of Santo Elesbão, Santa Efigênia, and the Divine Holy Spirit. Thus, the study highlights a dichotomy between the orthodoxy of death and the syncretism of religious life, contributing to a more complex understanding of colonial social formation in the Brazilian Central-West.

Keywords: *Historical Archaeology. Funerary Rites. Colonialism. Architecture. Corumbá de Goiás. Church. Material Culture.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
• Apresentação do tema e justificativa.....	9
• Importância da Arqueologia Histórica para o estudo dos sepultamentos e ritos funerários.....	9
• Relevância do período (séculos XVIII e XIX) e do contexto geográfico do interior de Goiás.....	13
PROBLEMA DE PESQUISA.....	15
• Objetivo geral.....	15
• Objetivos específicos.....	15
METODOLOGIA.....	16
ESTRUTURA DO TRABALHO.....	20
CAPÍTULO 1: CONTEXTUALIZANDO A MORTE.....	22
1 A morte na europa.....	22
1.1 O cemitério.....	23
1.2 Da morte ao sepultamento.....	25
1.3 Práticas funerárias no Brasil colonial e imperial.....	27
1.4 O altar e a hierarquia.....	28
1.5 Sepultamentos urbanos e rurais.....	31
1.6 Aspectos arqueológicos dos sepultamentos históricos.....	31
1.7 Tipos de sepultamentos (primários, secundários, individuais e coletivos).....	32
1.8 Materiais associados.....	32
1.9 Técnicas de análise arqueológica.....	33
1.10 Hierarquização da morte e segregação funerária em Corumbá de Goiás.....	34
CAPÍTULO 2: A IGREJA COMO OBJETO DE ESTUDO DA ARQUEOLOGIA: ESPAÇOS DA MORTE E DOMINAÇÃO SIMBÓLICA NA AMÉRICA COLONIAL.....	36

2.1 O caso peruano e a negociação entre costumes andinos e cristãos.....	39
2.2 Manaus e as práticas funerárias indígenas.....	48
2.3 O contexto de Vila Rica e a estrutura das irmandades negras: práticas funerárias e hierarquia da morte.....	58
2.4 O sítio arqueológico da Igreja Matriz como espaço funerário colonial: Sepultamentos na Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França.....	65
2.4.1 Metodologia arqueológica aplicada e implicações interpretativas.....	69
2.4.2 Os corpos e seus contextos: análise dos sepultamentos.....	70
2.4.3 A cultura material do mundo dos mortos: objetos e significados.....	79
 CAPÍTULO 3: IGREJAS E MORTES E DISCUSSÃO A PARTIR DAS COMPARAÇÕES LATINO-AMERICANAS EM CONTEXTO COLONIAL.....	81
3.1 Formação social e religiosa de Corumbá de Goiás.....	83
3.2 Costumes africanos, indígenas e sincretismos funerários.....	87
 CONCLUSÃO.....	97
 REFERÊNCIAS.....	103

INTRODUÇÃO

- **Apresentação do tema e justificativa**

A morte, enquanto fenômeno transversal às comunidades humanas, sempre esteve envolta em práticas simbólicas que expressam valores culturais, religiosos e sociais de cada contexto histórico. No Brasil Colonial, os ritos funerários revelam a articulação entre normas cristãs, tradições locais e dinâmicas de poder. Nesse sentido, a Arqueologia Histórica — em diálogo com a História, a Antropologia e a Sociologia — permite compreender como a materialidade dos sepultamentos e a arquitetura eclesial evidenciam hierarquias, identidades e transformações sociais. Este trabalho parte dessa perspectiva para investigar a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França (NSPF), em Corumbá de Goiás, analisando a relação entre sua arquitetura e os enterramentos realizados em solo eclesial entre os séculos XVIII e XIX. Além disso, ao comparar esses dados com os de outras igrejas edificadas no âmbito da colonização ibérica em distintos contextos regionais, busca-se avaliar como diferentes formas de implantação do dispositivo colonial cristão dialogaram — de modo mais ou menos aberto — com simbolismos, práticas e presenças indígenas e africanas. Assim, a arquitetura e os rituais funerários tornam-se instrumentos analíticos privilegiados para apreender os graus de negociação, imposição ou silenciamento cultural produzidos pelos processos coloniais.

- **Importância da Arqueologia Histórica para o estudo dos sepultamentos e ritos funerários**

A Arqueologia Histórica surge como um campo de estudo fundamental para a compreensão das sociedades Modernas, especialmente aquelas moldadas pelo capitalismo e pelo colonialismo a partir do século XV. Como destacado por Orser Jr. (1992), a Arqueologia Histórica não se limita somente a descrever artefatos ou estruturas, mas também a buscar interpretar os aspectos materiais das relações sociais, econômicas e culturais que definiram o mundo após o século XV. Essa perspectiva é amplamente dialogada no Brasil, onde Torres (2013, 2022) ressalta que a arqueologia histórica, além de se apoiar em referenciais internacionais, deve também responder às especificidades locais, articulando-se com o patrimônio, a memória e os contextos coloniais e pós-coloniais. Nesse sentido, a contribuição

de Torres (2013) complementa a visão de Orser (1992) ao enfatizar que a prática arqueológica no Brasil precisa atentar tanto às dimensões globais do capitalismo quanto às experiências situadas, como as de comunidades afrodescendentes e indígenas.

Nas nossas investigações, tem sido de vital importância o uso combinado das fontes documentais e materiais. Acostumamo-nos a considerar que na Arqueologia histórica devemos utilizar essas fontes de forma combinada, o que também pode ser dado como verdadeiro no estudo da Diáspora Africana. (SOUZA, Marcos Torres, 2013 p. 10)

Portanto, a relevância está na capacidade de integrar fontes diversas — como documentos escritos, arquitetura, artefatos e tradição oral — para reconstruir narrativas muitas vezes silenciadas pela história convencional, especialmente as de grupos subalternizados da sociedade, como escravizados, indígenas e trabalhadores urbanos.

No contexto brasileiro, a arqueologia histórica assume um papel mais significativo para esses grupos invisibilizados. Funari (1992) ressalta na apresentação da obra de Orser (1992), como a cultura material permite resgatar o passado até dos grupos marginalizados, como as dos escravizados africanos, cujas experiências de vida raramente foram registradas em documentos oficiais (FUNARI, 1992). A análise de sítios arqueológicos, como quilombos, fazendas e áreas urbanas, revela não apenas as condições materiais desses grupos, mas também suas estratégias de resistência, adaptação e preservação cultural.

Este trabalho busca explorar a importância da arqueologia histórica, destacando sua metodologia interdisciplinar e seu potencial para iluminar aspectos pouco documentados do passado. Para tanto, é importante contextualizar como a arqueologia histórica opera suas fontes e suas contribuições para a historiografia. A abordagem multidisciplinar, que combina antropologia, história e análise material, permite uma compreensão mais densa das dinâmicas sociais, como demonstrado nos estudos sobre fazendas escravistas do Novo Mundo, onde artefatos de origem africana revelam a persistência de tradições culturais mesmo sob regimes de opressão (ORSER, 1992).

Além disso, a arqueologia histórica desafia visões eurocêtricas ao evidenciar a agência de grupos subalternizados na construção da história. Como observa Orser, objetos cotidianos — como cerâmicas feitas por escravizados — tornam-se testemunhos de práticas culturais e resistência, oferecendo insights sobre identidade e sobrevivência (ORSER, 1992). Desta forma, busco com esta introdução não apenas apresentar os fundamentos da disciplina, mas também justificar sua aplicação em estudos sobre a arquitetura eclesiástica e ritos funerários a ela

associados, onde a materialidade pode revelar crenças, hierarquias sociais e transformações culturais.

Não se restringindo ao passado, a arqueologia histórica dialoga com questões contemporâneas, como memória, patrimônio e desigualdade. Ao reconstruir histórias omitidas, a disciplina contribui para uma reflexão crítica sobre as estruturas de poder que perduram até hoje. Este trabalho, portanto, situa-se nesse diálogo, buscando demonstrar como a análise material pode revelar dimensões sociais e culturais que escapam aos registros escritos. No caso da Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França, a articulação entre arquitetura e práticas funerárias oferece um campo privilegiado para essa investigação: a disposição espacial da igreja, seus elementos construtivos e a localização dos sepultamentos e de suas adjacências permitem rastrear hierarquias, distinções sociais e formas de pertencimento comunitário. A partir desse conjunto, é possível compreender não apenas como a comunidade de Corumbá de Goiás organizava o espaço sagrado, mas também como a própria estrutura eclesial funcionava como mediadora de normas, expectativas e valores associados à morte e ao morrer. Assim, a combinação entre análise arquitetônica e estudo dos enterramentos torna-se fundamental para captar os modos como diferentes grupos — incluindo populações subalternizadas — foram incorporados, negociados ou excluídos no dispositivo colonial cristão, revelando continuidades e rupturas nas práticas funerárias ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Nesse quadro mais amplo, é fundamental considerar que a arqueologia histórica não se limita a interpretar o passado, mas dialoga com questões contemporâneas como memória, desigualdade e disputas simbólicas. Ao recuperar histórias omitidas, a disciplina permite reconhecer a persistência de estruturas coloniais e a forma como elas moldaram práticas sociais, inclusive no campo funerário. É sob esse prisma que se insere o estudo da Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França: a articulação entre sua arquitetura e os padrões de sepultamento oferece um acesso privilegiado às hierarquias, formas de pertencimento e negociações culturais da sociedade colonial de Corumbá de Goiás. A disposição espacial da igreja, suas áreas sacralizadas e a localização diferenciada dos enterramentos constituem indicadores sensíveis das estratégias de inclusão, exclusão e acomodação de grupos — especialmente indígenas, africanos e seus descendentes — diante do dispositivo colonial cristão. Assim, combinar a leitura arquitetônica com a análise dos contextos funerários não apenas revela dimensões de poder e devoção, mas também permite avaliar o grau de permeabilidade, imposição ou adaptação que caracterizou a experiência colonial na região.

Em seu artigo, "De morcegos e caveiras a cruzes e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX" (LIMA, 1994), Lima dialoga profundamente com as perspectivas teóricas de Orser Jr. (1992) e Funari (1992) sobre a arqueologia histórica, especialmente no que tange à análise da cultura material como reflexo das dinâmicas sociais, econômicas e culturais. A autora, ao investigar os cemitérios do Rio de Janeiro como "sítios arqueológicos" (LIMA, 1994 p. 87), não apenas descreve artefatos funerários, mas interpreta as transformações nas representações da morte como espelho das mudanças na sociedade brasileira durante a transição do império escravista para a república capitalista.

Por sua vez, vistos enquanto sítios arqueológicos, os cemitérios constituem um domínio excepcional para a observação e análise a partir da cultura material, de fenômenos de dinâmica cultural e mudança social. Uma vez erigidas, as sepulturas (e todo o aparato que as acompanha) permanecem, na sua quase totalidade, em suas primitivas posições, sem que ocorram alterações significativas no contexto original. Isto propicia uma configuração ímpar para a investigação arqueológica, pelas excelentes possibilidades que oferece, em termos de controle dos dados. (LIMA, 1994 p. 87-88)

Essa abordagem ecoa a visão de Orser (1992) sobre a arqueologia histórica como ferramenta para decifrar relações de poder e identidade a partir da materialidade, destacando como os símbolos tumulares — caveiras, cruzes, anjos — revelam conflitos ideológicos e a imposição de valores burgueses (LIMA, 1994 p. 103-105).

A pesquisa de Lima também contribui com a ênfase de Funari (1992) na capacidade da arqueologia histórica de recuperar vozes marginalizadas. Embora seu foco não sejam grupos subalternizados, a autora demonstra como os cemitérios secularizados, como o São João Batista, incorporaram uma "liberdade de expressão" (LIMA, 1994 p. 92) que contrastava com os espaços religiosos elitistas, refletindo tensões entre classes sociais. Além disso, ao analisar a massificação dos túmulos no período republicano (LIMA, 1994 p. 107), Lima demonstra como a cultura material pode evidenciar processos de nivelamento e dissimulação de hierarquias, tema caro à arqueologia histórica crítica proposta por Orser.

O estudo destaca ainda a interdisciplinaridade da disciplina, ao integrar iconografia, história social e antropologia da morte — como nos trabalhos clássicos de Ariès e Vovelle citados (LIMA, 1994 p. 88) — para entender a "ruptura da ordem escravocrata" (LIMA, 1994 p. 89). Essa metodologia alinha-se à proposta de Orser (1992) de combinar fontes diversas, como Lima faz ao cruzar dados epigráficos, arquitetônicos e legislativos. A autora vai além, ao mostrar como a materialidade funerária desvela a "face sombria" da sociedade, expondo

contradições entre a representação da morte e a realidade da exploração capitalista, reforçando assim o potencial crítico da arqueologia histórica apontado por Funari (1993).

Ao revelar como os cemitérios reproduzem simbolicamente o universo social (LIMA, 1994 p. 87), Lima demonstra que a cultura material funerária é um "campo privilegiado" para estudar a burguesia emergente, tal como Orser e Funari defendem para outros contextos. Sua análise dos signos escatológicos e sua substituição por cruzes (LIMA, 1994 p. 107) exemplifica como a arqueologia histórica pode iluminar mudanças culturais invisíveis em documentos escritos, corroborando a ideia de que os objetos são testemunhos ativos da história.

O artigo de Lima exemplifica como a arqueologia histórica brasileira, tal como teorizada por Orser e Funari, pode desvendar camadas complexas de significado social através da materialidade, contribuindo para uma historiografia inclusiva e crítica.

- **Relevância do período (séculos XVIII e XIX) e do contexto geográfico do interior de Goiás.**

A aplicação da arqueologia histórica no estudo dos séculos XVIII e XIX no interior de Goiás revela-se particularmente fértil, dada à complexidade das dinâmicas sociais, econômicas e culturais que marcaram a região durante esse período. Ao longo das obras de Curado (2013), historiador que se propôs a contar a história da cidade de Corumbá de Goiás, é demonstrado que a fundação do arraial de Nossa Senhora da Penha do Corumbá em 1730 está intrinsecamente ligada à expansão colonial portuguesa e à exploração aurífera, que atraiu bandeirantes paulistas e portugueses, bem como escravizados africanos que forçadamente foram traficados e indígenas que perderam seus territórios, formando um espaço de intensa miscigenação e conflito (CURADO, 2013). A análise arqueológica desses contextos pode ir além, não apenas focando nas estruturas de poder colonial, mas também nas estratégias de resistência e adaptação dos grupos subalternizados, como os escravizados que trabalhavam nas lavras de ouro e os indígenas Caiapó, que resistiram à ocupação de seus territórios (CURADO, 2013)

O século XVIII em Corumbá, por exemplo, foi marcado pela arquitetura vernácula, com casas de adobe e taipa, e pela organização urbana centrada na capela de Nossa Senhora da Penha. A materialidade dessas construções, como a Igreja Matriz, cujo forro entre ripas e caibros é uma singularidade arquitetônica, oferece pistas sobre as técnicas construtivas e as

influências culturais que moldaram o espaço colonial (CURADO, 2013, p. 12). Além disso, os vestígios das minerações — como os muros de pedra e tanques de lavagem de ouro — permitem reconstruir as relações de trabalho e a circulação de conhecimentos técnicos entre europeus, africanos e indígenas.

Já no século XIX, a transição da economia mineradora para a agropecuária e o comércio alterou significativamente a paisagem social e material de Corumbá. A emancipação política do município de Corumbá em 1849 e a construção de sobrados refletem a consolidação de uma elite local, enquanto os registros paroquiais e os vestígios de quilombos, dos quais restam hoje a comunidade de negros da Fazenda Buriti dos Crioulos em Cocalzinho (localizada na zona rural de Pirenópolis e aproximadamente a 32,8km de Corumbá de Goiás), evidenciam a persistência das comunidades afrodescendentes (CURADO, 2013, p. 9-10). Aqui, a arqueologia histórica pode cruzar fontes documentais — como cartas de sesmaria e registros de batismos — com a cultura material para entender como essas comunidades negociaram sua autonomia em um contexto de marginalização.

O contexto geográfico do interior de Goiás, caracterizado por seu isolamento relativo e pela presença de rotas comerciais que ligavam o norte ao sul do Brasil, também desempenhou um papel crucial na formação dessas dinâmicas. Corumbá, como entreposto comercial, tornou-se um espaço de circulação de mercadorias, ideias e pessoas, o que se reflete na diversidade de artefatos encontrados em sítios arqueológicos — desde cerâmicas de origem africana até objetos de luxo importados da Europa (CURADO, 2013, p. 13-14). A análise desses artefatos pode revelar não apenas as redes econômicas, mas também as estratégias de distinção social e as hibridizações culturais que definiram a região.

Além disso, os cemitérios do período, como o Cemitério de Nossa Senhora da Penha (1871), com seus túmulos em mármore de Carrara e capela suntuosa (CURADO, 2013, p. 17), oferecem um campo privilegiado para estudar as hierarquias sociais e as transformações nos ritos funerários, tal como proposto por Lima (1994). A presença de altares barrocos e inscrições epigráficas pode ser contrastada com os enterros simples de escravizados, revelando como a morte era um espelho das desigualdades vigentes.

O interior de Goiás nos séculos XVIII e XIX constitui uma área de pesquisa excepcional para a arqueologia histórica, onde a materialidade — das minas de ouro aos cemitérios — permite reconstruir narrativas que desafiam as versões oficiais da história. Ao integrar fontes arqueológicas, documentais e orais, é possível não apenas recuperar as vozes dos grupos

marginalizados, mas também compreender como as estruturas coloniais e imperiais foram negociadas, resistidas e transformadas no cotidiano das comunidades. Essa abordagem reforça o potencial crítico da disciplina, destacado por Orser e Funari (1992), ao mostrar que os objetos e espaços são mais que testemunhos do passado — são agentes ativos na construção de identidades e memórias coletivas.

PROBLEMA DE PESQUISA

Como a arquitetura eclesiástica e as práticas funerárias associadas à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás, quando analisadas comparativamente às igrejas de São José da Colônia (Manaus), Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (Ouro Preto) e à Capela de San Sebastián (Coporaque, Peru), revelam diferentes configurações do projeto colonial ibérico e seus impactos na construção das identidades sociais e religiosas locais? Em específico, até que ponto o cenário de Corumbá de Goiás expressa uma adesão estrita aos modelos cristãos de ordenamento arquitetônico e ritual da morte, ou indica a presença de elementos culturais de matrizes indígenas e/ou africanas, tal como observado em outras regiões da América?

OBJETIVOS

- **Objetivo geral**

Identificar os traços culturais locais presentes tanto na estrutura arquitetônica quanto nos enterramentos da Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França — inferidos como realizados entre os séculos XVIII e XIX em Corumbá de Goiás — utilizando os elementos arquitetônicos e funerários como indicadores que, em uma abordagem comparativa, permitam avaliar a maior ou menor “abertura” do dispositivo colonial cristão frente às populações subalternizadas. A análise considera o amplo cenário dos enterramentos em solo eclesial, sua importância para a sociedade cristã e os desdobramentos dessas práticas para a construção social da “boa morte”.

- **Objetivos específicos**

- Identificar e trabalhar o contexto dos sepultamentos

- Realizar a pesquisa envolvendo bibliografia sobre o tema
- Comparar diferentes cenários coloniais e suas formas de sepultamento
- Evidenciar, caso houver, hibridismos e sincretismos entre as diferentes matrizes culturais nos sepultamentos durante o período colonial
- Analisar os aspectos culturais envolvendo o imaginário social a respeito da morte
- Comparar diferentes igrejas coloniais, suas arquiteturas e espaços, e o acesso de populações subalternizadas a estes espaços

METODOLOGIA

A metodologia seguida para a realização deste trabalho envolveu uma longa pesquisa bibliográfica e documental. Foram priorizados artigos, pesquisas, relatórios bem como outros trabalhos campo e documentos, delimitados temporalmente de forma que correspondessem ao recorte de tempo do objeto inicial de pesquisa deste trabalho, a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França em Corumbá de Goiás (GO), posteriormente foi expandido para compreender um contexto mais amplo envolvendo diferentes práticas de enterramento.

A pesquisa arqueológica se beneficia deste tipo de abordagem, mesmo que de certa forma esta seja mais próxima da História, tendo em vista que eventos do passado não são observáveis ou replicáveis em laboratório de alguma forma, assim abrangendo mais fontes possíveis para problematização para além do olhar do *métier* somente do arqueólogo. Portanto, a importância da pesquisa bibliográfica é fundamental:

A principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente. Esta vantagem se torna particularmente importante quando o problema de pesquisa requer dados muito dispersos pelo espaço. Por exemplo, seria impossível a um pesquisador percorrer todo o território brasileiro em busca de dados sobre a população ou renda per capita; todavia, se tem à sua disposição uma bibliografia adequada, não terá maiores obstáculos para contar com as informações requeridas. A pesquisa bibliográfica também é indispensável nos estudos históricos. Em muitas situações, não há outra maneira de conhecer os fatos passados senão com base em dados secundários. (GIL, 2008 p. 69)

Da mesma forma, Gil (2008) também ressalta a diferença entre as categorias bibliografia e documento, considerando como documento fontes que ainda não foram amplamente estudadas e problematizadas,

Enquanto a pesquisa bibliográfica se utiliza fundamentalmente das contribuições dos diversos autores sobre determinado assunto, a pesquisa documental vale-se de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico, ou que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetivos da pesquisa. (GIL, 2008 p. 70).

Ainda acerca dos documentos, durante a pesquisa foram consideradas as possibilidades de problematização que os envolve:

O pressuposto essencial das metodologias propostas para a análise de textos em pesquisa histórica é o de que um documento é sempre portador de um discurso que, assim considerado, não pode ser visto como algo transparente. Ao debruçar-se sobre um documento, o historiador deve sempre atentar, portanto, para o modo através do qual se apresenta o conteúdo histórico que pretende examinar, quer se trate de uma simples informação, quer se trate de ideias. (CARDOSO, VAINFAS, 1997 p. 539)

Nesse mesmo sentido, a Arqueologia, ao lidar com registros materiais do passado, não se limita à escavação ou à análise laboratorial. A interpretação arqueológica exige constante diálogo com a bibliografia especializada, seja para compreender os contextos culturais e históricos associados aos achados, seja para situar debates teóricos e metodológicos no campo. Como ressalta Funari (2003), a Arqueologia depende de "leituras e reinterpretações contínuas" da produção científica já existente, de modo a fundamentar novas hipóteses sobre as sociedades passadas.

No caso específico da Arqueologia dos contextos funerários em igrejas coloniais, a pesquisa bibliográfica permite mapear comparativamente práticas semelhantes em diferentes localidades, possibilitando a formulação de hipóteses mesmo quando o acesso direto ao registro material é parcial ou limitado.

Dentro dos debates arqueológicos contemporâneos, o método comparativo revela-se uma ferramenta indispensável para a interpretação dos contextos funerários. Como defende Verónica Balsera Nieto (2010), a comparação é parte constitutiva da própria lógica da arqueologia:

“Considero que a comparação é uma metodologia aplicada à informação arqueológica com o objetivo, por um lado, de extrair dela novas perguntas e novos modelos explicativos ou, por outro, de demonstrar que uma determinada teoria é aplicável à reconstrução do passado.” (BALSERA NIETO, tradução nossa, 2010, p. 6)¹.

¹considero que la comparación es una metodología aplicada a la información arqueológica con el fin, por un lado, de extraer de ella nuevas preguntas y nuevos modelos explicativos o, por el otro, de demostrar que una determinada teoría es aplicable a la reconstrucción del pasado (BALSERA NIETO, 2010, p. 6)

Essa afirmação oferece base sólida para compreender a análise cruzada entre arquitetura e práticas funerárias na Igreja Matriz de Corumbá de Goiás, permitindo identificar tanto permanências quanto rupturas no dispositivo colonial cristão. A comparação, assim, não é apenas um recurso analítico, mas uma forma de revelar relações sociais latentes que dificilmente emergem quando cada caso é estudado isoladamente.

No paradigma processualista, tal como discorre Balseira (2010), a comparação ganha especial relevância na chamada Arqueologia da Morte, que emerge como uma subdisciplina voltada para a análise estrutural dos enterramentos. Segundo ela, o registro funerário era entendido como “conjuntos fechados por meio dos quais seja possível estudar aspectos como a estrutura social dos grupos que os produzem” (BALSERA NIETO, tradução nossa, 2010, p. 64)². Nesse sentido, para Balseira (2010) autores como Binford e Saxe, compreendem uma correlação direta entre a complexidade dos enterramentos e a organização social das comunidades, permitindo inferir hierarquias, desigualdades e sistemas de prestígio. A autora explica que “por meio da comparação de variáveis provenientes do registro funerário, é possível estudar a organização social das sociedades pré-históricas” (BALSERA NIETO, tradução nossa, 2010, p. 65)³. Aplicado à esfera colonial, esse modelo ajuda a compreender como a distribuição espacial dos sepultamentos dentro de uma igreja – altares, nave, corredores laterais – expressa sistemas hierárquicos, distinções étnicas e relações de poder próprias da sociedade luso-brasileira dos séculos XVIII e XIX.

Por outro lado, no contexto pós-processualista, Balseira (2010) mostra que a comparação não desaparece; ela se transforma. Agora, seu foco desloca-se da estrutura social para o indivíduo e para os sistemas simbólicos que organizam o ritual funerário. Como observa a autora, os pós-processualistas compreendem os enterramentos como vias de acesso às crenças, representações e escolhas individuais: “os pós-processualistas vão encontrar nos enterramentos e sepulturas a possibilidade de se aproximar diretamente dos sistemas de crenças, assim como do indivíduo e da cultura material por ele elaborada” (BALSERA NIETO, tradução nossa, 2010, p. 98)⁴. Sob essa ótica, a comparação entre diferentes contextos funerários ilumina não apenas diferenças estruturais, mas também divergências ideológicas, escolhas rituais e formas de

² “conjuntos cerrados a través de los cuales poder estudiar aspectos como la estructura social de los grupos que lo producen” (BALSERA NIETO, 2010, p. 64)

³ “a través de la comparación de variables procedentes del registro funerario es posible el estudio de la organización social de las sociedades prehistóricas” (BALSERA NIETO, 2010, p. 65)

⁴ “los post-procesuales van a encontrar en los enterramientos y sepulturas, la posibilidad de acercarse directamente a los sistemas de creencias, así como al individuo y a la cultura material elaborada por éste.” (BALSERA NIETO, 2010, p. 98)

expressão simbólica. Assim, ao analisar Corumbá de Goiás ao lado de outras matrizes coloniais permite perceber como a presença ou não de elementos arquitetônicos, posições de sepultamento, presença ou ausência de enxoval e modalidades de enterramento podem expressar negociações identitárias, tensões sociais e adaptações locais ao modelo cristão hegemônico no cenário goiano.

Por fim, cabe destacar que, reconhecer que cada igreja, cada cemitério e cada conjunto funerário constitui uma gama de possibilidades interpretativas, e que apenas colocando estes contextos em comparação — espacial, cronológica, arquitetônica e simbólica — torna-se possível revelar padrões e destacar singularidades. Neste trabalho, isto implica em usar comparações para avaliar a maior ou menor abertura do dispositivo colonial cristão frente às populações subalternizadas: ao confrontar Corumbá com outras igrejas gestadas no período colonial, buscamos evidenciar se houve maior flexibilidade, negociação, resistência ou rigidez na gestão do espaço sagrado e dos corpos nele depositados.

A escolha dos contextos comparativos adotados nesta pesquisa — Minas Gerais, Amazonas e Andes (Peru) — fundamenta-se em suas distintas composições demográficas e configurações sociopolíticas durante o período colonial. Minas Gerais destaca-se pela forte presença de populações africanas escravizadas e pela atuação das irmandades negras, que moldaram de forma singular a ocupação dos espaços eclesiais e funerários. A Amazônia, por sua vez, apresenta um cenário marcado pela predominância de populações indígenas organizadas em sistemas de poder menos verticalizados, o que se refletiu em interações distintas com o dispositivo cristão colonial. Já o contexto andino evidencia sociedades indígenas altamente hierarquizadas, cujo aparato administrativo foi apropriado pelos espanhóis para a implantação do governo colonial espanhol.

Ao articular esses três cenários, busca-se compreender como as estruturas sociais produzidas no bojo do projeto colonial ibérico — observáveis por meio da arquitetura e das práticas funerárias — foram adaptadas, tensionadas ou mantidas em diferentes regiões da América do Sul. Desse modo, torna-se possível situar a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França dentro de um panorama mais amplo das dinâmicas coloniais que atuaram na formação do interior de Goiás.

ESTRUTURA DO TRABALHO

Este trabalho está organizado em três capítulos, além da introdução e das considerações finais e conclusão. O primeiro capítulo apresenta uma discussão sobre a morte como fenômeno histórico e cultural, tratando desde as práticas funerárias europeias medievais até sua transposição e ressignificação para a realidade no Brasil colonial, com ênfase nos sepultamentos em igrejas.

O primeiro capítulo discute a morte como fenômeno histórico e cultural de longa duração, abordando desde as práticas funerárias da Antiguidade e da Idade Média europeia até sua transposição para o contexto colonial brasileiro. Amparado em autores como Ariès, Lauwers e Ribeiro, o capítulo explora como concepções como “boa morte”, sepultamentos *ad sanctos* e a integração entre espaço sagrado e espaço funerário estruturaram práticas que permaneceram enraizadas na sociedade luso-brasileira.

O segundo capítulo apresenta o contexto histórico, social e religioso de Corumbá de Goiás nos séculos XVIII e XIX, situando a formação da cidade, a atuação da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França e o papel do espaço eclesial na articulação da vida comunitária. O capítulo também introduz os elementos gerais do sítio arqueológico associado à igreja, preparando o terreno para a análise material posterior. Para avaliar as especificidades do dispositivo colonial cristão em Corumbá de Goiás, neste capítulo, o trabalho adota uma perspectiva comparativa estruturada a partir de três contextos da América colonial ibérica, escolhidos por suas distintas configurações demográficas, sociais e políticas. O primeiro caso é a Capela de San Sebastián, em Coporaque (Vale do Colca, Peru), erguida na segunda metade do século XVI sobre antigos espaços ritualísticos indígenas (*huacas*). Este contexto, analisado por Stephen Wernke (2007) e Ana Burhen (2021), é fundamental por evidenciar um processo ativo de negociação e hibridização, no qual elementos das cosmologias andinas foram reinterpretados e mantidos dentro do espaço sagrado cristão, revelando uma permeabilidade do projeto missionário espanhol frente a sociedades indígenas altamente hierarquizadas. O segundo caso é o complexo funerário associado à Igreja de São José da Colônia, em Manaus (Brasil), cujas pesquisas, como as de Carla Aires Martins (2019) e Anne Rapp Py-Daniel (2015), demonstram um processo distinto de sobreposição e apagamento. Na Amazônia portuguesa, onde predominavam populações indígenas organizadas em sistemas de poder menos verticalizados, a implantação do espaço cristão se deu frequentemente sobre antigos cemitérios

de urnas indígenas, resultando mais em justaposição e posterior ocultamento do que em fusão ritual, destacando assim outra modalidade de interação colonial. Por fim, o terceiro caso é o da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Ouro Preto (Minas Gerais, Brasil), estudada por autores como Juliana Lemos Lacet (2003) e Julita Scarano (1978). Este exemplo é central por ilustrar a resposta de uma sociedade colonial marcada pelo grande contingente de africanos escravizados. Nele, as irmandades negras criaram espaços próprios de sociabilidade, devoção e morte dentro da estrutura eclesial, assegurando a seus membros o acesso a uma "boa morte" católica e, ao mesmo tempo, forjando uma arquitetura e uma iconografia que expressavam resistência cultural e ressignificação identitária.

Ao articular a análise da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França com esses três cenários contrastantes – o de negociação simbólica (Peru), o de sobreposição e apagamento (Amazônia) e o de segregação e agência comunitária (Minas Gerais) –, este trabalho busca situar o caso goiano dentro do espectro mais amplo das dinâmicas coloniais, identificando seu grau singular de adesão, rigidez ou abertura frente às populações subalternizadas.

O terceiro capítulo desenvolve uma análise comparativa entre Corumbá de Goiás e outros contextos coloniais ibéricos — Minas Gerais, a Amazônia portuguesa e os Andes (Peru). A escolha desses contextos justifica-se por suas distintas configurações demográficas e políticas: Minas Gerais, marcada pela forte presença de populações africanas escravizadas; a Amazônia, onde grupos indígenas atuavam em sistemas menos verticalizados de poder; e o Peru andino, cujas estruturas sociais pré-coloniais eram altamente hierarquizadas e foram utilizadas pelos espanhóis para consolidar o domínio colonial. A comparação permite avaliar como diferentes sociedades integraram (ou não) elementos indígenas e africanos aos dispositivos cristãos de organização do espaço sagrado e dos enterramentos.

Por fim, nas considerações finais e conclusão, retomam-se as questões centrais da pesquisa, refletindo sobre a relevância do estudo para a compreensão das práticas funerárias em solo eclesial no Brasil colonial, bem como suas limitações e possibilidades de aprofundamento em futuras investigações.

CAPÍTULO 1: CONTEXTUALIZANDO A MORTE, MEDIEVO A MODERNIDADE.

A morte, enquanto experiência universal e inevitável, é também profundamente moldada pelas culturas, religiões e contextos históricos e sócio econômicos nos quais se insere. Este capítulo busca lançar um olhar sobre os modos como a morte foi concebida e tratada ao longo do tempo, com especial atenção às práticas de enterramento no contexto cristão ocidental. Ao investigar os imaginários sociais, os espaços físicos de sepultamento e suas transformações — da Europa medieval às realidades coloniais brasileiras —, busca-se compreender como essas práticas refletem não apenas o temor ou o respeito diante da morte, mas também valores simbólicos, estruturas de poder e disputas por memória. O recorte se justifica por sua relevância histórica e pela persistência de traços culturais que ainda moldam nossas relações com a finitude e com os mortos. A seguir, o capítulo será estruturado em três tópicos principais: o surgimento e desenvolvimento dos cemitérios, as relações entre as igrejas e os espaços funerários, e, por fim, as características dos enterramentos coloniais, com ênfase no contexto da Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás.

1 A morte na Europa

No mundo inteiro, em diferentes recortes de tempo, sempre podemos notar a relação humana com a morte. É de ordem natural que este momento ocorra a todos, tanto de forma esperada quanto inesperada. Segundo Ariès (2017) para o mundo cristão Medieval, a morte quando acontece de forma esperada, podemos dizer que se trataria de uma boa morte, e o seu oposto, uma morte não quista, não desejada.

O objetivo principal deste trabalho é focado no máximo a um período de três séculos, até recentes de nossa história, mas que deixam claro a ancestralidade de costumes envolvendo a morte e a constituição de identidades culturais frente a ela, fazendo-se necessário um estudo histórico mais aprofundado no tempo para vermos as lentas transformações.

Os costumes com relação ao morrer, principalmente nos meios sob influência cristã, têm fortes raízes na Europa mesmo longe, nas colônias da América. Existem de fato sincretismos entre religiões vindas de matrizes africanas, bem como com os povos originários que aqui já estavam. Entretanto, no que diz respeito ao cemitério vemos costumes enraizados desde a Idade Média, que estiveram presentes nos espaços de sepultamento devido aos aspectos

conservadores dominantes impostos por esta tradição cristã tomou a América, influenciando o que seriam as práticas funerárias brasileiras dos séculos XVII a XIX, tendo em vista a monumentalidade do país e a disparidade de práticas funerárias que podem acontecer entre diferentes localidades no mesmo país, vide os estudos e autores tomados para comparação neste trabalho e os diferentes cenários apresentados por eles no Brasil.

Durante o período medieval, autores como Ariès (2017) e Lauwers (2005) descrevem o processo de alinhamento e relação dos espaços de inumação com o espaço eclesiástico:

No ocidente da alta Idade Média, a ocupação do solo e o povoamento foram progressivamente caracterizados por uma associação estreita entre os lugares de culto, as zonas funerárias e o habitat, três realidades que se encontravam dissociadas no mundo antigo. (LAUWERS, 2005 p.335)

Ambos os autores descrevem o alinhamento entre os espaços em que os cultos eram realizados e o espaço de sepultamento. Um alinhamento que segundo Ariès, quando analisado de forma síncrona, demonstra atitudes diante da morte que parecem quase inertes no tempo, mas que de fato acontecem de modo lento e gradual, acarretando grandes mudanças sociais e no imaginário da cultura cristã europeia, bem como afeta os costumes desenvolvidos mais tarde nas américas.

1.1 O cemitério

O cemitério na antiguidade grega e romana, como indicava Lauwers (2005), se encontrava distante dos espaços de culto. Eram localizados fora das cidades, como podemos notar a Lei das Doze Tábuas em Roma (século V d.C.) que proibia o enterro *in urbe* e no código Teodosiano (século IV d.C.) que reforça a proibição de enterros dentro da cidade (ARIÈS, 2017 p. 39).

Diferente do que veremos a frente no século XIX, quando as políticas higienistas forçaram um afastamento entre cemitério e cidade, na Antiguidade havia o medo por parte dos povos, de seus mortos se levantarem das covas, o que também provocava este afastamento, fazendo os cemitérios se situarem fora das cidades (ARIÈS, 2017; LAUWERS, 2005).

Durante a Antiguidade, já havia o uso da palavra *koimētērion* (do grego: dormitório), termo usado para designar espaços de inumação mais individuais que indicam uma associação aos mártires de um determinado grupo que acabavam sendo enterrados naquele local

(LAUWERS, 2005 p.146), prática que futuramente seria chamada de enterramento *ad sanctus*, do latim: junto aos 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” (ARIÈS, 2017 p.40)

Foi na Idade Média, que a Igreja Católica instigou a aproximação entre cemitério e o espaço eclesiástico, mais especificamente entre os séculos VIII e IX. Com a Igreja se tornando parte fundamental da sociedade medieval, os fiéis buscavam participação nos rituais clericais com o intuito de ter o sentimento de pertencimento à *Ecclesia*, no caso, à sociedade cristã (LAUWERS, 2005).

Tendo em vista o modo como os povos se relacionam com seus ritos, Ribeiro (2007) pensando na discussão de Durkheim (1996) sobre religião, traz à Arqueologia uma forma de compreender as práticas mortuárias ligando os ritos com instituições do sistema social.

Durkheim não se refere especificamente às práticas mortuárias, mas apresenta uma perspectiva de compreensão dos ritos que considera a necessidade de se salientar a ligação destes com outras instituições do sistema social, de modo que as variações nos ritos estejam ligadas às variações na forma ou estrutura social. (RIBEIRO, 2007 p.54-55)

O intuito da autora é pensar os espaços de sagrado e profano dentro das práticas mortuárias, neste sentido, Durkheim pensa os fenômenos religiosos caracterizando em crenças e ritos. Nas crenças se pensa como o modo em que uma religião vai conceber o mundo a partir de sua mitologia própria, enquanto os ritos colocariam em prática esses costumes expressados pela crença em movimento. “Com efeito, uma regra moral, assim como um rito, nos prescreve maneiras de agir, mas que se dirigem a objetos de um gênero diferente.” (DURKHEIM, 1996 p.9). O rito pode até ser uma prática dentro da moralidade, mas se particulariza como rito pelo seu objeto ser a religião a qual está vinculado.

Já a discussão entre o que é sagrado e o que é profano não se resume apenas em uma dicotomia entre bem e mau como sugere. Mas também como uma ordem complexa de fatores que variam como lugares, gestos e palavras considerados como sagrados, e a religião estaria caracterizada pela relação destas coisas sagradas com o que é profano. Em meio a tudo isso, os ritos como os ressaltados pela tradição cristã, podem mostrar uma ligação entre o que é sagrado e o que é profano sendo expresso no momento da morte.

O que é sagrado é aquilo que é protegido e isolado pela crença, enquanto o profano é aquilo que o rito vem a proibir ou reforçar. Deste modo, Lauwers (2005) e Ariès (2017) também

pensam o alinhamento entre o ato de sepultar seus mortos dentro das igrejas, como uma forma de continuação da *Ecclesia*, mas agora dando uma continuidade em morte das atividades desenvolvidas em vida no seio das igrejas.

A importância concedida à dimensão funerária das igrejas - até então mais definidas por sua função batismal – repousava sobre uma representação da Igreja, assimilada a uma sociedade espiritual formada por vivos e mortos. (LAUWERS, 2005 p. 336-337)

A relação entre os espaços de culto e os locais de sepultamento, consolidada na Idade Média europeia, demonstra uma visão de morte integrada à vida comunitária e espiritual. A prática do enterramento *ad sanctos*, associada à proteção dos mártires, e a gradual incorporação dos cemitérios ao espaço eclesiástico reforçaram a ideia de uma *Ecclesia* que juntava vivos e mortos sob a mesma ordem sagrada. Essa tradição, enraizada no medievo, ecoou nas colônias americanas, onde a Igreja manteve seu papel central na ritualização da morte, mesmo em contextos de sincretismo cultural. Assim, a análise desses processos não apenas ilumina as transformações nas atitudes diante da morte, mas também revela como as estruturas religiosas moldaram — e foram moldadas por — práticas sociais e espaciais ao longo dos séculos.

1.2 Da morte ao sepultamento

Além prática dos sepultamentos em espaço eclesiástico, existiam alguns outros requisitos para a boa morte que herdamos dos costumes europeus. Uma série de crenças precediam a morte assim como outras que a sucediam.

Já durante a Idade Média, para Ariès (2017) ter uma morte socialmente considerada como boa, antes de tudo deveria ser avisada, dava-se tempo para o morto reunir familiares e entes queridos no leito de morte. O moribundo fazia suas últimas súplicas, pedia perdão a quem deveria pedir e perdoava a quem deveria perdoar. Suspirava seu último suspiro e, morria. Aqueles em volta, então deveriam se emocionar e sentir o momento da morte daquele ente.

Quem descreve estas atitudes diante da morte é Ariès (ARIÈS, 2017). Segundo ele, a morte não avisada tratava-se de uma morte terrível, que geralmente era a que ocorria de forma súbita, onde não há tempo de avisar os próximos e a família. A morte deveria aparecer na forma de presságios e signos.

Observemos que o aviso era dado por signos naturais ou, ainda com maior frequência, por uma convicção íntima, mais do que por uma premonição sobrenatural ou mágica. Era algo de muito simples e que atravessa as idades, algo que reencontramos ainda em nossos dias, ao menos como uma sobrevivência, no interior das sociedades industriais. Algo de estranho tanto ao maravilhoso quanto à piedade cristã: o reconhecimento espontâneo. (ARIÈS, 2017 p. 31)

Após a morte, o morto deve ser disposto de acordo com a tradição cristã na hora do enterro ou sepultamento, seguindo ritos para a disposição de um bom enterramento para a boa morte. Apesar das práticas variarem em diferentes lugares e recortes, segundo as práticas cristãs relatadas por Ariès (2017) morto deveria ser colocado com a cabeça voltada para o oriente em direção a Jerusalém, ao leste, ainda segundo o mesmo autor havendo algumas variações como estender os braços em forma de cruz, o que não é nada habitual, ou até representar o morto em pose de oração, porém as que se mantiveram apenas a orientação da cabeça virada para Leste e o modo como o corpo irá ser colocado no túmulo:

Espera-se a morte deitado, jacente. Esta atitude ritual é prescrita pelos liturgistas do século XIII. “O moribundo” diz o bispo Guillaume Durand de Mende, “deve estar deitado de costas a fim de que seu rosto olhe sempre para o Céu”. Essa atitude não é a mesma dos judeus, conhecida pelas descrições do Antigo Testamento – estes viravam-se em direção à parede para morrer. (ARIÈS, 2017 p.34-35)

A relação entre a morte e os espaços de sepultamento na Europa, especialmente durante a Idade Média, mostra uma ligação profunda entre práticas religiosas, sociais e culturais. A aproximação entre os cemitérios e os espaços eclesiásticos, iniciada no período medieval, não apenas transformou a paisagem urbana designando espaços de inumação, mas também reforçou a ideia de uma comunidade cristã que incluía tanto os vivos quanto os mortos. Os ritos funerários, como a orientação do corpo para o oriente e a busca por uma "boa morte", evidenciam a importância da preparação espiritual e do cumprimento de tradições que garantiam a continuidade da fé e da identidade cultural. Esses costumes, enraizados na Europa, foram posteriormente transplantados para as colônias americanas, onde se adaptaram ao novo cenário, mas, em linhas gerais mantiveram sua essência cristã (LIMA, 1994). Assim, o estudo dessas práticas mortuárias não apenas enaltece a história das atitudes diante da morte, mas também revela como essas tradições moldaram as identidades culturais tanto na Europa quanto nas Américas.

1.3 Práticas funerárias no Brasil Colonial e Imperial.

Como ressaltado anteriormente, devido à grande influência cristã durante a colonização, o Brasil herda muitos costumes com relação ao tratamento de seus mortos, e sua visão sobre a morte. Espalhados por grande parte do território nacional, podemos ver exemplos dos costumes na forma dos cemitérios que desenvolvemos aqui, tanto no recorte colonial, quanto no imperial.

Autoras como Jéssica Gadelha Morais e Maria do Amparo Alves de Carvalho no artigo “As (des) conhecidas representações escatológicas do acervo do cemitério Santo Antônio em Campo Maior – Piauí” (2018), bem como, Milra Nascimento Bravo e Cláudia Rodrigues no artigo “Morte, cemitérios e hierarquias no Brasil escravista (séculos XVIII e XIX)” (2012) trazem a discussão para terras brasileiras ao analisar cemitérios aqui presentes, e como suas organizações e representações refletem as práticas funerárias e as crenças sobre a morte no período entre o final do século XVIII até início do século XX.

Morais e Carvalho (2018) trazem o caso do Cemitério Santo Antônio. Datando do final do século XIX e o início século XX, surgindo como um cemitério fora da cidade, que com o crescimento da cidade, passou a ficar dentro dela. É um exemplo de espaço funerário que reflete elementos herdados da Europa, bem como uma hierarquia social, onde foi possível notar sepulturas mais elaboradas, com presença de representações escatológicas, as quais pertenciam a famílias de prestígio político e econômico.

As representações escatológicas não estão em grande número no acervo mortuário do Santo Antônio, aparecem esporadicamente no final do século XIX e primeira metade do século XX e das poucas que aparecem predominam os archotes direcionados para baixo. Ao todo foram quatro (4) representações escatológicas encontradas, duas (2) em sepulturas de homens e duas (2) em sepulturas de mulheres. Todas elas remontam a famílias detentoras de prestígio político, econômico e social no município: Família Mendonça; Eulálio; Teixeira e Almendra. (MORAIS, CARVALHO. 2018 p. 189-190)

Já Rodrigues e Bravo (RODRIGUES, BRAVO. 2012) trazem a discussão os cemitérios desprivilegiados, como o Campo da Pólvora em comparação aos sepultamentos da Igreja da Penha (ambos na Bahia), pensando nas pessoas que não integram comumente a igreja, sendo negros, povos originários, pessoas de outras religiões, sentenciados e excomungados.

Em Salvador, entre 1834 e 1836, na Igreja da Penha, a maioria dos sepultamentos no adro era de escravizados, enquanto no corpo da igreja predominavam indivíduos livres. Os

cemitérios destinados aos desprivilegiados, como o Campo da Pólvora (Salvador) e o Cemitério dos Pretos Novos (Rio de Janeiro), eram locais de sepultamento para, indigentes, justicados e outros grupos marginalizados. Esses cemitérios eram mal vistos pela sociedade e frequentemente associados à falta de cuidado e higiene, ou seja, longe da “boa morte”.

[...]é possível observar que nos enterros realizados na Igreja da Penha em Salvador, entre os anos 1834-1836, dos 29 cadáveres enterrados no corpo, 20 eram de indivíduos livres e apenas 9 de escravos; e dos 18 sepultados no adro, 2 eram livres e 16 eram escravos. Estes dados demonstram que, de fato, o adro era o lugar dos que tinham menos posses já que a maioria dos corpos lá enterrados era de escravos. (RODRIGUES, BRAVO. 2012 p. 3)

Relatos de viajantes descrevem valas comuns superficiais, cadáveres expostos a animais e a ausência de cerimônias religiosas. Essas condições faziam oposição forte aos sepultamentos dentro das igrejas, que eram considerados mais dignos (RODRIGUES, BRAVO 2012).

O foco de ambos os trabalhos está na hierarquização dos espaços de sepultamento, bem como em segundo plano na iconografia funerária (cruzes, archotes, ampulhetas...) e nos elementos que adornam as sepulturas, sendo vistos como expressões culturais e simbólicas da boa morte. A localização e o tratamento dos sepultamentos nos cemitérios dos desprivilegiados tinham um significado simbólico para a hierarquia social da época: ser sepultado nesses locais era um sinal de infortúnio e exclusão, enquanto os sepultamentos dentro das igrejas eram vistos como um privilégio.

1.4 O altar e a hierarquia

No período colonial, os sepultamentos dentro das igrejas eram privilegiados, especialmente próximos ao altar, pois acreditava-se que isso garantiria a salvação da alma. Já os sepultamentos no adro (área externa de frente à igreja geralmente murado) eram destinados a escravizados e pessoas pobres, refletindo a hierarquia social mesmo na morte, “Nesse contexto, atenção especial era dada ao altar mor, pois as pessoas acreditavam que a aproximação com o mesmo ajudaria na proteção do defunto contra o inferno.” (MORAIS, CARVALHO. 2018). Da mesma forma, Rodrigues e Bravo concordam:

“Já o corpo (parte interna da igreja) era o espaço onde eram enterrados indivíduos de maior prestígio e quanto mais importante, mais próximo do altar e consequentemente,

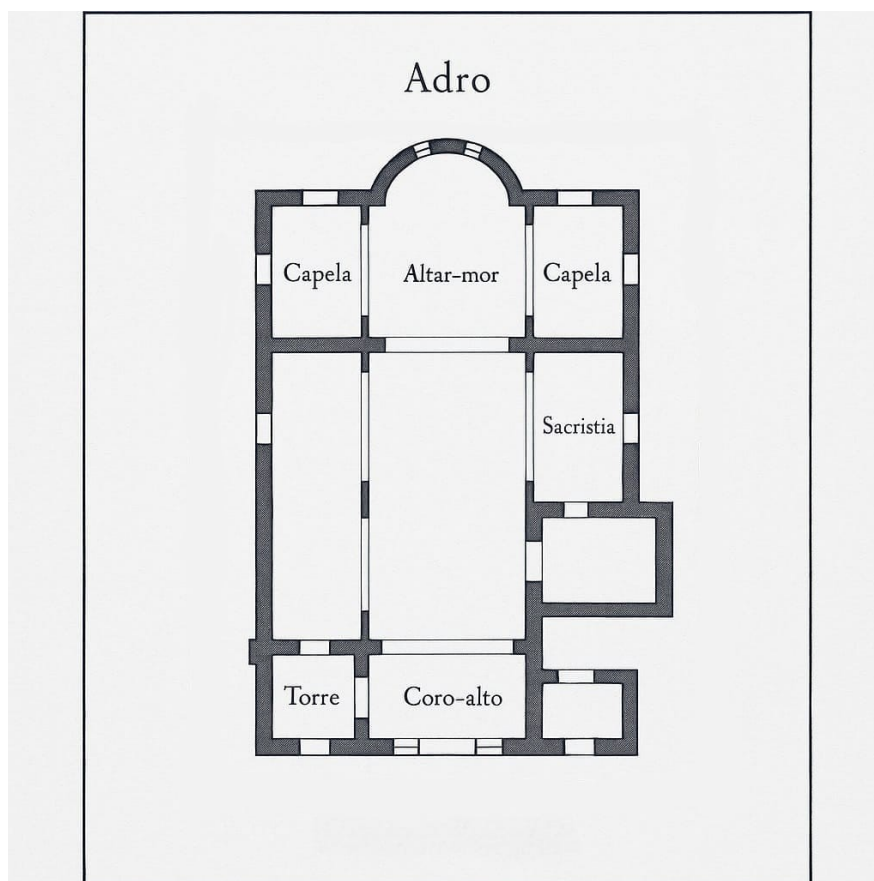
segundo a crença da época, da salvação na vida eterna.” (RODRIGUES, BRAVO. 2012 p.3)

Portanto, há uma atribuição de significado mesmo dentro do espaço da igreja, resultando numa hierarquização dos espaços bem-vistos para uma boa morte. As autoras evidenciam a diferença entre os sepultamentos no adro (espaço aberto de frente à igreja, geralmente murado) e nas campas (ou tampas): enquanto o adro (FIGURA 1) era destinado a escravizados e pobres, nas campas era visto como um espaço mais organizado, higienizado e carregado de significados sociais.

Referem-se às sepulturas de adro que se encontravam normalmente espalhadas nos espaços laterais das igrejas, em alguns casos encerradas por muros a fim de evitar a profanação desse espaço sagrado. Mas em outros casos, elas podem manter uma contiguidade visual entre os túmulos sagrados e a vida profana das urbes, pela ausência de delimitação por muros ou cercas circundando o cemitério do adro. Geralmente, os defuntos enterrados nesse local eram escravos e pessoas livres pobres. As campas eram sepulturas que se localizavam no interior das igrejas, consideradas superiores ao adro. (MORAIS, CARVALHO. 2018 p.177)

Isto nos mostra uma continuidade do processo possível de notar no decorrer da Idade Média e o alinhamento entre igreja e cemitério. Inicialmente, na Europa, o que havia começado como a prática de enterramento *ad sanctus* (junto aos santos), passa a se tornar comum a prática *apud ecclesiam* onde a valorização se encontra em sepultar o morto em espaço eclesiástico, prática que se tornou comum durante o período colonial e parte do imperial até o início das políticas higienistas (LIMA, 1994).

FIGURA 1 – Representação de um modelo de planta de igreja barroca com destaque para a área em volta da igreja, sendo o adro.



(Fonte: autoria própria)

Tendo em vista a abertura que espaços hierarquizados fornece à discussão sobre o modo de organização de uma sociedade, outros autores pensam a morte também trazendo a pauta espaços de pessoas menos privilegiadas, desta forma explorando grupos que não teriam condições ao acesso a uma boa morte, considerando a realidade brasileira. Cláudia Rodrigues e Milra Nascimento Bravo (2018) analisam a hierarquização da morte no Brasil escravista utilizando como recorte os séculos XVIII e XIX, destacando como a localização dos sepultamentos e as práticas funerárias refletiam as desigualdades sociais da época. O foco está nos cemitérios dos desprivilegiados, ou seja, aqueles destinados a escravizados, pobres, indigentes e outros grupos marginalizados, em contraste com os sepultamentos dentro das igrejas, que eram reservados para as elites.

1.5 Sepultamentos urbanos e rurais

Para além das hierarquias, havia também diferenças nas formas de sepultamentos entre espaços mais urbanizados e espaços rurais, mesmo aqui durante o tempo como colônia. Sobre isso, Moraes e Carvalho, afirmam “sendo comuns os sepultamentos nas estradas, nos cemitérios particulares e próximo à residência do morto” (MORAIS, CARVALHO, 2018 p. 179). Portanto podemos notar que mesmo existindo formas de sepultar predominantes nos grandes centros, o mesmo não valia para regiões mais afastadas.

[...] os sepultamentos em igreja foi (sic) prática restrita às elites locais. Quanto às pessoas que não pertenciam a um segmento de prestígio político e socioeconômico as alternativas para sepultar seus mortos, além das já citadas por Silva Filho eram o quintal ou pátio da casa ou ainda à margem dos caminhos de muitas estradas. (MORAIS, CARVALHO, 2018 p. 180)

A Hipótese Saxe/Goldstein (1970) sugere que a delimitação de espaços de inumação (cemitérios formais) está diretamente relacionada à competição por recursos vitais. Em sociedades onde há escassez de recursos, grupos corporativos surgem para controlar o acesso a esses recursos, e a legitimação desse controle é feita por meio da descendência dos ancestrais, o que leva à criação de áreas formais para enterros.

Devido ao afastamento dos espaços de inumação, os espaços rurais diferentemente dos urbanos, podem parecer menos criteriosos a respeito dos elementos da “boa morte” requeridos pelo moribundo, mas que ainda assim talvez pode carregar outros elementos como um enxoval funerário e outros elementos com significados culturais importantes para o morto.

1.6 Aspectos arqueológicos dos sepultamentos históricos

A análise arqueológica dos sepultamentos históricos oferece um olhar material sobre as práticas funerárias, revelando não apenas técnicas de inumação, mas também hierarquias sociais e transformações culturais. Ao examinar tipos de sepultamentos (primários, secundários, individuais ou coletivos), materiais associados e técnicas de análise, é possível decifrar como as sociedades lidaram com a morte em diferentes contextos. No Brasil colonial e imperial, esses aspectos refletem desde distinções de classe até sincretismos religiosos, como evidenciado nos trabalhos de Lima (1994) e Strauss (2012). A cultura material — como vestuários, ornamentos e iconografias tumulares — serve como testemunho das desigualdades e valores de cada período. Além disso, métodos arqueológicos modernos, como datação por radiocarbono e

análise de isótopos, ampliam a compreensão desses rituais. Assim, esta seção explora como a arqueologia desvenda a morte não como um fim, mas como um espelho das estruturas sociais e suas dinâmicas históricas.

1.7 Tipos de sepultamentos (primários, secundários, individuais e coletivos)

Ressaltando mais uma vez o trabalho de Tânia Andrade Lima (1994), a autora discorre sobre a diversidade de práticas funerárias nos cemitérios cariocas do século XIX, destacando a existência de sepultamentos primários e secundários, categorias comuns quando tratamos deste objeto.

De acordo com Henry Duda (2009), sepultamento primário é a deposição do cadáver em seu local de repouso definitivo, no qual o corpo permanece in situ durante todo o processo de decomposição, preservando a conexão anatômica e a articulação dos ossos. O sepultamento em caixão, em posição distendida, é um exemplo típico deste processo. Já o sepultamento secundário é um ritual composto por duas fases distintas: inicialmente, o corpo é depositado em um local temporário (ou efêmero) até a completa decomposição dos tecidos moles. Posteriormente, os ossos agora desarticulados são recolhidos e transferidos para seu depósito final, frequentemente em urnas ou ossários. A tipologia de Lima (1994, p. 94-97), que opera em um nível de classificação arquitetônica e social, pode ser relacionada a essa distinção antropológica: os túmulos são estruturas que abrigam predominantemente sepultamentos primários (individuais ou coletivos); os ossários são receptáculos específicos para sepultamentos secundários; e os mausoléus, como edificações monumentais, podem conter ambas as modalidades, refletindo, para além das práticas ritualísticas, hierarquias sociais, como atesta a distinção entre cemitérios públicos/seculares e privados/religiosos.

1.8 Materiais Associados

A cultura material associada aos sepultamentos pode incluir vestuário, objetos pessoais e ornamentos, que variam conforme o status social do falecido. Nos cemitérios elitistas, como o do Catumbi trabalhado por Lima (1994), túmulos e mausoléus eram adornados com elementos escultóricos em mármore branco, cruzes, urnas, tochas e símbolos de nobreza (brasões, coroas). Já nos cemitérios públicos, como o São João Batista, a decoração era mais simples, muitas

vezes limitada a cruzes de galhos sobre pedras (LIMA, 1994, p. 100-105). Iconografias tumulares como livros, pergaminhos e ampulhetas também eram comuns, refletindo valores românticos e positivistas da época.

As classes dominantes da sociedade (aristocracia rural, alta burocracia civil e militar, grandes comerciantes, etc.) investem consideravelmente na morte nesse período (século XIX). Inúmeros sepultamentos feitos antes em igrejas são transferidos para os novos espaços funerários e colocados em pomposos ossários, nas suas principais aléias. São erigidos ou diretamente importados da Europa (particularmente de Portugal) inúmeros mausoléus, de caráter monumental, ocupando eixos transversais e confirmando diferenciações de status social. (LIMA, 1994 p. 102)

Neste trecho, Lima ressalta a hierarquização da morte, uma vez que como demonstrado pela autora, as classes mais elevadas conseguiam acessar todos estes itens para serem sepultados, e ainda, se mantendo atrelado a estilos artísticos de certa forma até importados, enquanto grupos mais marginalizados ficam à mercê de deixarem seus mortos a cargo de uma irmandade que possa os sepultar.

1.9 Técnicas de Análise Arqueológica

A análise de sepultamentos históricos, especialmente aqueles localizados em igrejas ou seus arredores, exige técnicas arqueológicas específicas que vão além da escavação e do registro estratigráfico tradicional. Nesses contextos, a proximidade com estruturas religiosas, o simbolismo do espaço e as dinâmicas de exclusão social tornam indispensável a aplicação de metodologias que articulem cultura material, espaço e contexto histórico. Tânia Andrade Lima (1994) destaca que os cemitérios históricos, por preservarem a posição original dos jazigos, oferecem excelentes condições para o controle espacial dos dados arqueológicos. A autora enfatiza o mapeamento dos túmulos, o levantamento iconográfico das lápides e a leitura epigráfica como práticas fundamentais para interpretar as hierarquias sociais expressas na paisagem funerária.

Da mesma forma, Bravo e Rodrigues (2012) discutem a importância da análise da localização das sepulturas (interior da igreja, adro, áreas periféricas) como indicadores de prestígio social. Elas aplicam, em seus estudos, a classificação tipológica dos sepultamentos, o exame da organização espacial dos jazigos e a leitura comparada de registros documentais (como testamentos e livros de óbitos) para compreender quem podia — ou não — ser enterrado

nos chamados "lugares sagrados". Já Moraes e Carvalho (2018), ao investigarem o acervo do cemitério Santo Antônio (PI), propõem uma abordagem material das representações escatológicas visíveis nas lápides, interpretando elementos como ampulhetas aladas, tíbias cruzadas e archotes invertidos, os quais também informa sobre valores e crenças das populações envolvidas.

Essas práticas reforçam a importância de tratar os sepultamentos como artefatos em si — carregados de significado e moldados por lógicas de pertencimento, exclusão e representação simbólica. Mais do que uma simples escavação de ossadas, a arqueologia histórica da morte demanda o cruzamento entre espacialização dos dados, análise iconográfica, leitura epigráfica e contexto documental. Nesse sentido, o olhar arqueológico se articula à história social e à história da morte, permitindo acessar camadas profundas de memória, identidade e desigualdade.

1.10 Hierarquização da morte e segregação funerária em Corumbá de Goiás

Buscamos com a análise dos espaços funerários em Corumbá de Goiás, examinar uma organização profundamente marcada por critérios de hierarquia social, raça e pertencimento institucional. A prática colonial de sepultamento *ad sanctos* — ou seja, junto aos santos, próximo ao altar ou da igreja — estava restrita aos moradores de maior prestígio, o que incluía membros da elite local, autoridades e famílias influentes. Os sepultamentos no adro, por sua vez, abrigavam indivíduos de status intermediário. Já os escravizados e outros grupos socialmente marginalizados, como os pobres livres e libertos, eram sepultados sem muitos ritos fúnebres, cerimônias, covas apropriadas e até em locais muitas vezes fora do perímetro considerado sagrado (REIS, 1991).

Em Corumbá, defronte à Igreja de Nossa Senhora da Penha de França, existiu um cemitério destinado exclusivamente à população negra escravizada e liberta. A ausência atual desse espaço, hoje completamente desaparecido, é por si só reveladora da maneira como certas memórias são apagadas da paisagem urbana. Tomando como o exemplo o caso de Vila Rica (Ouro Preto – MG) a manutenção desse espaço funerário enquanto existiu foi garantida, em parte, pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, composta por homens negros — tanto escravizados quanto libertos. Essa irmandade desempenhava papel fundamental na obtenção de direitos funerários para seus membros, assegurando-lhes não apenas o sepultamento digno, mas

também o acesso aos ritos católicos e à preservação da memória coletiva (SCARANO, 1978). Já a Irmandade do Santíssimo Sacramento, como era comum em várias vilas do período colonial, provavelmente concentrava os fiéis brancos e abastados, tendo em vista que era uma das poucas irmandades que podiam possuir escravizados e, cuidando dos sepultamentos mais prestigiosos, realizados no interior da igreja (SCARANO, 1978).

A distinção entre esses espaços de morte, como bem observam autores como Tânia Andrade Lima (1994) e Cristina de Cássia Moraes (2018), reflete não apenas desigualdades em vida, mas também a permanência dessas desigualdades após a morte. A localização da sepultura, a presença (ou não) de lápides, os materiais utilizados e os símbolos iconográficos presentes expressam os valores de uma sociedade que organizava o mundo dos mortos à semelhança do mundo dos vivos. Em Corumbá, essa lógica se inscreve de forma clara na paisagem funerária colonial: de um lado, o templo barroco com seus túmulos ornamentados; de outro, o terreno hoje desaparecido onde repousavam corpos desprovidos de memória monumental. O estudo desses espaços, mesmo em sua ausência material, constitui uma das formas mais potentes de acessar as camadas profundas da exclusão social e racial na formação do Brasil.

Assim, ao observarmos como as concepções europeias de morte foram apropriadas, transformadas ou resistidas no contexto colonial brasileiro, torna-se evidente que os sepultamentos não eram apenas práticas religiosas, mas instrumentos de ordenamento social e de afirmação de poder. As práticas mortuárias que viajaram da Europa medieval ao Brasil colonial deixaram marcas que se materializam no chão, nas paredes e nas escolhas de uma comunidade diante de seus mortos. É nesse ponto que a história deixa de ser distante e passa a ganhar corpo; é quando percebemos que cada igreja, cada sepultura e cada gesto diante da morte carrega uma memória que resiste ao tempo.

No interior de Goiás, onde a fé conviveu com o ouro, a violência e a esperança, essas marcas assumem contornos próprios. É somente quando aproximamos esse panorama de uma realidade concreta — com suas disputas locais, singularidades culturais e trajetórias próprias — que tais processos ganham profundidade. Nesse sentido, a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás, oferece um cenário privilegiado para compreender como essas tradições foram reinterpretadas no interior da América portuguesa. É para esse universo específico, onde arquitetura, fé e morte se entrelaçam de modo singular, que o próximo capítulo nos conduz.

CAPÍTULO 2: A IGREJA COMO OBJETO DE ESTUDO DA ARQUEOLOGIA, ESPAÇOS DA MORTE E DOMINAÇÃO SIMBÓLICA NA AMÉRICA COLONIAL.

A igreja colonial é mais que um edifício: é um artefato social, religioso e político. Em seu espaço físico, materializam-se as hierarquias, as crenças e as tensões de uma sociedade que via na morte não apenas um fenômeno biológico, mas uma instância de poder e pertencimento. A arquitetura religiosa, nesse sentido, ultrapassa sua função litúrgica para se tornar um super-artefato — uma estrutura total, que condensa valores simbólicos, práticas rituais e dinâmicas de dominação cultural (NAJJAR, 2011).

Segundo Charles Orser Jr.,

“a arqueologia pré-histórica e a histórica preocupam-se também com as estruturas encontradas em sítios. Uma estrutura é qualquer evidência de presença humana que não pode ser removida do sítio, mas que fornece informações abundantes sobre as atividades desenvolvidas no local” (ORSER JR., 2018, p. 33).

Assim, as igrejas podem ser entendidas como estruturas materiais que, ao mesmo tempo, revelam modos de vida e as ideologias que sustentaram sua construção. O autor afirma ainda que,

“edifícios fornecem uma importante fonte de informação para a arqueologia histórica. Duas tradições, em geral, podem ser consideradas como existentes: a acadêmica e a vernacular. [...] A arquitetura vernacular demonstra, em geral, as verdadeiras atitudes e crenças de um povo de maneira mais clara do que a arquitetura acadêmica” (ORSER JR., 2018, p. 35).

Essas duas dimensões — a acadêmica, importada dos modelos europeus, e a vernacular, moldada pelas condições coloniais — se entrelaçam nas igrejas construídas no Brasil e nos Andes. A análise dessas edificações permite compreender como as práticas funerárias e os espaços da morte foram organizados em torno do poder eclesiástico, reproduzindo desigualdades sociais e raciais.

Ao examinar as igrejas coloniais sob a perspectiva arqueológica, é possível observar nelas o entrelaçamento entre estrutura física, simbolismo religioso e dominação social. Como ressalta Orser, “edifícios, quando examinados com cuidado, produzem informações sobre quando foram construídos, quando foram feitas reformas e quais cômodos eram mais importantes” (ORSER JR., 2018, p. 37). As igrejas, portanto, são artefatos de poder que

acumulam camadas de significado — o sagrado, o social e o político — que podem ser “escavadas” como estratos da história.

Já autores como Rosana Najjar (2011), propõem que igrejas coloniais — especialmente as jesuíticas, no caso do trabalho de Najjar (2011) — sejam entendidas não apenas como construções religiosas, mas como super-artefatos, isto é, objetos materiais complexos que concentram múltiplas camadas de significados, funções e transformações históricas. Assim, elas se equiparam, em termos interpretativos, aos artefatos móveis, porém são ainda mais ricas por condensarem séculos de práticas, usos e ressignificações.

A autora reforça que compreender as igrejas coloniais exige tratá-las como artefatos arquitetônicos inseridos em um contexto social e simbólico mais amplo. Ao explicar os objetivos das pesquisas que ela desenvolveu ao estudar igrejas jesuítas, afirma que era necessário “compreender as edificações enquanto artefatos arquitetônicos” (NAJJAR, 2011, p. 72), ou seja, estruturas cuja materialidade revela funções, valores e intencionalidades. Ao dialogar com a geografia e com a semiótica, a autora evidencia que essas igrejas não podem ser compreendidas isoladamente, mas como parte de territórios estruturados por relações de poder, escolhas estratégicas e significados ritualizados. Ela explica que cada território jesuítico foi tratado “como artefato, ou melhor, um super-artefato [...] tanto quanto as igrejas podem ser consideradas como tal” (NAJJAR, 2011, p. 83)

Najjar enfatiza que a análise das igrejas como super-artefatos não pode desconsiderar o espaço em que se inserem. Para a autora, compreender apenas o edifício seria uma leitura incompleta, pois “estariamos vendo a igreja e ignorando o seu território, que a contextualiza no espaço social” (NAJJAR, 2011, p. 83). Assim, o estudo arqueológico deve abranger tanto a arquitetura quanto o território ritual, político e simbólico que a circunda. A partir dessa perspectiva, a espacialidade é entendida “como produto e produtor de uma sociedade”, refletindo relações de poder, fricções e transformações sociais entre os grupos envolvidos (NAJJAR, 2011, p. 83). Essa concepção amplia a noção de super-artefato, pois inclui não só o templo em si, mas todo o conjunto de práticas, territorialidades e hierarquias materializadas na paisagem construída pelos jesuítas.

Este capítulo busca apresentar a igreja como este objeto de estudo, partindo da observação comparativa de diferentes contextos coloniais, sejam as igrejas andinas do Peru, onde se encontram símbolos religiosos caros às populações nativas plasmados em templos cristãos; nas igrejas do Amazonas, com a presença indígena e a força de seus costumes; nas

igrejas mineiras, com suas distinções entre irmandades de brancos e pretos e, por fim, o caso da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás, foco de nossa pesquisa no presente trabalho.

Buscando aprofundar a discussão sobre os sepultamentos históricos realizados em igrejas, a comparação com outras localidades — especialmente no que diz respeito às hierarquias espaciais e culturais presentes no tratamento da morte — torna-se um recurso valioso para iluminar o cenário de Corumbá de Goiás. Esse tipo de análise permite compreender costumes profundamente enraizados sobre o morrer, ao mesmo tempo em que ajuda a identificar os novos traços que emergem quando diferentes culturas entram em contato, como afirma Tânia Andrade Lima (1994):

No Brasil, o investimento no universo da morte ainda é consideravelmente tímido, não obstante a excelência de contribuições como as de Valladares (1972), Martins, org. (1983), e Reis(1991). Seminários, como A morte e os mortos na sociedade brasileira, realizados na Universidade de São Paulo; estudos monográficos (Loureiro, 1977; Meihy & Levine, 1987; Campos, 1987 e 1988, entre outros), teses de doutoramento, quer defendidas no exterior (Rodrigues, 1983), no país (Borges, 1991), ou ainda em andamento, a par de dissertações de mestrado (Guedes, 1986), atestam a crescente vitalidade das pesquisas no campo funerário. A arqueologia tem aí um importante campo de atuação e os trabalhos desenvolvidos em outros países vêm demonstrando as possibilidades que ele oferece para a compreensão de sistemas sócio-culturais extintos. Pelo seu trato direto com a cultura material, a disciplina qualifica-se notavelmente para esse tipo de investigação, sendo capaz de somar novos conhecimentos aos já produzidos a partir dos registros documentais. (LIMA, 1994, p. 88-89).

Essa comparação pode não apenas evidenciar os padrões que se repetem nas sociedades coloniais ibero-americanas, como também revela as rupturas e adaptações que ocorrem em cada contexto particular. Ao observar como diferentes territórios lidaram com a morte, com os mortos e com o espaço sagrado, torna-se possível identificar tanto mecanismos de imposição religiosa quanto processos de resistência e ressignificação cultural. Dessa forma, o estudo comparativo amplia a compreensão das dinâmicas de poder, identidade e memória que moldaram os espaços funerários coloniais.

Portanto, a partir dos fundamentos teóricos apresentados no primeiro capítulo, este segundo capítulo tem por objetivo aprofundar a análise empírica dos dados provenientes das escavações arqueológicas realizadas na Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás ao passo que comparamos com outras localidades da América colonial, tanto espanhola (Andina) quanto portuguesa. Serão discutidos os contextos materiais dos

sepultamentos identificados, suas configurações simbólicas, a metodologia arqueológica empregada bem como as interpretações culturais que emergem da relação entre morte, espaço e hierarquia social. O capítulo pretende avaliar como a cultura material funerária expressa tanto continuidades com os modelos europeus quanto especificidades locais que revelam adaptações e tensões sociais presentes durante o período colonial na América do Sul.

2.1 O caso peruano e a negociação entre costumes andinos e cristãos.

Os estudos de Stephen Wernke (2007, 2012) sobre os Andes e de Ana Burhen (2021) sobre o Peru abordam as relações entre as práticas de sepultamento e a dominação simbólica exercida pela Coroa espanhola. Wernke (2007), ao analisar os espaços eclesiásticos e funerários, mostra como a construção de igrejas sobre antigos locais de culto indígena representava uma forma de imposição colonial.

Um exemplo emblemático é o da Capela de Santo Antônio (FIGURA 2), erguida de maneira desalinhada em relação ao restante da cidade justamente para cobrir um antigo espaço ritual. Essa prática, como enfatizado também por Burhen (2021), resultou em processos de assimilação de hibridização, em que elementos da cultura cristã e dos significados andinos se entrelaçaram, inclusive nas concepções de morte e enterramento.

FIGURA 2 - Capella de San Sebastián, vale del Colca, Coporaque Peru.



(Fonte: Archivo Baq, acessado através do link: <https://arquitecturapanamericana.com/rehabilitacion-integral-y-puesta-en-valor-del-area-monumental-de-coporaque/> em: 03/12/2025)

O contexto abordado por Wernke (2007) é mais antigo que o de Corumbá de Goiás, mas demonstra de forma clara o processo de negociação cultural que ocorreu entre costumes andinos e cristãos:

Embora as *reducciones* parecessem incorporar o apagamento e a dominação colonial, as analogias que vinculavam a religião e o ritual cristãos aos incas, desde a primeira onda de evangelização, puderam ser simbolicamente reinscritas em suas estruturas e organização espacial. Desse modo, novas práticas religiosas híbridas surgiram a partir da interpretação e apropriação ativa dos indígenas da doutrina da Igreja — e não de uma simples ‘resistência’ a ela.” (WERNKE, 2007, tradução nossa, p. 154)⁵

Essa ideia, desenvolvida pelo autor ao longo de mais de sete anos de pesquisa, é evidenciada pelos enterramentos no átrio das igrejas de Yanque e Coporaque, ambas construídas na segunda metade do século XVI (QUADRO 1), cujos sítios arqueológicos situam-se no Vale do Colca, no atual departamento de Arequipa, sul do Peru. Nessa região, as igrejas e capelas missionárias foram erguidas sobre ou em íntima relação com antigos espaços sagrados

⁵While *reducciones* would seem to embody colonial erasure and domination, analogies linking Christian and Inka religion and ritual from the first wave of evangelization could be thus symbolically re-written onto their structures and spatial organization. In this way, new, hybrid religious practices emerged from active indigenous interpretation and appropriation of church doctrine, rather than from “resistance” to it. (WERNKE, 2007 p. 154)

indígenas (huacas), configurando uma paisagem onde a imposição colonial e a persistência das geografias sagradas andinas se entrelaçaram material e simbolicamente.

QUADRO 1 - localidades e datas dos sítios trabalhados por Werneke (2007).

Localidade	Igreja / Capela	Data / Século
Coporaque	Capela de San Sebastián	1565
Coporaque	Igreja de Santiago Apóstol	1569
Yanque	Primeira igreja e convento (destruídos em 1688)	década de 1560
Yanque	Igreja atual (pós-terremoto)	final do século XVII

Fonte: autoria própria, feito com base nos dados obtidos por Wernke (2007).

A arquitetura da Capella de San Sebastián, demonstra uma arquitetura greco-cristã (FIGURA 2), porém seu interior é permeado por símbolos que remetem a cosmologias andinas em sua decoração (FIGURA 3). Assim, os espaços sagrados tornaram-se lugares de negociação simbólica e social, onde a dominação europeia se entrelaçou com as cosmologias locais.

FIGURA 3 - Detalhes presentes no interior da capela, indicando o sol e a lua, símbolos de importância na cosmologia inca, abaixo o leão solar na entrada da Igreja de Santiago, ambas na mesma localidade.



Fonte: Wernke, 2007 p. 178.

A análise dos sepultamentos indígenas e cristãos nas localidades de Coporaque e Yanque entre os séculos XVI e XIX demanda compreender as dinâmicas de transformação religiosas, espaciais e sociais pelas quais passaram os Collaguas⁶ após a chegada dos Franciscanos. Antes da colonização, o sistema mortuário dos Collagua se estruturava em torno de espaços ancestrais

⁶Collaguas: grupo falante do idioma aimará do Vale do Colca, viveu lado a lado com os Cabanas, que eram falantes do idioma quechua (VELASCO 2014 *apud* BURHENN 2021, p. 14). No período pré-hispânico tardio, os Collaguas ocupavam a porção alta do vale, organizados em moiedades e mantendo uma demografia distribuída em povoados interligados (BURHENN 2021, p. 14–15). Durante as primeiras décadas coloniais, eram um dos principais povos alcançados pela missão franciscana na região (WERNKE, 2007).

complexos, como a necrópole de Yuraqaqa, situada nas encostas próximas ao atual povoado de Coporaque. Como mostra Burhenn, apoiando-se em Duchesne,

“Uma tumba típica na Necrópole de Yuraqaqa era composta por sepultamentos grupais selados, onde os indivíduos eram colocados sentados em posição flexionada, envolvidos em tecidos, e dispostos em círculo ao redor de um centro de pedra que provavelmente era usado como um espaço para oferendas de parentes vivos.” (DUCHESNE 2005, *apud* BURHENN 2021, tradução nossa, p. 15).⁷

Segundo a mesma autora, Duchesne (2005) descreve que “Voltadas para o leste, as *chullpas* se abriam em direção a Huarancate, uma importante *huaca*⁸ nessa região, estabelecendo ainda mais uma conexão ativa entre os vivos, os mortos, a terra e os ancestrais do passado distante.” (DUCHESNE 2005, *apud* BURHENN 2021, tradução nossa, p. 15)⁹. Essa orientação reforçava a associação entre espacialidade mortuária, paisagem sagrada e continuidade intergeracional, pois tais estruturas criavam “um espaço para a interação contínua e permanente entre os vivos e os mortos, fortalecendo a identidade étnica à medida que as pessoas interagiam com seus ancestrais comuns em um espaço público.” (DUCHESNE 2005, *apud* BURHENN 2021, tradução nossa, p. 15).¹⁰

Com a ocupação espanhola e o estabelecimento das primeiras missões franciscanas, inicia-se um processo ativo de repressão às práticas indígenas. Um relato citado por Burhenn afirma que Fray Juan de Monzón realizou a destruição pública de “um conjunto de múmias ancestrais e outros ídolos” (WERNKE 2007, 160, *apud* BURHENN 2021, tradução nossa, p. 17)¹¹. A autora observa que, após esse período, “a Necrópole de Yuraqaqa não apresenta evidências de ter sido usada após o período de ocupação Inca.”, e que outros *chullpas* do vale apresentam registros cerâmicos “bruscamente interrompido na interface colonial” (WERNKE

⁷“a typical tomb in the Yuraqaqa Necropolis was comprised of sealed group burials where individuals were seated in a flexed position, wrapped in textiles, and arranged in a circle around a stone center which was likely used as a space for offerings from living relatives” (DUCHESNE 2005, *apud* BURHENN 2021, p. 15).

⁸Huaca: termo andino que designa qualquer entidade, lugar ou objeto extraordinário investido de força e agência sagrada, como montanhas, rochedos, fontes, cavernas e até pessoas, funcionando como pontos privilegiados de relação ritual entre vivos, ancestrais e o cosmos (KOLATA 2014 *apud* BURHENN 2021, p. 7)

⁹“East-facing, the *chullpas* would open towards Huarancate, an important *huaca* in this region, further establishing an active connection between the living, the dead, the land, and the ancestors long past” (DUCHESNE 2005, *apud* BURHENN 2021, p. 15).

¹⁰“a space for the continued and ongoing interaction between the living and the dead, strengthening ethnic identity as people interacted with their shared ancestors in a public space” (DUCHESNE 2005, *apud* BURHENN 2021, p. 15).

¹¹“a haul of ancestral mummies and other idols” (WERNKE 2007, 160, *apud* BURHENN 2021, p. 17)

2007, *apud* BURHENN 2021, tradução nossa, p. 17)¹². Portanto, o registro arqueológico indica um deslocamento abrupto dos espaços de sepultamento, agora concentrados no interior ou entorno das igrejas missionárias.

Um dos primeiros locais a expressar essa transição é a capela de Malata, fundada pelos Franciscanos e construída sobre antigas estruturas incas. Como descreve Burhenn (2021), “Wernke identificou 18 sepultamentos no complexo da Capela de Malata”, e tais sepultamentos apresentavam “posições, orientações e artefatos associados que claramente apontam para um complexo mortuário que sintetiza práticas católicas e andinas.” (WERNKE 2014, 184, *apud* BURHENN 2021, p. 18)¹³. Isso demonstra que, mesmo sob controle clerical, elementos fundamentais da ritualidade Collagua persistiram: corpos eram orientados de formas variadas, acompanhados por objetos e indícios de práticas que não se alinham completamente às normativas cristãs.

A hibridização torna-se ainda mais explícita no caso de Santa Cruz de Tuti, *reduccion*¹⁴ construída durante as Reformas Toledanas. Nessa igreja, foram encontrados “21 sepultamentos juvenis da sacristia” (DEITLER et al. 2017, *apud* BURHENN 2021, tradução nossa, p. 19)¹⁵. A sacristia representava um espaço liminar dentro da igreja, adequado à condição liminar das crianças, e contribuía para a aproximação das famílias indígenas ao templo. Burhenn relata que, mesmo aí, práticas pré-hispânicas persistiram, incluindo depósitos de ocre e carvão, bem como variações nas posições e orientações dos corpos: “os sepultamentos foram organizados ao longo de diferentes eixos, sugerindo que o modelo católico típico de sepultamentos estendidos voltados para o altar não estava sendo seguido.” (BURHENN 2021, tradução nossa, p. 20).¹⁶

O átrio também preservava essa estrutura social: “o piso é dividido longitudinalmente por uma vala estreita, que demarca a divisão entre os sepultamentos de Hanansaya próximos à igreja e os sepultamentos de Urinsaya¹⁷ no lado oposto.” (WERNKE 2007, tradução nossa, p.

¹²“the Yuraqaqa Necropolis shows no evidence of being used past the period of Inca occupation”; abruptly truncated at the colonial interface” (WERNKE 2007, *apud* BURHENN 2021, p. 17)

¹³“Wernke identified 18 burials in the Malata Chapel complex”; “positions, orientations, and associated artifacts clearly point to a mortuary complex that synthesizes Catholic and Andean practices” (WERNKE 2014, 184, *apud* BURHENN 2021, p. 18)

¹⁴Terminação usada para se referir aos povoados indígenas estabelecidos durante a expansão da colonização espanhola pela América Latina.

¹⁵“21 juvenile burials from the sacristy” (DEITLER et al. 2017, *apud* BURHENN 2021, p. 19)

¹⁶“burials were arranged along different axes, suggesting that the typical Catholic blueprint of extended altar-facing burials was not being followed” (BURHENN 2021, p. 20).

¹⁷Hanansaya e Urinsaya: pares de moiedades, forma de organização social que divide uma comunidade em duas metades complementares, frequentemente com funções sociais, rituais e espaciais distintas; no mundo andino, essas metades estruturavam alianças, casamentos, cargos e até a distribuição dos espaços de sepultamento.

175)¹⁸. Assim, mesmo incorporados ao espaço cristão, os Collaguas mantiveram algo de sua organização social funerária tradicional.

A movimentação das práticas mortuárias Collaguas para dentro das igrejas não significou assimilação completa. Como explica Burhenn: “embora muitos locais tradicionais de sepultamento Collagua tenham sido abandonados, algumas preparações funerárias Collagua continuaram no espaço mais visível do movimento católico, a igreja.” (BURHENN 2021, tradução nossa, p. 21)¹⁹. A autora sugere, citando Deitler et al., que,

“é possível que os padres estivessem fazendo concessões em relação ao ritual mortuário, incentivando a participação dos moradores no ritual e permitindo que supostos ritos ‘pagãos’ ocorressem a fim de atrair mais pessoas para a igreja.” (DEITLER et al. 2017, *apud* BURHENN 2021, tradução nossa, p. 21).²⁰

Dessa forma, para os Collaguas, a noção de “boa morte” no período colonial não se reduzia aos princípios católicos — como ser enterrado em solo consagrado —, mas envolvia a continuidade de vínculos ancestrais e espacialidades sagradas (QUADRO 2). Como sintetiza Burhenn: “isso ainda lhes permitia estar em seus próprios espaços sagrados e permitia a continuidade das orientações em direção às huacas.” (BURHENN 2021, tradução nossa, p. 21)²¹. A adaptação indígena ao espaço cristão foi, portanto, uma negociação ativa, em que práticas se transformaram sem perder seu significado profundo.

Dividem uma comunidade em metades complementares: uma “superior” (*Hanan*) e outra “inferior” (*Urin*), estruturando organização social, espacial e ritual; no Colca, estas metades continuaram a ordenar inclusive os sepultamentos coloniais (WERNKE 2007, p. 174–175).

¹⁸“the pavement is divided longitudinally by a narrow ditch, which demarcates the division between Hanansaya burials near the church and Urinsaya burials on the opposite side” (WERNKE, 2007, p175)

¹⁹“while many traditional Collagua burial locations were abandoned, some Collagua funerary preparations continued in the most visible space of the Catholic movement, the church” (BURHENN 2021, p. 21)

²⁰“it is possible that priests were making allowances concerning mortuary ritual, encouraging participation in the ritual from local people and allowing supposedly ‘pagan’ rites to occur in order to draw more people into the church” (DEITLER et al. 2017, *apud* BURHENN 2021, p. 21).

²¹“it still allowed them to be in their own sacred spaces, and allowed for the continued orientations toward huacas” (BURHENN 2021, p. 21)

QUADRO 2 – síntese de comparação dos tipos de enterro em Coporaque e Yanque.

Aspecto	Cosmovisão indígena Collagua	Prática cristã	Hibridização observada
<i>Posição do corpo</i>	Sentado, fletido	Estendido, pés ao altar	Variedade: estendido, sentado, múltiplas orientações (Malata, Santa Cruz)
<i>Container funerário</i>	Envoltórios têxteis / sem caixão	Caixão	No Colca: majoritariamente mortalhas; mistura mais comum apenas em outras regiões (ex.: Muchik)
<i>Espaço de sepultamento</i>	Chullpas, cavernas, paisagem ancestral	Igreja, atrium, cemitério	Igrejas construídas sobre antigos recintos incas e huacas (Malata, Tuti)
<i>Acompanhamentos</i>	Oferendas de alimentos, objetos, ocre	Flores, símbolos cristãos	Ocre e queima persistem dentro da igreja (Santa Cruz de Tuti)
<i>Organização social</i>	Moiedades (Hanansaya/Urins aya)	Hierarquia sacramental	Enterros cristãos seguem moiedades (Yanque)

Fonte: autoria própria, produzido a partir das descrições de Wernke (2007).

A análise desenvolvida por Burhenn (2021) destaca Santa Magdalena de Cao como um dos exemplos mais claros de como as práticas mortuárias se tornaram um espaço central de negociação cultural entre indígenas e missionários no início do período colonial. A autora descreve o assentamento como “um assentamento doutrinal formado nos primeiros anos da ocupação espanhola, onde grupos reassentados negociavam suas práticas rituais e sociais sob supervisão católica” (BURHENN 2021, tradução nossa, p. 30)²², enfatizando que os grupos Muchik reassentados no local não abandonaram imediatamente seus costumes funerários. Pelo contrário, as evidências arqueológicas indicam que “as tradições funerárias pré-hispânicas continuaram ao lado das práticas católicas impostas, resultando em formas híbridas de

²²“a doctrinal settlement formed in the early years of Spanish occupation, where resettled groups negotiated their ritual and social practices under Catholic supervision” (BURHENN 2021, p. 30)

sepultamento” (BURHENN 2021, tradução nossa, p. 31)²³, revelando a coexistência de elementos cristãos com acompanhamentos e tratamentos corporais tradicionais.

Nesse contexto, a igreja de Santa Magdalena de Cao funcionou não como um espaço de apagamento, mas como um palco onde se reformularam as relações locais com os mortos, pois, como observa a autora, “a igreja de Magdalena de Cao não apagou a prática ritual indígena; ao contrário, tornou-se um novo palco no qual os grupos locais reformularam suas relações com os mortos” (BURHENN 2021, tradução nossa p. 31)²⁴. Essa dinâmica foi, em parte, incentivada pelos próprios missionários, que, para garantir a adesão ao sepultamento cristão, “permitiram estrategicamente certos ritos indígenas a fim de incentivar a participação no enterro cristão” (BURHENN 2021, tradução nossa, p. 32)²⁵. Assim, Santa Magdalena de Cao evidencia que o ritual funerário foi um dos domínios mais ativos de negociação religiosa no vice-reino peruano, já que “a prática mortuária foi uma das arenas mais ativas de negociação cultural durante o Período Colonial” (BURHENN 2021, tradução nossa, p. 33)²⁶.

A evidência apresentada por Wernke e sintetizada por Burhenn demonstra que, durante o projeto missionário franciscano dos séculos XVI e XVII, os espaços cristãos recém-implantados em Coporaque — incluindo a Capilla de San Sebastián (1565) e, posteriormente, a Igreja de Santiago (1569) — tornaram-se locais de sepultamento indígena. Embora a área imediata da Capilla de San Sebastián não tenha sido escavada arqueologicamente, o padrão identificado para todo o vale, aplicado especificamente a Coporaque, indica que “muitos sepultamentos indígenas foram movidos para os espaços ‘sagrados’ da Igreja.” (BURHENN 2022, tradução nossa p. 20)²⁷, e que “muitos desses sepultamentos estavam ocorrendo dentro dos terrenos da igreja nos primeiros anos das missões do período das doutrinas.” (BURHENN 2022, tradução nossa, p. 21)²⁸, o que inclui tanto o interior quanto o entorno de capelas como San Sebastián. Wernke observa que San Sebastián “fica de frente para uma grande praça que mais tarde se tornaria o átrio da igreja principal.” (WERNKE 2007, tradução nossa, p. 169)²⁹, a função da

²³“pre-Hispanic funerary traditions continued alongside the imposed Catholic ones, resulting in hybrid burial forms” (BURHENN 2021, p. 31)

²⁴“the church at Magdalena de Cao did not erase Indigenous ritual practice; rather, it became a new stage on which local groups reformulated their relationships with the dead” (BURHENN 2021, p. 31)

²⁵“strategically permitted certain Indigenous rites in order to encourage participation in Christian burial” (BURHENN 2021, p. 32)

²⁶“mortuary practice was one of the most active arenas of cultural negotiation during the Colonial Period” (BURHENN 2021, p. 33)

²⁷“many Indigenous burials were moved into the ‘sacred’ spaces of the Church” (BURHENN 2022, p. 20)

²⁸“many of these burials were occurring within church grounds in the early years of the doctrina-era missions” (BURHENN 2022, p. 21)

²⁹“fronts a large plaza that was later to become the atrium of the main church” (WERNKE 2007, p. 169)

posição central da capela dentro do complexo missionário de Coporaque reforça essa interpretação, de um espaço típico onde os missionários alocavam enterros para reforçar a presença cristã e atrair famílias indígenas à liturgia. A motivação para essa prática deriva diretamente da estratégia franciscana, que, segundo Burhenn (2022) ao analisar Wernke (2007), considerava os enterros cristãos obrigatórios e, muitas vezes, flexibilizava outros aspectos do ritual para garantir sua realização, chegando, inclusive, a permitir elementos andinos dentro do espaço eclesiástico, pois “os padres estavam fazendo concessões em relação ao ritual mortuário [...] a fim de atrair mais pessoas para a igreja.” (DEITLER et al. 2017 *apud* BURHENN 2022, tradução nossa, p. 21)³⁰. Assim, tanto a Cappella de San Sebastián quanto a Igreja de Santiago devem ser compreendidas como espaços híbridos de culto e sepultamento, nos quais a imposição missionária da boa morte cristã era negociada à luz da continuidade de práticas funerárias indígenas que dependiam da proximidade física com os mortos e com os lugares sagrados do cotidiano.

2.2 Manaus das práticas funerárias indígenas.

As pesquisas de Carla Aires Martins (2019) e de Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa (2022), examinaram práticas fúnebres que revelam processos de exclusão social, resistência cultural e apagamento da memória, aspectos que, como veremos, se mostraram essenciais para a comparação com a Igreja Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás.

Em Manaus, o espaço funerário associado à Igreja de São José da Colônia deve ser compreendido no contexto mais amplo da sobreposição colonial sobre antigos cemitérios indígenas, e não como continuidade de práticas funerárias ameríndias em espaço cristão. A Arqueologia revela que urnas e recipientes funerários pré-coloniais estavam disseminados justamente na área que viria a constituir o centro urbano, pois “vasos e urnas funerárias encontravam-se expostos na área onde atualmente se localiza o centro histórico” (MARCOY *apud* LIMA & MORAES, 2010, p. 93). A concentração de urnas da fase Paredão (FIGURA 4) nos bairros centrais tampouco é casual, já que “estas urnas funerárias associadas à ocupação Paredão são mais comumente encontradas em sítios identificados dentro da cidade, e não fora dela” (LIMA & MORAES, 2010, p. 96). Intervenções arqueológicas sucessivas na área da Matriz e da Praça Dom Pedro II identificaram “centenas de vestígios das ocupações indígenas”

³⁰“priests were making allowances concerning mortuary ritual [...] in order to draw more people into the church” (DEITLER et al. 2017 *apud* BURHENN 2022, p. 21)

e até mesmo “o núcleo do cemitério indígena” (SOUZA, 2002; NEVES, 2003, *apud* LIMA & MORAES, 2010, p. 94). Esses dados demonstram que o espaço cristão foi implantado sobre antigos territórios funerários indígenas, evidenciando um processo de apropriação territorial que não corresponde a uma hibridização ritual, mas à incorporação forçada de áreas indígenas ao tecido urbano e religioso colonial.

FIGURA 4 - Fragmento cerâmico de aplique antropomorfo associado a fase Paredão da tradição Borda Incisa.



Fonte: Museu da Amazônia, disponível no link: <https://museudaamazonia.org.br/>, acessado em: 05/12/25

O uso do espaço das urnas funerárias indígenas pela igreja é um fenômeno significativo, pois revela a interferência de práticas coloniais ao contexto tradicional indígena, uma forma de se impor pela colonização e pela missionação cristã. Martins (2019) destaca um único caso de uma possível hibridização em Manaus, mas sem mais detalhes:

“No Lugar da Barra houve ainda, no entanto, por um bom tempo, a perpetuação de hábitos nativos num povoado em que os indígenas excediam em grande número os brancos. Segundo Bittencourt (1999), o primitivo cemitério foi incorporado ao seu cotidiano, tendo os índios continuando ainda a enterrar ali os seus, não havendo

registro exato de quando essa prática teria se encerrado” (BITTENCOURT 1999, *apud* MARTINS, 2019, p. 35)

A ocupação da área onde hoje está Manaus revela que os povos indígenas que ali viviam durante a colonização portuguesa mantiveram suas próprias práticas funerárias, ao mesmo tempo em que a urbanização luso-brasileira avançava sobre seus antigos espaços de morte. A arqueologia demonstra que os cemitérios indígenas estavam localizados exatamente na região onde a cidade se consolidou, já que “estas urnas funerárias associadas à ocupação Paredão são mais comumente encontradas em sítios identificados dentro da cidade, e não fora dela” (Lima e Moraes, 2010, p. 96). Esse processo de sobreposição fica evidente quando, na reforma da Praça Dom Pedro II, “foram encontradas várias igaçabas, urnas funerárias indígenas, indicando que naquela praça ficava o núcleo do cemitério indígena” (BITTENCOURT 1999 *apud* PEDROSA, 2023, p. 32–33).

Deste modo, não há indícios de indígenas enterrando seus mortos em espaços católicos: ao contrário, os espaços católicos foram construídos por cima de antigos cemitérios indígenas. Mesmo sob pressão colonial, as populações do Rio Negro mantiveram concepções próprias de morte e ancestralidade, como explica Py-Daniel ao afirmar que “existem conceitos pan-amazônicos sobre o que seria uma ‘boa morte’, [mas] existem também sociedades que buscam se diferenciar e possuem códigos próprios” (Py-Daniel, 2015, p. xviii).

A compreensão das práticas funerárias indígenas e cristãs na região de Manaus entre os séculos XVIII e XIX requer a articulação entre evidências arqueológicas, etno-históricas e etnográficas. Os dados reunidos por Py-Daniel (2015) revelam que o atual espaço urbano manauara se sobrepõe a antigas áreas cemiteriais indígenas, especialmente associadas à fase Paredão (QUADRO 3). A autora destaca que “no município de Manaus são conhecidos diversos cemitérios de urnas (sítios Lages, Nova Cidade, Manaus, UDV, Antonio Medeiros e outros)” (PY-DANIEL, 2015, p. 77). Esse dado evidencia que práticas funerárias complexas ocorreram justamente onde hoje se expande a cidade, e que tais contextos foram sucessivamente perturbados pela urbanização contínua da capital amazonense.

QUADRO 3- síntese de sítios Arqueológicos utilizados por Anne Rapp Py-Daniel como referência para práticas funerárias na região de Manaus.

Sítio Arqueológico	Localização	Fase(s) Cultural(is)	Tipos de Sepultamento	Importância Para a Interpretação Funerária
Lages	Zona Oeste de Manaus (AM)	Paredão / Borda Incisa	Principalmente secundários em urnas; reorganização óssea; restos associados	Demonstram um padrão cemiterial urbano indígena antigo ainda recorrente no período colonial; mostram continuidade da prática de urnas na área manauara.
Nova Cidade	Zona Norte de Manaus (AM)	Paredão	Grandes conjuntos de urnas funerárias, sepultamentos múltiplos e secundários	Confirma densidade habitacional e funerária; evidencia que Manaus foi construída sobre áreas de alto uso ritual.
UDV (União do Vegetal)	Manaus (AM)	Paredão	Cemitérios de urnas agrupadas; materiais associados	Indica áreas funerárias próximas ou integradas a espaços residenciais pré-coloniais.
Antônio Medeiros	Manaus (AM)	Paredão	Urnas inteiras e fragmentadas; restos humanos reorganizados	Reforça padrão de sepultamento secundário e uso intensivo do território urbano para práticas funerárias indígenas.
Hatahara	Irاندuba (AM)	Paredão, Guarita, Manacapuru	Primários, secundários, múltiplos, reutilização de urnas, sepultamentos em plataformas	Principal sítio-modelo para entender a complexidade funerária amazônica; permite comparar padrões regionais com Manaus.
Grêmio	Manacapuru (AM)	Caiambé / Manacapuru	Urnas com padrões Guarita e Borda Incisa; sepultamentos secundários	Expande o entendimento para o eixo Manaus–Manacapuru; confirma distribuição das urnas ao longo do Solimões.
Sítios do Baixo Rio Negro (diversos)	Calha do Rio Negro (AM)	Paredão e conjuntos associados	Sepultamentos secundários; urnas; restos dispersos	Fundamentam a relação direta entre etnografias históricas (Mura, Kubeo,

Sítio Arqueológico	Localização	Fase(s) Cultural(is)	Tipos de Sepultamento	Importância Para a Interpretação Funerária
				Arawak) e os padrões arqueológicos da região.

Fonte: autoria própria, produzido a partir dos dados disponíveis em Py-Daniel (2015).

As urnas associadas à fase Paredão (QUADRO 4), segundo a autora, apresentam grande variabilidade formal, sendo “grandes urnas da fase Paredão, muitas vezes em formato piriforme com grandes vasilhas servindo de tampa e apliques em forma de cabeças humanas” (PY-DANIEL, 2015, p. 76) (FIGURA 4). Em várias fases cerâmicas da região, Py-Daniel (2015) observa ainda o fenômeno recorrente do reaproveitamento de vasos para uso funerário: “foi atestado que em todas as fases há vasos que foram reutilizados como urnas, ou seja, antes de serem enterrados exerceram outras funções dentro da sociedade” (PY-DANIEL, 2015, p. 76). Em um caso específico do sítio Lages, resquícios de tubérculos foram encontrados no interior da urna, indicando uso doméstico anterior ao sepultamento; conforme a autora relata, “fragmentos de tubérculos no fundo [...] seriam anteriores à função funerária do vaso” (PY-DANIEL, 2015, p. 76).

QUADRO 4 – Materiais, acompanhamentos, posições e locais de sepultamento identificados por Py-Daniel (2015).

Categoria	Indígenas	Cristãos
Materiais dos contêineres funerários	• Urnas cerâmicas (decoradas, incisadas, pintadas, piriformes, antropomorfas) • Cestarias • Redes • Canoas / troncos escavados	• Caixões de madeira (geralmente de madeira local — cedro, andiroba, pau-amarelo) • Mortalha (tecido simples)
Acompanhamentos funerários	• Armas (flechas, arco, lanças) • Utensílios (panelas, vasos, ferramentas) • Adornos corporais (colares, diademas)	• Geralmente nenhum • Exceções: crucifixos, rosários, medalhas religiosas

	• Oferendas de comida • Animais de estimação (em certos povos) • Objetos quebrados ritualmente	
Posição do corpo	• Agachado / fetal • Estendido para decomposição • Enrolado em rede • Em cestos (sep. secundário)	• Estendido em decúbito dorsal
Local de sepultamento	• Dentro da casa comunal • Próximo a rios • Cemitérios de urnas coletivas • Urnas lançadas ao rio (Kubeo)	• Interior de igrejas • Adros paroquiais • Cemitérios urbanos extramuros

Fonte: autoria própria, produzido a partir dos dados disponíveis em Py-Daniel (2015).

A autora também evidencia que as urnas aparecem concentradas como verdadeiros cemitérios regionais, afirmando que elas “foram normalmente encontradas em grandes concentrações (prováveis cemitérios) em diferentes municípios ao longo da Amazônia: Manaus, Iranduba, Tefé, Borba e Calçoene” (PY-DINEL, 2015, p. 296). No interior dessas urnas predominam sepultamentos secundários, mas também foram identificados casos primários e múltiplos, revelando grande diversidade ritual (QUADRO 4).

Para além de Manaus, o sítio Hatahara (Iranduba) é utilizado pela autora para ampliar a interpretação das práticas regionais. Ali, os contextos revelam vários momentos de ocupação e distintos tipos de enterramento. Py-Daniel resume que, em Hatahara, “é interessante notar a grande diversidade de modos de enterramentos” (PY-DANIEL, 2015, p. 210).

Entre esses modos se encontram sepultamentos primários diretos, secundários individuais, múltiplos e depósitos com ossos reorganizados (QUADRO 5). A autora explica também que muitos indivíduos parecem ter sido enterrados em redes ou cestarias, prática inferida pela posição dos ossos e pelo “tipo de preenchimento, a permanência de alguns espaços

vazios durante a decomposição, a movimentação dos ossos e a posição de alguns ossos” (PY-DANIEL, 2015, p. 210–211), indicadores de suportes perecíveis.

QUADRO 5 - Elementos quantificáveis e respectivos sítios arqueológicos de referência trabalhados por Py-Daniel (2015).

Categoria	Indígenas – dados e SÍTIOS	Cristãos – dados e SÍTIOS
Materiais dos contêineres funerários	• Cerâmica (urnas das fases Paredão, Manacapuru, Guarita). - Locais: – Sítios Lages, Nova Cidade, UDV, Antônio Medeiros (Manaus) – urnas Paredão. – Sítio Hatahara (Irاندوبا) – urnas Guarita e Paredão. – Sítio Grêmio (Manacapuru) – fase Caiambé/Manacapuru. • Cestarias (referências etnográficas Mura e Arawak). • Redes (enterros primários). • Canoas ou troncos escavados (Tukano e grupos vizinhos).	• Caixões de madeira (cedro/andiroba, segundo registro histórico regional). • Enterros cristãos documentados em: – Igreja Matriz de Manaus – Primeiros cemitérios urbanos (séc. XIX).
Acompanhamentos funerários	• Cerâmicas associadas, tampas, vasos menores Locais: cemitérios de urnas de Manaus, Irاندوبا e Manacapuru. • Adornos corporais (etnografia regional) • Oferendas de comida (Mura) • Armas e pertences diversos (Tapajós, Omágua, grupos Tupi-Arawak da área)	• Geralmente sem acompanhamentos. • Eventuais itens devocionais: medalhas, rosários.
Posição do corpo	• Nas urnas arqueológicas perto de Manaus: restos secundários e reorganizados (ossos longos paralelos, feixes etc.) Locais: Lages, Nova Cidade, UDV, Hatahara. • Etnográfico: posições fetal, agachada, corpo em rede (Mura, Kubeo, Tupi).	• Corpo estendido, padrão cristão.
Locais de sepultamento	• Cemitérios de urnas urbanos (Manaus): sítios Lages, UDV, Nova Cidade, Antônio Medeiros.	• Interior das igrejas. • Adros. • Cemitérios públicos do

Categoria	Indígenas – dados e SÍTIOS	Cristãos – dados e SÍTIOS
	• Cemitérios integrados à aldeia (Hatahara, Iranduba). • Dentro de casas (etnográfico: Tukano, Mura). • Lançamento da urna no rio (Kubeo).	século XIX.

Fonte: autoria própria, produzido a partir dos dados disponíveis em Py-Daniel (2015).

As fontes históricas e etnográficas reunidas por Py-Daniel (2015) permitem compreender práticas funerárias de grupos que habitaram a região de Manaus entre os séculos XVIII e XIX, como os Mura e os Kubeo (QUADRO 5). Para os Mura, há registros detalhados: “corpo deixado numa vala para se decompor e depois ossos lavados no rio e colocados numa cesta e enterrados” (PY-DANIEL, 2015, Anexo 1, linha 21a). Em vários relatos, reforça-se que “todos os pertences [do morto] eram quebrados/destruídos” (PY-DANIEL, 2015, Anexo 1, linha 21a).

Também se descreve que os corpos podiam ser colocados “agachados numa cova circular ou [...] estendidos dentro de uma cova alongada para decompor” (PY-DANIEL, 2015, Anexo 1, linha 21.^a) e, em alguns casos, após o ritual, “a aldeia era abandonada” (PY-DANIEL, 2015, Anexo 1, linha 21a). Entre os Kubeo, historicamente presentes no Baixo Rio Negro e na região de Manaus, as descrições apontam que os ossos lavados podiam ser depositados em urnas que eram posteriormente “jogadas na água” (PY-DANIEL, 2015, Anexo 1, linha 22 — grupo Kubeo).

As posições corporais variam amplamente: corpos agachados, estendidos ou enrolados em redes. Py-Daniel reúne diversos relatos que descrevem que os mortos eram “embrulhados em redes [...] e enterrados com seus pertences” (PY-DANIEL, 2015, Anexo 1, linha 27). A prática de sepultar dentro da casa também aparece recorrentemente — o que dialoga com os achados arqueológicos em Manaus, onde sepultamentos em áreas habitadas também foram registrados.

No que diz respeito a espaços de sepultamento, Py-Daniel demonstra que tanto cemitérios formais quanto áreas domésticas foram usados simultaneamente (FIGURA 5), como se constata no sítio Hatahara, onde “vestígios residenciais e funerários foram encontrados exatamente no mesmo local” (PY-DANIEL, 2015, p. 77).

FIGURA 5 - Xilogravura feita por volta do final do século XIX pelo naturalista Paul Marcoy, representando os buracos de urnas funerárias indígenas.



Fonte: Marcoy, 2001 p. 165.

Esse padrão contrasta com a lógica cristã colonial dos séculos XVIII–XIX, segundo a qual o espaço funerário deveria ser separado e consagrado. Dependendo da época e da condição econômica entre as populações cristãs mais abastadas influenciadas pelo modelo luso-brasileiro, predominavam enterros em caixões de madeira dentro de igrejas e adros até as reformas sanitárias do século XIX, quando os corpos passaram a ser transferidos para cemitérios extramuros (LIMA, 1994). Ao contrário dos sepultamentos indígenas, quase sempre ricos em acompanhamentos e manipulações rituais, os enterros cristãos tendiam a ser mais austeros, com eventuais objetos devocionais (crucifixos, rosários). Mesmo não sendo o foco central da autora, essas práticas entram em contraste com as indígenas, sobretudo no que se refere à relação entre mortos e vivos e ao significado do espaço funerário.

A autora conclui que, apesar das diferenças entre povos, existem padrões amplos sobre o que constitui uma morte adequada na Amazônia. Em suas palavras, “existem conceitos pan-amazônicos sobre o que seria uma ‘boa morte’, [mas] existem também sociedades que buscam se diferenciar e possuem códigos próprios” (PY-DANIEL, 2015, p. xviii). Ainda que os indígenas fossem catequizados e enterrados em espaços cristãos, a expansão da cidade de Manaus deixava claro o passado das práticas milenares associadas ao tratamento dos mortos, como o sepultamento em urnas, típico das culturas amazônicas.

Martins (2019) demonstra que, em Manaus, a organização da cidade se desenvolveu por cima dos espaços funerários da população que vivia sob a égide dos dispositivos coloniais,

agora tendo de seguir a hierarquia social vigente: o interior das igrejas, especialmente próximo ao altar, era reservado à elite local e ao clero, enquanto indígenas e grupos marginalizados eram relegados aos adros ou cemitérios periféricos. A autora ainda afirma que,

Percebe-se então que os primeiros lugares dos mortos em Manaus refletem bem a identidade da cidade: essência indígena levada a conviver com os brancos e seus hábitos, um contato que se torna literal na materialidade do espaço e vai formando um amálgama cultural estabelecido ao longo dos anos juntamente com a cidade. (Martins, 2019 p. 38).

Essa estrutura espacial reforça a reprodução das desigualdades sociais mesmo após a morte. Assim como em Corumbá de Goiás, a posição no espaço funerário pode constituir um indicador simbólico da posição social dos indivíduos.

O historiador Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa (2022) discute amplamente o processo de transição dos sepultamentos intra muros para os cemitérios extramuros. Segundo o autor, “Os vivos e os mortos conviviam de forma harmônica, confraternizando-se nos mesmos espaços, já que era costume que as pessoas fossem enterradas no interior ou ao redor das igrejas.” (PEDROSA, 2022, p. 280). Contudo, a partir do século XIX, reformas sanitárias e pressões médico-higienistas impulsionaram a construção de cemitérios públicos, promovendo o afastamento físico dos mortos do espaço urbano central e das igrejas. Em Manaus, este processo culminou na criação do Cemitério de São José e, posteriormente, do Cemitério de São João Batista, locais que passaram a abrigar sepultamentos mais organizados segundo critérios sanitários, mas que mantiveram, de outras formas, as distinções sociais.

Mesmo com a mudança dos sepultamentos para cemitérios públicos, as distinções sociais não desapareceram. Pedrosa (2022) observa que:

“Os membros das elites não teriam mais uma posição de destaque ao serem enterrados próximos aos altares. Passariam a exprimir suas posições sociais e poderio econômico através de monumentos funerários artisticamente construídos.” (Pedrosa, 2022, p. 284)

Assim, os monumentos funerários e jazigos ornamentados passaram a funcionar como novos marcadores simbólicos de status, substituindo a proximidade física ao altar. A reflexão de Gilberto Freyre, retomada por Pedrosa, compreende essa ideia, “O homem morto ainda é, de certo modo, homem social.” (FREYRE, 2013, *apud* PEDROSA, 2022, p. 287). Portanto, a

hierarquia social persistiu no espaço funerário, mesmo com a transformação dos locais de sepultamento

O cenário possui algumas similaridades com Corumbá de Goiás: em Manaus existem registros arqueológicos e documentais da presença indígena, inclusive com urnas funerárias, porém, as áreas onde ocorriam os enterramentos se tornaram bairros e praças da cidade. Da mesma forma, em Corumbá o cemitério negro desapareceu, representando um caso de apagamento material e simbólico da memória dos grupos subalternizados.

Em Corumbá de Goiás, podemos observar uma dinâmica semelhante de hierarquização espacial da morte, com os sepultamentos *ad sanctos* reservados aos membros da elite local e o cemitério segregado para a população negra situado à frente da Igreja Nossa Senhora da Penha de França.

2.3 O contexto de Vila Rica e a estrutura das irmandades negras: práticas funerárias e hierarquia da morte

A presença das irmandades em Corumbá, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, foi essencial para garantir a assistência espiritual e o direito ao sepultamento para os negros escravizados e libertos (SCARANO, 1978). Porém, mesmo essas estratégias de resistência não evitaram o posterior apagamento físico desse espaço de memória, que hoje não possui qualquer marca visível no território urbano.

A análise comparativa evidencia como as práticas funerárias históricas no Brasil colonial e imperial reproduziram e reforçaram as hierarquias sociais da época. A presença das urnas indígenas em Manaus e o desaparecimento do cemitério negro em Corumbá revelam processos distintos de resistência, apagamento e preservação da memória funerária.

Ao pensar as relações entre espaços mortuários e organização social no Brasil colonial, é imprescindível considerar o papel das irmandades religiosas na estruturação dos rituais da morte (REIS, 1991). Assim como em Corumbá de Goiás, onde a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos garantiu (FIGURA 6), em certa medida, o direito ao sepultamento dos sujeitos subalternizados por visões racistas, no contexto de Vila Rica — atual Ouro Preto, MG — as irmandades negras também foram instituições centrais para a mediação entre exclusão social e dignidade fúnebre. A comparação entre esses dois contextos, inseridos

na mesma lógica colonial escravista, nos permite observar tanto continuidades quanto distinções nos modos como as desigualdades foram materializadas na morte.

FIGURA 6 – Imagem de satélite da Igreja N. S. do Rosário dos Homens Pretos abaixo e acima a Igreja de São Francisco de Paula.



Fonte: Google Earth.

A partir do trabalho de Juliana Lemos Lacet (2003), que analisa os rituais mortuários dos escravizados e libertos de Vila Rica no século XVIII, é possível compreender como as irmandades funcionavam não apenas como espaços de devoção, mas também como redes de proteção e suporte nos momentos de maior vulnerabilidade, como a doença, a velhice e a morte. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz, fundada em 1733, reunia indivíduos escravizados e libertos que buscavam, por meio de contribuições e vínculos comunitários, assegurar a si mesmos e a seus irmãos de fé o direito à “boa morte”, como sacramentos, acompanhamento religioso, cortejo e sepultamento digno.

O adro da Igreja Matriz era dotado de covas com reduzida qualificação espiritual e de pouca aceitação por parte das populações livres (branca e parda) durante o setecentos e primeiro terço do oitocentos. Este local, foi sem dúvida, a maior necrópole na Capitania das Minas. Geralmente permaneciam neste cemitério os defuntos escravos, não filiados a Irmandade do Rosário dos Pretos ou naquelas de crioulos (Mercês e Misericórdia, Mercês e Perdões, São José dos Homens Pardos, São Francisco de

Paula, Nossa Senhora das Dores, Santa Efigênia no Alto da Cruz, etc.) (LACET, 2003 p. 38)

Nesse sentido, Lacet (2003) observa que “nos momentos difíceis, como o momento da morte, escravos (sic.) procuravam nas irmandades sepultamentos dignos” (LACET, 2003, p. 15). A boa morte, no imaginário católico colonial, não era apenas uma questão espiritual, mas também uma questão social e visual: ela envolvia a presença de hábitos religiosos, missas cantadas, velas, e — sobretudo — o local do sepultamento. Enterrar-se dentro da igreja, próximo ao altar, era um sinal de prestígio e de salvação; ser sepultado do lado de fora ou em áreas periféricas significava exclusão espiritual e social.

Ao refletir sobre as desigualdades sociais expressas nos espaços funerários, especialmente nos casos de sepultamento de sujeitos negros no Brasil colonial, relembrando o papel das irmandades religiosas, tais organizações, em especial aquelas compostas por pessoas escravizadas e libertas, funcionavam como mediadoras entre os indivíduos racializados e os sistemas católicos de ritual e salvação. A análise comparada dos casos de Vila Rica e de São João del Rei — investigados respectivamente por Juliana Lacet (2003) e Olinto Rodrigues dos Santos Filho (2022) — não apenas demonstra a estrutura simbólica da morte negra no período colonial, mas também lança luz sobre o caso de Corumbá de Goiás, onde a presença da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos teve papel semelhante, ainda que seu legado material tenha sido parcialmente apagado. De acordo com a autora, “Observa-se que a maioria dos escravos era, de fato, sepultada nos adros das capelas, havendo uma predominância do adro da Matriz. Como mencionamos acima, somente a capela do Rosário, enterrava escravos em seu interior.” (LACET, 2003 p.40).

Em Vila Rica, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz era uma das principais responsáveis por garantir aos seus membros a chamada “boa morte”. Como destaca Lacet (2003), essas irmandades eram espaços de amparo coletivo, cujas ações se estendiam da assistência em vida até os cuidados após a morte. Os irmãos contribuíam com cotas e obrigações rituais para garantir, quando chegasse a hora, os sacramentos finais, as exéquias cristãs, o esquife, o cortejo e o sepultamento, semelhante aos costumes demonstrados por Curado (1994), em que a família do autor participava ativamente das atividades da Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França, como neste caso em que ele comenta sobre algumas mulheres de sua família:

Muito religiosas, as três moças da Bagagem realizavam todos os anos a trezena de Natal em sua residência de Corumbá. Foram muitas as doações que fizeram para a Igreja Matriz de N. S. da Penha de Corumbá, cuja reforma e ampliação foi realizada por seu irmão caçula. o Padre Manoel Inocêncio da Costa Campos, que em 1840 tornou-se o primeiro vigário da paróquia de N. S. da Penha. Entre as doações feitas por elas ressaltamos a lâmpada de prata para o Santíssimo Sacramento que Ana Inocência mandou fabricar no Rio de Janeiro e na qual foram empregadas 1.140. oitavas de prata, colocada no referido templo a 26 de fevereiro de 1856. Nesse mesmo ano foi entregue ao vigário Inocêncio o legado de Bárbara Maria de Campos, falecida no dia 22 de julho de 1854, no valor de 60.0\$000 e que serviu para custear metade do valor total da torre que este mandou erguer ao lado esquerdo da Igreja Matriz de Corumbá, sendo que o restante da despesa com essa construção foi custeado pelo próprio vigário. (CURADO, 1994 p. 23-24)

A escolha do local de sepultamento era significativa: as igrejas e capelas próprias das irmandades eram mais do que espaços de fé, eram territórios de pertencimento simbólico, e, portanto, o acesso a eles na hora da morte só era garantido a aqueles que minimamente possuíam status na sociedade (TABELA 1).

TABELA 1 - Distribuição dos sepultamentos de escravizados por ano e local.

Local / Ano	1770	1771	1772	1773	1774	1775	1776	1777	1778	Total
Cemitério da Matriz	29	30	26	38	34	22	19	34	16	248
Igreja de N. S. do Rosário dos Pretos	12	36	26	19	23	24	17	17	20	194
Cemitério de Santana	9	12	9	15	20	16	15	19	8	123
Cemitério de Padre Faria	8	14	9	7	13	7	6	11	8	83
Cemitério do Taquaral	1	4	2	7	7	2	6	3	2	34
Cemitério de São João do Ouro Fino	4	2	3	3	3	5	0	6	4	30
Cemitério do Senhor dos Perdões	0	0	0	1	0	1	2	0	0	4
TOTAL	63	98	75	90	100	77	65	90	58	716

Fonte: Livro de óbitos. Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Antônio Dias, 1770-1778. (LACET, 2003)

Nos momentos difíceis de morte, as pessoas subalternizadas, procuravam o auxílio das irmandades (LACET, 2003). Embora esses espaços fossem muitas vezes construídos fora do eixo central das cidades, seu valor ritual não era menor. Pelo contrário: a busca por sepulturas no interior das capelas da irmandade revela o esforço desses grupos em participar do imaginário

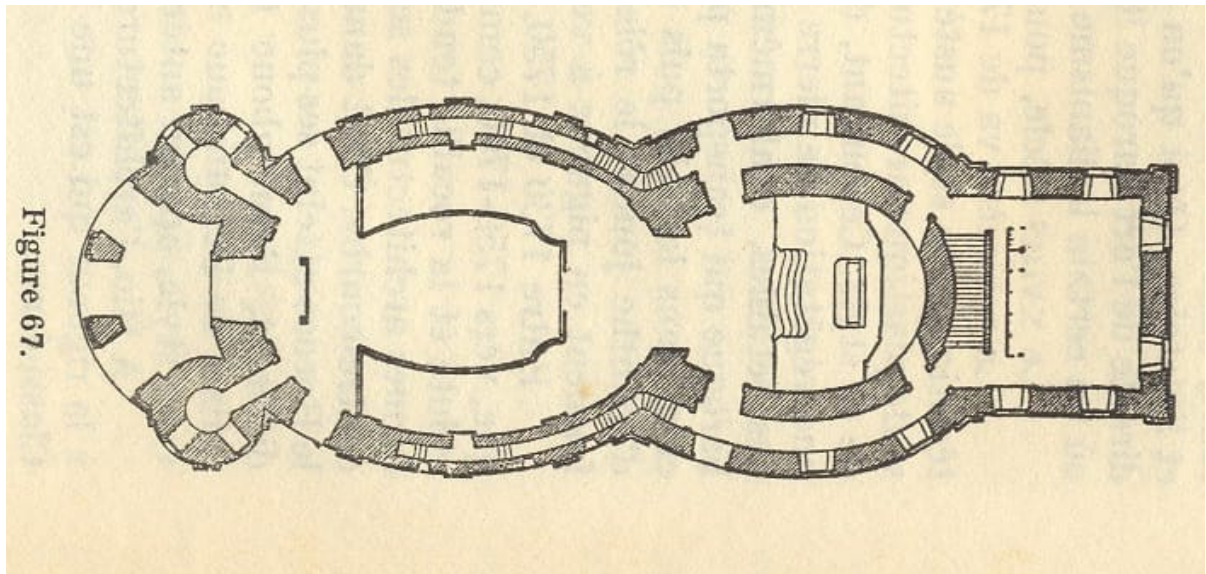
católico da salvação, mesmo que sob os limites impostos pela racialização e pela exclusão social.

Esse padrão de organização espacial também é evidente em cidades como Tiradentes e São João del Rei, onde, conforme demonstrado por Olinto Rodrigues Santos Filho (2022), os sepultamentos nas igrejas obedeciam a uma clara hierarquia social. O interior das igrejas — especialmente a capela-mor — era reservado a personagens influentes: clérigos, nobres locais e grandes benfeitores, como mostra o caso do capitão Francisco Viegas Barbosa, enterrado em local privilegiado da matriz após doar ouro e mobilizar mão de obra escravizada para a construção do templo (SANTOS FILHO, 2022, p. 176). Em contrapartida, os fiéis pobres, crianças, suicidas e pessoas negras — mesmo libertas — eram relegadas a sepulturas mais distantes do altar, ou às capelas laterais das irmandades de pretos.

O autor relata, por exemplo, que a Capela de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos de São João del Rei foi inaugurada com sepultamentos no piso da nave já no século XVIII, e que a prática de sepultamentos intra muros ali persistiu até o século XIX (SANTOS FILHO, 2022, p. 199). Assim como em Vila Rica, as irmandades negras dessas cidades mineiras coloniais construíram seus próprios espaços de culto e enterramento, preservando dentro delas certa autonomia dentro de um sistema social profundamente hierarquizado, havendo enterros de negros em várias igrejas, mas com atenção especial para a igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, pois, como afirma Lacet (2003), esta igreja permitia o enterro de negros e seu interior, bem como o trabalho dedicado da irmandade a um enterro minimamente digno de uma boa morte.

Já com base no documentário "Igreja do Rosário: a igreja dos pretos" (2010), realizado por estudantes de jornalismo da Universidade Federal de Ouro Preto sob orientação do professor Adriano Medeiros, a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, localizada em Ouro Preto, apresenta uma dimensão arquitetônica carregada de simbolismo e resistência. A narrativa oral apresentada no trabalho audiovisual sustenta que a edificação foi erguida por escravizados inspirada na forma de um navio negreiro com formas elípticas (FIGURAS 7 e 8), elemento que transcende a mera repetição formal para se constituir como um ato de memória e protesto.

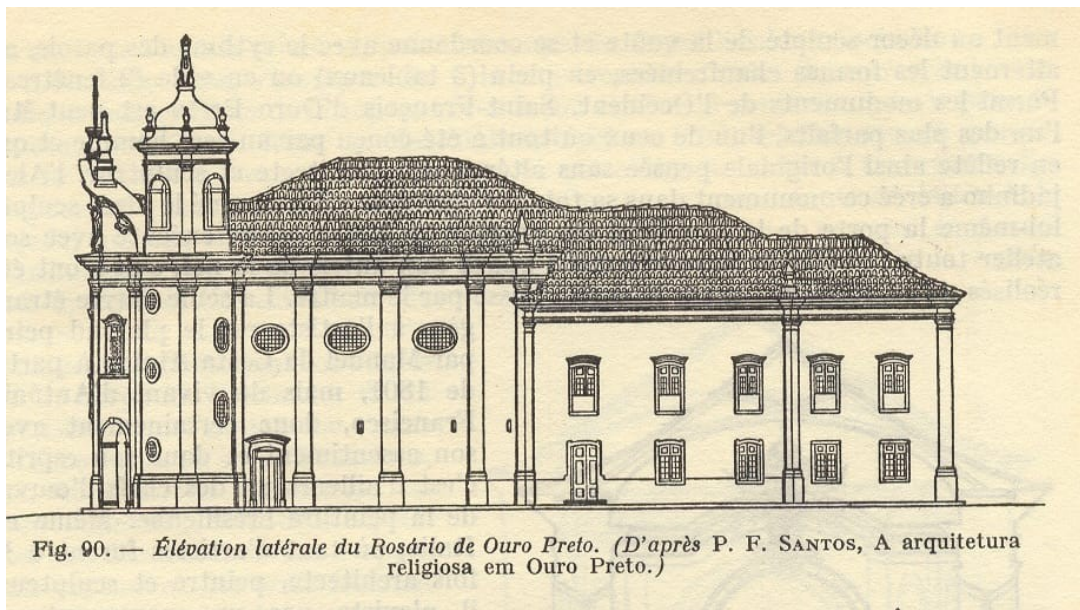
FIGURA 7 – Planta da igreja N. S. do Rosário dos Homens Pretos.



Fonte: BAZIN, 1947 p. 27.

Essa configuração espacial, portanto, não se limita à reprodução de modelos coloniais; pelo contrário, ela materializa uma crítica silenciosa à violência da diáspora africana, transformando o espaço sagrado em território de afirmação identitária.

FIGURA 8 – Lateral da igreja N. S. do Rosário dos Homens Pretos.



Fonte: BAZIN, 1947. p 27.

No interior do templo, essa perspectiva de resistência cultural se prolonga por meio da presença de altares laterais dedicados a santos negros, como Santo Elesbão e Santa Efigênia

(FIGURA 9), figuras que não apenas santificam a devoção da comunidade, mas também representam a releitura e a ressignificação do catolicismo imposto, inserindo narrativas africanas e afro-brasileiras no universo simbólico da liturgia colonial. Dessa forma, o documentário nos convida a entender a igreja não apenas como um patrimônio arquitetônico, mas como um documento histórico vivo que narra, através de sua estrutura e de sua iconografia, as estratégias de sobrevivência, reelaboração cultural e contestação protagonizadas pela população negra escravizada em Minas Gerais no período colonial.

FIGURA 9 – Interior da igreja de N. S. do Rosário dos homens pretos, o altar principal dedicado a N. S. do Rosário, padroeira dos escravizados, e nas laterais altares dedicados a santos negros como Santa Efigênia.



Fonte: disponível no link: <https://cronicasmacaenses.com/2014/08/02/igreja-nossa-senhora-do-rosario-dos-pretos-com-fachada-circular-em-ouro-preto/#jp-carousel-16451> acessado em: 06/12/25

Ao considerar o caso da Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás, vemos um padrão semelhante na estruturação da morte. A elite local — notadamente famílias brancas proprietárias de terras e cargos religiosos — era sepultada no interior da igreja, em posição de prestígio. Já a população negra, em grande parte composta por escravizados e libertos, era enterrada no cemitério externo, localizado defronte à igreja, sob os cuidados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. A atuação dessa irmandade em

Corumbá repete o papel protetivo visto nos exemplos mineiros, garantindo aos seus irmãos ritos fúnebres, enterro digno e pertencimento simbólico à comunidade cristã. A grande diferença, contudo, está na preservação ou não desses espaços.

Enquanto em Vila Rica e São João del Rei ainda existem capelas, registros, objetos e práticas associadas às irmandades negras, em Corumbá de Goiás o cemitério dos negros foi apagado fisicamente do espaço urbano, sendo hoje lembrado apenas pela tradição oral e por alguns registros documentais. Essa ausência material não deve ser entendida como sinal de ausência histórica, mas sim como parte de um processo mais amplo de apagamento da memória negra, que se manifesta tanto na morte quanto na vida. O desaparecimento do cemitério externo da Irmandade dos Homens Pretos de Corumbá não é exceção, mas expressão de uma lógica que, como aponta Santos Filho (2008), também atuou em outros contextos: a modernização das igrejas, as reformas urbanas, a substituição dos pisos campados por ladrilhos e a higienização dos espaços urbanos no século XIX contribuíram para a invisibilização dos mortos subalternos (SANTOS FILHO, 2022, p. 189).

A leitura desses três contextos — Vila Rica, São João del Rei e Corumbá de Goiás — permite compreender que, embora com variações locais, o padrão de organização da morte, não apenas no Brasil colonial e imperial, mas também na América hispânica, seguia um modelo amplamente difundido de segregação e hierarquia. A proximidade ao altar era sinônimo de salvação e prestígio; o sepultamento periférico ou externo, associado à exclusão. No entanto, as irmandades negras atuavam como espaços de resistência simbólica, tentando garantir, dentro das possibilidades, uma morte cristã e honrosa a seus membros. As diferenças entre o que foi preservado e o que foi apagado nos vestígios materiais desses espaços falam tanto sobre os vivos quanto sobre os mortos, revelando o quanto a memória social é também uma construção política.

2.4 O sítio arqueológico da Igreja Matriz como espaço funerário colonial: Sepultamentos na Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França

A Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás, constitui um exemplar notável da arquitetura religiosa colonial do século XVIII na região Centro-Oeste, erguida a partir de 1771 e concluída em 1787 (CURADO, 2013) Sua forma, típica das construções setecentistas goianas, apresenta uma fachada principal composta por frontão

triangular liso, coroado por uma sineira central simples. A composição simétrica (FIGURA 10) é marcada pela porta principal em madeira almofadada, ladeada por duas janelas superiores retangulares, características do partido colonial.

FIGURA 10 – Interior da Igreja Nossa Senhora da Penha de França, dando destaque a simetria do altar com Nossa Senhora da Penha no centro, Nossa Senhora virgem Maria à direita e Jesus Cristo à esquerda.



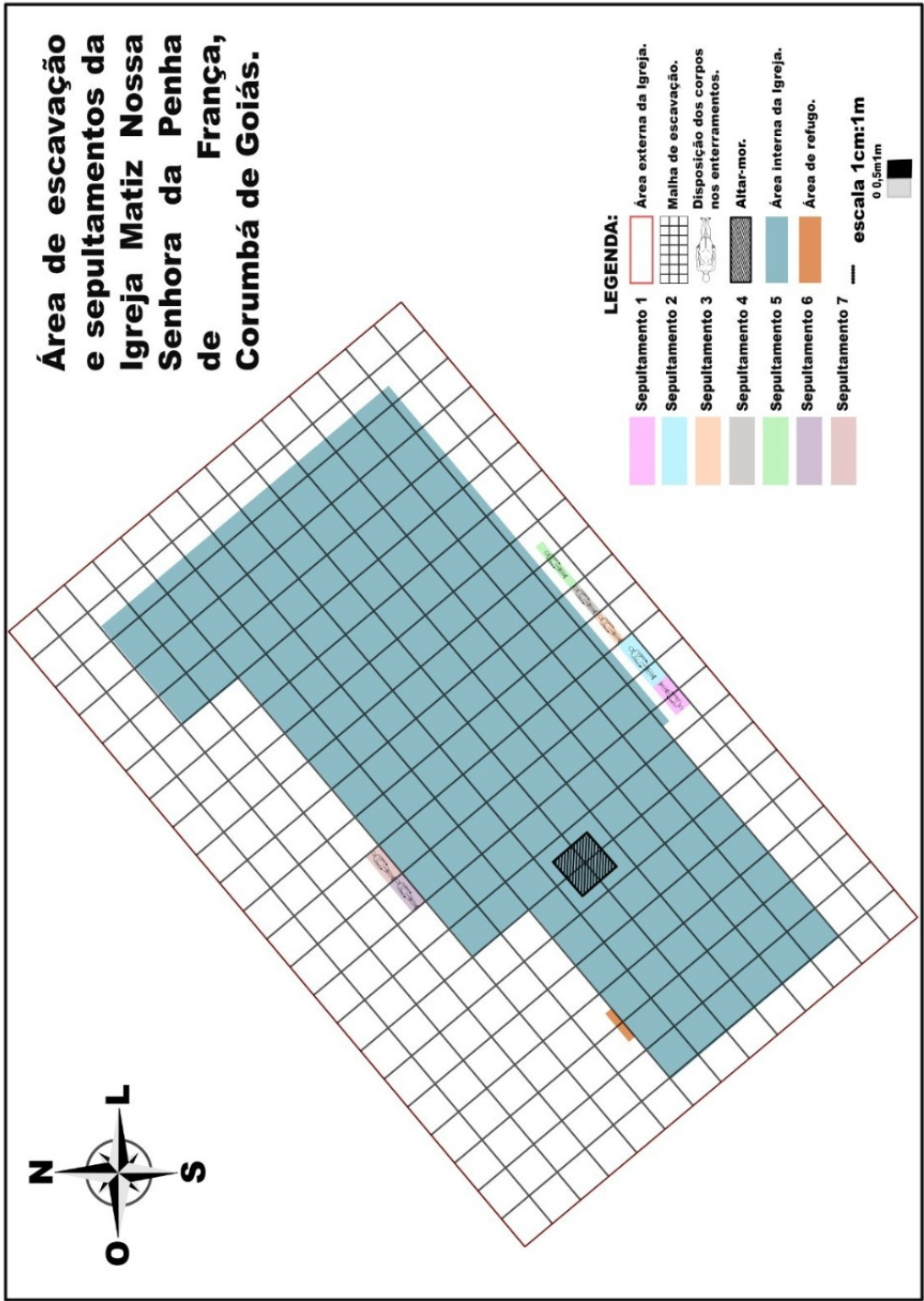
Fonte: Wikipédia, autor da imagem Marcos Ribeiro, 2025

O interior segue o formato de nave única, capela-mor alongada e corredores laterais (sacristias), com cobertura em estrutura de madeira e telhado em duas águas. Elementos de ornamentação mais elaborados, como o arco-cruzeiro em pedra lavrada e os altares em estilo rococó, conferem um contraste entre a austeridade exterior e a riqueza decorativa interna, reflexo da importância do ciclo do ouro na região. A implantação do templo no alto de uma colina, com escadaria de acesso, reforça sua monumentalidade e papel central na formação do núcleo urbano histórico.

Além dos elementos arquitetônicos e dos sepultamentos, a análise iconográfica do interior da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França não expressa presença e da devoção afro-brasileira no espaço sagrado colonial. Ao lado do altar-mor, dedicado à padroeira Nossa Senhora da Penha, encontram-se pequenas imagens de santos (FIGURA 10), dispostas em nichos laterais. Embora a identificação precisa dessas imagens, de cada um dos santos representados, não conste em documentação histórica disponível. Somente a bibliografia sugere uma possível devoção a Santo Elesbão e Santa Efigênia, santos negros amplamente venerados por irmandades de homens pretos no Brasil colonial, inclusive em Goiás, mas ainda sendo restringida ao momento da festa Divino Espírito Santo (SCARANO, 1978; CURADO, 2013).

O processo de tombamento pelo IPHAN (Processo nº 1.155-T-82, Livro do Tombo Histórico, Inscrição 501, de 4 de março de 1999), destaca o valor histórico, arquitetônico e paisagístico do bem. Portanto, Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás, configura-se como um ótimo espaço para a compreensão das práticas funerárias no interior do Brasil colonial, distante dos costumes dos grandes centros da época. Edificada no século XVIII, a implantação da igreja está diretamente ligada à formação do arraial de Corumbá, no contexto da ocupação portuguesa em busca do ouro. Curado (2013), aponta que esse processo agregou bandeirantes, escravizados africanos e populações indígenas em um espaço de complexa interação sociocultural.

FIGURA 11 – Representação da Igreja N. S. da penha de França e a área de escavação (2011-2014).



Fonte: autoria própria.

Nessa conjuntura, como na maioria das sociedades cristãs, a igreja assume papel central na organização social e simbólica da comunidade, e sua função como espaço de enterramento remete à tradição europeia do enterramento *ad sanctos apud ecclesiam* (FIGURA 11, discutida por Ariès (2017) e Lauwers (2005), na qual sepultar os mortos junto aos santos ou próximo à estrutura eclesiástica (igreja e afins) garantia prestígio e salvação da alma, de certa forma continuando uma sociedade, agora em morte. Essa prática atravessou o Atlântico, sendo incorporada e adaptada à realidade colonial brasileira, refletindo hierarquias sociais, crenças religiosas e limitações materiais.

2.4.1 Metodologia arqueológica aplicada e implicações interpretativas

A pesquisa arqueológica relacionada à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França possui um marco fundamental nas intervenções realizadas durante as obras de restauração de 2014, conduzidas pela empresa Marsou Engenharia Ltda. e coordenadas pela arqueóloga Cristiane Loriza Dantas, com a participação de uma equipe técnica composta por Fernanda C. Oliveira, Jamária B. Nascimento, Jaslane M. Castro e equipe de laboratório do IGPA/PUC-Goiás. Essas escavações, inicialmente concebidas como parte do monitoramento técnico da obra, revelaram um conjunto expressivo de contextos funerários e depósitos associados ao uso ritual e cotidiano da igreja, configurando o primeiro levantamento sistemático do potencial arqueológico do edifício.

O material coletado — incluindo esqueletos, contas de colar, metais, cerâmicas, louça e outros artefatos — passou a constituir a base documental que orientaria os estudos posteriores, como este Trabalho de Conclusão de Curso. Portanto, o relatório produzido por Dantas e Oliveira (2014) tornou-se assim a principal referência arqueológica sobre o sítio, permitindo compreender não apenas a disposição dos sepultamentos, mas também aspectos simbólicos, religiosos e sociais dessas práticas.

As motivações que orientam esta pesquisa derivam diretamente da relevância arqueológica da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, cuja escavação de 2014 constituiu o primeiro levantamento sistemático dos depósitos associados ao edifício. A presença de contextos funerários bem preservados, acompanhamentos materiais e diferentes tipos de deposição revelou a necessidade de compreender como essas práticas se relacionam com a dinâmica social e simbólica do arraial ao longo do período colonial. Além disso, a inexistência

de estudos arqueológicos anteriores com escopo semelhante torna imprescindível retomar, sistematizar e aprofundar os dados disponíveis, buscando interpretar de que maneira a cultura material documentada — especialmente os sepultamentos — pode contribuir para a compreensão da formação urbana, das hierarquias internas e das tradições religiosas da comunidade. Dessa forma, as perguntas que orientam a investigação procuram esclarecer quais práticas funerárias foram adotadas na Matriz, como a arquitetura da Igreja atua como “espelho” dos processos de negociação sociais e simbólicos entre sacralidades hegemônicas e subalternizadas, como se articulam os diversos depósitos arqueológicos registrados e em que medida esses vestígios confirmam ou reconfiguram o entendimento histórico sobre Corumbá de Goiás.

A escavação da Igreja Matriz seguiu inicialmente uma metodologia por escalonamento com quadriculamento de 1m², sendo posteriormente adotada a escavação por níveis naturais, com o intuito de preservar melhor os contextos funerários. O uso de GPS geodésico para formação da malha de escavação permitiu um controle espacial rigoroso dos vestígios.

As intervenções revelaram sete esqueletos articulados, localizados em diferentes quadriculas da área externa da igreja, além de uma vala comum e uma zona de deposição de refugo. A orientação dos corpos, os materiais que acompanhavam os corpos e a condição dos restos osteológicos permitiram inferências relevantes sobre o significado simbólico e a variação das práticas funerárias locais. Em alguns casos, a posição dos esqueletos contrariava a tradição cristã de orientação Leste-Oeste, indicando uma possível adaptação à configuração espacial da igreja ou às concepções locais sobre a "boa morte".

2.4.2 Os corpos e seus contextos: análise dos sepultamentos

Na área impactada pela restauração de 2011-2014 (DANTAS, 2014), foram encontrados 7 esqueletos. Tendo em vista o mínimo de impacto ao patrimônio da Igreja Nossa Senhora da Penha de França, demais áreas onde poderiam haver mais vestígios e sepultamentos não foram escavadas resultando neste quantitativo de esqueletos.

O Esqueleto 1 (FIGURA 12), identificado como a primeira cova escavada a 30 cm de profundidade por sua delimitação e alteração sedimentar (cor 5YR 4/4 Reddish brown), revelou-se um sepultamento primário. Os restos esqueléticos, que começaram a aparecer a 45 cm, estavam em estado de conservação muito precário, extremamente decompostos e

integrados ao solo, o que impossibilitou a recuperação de ossos completos. Vestígios de um caixão de madeira foram registrados a partir de 80 cm. Este foi o único sepultamento identificado que seguiu a tradição cristã de orientação, com a cabeça voltada a Oeste e os pés a Leste. Dos materiais osteológicos, conseguiu-se recuperar apenas fragmentos do crânio (parte posterior), da mandíbula, do fêmur e das tíbias e fíbulas direita e esquerda.

FIGURA 12 - Esqueleto 1.

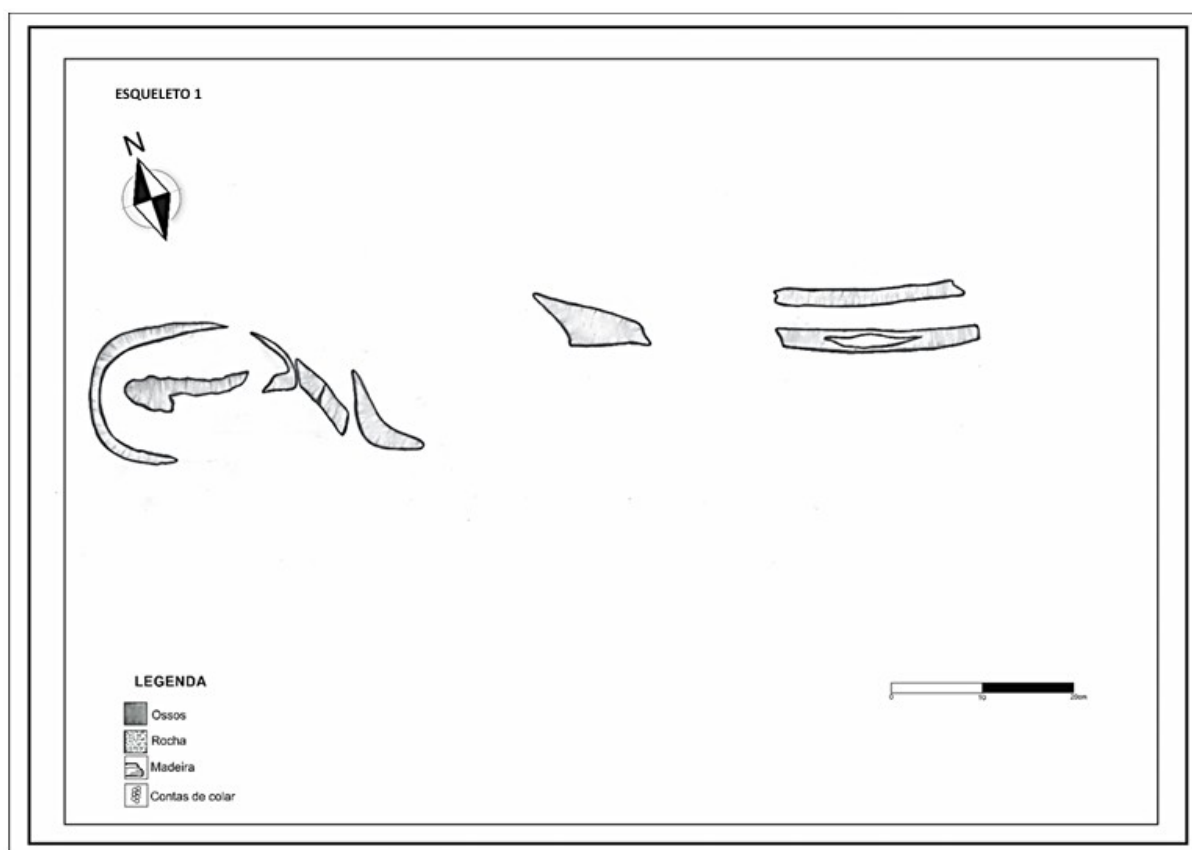


Figura 25: Esqueleto 1

Fonte: Dantas, 2014, p. 76.

O Esqueleto 2 (FIGURA 13) foi localizado na lateral esquerda da igreja, abaixo do primeiro, em uma cova de aproximadamente 1,5m x 60cm identificada desde a superfície pela diferença na coloração e textura do sedimento (2,5YR 4/8 red). Seus restos osteológicos foram evidenciados a 60 cm de profundidade. A posição do corpo era oposta à do Esqueleto 1, com a cabeça voltada para o Oeste e os pés para o Leste. Seu estado de conservação era bastante comprometido, mas permitiu o registro in situ dos fragmentos. Foram encontrados materiais associados significativos: contas de colar próximas à parede torácica e vestígios do caixão de madeira.

FIGURA 13 – Esqueleto 2.

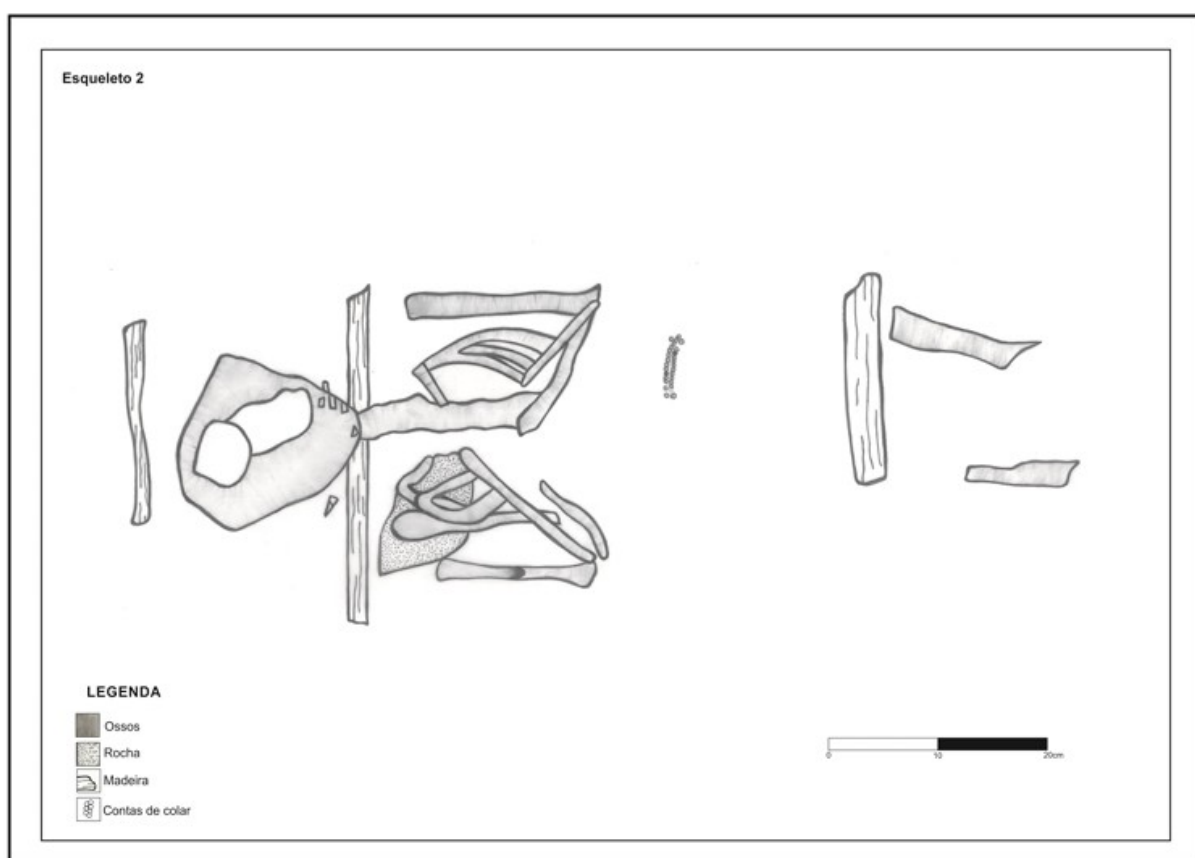


Figura 30: Esqueleto 2

Fonte: Dantas, 2014, p.81.

O Esqueleto 3 (FIGURA 14) foi identificado nas quadrículas 170A – 170C, na lateral externa esquerda da igreja, em uma cova de aproximadamente 1,50m x 30cm. Sua configuração tornou-se visível a 60 cm de profundidade, marcada pelo sedimento de coloração 2.5YR 4/6 red, e os primeiros materiais osteológicos surgiram entre 80 e 90 cm. O corpo foi sepultado em uma orientação atípica, com a cabeça voltada para o Nordeste e os pés para o Sudoeste. Não foram identificados acompanhamentos funerários. Embora seu estado de conservação fosse melhor que o dos demais, permitindo uma identificação mais clara in situ, a fragilidade dos ossos ainda prejudicou sua remoção integral; apenas os dentes puderam ser coletados e acondicionados adequadamente.

FIGURA 14 – Esqueleto 3.

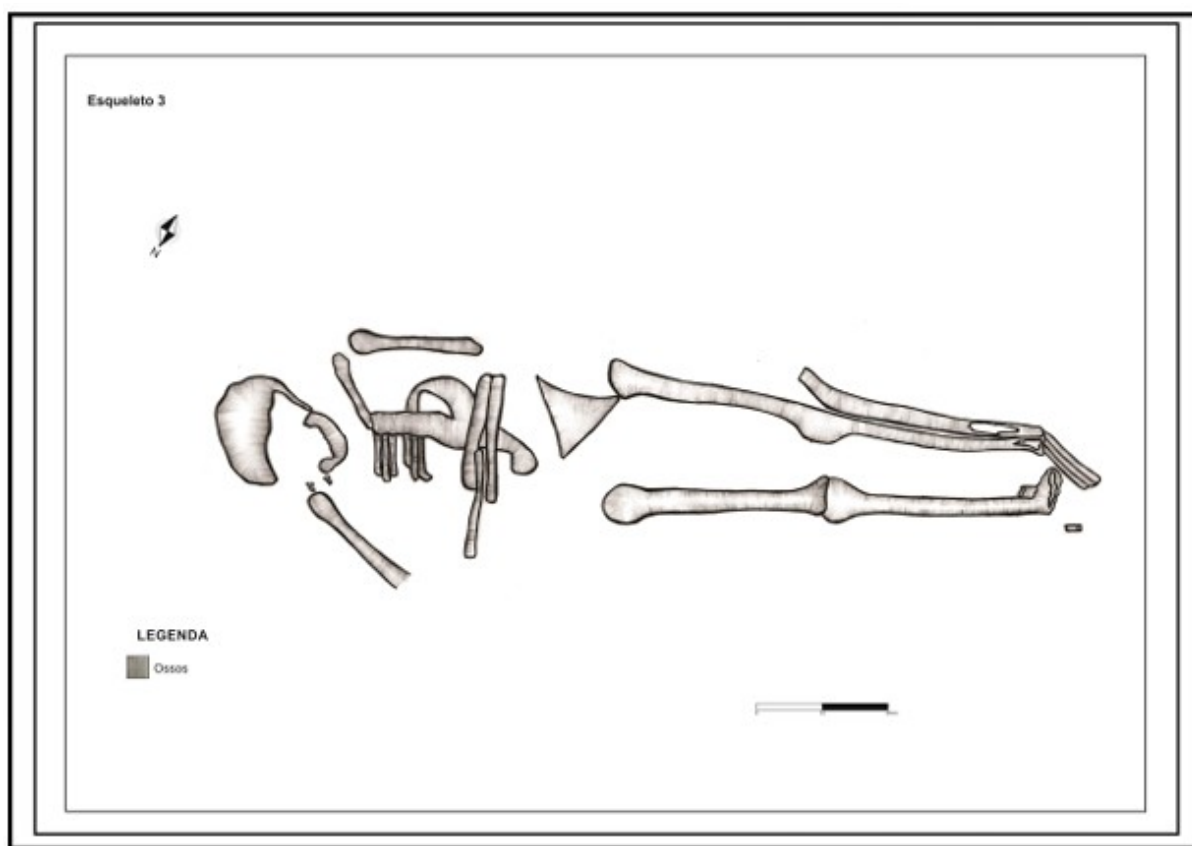


Figura 15: Esqueleto 3

Fonte: Dantas, 2014, p. 86.

O Esqueleto 4 (FIGURA 15) foi escavado na lateral externa esquerda da igreja, identificado pela coloração do sedimento da cova (10YR 5/6 yellowish brown). A posição atípica do corpo—com o tronco reto e as pernas flexionadas—sugere a possibilidade de uma anomalia física no indivíduo. Foi observado um provável adorno no pescoço durante a escavação, mas o artefato se desfez ao ser manipulado. O esqueleto apresentava um estado de conservação bastante deteriorado, o que permitiu a remoção de apenas algumas partes. Apeso das más condições, um registro detalhado in situ foi realizado para documentar suas características e contexto.

FIGURA 15 – Esqueleto 4.

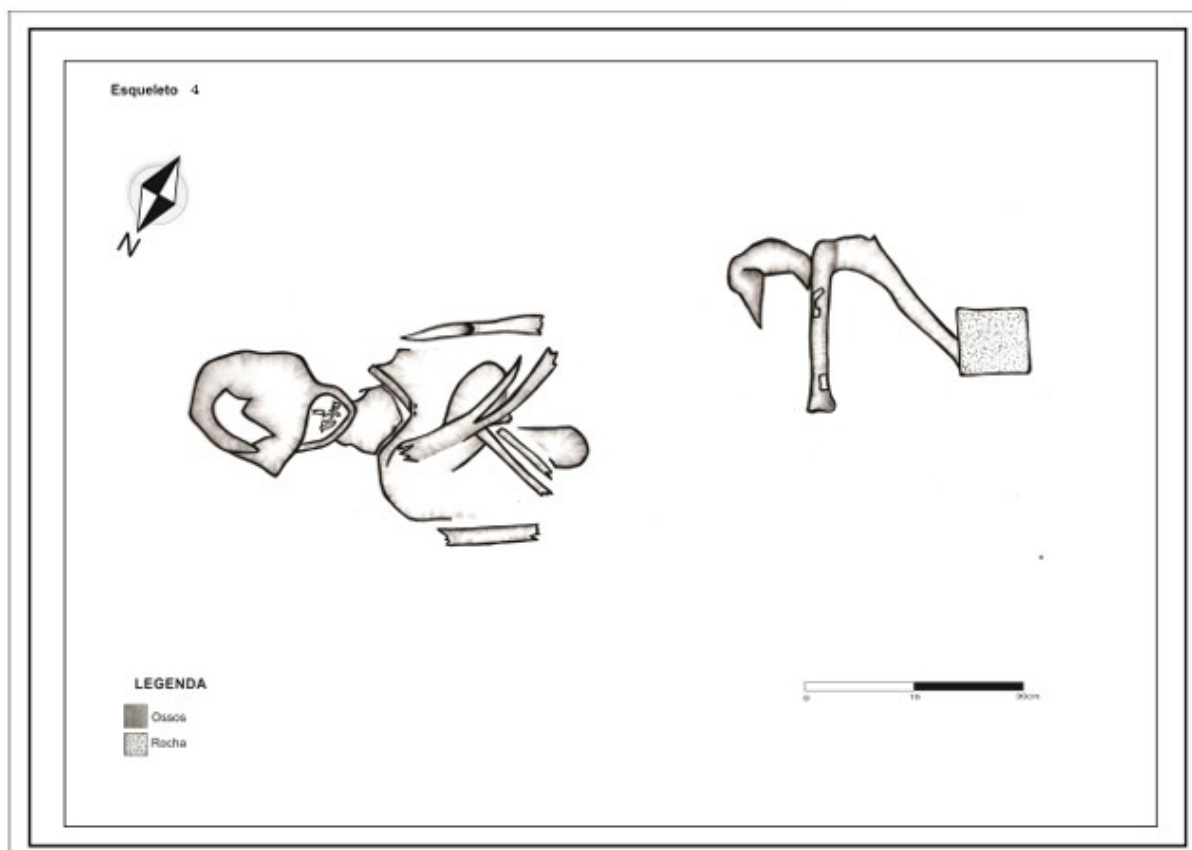
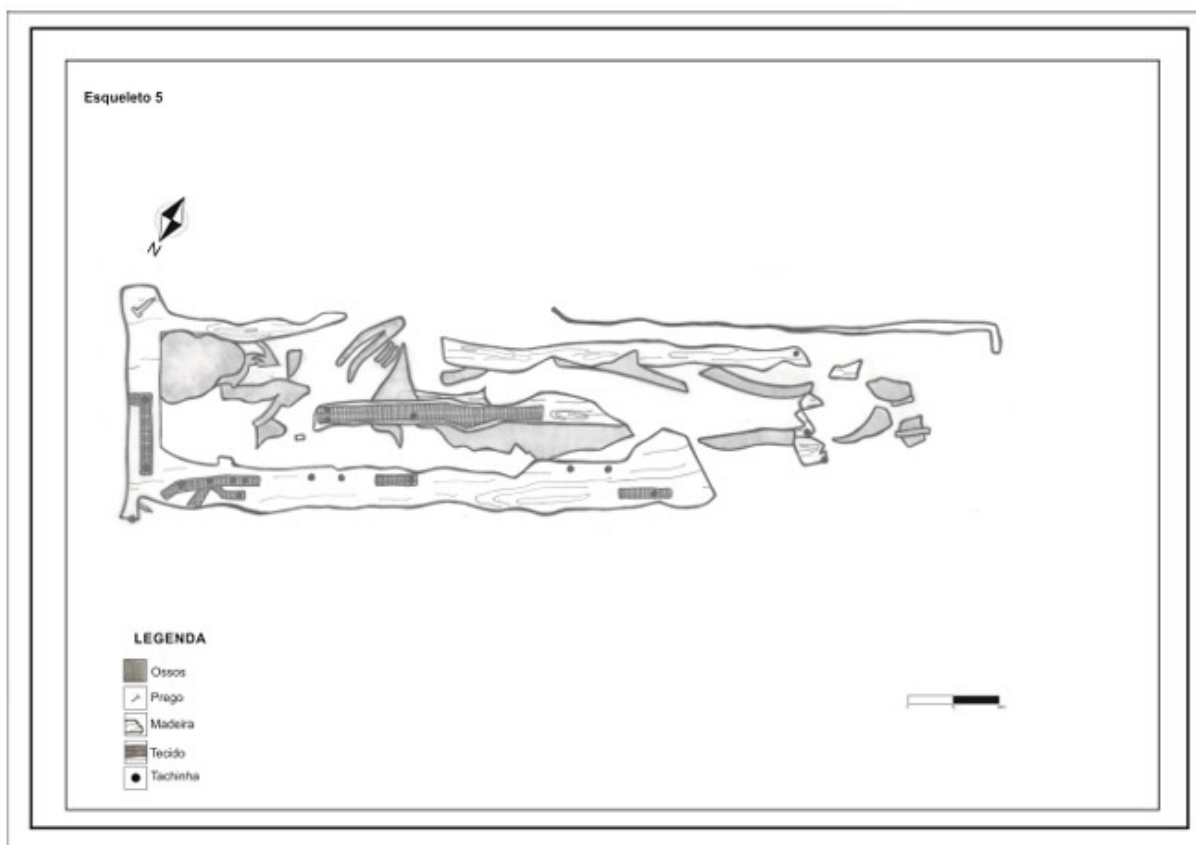


Figura 41: Esqueleto 4

Fonte: Dantas, 2014, p. 92.

O Esqueleto 5 (FIGURA 16) foi identificado na lateral externa esquerda da igreja, em uma cova com sedimento classificado como 10YR 5/6 yellowish brown. Este sepultamento se destacou pela boa preservação de elementos associados ao ritual funerário, incluindo vestígios de um caixão de qualidade que resistiu às ações naturais. Contudo, paradoxalmente, o esqueleto em si apresentou um estado de conservação muito ruim, seguindo a tendência observada em outros sepultamentos com caixão. A tentativa de remover os vestígios de madeira causou o esfarelamento dos poucos ossos preservados, impossibilitando um registro detalhado *in situ*. Apenas um pequeno conjunto de dentes, também em acelerado estado de deterioração, pôde ser recuperado.

FIGURA 16 – Esqueleto 5.



Fonte: Dantas, 2014, p. 97.

O Esqueleto 6 (FIGURA 17) foi identificado na lateral direita e área externa da igreja, sendo registrado e coletado entre 70 e 90 cm de profundidade. O sepultamento, de um indivíduo de aproximadamente 1,5m, se destacou pela presença de acompanhamentos funerários, especificamente contas de colar provenientes de um terço. Quanto ao estado de conservação, o esqueleto encontrava-se muito friável, o que dificultou sua exposição completa. Seguindo a metodologia aplicada aos demais, foi realizada a coleta dos dentes para análise.

O Esqueleto 7 (FIGURA 18) foi identificado na lateral direita externa da igreja, com seus primeiros restos osteológicos aparecendo logo após os 70 cm de profundidade. Um achado significativo foi um crucifixo, possivelmente parte de um colar, depositado junto ao corpo. Este sepultamento apresentava uma orientação atípica em relação à tradição cristã, com a cabeça voltada para o Leste e os pés para o Oeste. O indivíduo, com aproximadamente 1,5m de comprimento, foi sepultado na posição horizontal padrão (apesar da menção à "posição ereta", o contexto indica que a posição do corpo era decúbito dorsal, comum em enterros).

FIGURA 18 – Esqueleto 7.

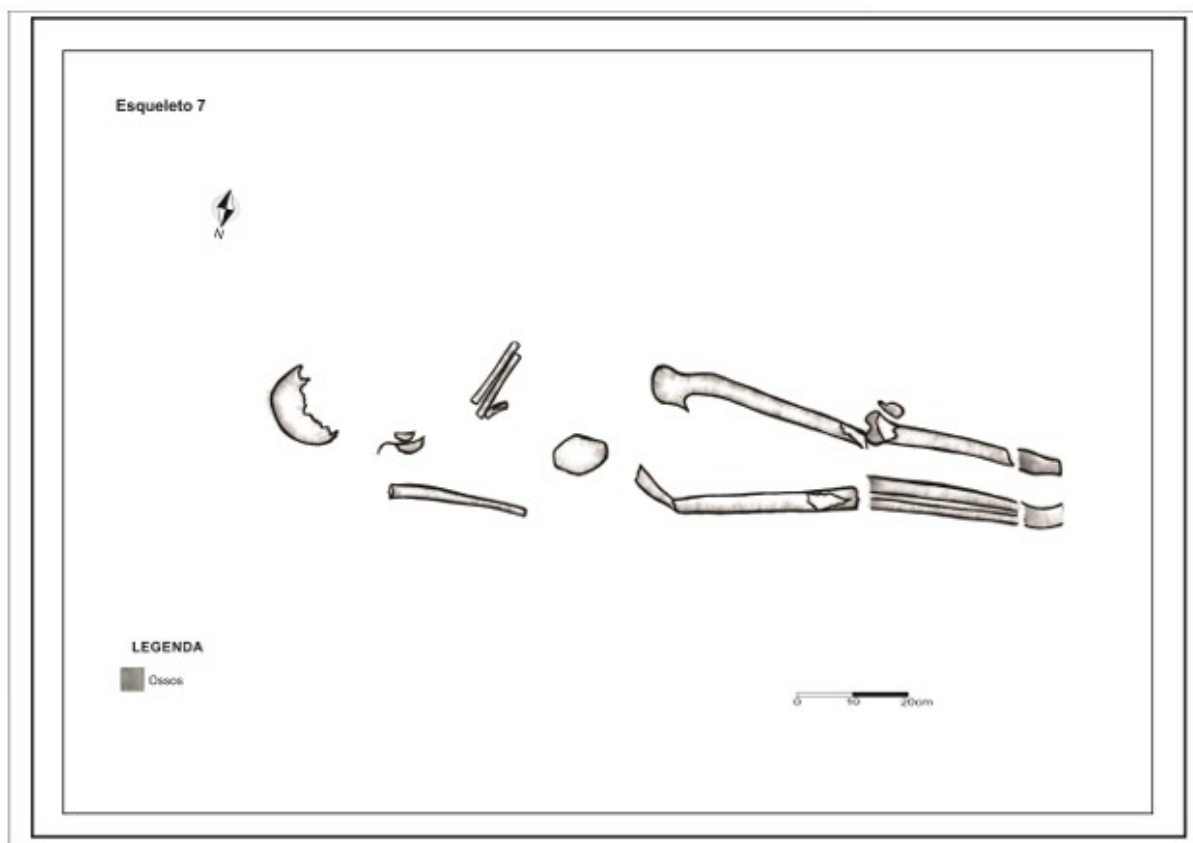


Figura 18: Esqueleto 7

Fonte: Dantas, 2014, p. 106.

Dos sete esqueletos identificados, observa-se que todos representam sepultamentos primários, em posição articulada, com indícios de acompanhamentos funerários como caixões, contas de colar, crucifixos e fragmentos de tecido (QUADRO 6).

Devido ao avançado estado de decomposição dos materiais ósseos, muitos esqueletos se desintegraram rapidamente ao terem sua sepultura aberta durante a intervenção arqueológica. Por esse motivo, apenas alguns elementos — sobretudo dentes — puderam ser devidamente recuperados. Seguindo as recomendações éticas para o manejo de restos humanos, o material remanescente foi novamente sepultado em local apropriado, garantindo a continuidade de um tratamento respeitoso aos indivíduos ali encontrados (DANTAS, 2014).

Os esqueletos infantis (especificamente os 2, 5 e 6) apresentavam elementos simbólicos como contas de colar de marfim, posicionados com suas cabeças voltados para o altar-mor (QUADRO 6). Essa escolha pode indicar uma representação da inocência ou da pureza,

associada à esperança de salvação espiritual, em consonância com a noção de "boa morte" discutida por Ariès (2017), ou até mesmo uma busca por salvação no juízo final, em que Cristo poderia voltar aparecendo também no centro da igreja, no altar-mor, portanto quando os mortos levantassem, estariam levantando e olhando diretamente para a posição onde Cristo está.

QUADRO 6 – Posições e materiais associados aos sepultamentos na igreja N. S. da Penha de França.

Esqueleto	Cabeça voltada para	Acompanhamentos funerários
Esqueleto 1	Oeste	Vestígios de madeira (caixão); dentes preservados.
Esqueleto 2	Leste	Contas de colar (região torácica); madeira (caixão); dentes preservados.
Esqueleto 3	Nordeste	Nenhum acompanhamento identificado; apenas dentes foram coletados.
Esqueleto 4	Nordeste	Fragmentos de adorno no pescoço (não preservados); dentes preservados.
Esqueleto 5	Não especificado	Caixão bem construído com madeira, pregos, tachinhas e tecido; dentes em degradação.
Esqueleto 6	Leste	Contas de colar (provavelmente terço); dentes preservados.
Esqueleto 7	Leste (posição tradicional cristã)	Crucifixo (possivelmente de colar); dentes preservados.

Fonte: autoria própria, produzido com base no dados obtidos por Dantas (2014).

A presença ou ausência de caixões também foi um marcador relevante (QUADRO 6). Esqueletos com caixão mostraram pior estado de preservação, “Apenas em três sepultamentos não foram encontrados restos de caixões. Nestes casos, cabe destacar que os restos esqueléticos apresentavam-se estarem mais bem preservados em relação aos que foram sepultados em caixões.” (DANTAS, 2014 p. 71), como o próprio relatório sugere, talvez devido à degradação acelerada de materiais orgânicos associados e o contato já constante com o solo:

Entretanto conforme já observado nos sepultamentos exumados, os esqueletos acondicionados em caixa funerária apresentaram pior estado de conservação, neste caso não foi possível o registro com detalhes do esqueleto, pois todos os movimentos para retirada da madeira resultavam no esfarelamento dos poucos ossos que ainda haviam se conservado. Foi possível a recuperação somente de um pequeno conjunto de dentes, que também estavam em estado acelerado de deterioração. (DANTAS, 2014 p. 93)

Também podemos destacar o sepultamento 5, pela presença de madeira bem preservada, pregos e tecido, indicando um cuidado maior com o ritual.

2.4.3- A cultura material do mundo dos mortos: objetos e significados

Com base na classificação proposta pelo Relatório Final (DANTAS, 2014), os achados foram divididos entre elementos do “mundo fúnebre” e do “refúgio cotidiano”. Durante a escolha de que meios utilizar para realizar a análise do material, os autores concluíram que no registro arqueológico era possível se notar vestígios associados ao refúgio, que não tinham relação com os sepultamentos, enquanto todos os demais vestígios estariam ligados ao mundo fúnebre. Podendo assim estabelecer duas categorias para análise dos achados.

A divisão dos dois grupos analíticos nos permitirá observar como a cultura material se revela em dois contextos tão distintos; são refúgios da cultura viva e do mundo dos mortos. Se a um cabe todos os utensílios e ferramentas de uso cotidiano o outro se restringirá a aspectos religiosos, extremamente pessoais e correlacionados a prática mortuária. (DANTAS, 2014 p.122).

A partir desta distinção, as categorias de matéria-prima e seus respectivos quantitativos (QUADRO 7) foram associados a estes dois contextos para a interpretação dos dados. As categorias de matéria-prima são: vidro, cerâmica, louça, metal, ossos e contas de colar:

- Metal: pregos, cravos e objetos religiosos como crucifixos e medalhas. Todos os itens analisados foram relacionados ao contexto funerário.
- Contas de colar de marfim: associadas exclusivamente a sepultamentos infantis. Representam objetos de alto valor simbólico, interpretados como elementos de proteção espiritual.

- Madeira, tecido, tachinhas: componentes dos caixões, indicando diferenças de qualidade e esmero entre os enterramentos.

QUADRO 7 – Quantitativo e contexto dos materiais e matérias-primas encontrados na escavação realizada em 2014.

Matéria-prima	Quantidade total	Contexto funerário	Contexto de refugo	Observações
Metal	723 fragmentos	281 fragmentos com funcionalidade (pregos, crucifixos, etc.)	Pregos e cravos nas quadriculas 65D, 51D e 37B	Todos os itens funcionais estavam ligados ao contexto funerário.
Vidro	823 fragmentos	Muito fragmentados; não associados diretamente a sepultamentos	Predominância na área de depósito de refugo	Maioria datada entre o final do séc. XIX e início do XX.
Cerâmica	55 fragmentos	Apenas fragmentos de telha sob os sepultamentos (não recolhidos)	Coletados nas camadas de refugo (níveis 2 e 5)	Técnica: roletada; queima oxidante; aditivo mineral.
Louça	28 fragmentos	Nenhuma associada aos sepultamentos	Aparecem até 20 cm de profundidade, em cinco quadriculas	Fragmentos de faiança fina (<i>white ware</i>) e <i>ironstone</i> .
Ossos humanos	Não especificado	Preservados principalmente dentes; corpos em má conservação	Não aplicável	Ossos enterrados com ou sem caixão; reenterrados em caixas individuais após o término da pesquisa.
Contas de colar	Não especificado	Exclusivamente funerário: associadas aos esqueletos 2, 5 e 6	Nenhum achado fora de contexto funerário	Material em marfim; indicam valor simbólico elevado, ligados a proteção infantil.

Fonte: autoria própria, produzido com base no dados obtidos por Dantas (2014).

A análise do vidro, cerâmica e louça, por outro lado, indicou sua relação com camadas de aterro ou com zonas de descarte, e não diretamente com os sepultamentos. Isso reforça a distinção entre os dois mundos proposta no relatório.

CAPÍTULO 3: IGREJAS E MORTES, DISCUSSÕES A PARTIR DAS COMPARAÇÕES LATINO-AMERICANAS EM CONTEXTO COLONIAL.

Os estudos de Wernke (2007) sobre os Andes e de Burhen (2021) sobre o Peru abordam as relações entre as práticas de sepultamento e a dominação simbólica exercida pela Coroa espanhola. Wernke (2007), ao analisar os espaços eclesiásticos e funerários, mostra como a construção de igrejas sobre antigos locais de culto indígena representava uma forma de imposição colonial. Um exemplo emblemático é o da Capela de Santo Antônio, erguida de maneira desalinhada em relação ao restante da cidade justamente para cobrir um antigo espaço ritual. Essa prática, como enfatizado também por Burhen (2021), resultou em processos de assimilação e sincretismo, em que elementos da cultura cristã e dos significados andinos se entrelaçaram, inclusive nas concepções de morte e enterramento.

O contexto abordado por Wernke (2007) é um pouco mais antigo que o de Corumbá de Goiás, mas demonstra de forma clara o processo de negociação cultural que ocorreu entre costumes andinos e cristãos, evidenciada pelos enterramentos no átrio das igrejas de Yanque e Coporaque, cujas decorações revelam uma arquitetura greco-cristã, porém com símbolos que remetem a cosmologias andinas (FIGURAS 2 e 3). Assim, os espaços sagrados tornaram-se lugares de negociação simbólica e social, onde a dominação europeia se entrelaçou com as cosmologias locais.

A hipótese sugerida por Burhen (2021) sobre o cenário dos enterramentos na igreja de Santa Magdalena de Cao se alinha ao que se observa na Igreja de Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás. Em ambas as igrejas, não há enterramentos de crianças na área da nave, o que sugere que as pessoas ali sepultadas representavam o coletivo da sociedade — seja como representantes simbólicos, seja como indivíduos com funções específicas na igreja. Essa segunda hipótese parece mais adequada ao contexto goiano, conforme indicado por Dantas (2014) durante o relatório, ao sugerir que apenas padres teriam sido sepultados no interior da

igreja. Dessa forma, compreender as hierarquias e distinções sociais nos espaços de enterramento exige observar também as áreas adjacentes à nave, como o adro.

Em outro ponto da colônia, Carla Aires Martins (2019) observa que a criação da ermida de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Rio Negro (origem da atual cidade de Manaus) ocorreu por motivos semelhantes aos dos casos estudados por Wernke: assegurar uma dominância simbólica e religiosa sobre o território a ser colonizado. Esse gesto — erguer uma capela e ordenar sepultamentos cristãos — representaria a materialização da presença europeia e o controle sobre o espaço, agindo além na espiritual.

Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa (2023), com base em Agnello Bittencourt (1949), discute a formação de Manaus e destaca que, no entorno da igreja de Nossa Senhora da Conceição, os enterros de pessoas brancas eram realizados junto à edificação, enquanto os indígenas continuaram, por tempo indeterminado, a praticar seus próprios ritos funerários em áreas que mais tarde se integrariam à cidade, como a atual Praça Dom Pedro II. Carla Aires Martins (2019) complementa esse panorama, mostrando como esses antigos espaços indígenas foram progressivamente englobados e transformados pela urbanização.

O caso de Manaus é, portanto, mais complexo, já que tanto a cidade quanto a igreja passaram por profundas transformações ao longo dos séculos. O antigo cemitério indígena, por exemplo, foi substituído por praças e ruas. Da primeira ermida de madeira dedicada à Nossa Senhora da Conceição à atual igreja matriz — ainda sob o mesmo orago: N. S. da Conceição —, vê-se a continuidade simbólica da dominação, acompanhada de sucessivas reconfigurações do espaço funerário.

Entretanto, o contexto de Corumbá de Goiás apresenta distinções importantes em relação a esses exemplos de Manaus e do Peru. A cidade, formada e posteriormente deslocada para a margem oposta do rio Corumbá em razão de ataques indígenas, não demonstra, até o momento, uma confluência cultural evidente com tradições indígenas nos materiais arqueológicos dos enterramentos ou na integração arquitetônica da própria Igreja. A predominância da materialidade cristã, somada à historiografia proposta por Curado (2013), indica uma presença mais marcante das culturas de matriz africana na configuração simbólica e religiosa local.

Assim como nos casos peruano e manauara, o contexto das igrejas mineiras — especialmente em Vila Rica (atual Ouro Preto) e São João del Rei — revela um modelo de organização funerária marcado pela hierarquia social e racial, mas com dinâmicas próprias.

Enquanto no Peru e na Amazônia observou-se maior permeabilidade cultural e processos de hibridização ou convivência simbólica, Minas Gerais apresentou um sistema mais rígido de segregação espacial dentro do próprio espaço eclesial. Lá, as irmandades negras, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, cuja a igreja possui o mesmo nome, criaram espaços autônomos de sepultamento e devoção, garantindo a seus membros — escravizados e libertos — o acesso a uma “boa morte” dentro do ritual católico, ainda que em capelas laterais ou adros, podendo cultuar dentro de seu espaço santos negros e ainda construindo a igreja como uma forma de protesto ao usar um navio negreiro como inspiração para a construção da igreja.

Esse modelo contrasta com o de Corumbá de Goiás, onde a ausência de sepultamentos internos para populações negras e a existência de um cemitério externo segregado indicam uma exclusão mais radical, sem a mesma capacidade de agência coletiva observada nas irmandades mineiras. No entanto, em ambos os contextos, a igreja manteve-se como um super-artefato colonial, reproduzindo na morte as hierarquias sociais dos vivos, ainda que com diferentes graus de negociação e resistência por parte dos grupos subalternizados.

3.1 Formação social e religiosa de Corumbá de Goiás

Há controvérsias sobre os grupos indígenas que habitavam o território onde se formou Corumbá de Goiás. Curado (2013) afirma que a área pertencia originalmente aos indígenas Goyá; contudo, os que mais intervieram na história local foram os Caiapó. Seus ataques constantes teriam sido o principal motivo para a transferência do povoado inicial para a margem direita do rio Corumbá, o que redefiniu o núcleo urbano e as áreas de ocupação.

Durante o século XVIII — período em que se construiu a Igreja de Nossa Senhora da Penha de França —, Curado (2013) ressalta que a mão de obra nas minas de Corumbá era essencialmente cativa, composta por africanos escravizados das nações Mina, Angola, Benguela, Cubo, Cabo Verde e Guiné, além de indígenas Pareci, Carijó e Bororo. Essa diversidade étnica torna difícil estabelecer qual grupo indígena exerceu maior influência nos costumes funerários locais. Curado (2013) menciona que, embora batismos forçados ocorressem, os cativos mantiveram muitos de seus costumes, como se vê na celebração das festas de Santo Elesbão e Santa Efigênia que são comemoradas durante a Festa do Divino Espírito Santo (FIGURA 19), expressões da continuidade das tradições africanas e da convivência de matrizes culturais distintas.

FIGURA 19 – Cavalhadas que ocorrem tanto em Pirenópolis, quanto em Corumbá de Goiás, durante a Festa do Divino Espírito Santo.



Fonte: disponível no link: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5231/pedido-de-registro-das-cavalhadas-de-goias-sera-entregue-ao-iphan> acessado em: 05/12/25.

Essas festas, segundo Curado (2013), revelam o caráter sincrético da religiosidade local. As celebrações e dias dedicados a Santo Elesbão e Santa Efigênia durante a festa do Divino Espírito Santo são as que melhor expressam a junção entre as culturas europeia e africana. Eram dias de folia quase sucessivos, em que a cidade inteira se mobilizava: um imperador e uma imperatriz representavam cada festividade, recolhiam esmolas para a igreja e organizavam novenas que precediam as cavalhadas.

O que chama atenção nessas festas é o modo como se articulavam ao redor da igreja, consolidando-a como espaço central da vida social, política e simbólica da comunidade. Ariès (2017) descreve a igreja medieval como um microcosmo da sociedade cristã, e essa herança se perpetua nas colônias: participar da vida eclesiástica equivalia a pertencer ao corpo social. Assim, mesmo em meio às festividades, o espaço sacro permanecia um lugar de continuidade entre vivos e mortos — o *locus* onde a sociedade se reafirmava, mesmo em morte.

Os costumes com relação à morte herdados de Portugal manifestavam-se, sobretudo, através das irmandades religiosas. Curado (2013) observa que traços culturais açorianos

também chegaram a Corumbá, embora não especifique quais práticas funerárias deles derivam. As confrarias, divididas em irmandades e ordens terceiras, existiam em Portugal desde o século XIII, voltadas à caridade e à assistência a seus membros.

As confrarias, divididas principalmente em irmandades e ordens terceiras, existiam em Portugal desde o século XIII pelo menos, dedicando-se a obras de caridade voltada para seus próprios membros ou para pessoas carentes não associadas. Tanto as irmandades quanto as ordens terceiras, embora recebessem religiosos, eram formadas sobretudo por leigos, mas as últimas se associavam a ordens religiosas conventuais (franciscana, dominicana, carmelita), daí se originando o seu maior prestígio. As irmandades comuns foram bem mais numerosas. Da metrópole se espalhou para o Império Ultramarino, o Brasil inclusive, o modelo básico dessas organizações. (REIS, 1991, p.49)

Mesmo as irmandades formadas por leigos deviam estar vinculadas a uma igreja matriz, reforçando a centralidade da instituição eclesiástica na vida colonial. De modo semelhante ao que ocorria em determinados setores da Idade Média ocidental, a integração social nas Minas Gerais setecentistas dependia da participação nas irmandades religiosas.

Do mesmo modo que em certos setores na Idade Média ocidental, dificilmente alguém não participando da vida da Igreja conseguiria se integrar plenamente na sociedade; o habitante das Minas Gerais estaria marginalizado se não tomasse parte em ao menos uma irmandade religiosa. Todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados nas confrarias e quem estivesse fora delas seria olhado com desconfiança, privado do convívio social, quase um apátrida dentro dos grupos que se reuniam em associações, tentando estabelecer alguma ordem e organização. (SCARANO, 1978, p.37)

Scarano (1978) ressalta, portanto, a função social e simbólica de estar ligado a uma igreja, evidenciando como as raízes medievais da religiosidade europeia se perpetuaram nas colônias americanas.

Entre as irmandades dedicadas a pessoas negras, a mais famosa era a de Nossa Senhora do Rosário, embora santos como São Benedito e Santa Efigênia também fossem amplamente cultuados (imagem 8). Segundo Julita Scarano (1978), Santa Efigênia — princesa Núbia convertida ao cristianismo — teria inspirado inclusive a criação das chamadas “madonas negras”, e as imagens de santos negros em Portugal datam aproximadamente do século XI. Essa devoção reforça o papel das irmandades como espaços de sociabilidade e resistência simbólica para pessoas negras.

A morte é a presença mais palpável, que a todos parece trazer constante preocupação, mostrando que o Setecentos mineiro herdou e manteve essa maneira de ser que floresceu em determinados setores da vida medieval e barroca. Característico é o constante repetir de temas como o do Cristo morto, o da Paixão, os Passos, a Mater Dolorosa e outros de igual teor. Nas igrejas, nas casas particulares, surgem imagens e esculturas relativas à Paixão de Cristo, algumas a exibir episódios téticos. (SCARANO, 1978, p.53)

Essa herança imagética e emocional revela como a morte permeava o cotidiano colonial, unindo o medo da danação à esperança da “boa morte”. É nesse contexto que Lacet (2003) analisa os ritos de morte nas irmandades de escravizados e libertos, destacando que tanto europeus quanto africanos partilhavam o temor do morrer e do além, embora com visões distintas.

Os sacramentos eram parte essencial da preparação para a morte, o moribundo deveria receber a extrema-unção, a penitência e a eucaristia, sendo o primeiro o mais importante. A extrema-unção, tanto para a população livre como para a população cativa, era um sacramento, por excelência, purificador, que, paradoxalmente, preparava a entrada do cristão no além e, ao mesmo tempo, podia exercer um efeito de restaurar a saúde debilitada dos doentes: Os efeitos próprios deste sacramento são muitos, e principalmente três. O primeiro é, perdoar-nos as relíquias dos pecados, pelos quais faltava satisfazer da nossa parte, ficando por isso aliviada a alma do enfermo. O segundo é, dar muitas vezes, o em todo, ou em parte a saúde corporal ao enfermo, quando assim convêm para bem de sua alma. O terceiro é, consolar o enfermo, dando-lhe confiança, e esforço, para que na agonia da morte possa resistir aos assaltos do inimigo, e levar com paciência as dores da enfermidade. (LACET, 2003, p.28-29)

Esses rituais e as práticas funerárias vinculadas às irmandades — como o sepultamento dentro da igreja — são heranças diretas da religiosidade portuguesa. No entanto, tal privilégio era restrito a quem possuía prestígio social ou integrava uma irmandade, tendo pago em vida pela sepultura “digna”. No caso dos escravizados, cabia ao senhor arcar com os custos, prática que muitas vezes era negligenciada.

Esse problema não deixa de ter também conotação econômica, uma vez que o custo dos emolumentos paroquiais era elevado e individualmente seria mais difícil providenciar o acompanhamento do morto, sua sepultura na Igreja e o número convencionado de missas. 'p^a enterro de qualq'escravo 3\$000', era o que se exigia dos habitantes do Bispado de Mariana, que se queixavam da ganância dos padres. (SCARANO, 1978, p.54)

Ainda que houvesse penalidades como a excomunhão, a autora observa que muitos senhores simplesmente não pagavam pelos enterros de seus cativos. “Compreendendo que grande parte das negligências nesse setor eram causadas pelo desejo de não pagar ao padre, buscava-se, através das multas, o remédio apropriado.” (SCARANO, 1978, p.56). Essas tensões revelam como o sistema funerário colonial, embora religioso em aparência, também estava profundamente entrelaçado às desigualdades sociais e econômicas.

3.2 Costumes africanos, indígenas e sincretismos funerários

Os registros de Curado (2013) sobre a presença africana em Corumbá de Goiás são reforçados por estudos como o de Maria Lemke (2010), que aprofunda a compreensão das origens e das trajetórias dos escravizados que chegaram à região. A autora destaca que o termo “Mina”, frequentemente utilizado nos documentos coloniais, era uma categoria genérica aplicada a grupos diversos oriundos da Costa da Mina, qualificados para o trabalho na mineração, enquanto “Angola” designava povos especializados em atividades agrícolas.

A atribuição colonial, conjunto de (des)qualificações – conferida aos africanos e seus descendentes – relacionados à cor, à nação e à condição, indicavam o lugar desses indivíduos no mundo colonial. Alterada a condição – de escravizado a liberto – a cor e a procedência continuavam a ressaltar o passado escravo. De igual modo, a guia de despacho dos escravos de João Francisco Salgado atesta como a cor interferia nos negócios do setecentos. Cor e nação (procedência) – ambas relacionadas – indicavam a inscrição social do indivíduo e faziam parte do complexo sistema de hierarquias sociais do setecentos. (LEMKE, 2010 p.286)

Maria Lemke discute como os escravizados '(des)qualificados' como Mina na verdade são um guarda-chuva de povos escravizados qualificados para trabalhar com a mineração, enquanto os Angola eram a generalização para os povos qualificados para trabalhar com agricultura.

Assim, ela ressalta que os grupos Mina e Angola que vieram a Goiás chegaram a partir de Salvador, mesmo com tráfico não oficial, enquanto os que foram para a região sudeste chegaram pela Serra do Mar, “Durante o período em que vigorou a mineração em Goiás, o Caminho do Sertão serviu como ponto de intercessão entre Goiás e África, via porto de Salvador” (LEMKE, 2010 p.293). Lemke foca na rota Bahia-Goiás, pois como a autora ressalta, os Mina do sudeste se concentravam em Minas gerais e chegavam lá a partir dos pontos do

sudeste devido à demanda na região, enquanto os Mina que iam para o interior chegavam pelo Porto de Salvador e seguiam pela Bahia dentro, até a capitania de Goiás.

Somado ao comércio ilegal de escravizados, Curado (2013) comenta como parte dos documentos da época com relação ao ouro estão perdidos, portanto considero que números ou detalhes mais profundos a partir de fontes tidas como oficiais não podem abarcar totalmente os povos e suas nações de origem devido ao comércio e tráfico não oficial e da perda de documentos ao longo do tempo.

Um dos objetivos deste trabalho é investigar se a inserção dessas populações africanas trouxe consigo um universo complexo de cosmologias, práticas jurídicas e concepções de morte que, de algum modo, influenciaram na arquitetura e nos enterros presentes em Corumbá de Goiás. Entretanto, o olhar europeu sobre essas tradições foi frequentemente marcado pelo preconceito e pela incompreensão, de forma que por muito tempo narrativas pejorativas sobre povos escravizados e um apagamento de seus passados perdurou.

Há uma problemática envolvendo o olhar do europeu para com os grupos vindos da África: não constam fontes escritas dos escravizados da Costa da Mina e, por último, há a generalização de suas nações, costumes e culturas ao serem forçados a vir para a América. Havia práticas ritualísticas de cunho até jurídico que, ao olhar do europeu, se transformavam em feitiçaria e fetiche.

A noção de fetiche – melhor discutida mais adiante –, imputada aos africanos e aos seus rituais jurídicos, pode ser vista como um desdobramento ou extensão do conceito da idolatria. Segundo a teologia cristã medieval, esta seria uma das formas de superstição consistente no culto a objetos materiais concebidos como representações do Diabo. (GESTEIRA, 2015, p.29, *apud* PIETZ, 1985, p.8)

A partir dessa perspectiva, Gesteira (2015) examina relatos de cronistas como De Marees, que descrevem as concepções da Costa da Mina sobre a morte e o pós-vida.

Por mais que De Marees sugira, em certas passagens, que os homens e mulheres da Guiné não façam nenhuma ideia sobre o pós-morte, ele afirma que aqueles iriam servir no outro mundo (DE MAREES, 1605 [1602], p.74). Desse modo, a amputação do crânio aparece como forma convencional de morte, seja por sentença judicial, homicídio ou sacrifício humano. (GESTEIRA, 2015, p.51–52)

Na Costa da Mina e do Ouro, e ainda hoje em algumas regiões como o Senegal, determinadas práticas envolvendo o morto estavam associadas a rituais jurídicos. O cadáver

podia ser questionado para esclarecer obrigações descumpridas ou circunstâncias de sua morte, demonstrando a importância espiritual e social dos juramentos nessa cultura.

Há ainda um terceiro procedimento de prova, a consulta ou interrogação do cadáver, documentado pelo cronista francês (BARBOT, 1979 [1679], p.75). Ausente na Figura 1 de De Marees, esse procedimento é ainda praticado em algumas regiões da África Ocidental como Gana, o Senegal, Costa do Marfim e Gâmbia (...). É de se supor que, de forma semelhante ao que se discutiu sobre as descrições de ordálio por juramento do fetiche, os suspeitos ou suspeitas que tivessem algum sentimento de culpa manifestassem alguma reação auto incriminadora ao verem o cadáver. (GESTEIRA, 2015, p.108–109)

Essas práticas africanas, baseadas em complexas relações entre vida, morte e justiça, ajudam a compreender as tradições funerárias que se manifestaram no Brasil colonial. Ricardo Moreira de Oliveira (2012) aprofunda essa discussão ao tratar dos ritos fúnebres das nações Mina e Angola, as mesmas mencionadas por Curado (2013) em relação a Corumbá de Goiás.

Os rituais, suas denominações e tempo de duração variam de região a região, dado que foram trazidos por nações diversas de escravos aqui aportados. Explicando mais detalhadamente, valemo-nos de Prandi, que nos diz que ‘o rito fúnebre é denominado Axexê na nação Queto, tambor de choro nas nações Mina-Jêje e Mina-Nagô, sirrum na nação Jêje-Mahim e no Batuque, ntambi ou mukundu na nação Angola’. (OLIVEIRA, 2012, p.264)

Oliveira (2012) também destaca que, no candomblé, o crânio do morto é tratado com especial reverência durante o rito de desligamento do iniciado com seu Orixá.

Na feitura de Candomblé o crânio do iniciado é totalmente raspado por uma navalha que somente é utilizada para esta função, sendo que ao centro da cabeça e em partes específicas do corpo o filho receberá pequenos cortes, chamados de “curas”, indicando a nação a qual este pertence¹². A “cura” da cabeça, bem ao centro, é a principal, pois é por ali que o Orixá irá se revelar ao filho, o Ecodidé, e é justamente aí que será feito o primeiro desligamento do iniciado morto e de seu Orixá, pois seu crânio será raspado neste local, a cura aberta com outra navalha, específica para estes casos, e aplicada uma pintura com os pós efun, wáji e ossum e colocado outro Oxú (também chamado de Adoxú)¹³, logo em seguida retirado com a navalha. Quebra-se um ovo sobre o local onde estava o Oxú e recita-se uma fórmula de libertação do Egun e do Orixá. Um pombo é sacrificado sobre o topo da cabeça do morto, cujo sangue será aparado em algodão que comporá o despacho dos pertences do morto. (OLIVEIRA, 2012, p.266)

Esses rituais expressam a cosmologia iorubá, segundo a qual o corpo (Ara) e a cabeça (Orí) são vasos temporários do sopro vital (Emi). Após a morte, o Egun — o ancestral — é libertado e passa a compor a família espiritual. Nesse sistema, a cremação é rejeitada, e o

sepultamento ocorre em solo, para que o corpo retorne ao lodo primordial, conforme o mito de criação ligado a Iku, o ser que representa a morte.

Embora os sepultamentos analisados na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França tenham revelado uma materialidade predominantemente cristã — com corpos orientados segundo o ritual católico, presença de crucifixos, contas de rosário e caixões —, é válido questionar se eventuais práticas de matriz africana ou indígena poderiam ter deixado marcas menos óbvias no registro arqueológico. Em contextos em que a dominação colonial era intensa, como em Corumbá de Goiás, muitas dessas práticas poderiam ocorrer de forma discreta, simbólica ou mesmo fora do espaço eclesial.

No caso das tradições africanas, como as descritas por Oliveira (2012) para as nações Mina e Angola, rituais como o Axexê ou o tratamento reverencial do crânio poderiam não deixar tantos vestígios diretos em sepultamentos cristãos, uma vez que envolviam sobretudo manipulações corporais e uso de materiais perecíveis (como pós, ervas, animais sacrificados). No entanto, a presença de contas de colar de marfim em sepultamentos infantis em Corumbá pode ser relida à luz dessas tradições: em algumas culturas africanas, contas não eram apenas adornos, mas objetos de proteção espiritual, usados em ritos de passagem inclusive funerários. A associação dessas contas a crianças pode indicar uma tentativa de assegurar proteção no além, ressignificando um elemento cristão (o terço) dentro de uma lógica ritual africana.

Já no caso dos indígenas Bororo e Caiapó, cujos rituais funerários envolviam urnas cerâmicas, pinturas corporais, uso de penas e danças específicas, a ausência desses elementos nos sepultamentos da igreja sugere que essas práticas não foram incorporadas ao espaço sagrado cristão. No entanto, é possível que áreas externas ao perímetro eclesial — como o antigo cemitério negro, hoje desaparecido — tenham recebido práticas híbridas ou paralelas, não registradas pela arqueologia tradicional. A própria organização espacial diferenciada entre o interior da igreja (para a elite branca) e o adro ou cemitério externo (para negros e pobres) pode refletir uma segregação que, indiretamente, permitia a manutenção de costumes funerários próprios em espaços marginalizados.

Além disso, a presença de valas comuns e sepultamentos sem caixão, como os identificados no cemitério dos negros de Corumbá (DANTAS, 2014), pode indicar não apenas exclusão social, mas também a possibilidade de práticas coletivas de enterramento mais alinhadas a noções comunitárias de morte presentes em culturas africanas e indígenas, onde o sepultamento individual e monumentalizado não era a regra.

Portanto, ainda que o registro arqueológico da Igreja Matriz não exiba sincretismos materiais explícitos, a ausência de determinados elementos, a distribuição espacial dos mortos e a natureza dos acompanhamentos funerários podem ser lidos como indícios de que as práticas não-cristãs persistiam à margem do ritual oficial, seja através de ressignificações simbólicas discretas, seja através da manutenção de espaços funerários alternativos — muitas vezes apagados pela própria dinâmica colonial que privilegiou a memória material das elites.

Ao abordar as influências indígenas, Curado (2013) menciona que os Caiapó, Pareci, Bororo e Carijó estiveram presentes de formas distintas na história de Corumbá. Chaim (1983) descreve os Caiapó como o grupo mais numeroso e hostil, conhecido pelos cronistas como “Bilreiro” ou “Caceteiro”. Encontrados entre o rio Paraná e as cabeceiras do Paraguai, alguns fugiram para o sul de Goiás, onde enfrentaram ataques dos sertanistas auxiliados pelos Bororo.

Os Caiapó frequentemente efetuavam ataques até contra civis, visto o caso de Corumbá de Goiás. Segundo Chaim, os Goiyá em grande parte foram escravizados e mandados para São Paulo pelas campanhas de Bartolomeu Bueno, enquanto ainda segundo a autora os Caiapó guerrearam até quase extinção contra os paulistas portugueses e outros grupos indígenas como os Bororo se juntaram aos colonizadores. (CHAIM, 1983, p.50–57)

A resistência dos Caiapó frente à colonização resultou em seu isolamento cultural e posterior realocação em aldeamentos como D. Maria I e São José de Mossâmedes. Seus enterramentos, segundo registros etnográficos, ocorriam em urnas de cerâmica decoradas, prática que contrasta com o cenário observado em Corumbá, onde não há indícios de tal tradição.

Por outro lado, os Bororo, também mencionados por Curado (2013), tiveram intensa interação com colonizadores e outros grupos indígenas, o que pode ter facilitado trocas culturais e religiosas. Essa rica tradição funerária foi documentada em registros audiovisuais pioneiros, como o documentário de 1917, “Rituais e Festas Bororo”, que evidencia a complexidade simbólica de suas cerimônias. O documentário integra o acervo pioneiro da Comissão Rondon e é um dos primeiros registros cinematográficos etnográficos realizados no Brasil. Trata-se de uma película em preto e branco, muda, com duração aproximada de 15 minutos, filmada em 35mm. A produção foi coordenada pelo então major Cândido Mariano da Silva Rondon e realizada pela equipe da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, tendo como um dos operadores de câmera o sertanista e fotógrafo Luiz

Thomas Reis. As filmagens capturam cenas rituais dos Bororo na região do Mato Grosso, documentando com raro valor histórico e antropológico aspectos centrais de sua cultura, como as danças fúnebres, a preparação do corpo, o uso de ornamentos de pena e os rituais coletivos no pátio central da aldeia (*baito*). Esse registro não só marca o início do cinema etnográfico no país, mas também se torna uma fonte visual indispensável para o estudo das práticas funerárias e da organização social Bororo no início do século XX.

As festas fúnebres dos Bororo envolvem toda a “tribu” (sic.) (documentário Ritos e Festas Bororo 1917), com mulheres confeccionando utensílios de barro e palha, enquanto homens preparam tecidos para cintas. Durante as festas, eles vestem cocares com penas de harpia e grudam ao corpo arminho de pato utilizando resina, já as mulheres pintam os homens (maridos, parentes e amigos) com tintura de urucum misturada com graxa de peixe e de tatu canastra. Todos se reúnem no *bahyo* - local em formato de estádio com paredes de palha utilizado para cerimônias - para o começo da cerimônia funeral (FIGURA 20).

FIGURA 20 - Homens bororo carregando o esquife de palha com o corpo do falecido.



Fonte: documentário Ritos e Festas Bororo 1917. Minuto 10:38.

O homem branco é proibido de ver o indígena em estado moribundo, mas é explicado que o corpo do morto é envolto em palha e conduzido ao átrio do Bahyo (FIGURA 20) após

“acabar todos os seus dias no mistério” (Ritos e Festas Bororo, 1917). Durante o funeral, fazem danças imitando o voo e pouso do pássaro Mutum, enquanto o resto do grupo imita o canto desse pássaro (FIGURA 21). O intuito disso é afastar os maus espíritos na partida do morto, tendo em vista que na cultura Bororo o mutum representa a morte. Há também a dança de arma, que incluía o uso de cocares maiores e mais adornados, além de tiros de arco e flecha, essa fase conta como uma homenagem ao morto com a dança representando a guerra e a vitória.

FIGURA 21 - Dança do Mutum.



Fonte: documentário Ritos e Festas Bororo 1917. A direita minuto 11:06 , a esquerda minuto 11:32.

Somente após a dança do Mutum (FIGURA 21) e das armas as mulheres podem se juntar e durante as danças não há horário fixo para comer, contudo, sempre há comida em abundância: caldo de peixe com sal peixe grelhado e caldo de cana azedo.

Além da dança do Mutum e da dança das armas as quais somente os homens participam há também danças focadas em movimentos de ginástica em que ambos os sexos podem participar.

O penúltimo dia de festa é o dia de homenagem da força. Neste dia os Bororo “preparam discos feitos de hastes de caheté armados em forma feixes e constituindo um volume de metro e meio de diâmetro” (Ritos e Festas Bororo, 1917) (FIGURA 22). Os discos são pesados, com cerca de 60 kg e levantar eles até a cabeça, é um feito de força. Após o levantamento dos discos, mais danças são performadas.

FIGURA 22 - Momento de levantamento dos discos.



Acima documentário de 1917, Ritos e Festas Bororo (minuto 21:29); abaixo do documentário Funeral Bororo de 1953 (minuto 19:11).

O momento do Aijê representa uma caçada, em que alguns homens assumem um papel de onça parda pintando seus corpos com barro enquanto outros com uma pintura malhada representavam onças pintadas, ambos andando de forma que lembrasse o animal, enquanto outros representavam caçadores. Nesta última dança somente os homens participam performando longe dos olhares das mulheres, finalizando a última dança circulando o esquife e segurando ramos verdes enquanto o circulam.

O enterro acontece após Bacorôro (FIGURA 23) o ritual dos chefes do grupo: as mulheres cavam uma cova com duas Palmas de profundidade e antes de terminar todas as cerimônias, molham o esquife do morto e finalmente o enterram.

FIGURA 23 - Final do Bacorôro.



Fonte: documentário Rituais e Festas Bororo 1917. Minuto 30:39.

Já o documentário de 1953 de Heinz Forthman e Darcy Ribeiro no Vale de São Lourenço, em Mato Grosso, reforça os costumes demonstrados no documentário de 1917, das danças até a água que molha a esquife de palha do morto momentos antes de o enterrar (FIGURA 23). Entretanto mostra algumas novidades como instrumentos musicais como maracás ou chocalhos e instrumentos de sopro, todos feitos de cabaças, além do uso de tabaco durante as cerimônias.

FIGURA 24 - A esquerda: retirada dos ossos do esquife de palha; a direita: processo de lavagem dos ossos.



Fonte: documentário Funeral Bororo 1953; à direita minuto 24:40, à esquerda minuto 25:14.

O documentário expande o assunto a respeito do tratamento secundário do corpo do morto (FIGURA 24). O morto é desenterrado retirado do esquife de palha e seus ossos são lavados minuciosamente e então juntos novamente depois de secos perto de uma fogueira para serem adornados com penas seguindo por mais uma cerimônia solene com mais uso de tabacos e cantos até se enterrado novamente junto com uma cesta de palha e esses adornos.

CONCLUSÃO

Ao longo desta pesquisa, foi possível percorrer a complexa trajetória das práticas funerárias no contexto colonial, desde suas raízes na Europa medieval até suas manifestações específicas na América. A análise centrou-se na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, em Corumbá de Goiás, buscando compreender como os sepultamentos em solo eclesial refletiam a organização social, as crenças religiosas e as possíveis interações culturais naquela comunidade dos séculos XVIII e XIX.

Além dos rituais funerários, a própria arquitetura da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França, assim como das demais estudadas, revelam-se como um testemunho material da imposição do modelo colonial cristão. Sua estrutura segue o partido colonial típico do século XVIII goiano: fachada principal com frontão triangular liso, sineira central, porta almofadada em madeira e janelas superiores retangulares, características que refletem a austeridade exterior comum às construções setecentistas da região. No interior, a nave única, a capela-mor alongada e os altares em estilo rococó contrastam com a simplicidade externa, evidenciando a riqueza decorativa vinculada ao ciclo do ouro. A implantação no alto de uma colina, com escadaria de acesso, reforça sua centralidade simbólica e física na paisagem urbana, funcionando como um ‘super-artefato’ que materializava hierarquias e demarcava o espaço sagrado como território de dominação e exclusão.

A análise dos sepultamentos na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França permite entrever uma série de continuidades e adaptações das práticas funerárias cristãs em contexto colonial. A cultura material, articulada à configuração espacial e aos elementos simbólicos, revela a continuação de um imaginário religioso voltado para a “boa morte” adaptada à realidade colonial, ao mesmo tempo em que demonstra desigualdades sociais expressas na materialidade e local dos enterramentos. O uso da arqueologia histórica como ferramenta interpretativa se mostra fundamental para iluminar aspectos ainda nebulosos ou que simplesmente passam despercebidos da história local, ao dar voz aos mortos mostrando a persistência com grupos marginalizados até na morte.

A ausência de imagens de santos negros como Santo Elesbão e Santa Efigênia (FIGURA 10), pode ser interpretada como um aparato de dominação simbólica do espaço eclesial pela comunidade tradicional cristã. Em contextos como o de Vila Rica (Ouro Preto), onde a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos atuava, a inclusão de santos negros

no interior da igreja representava não apenas uma expressão de devoção, mas também uma forma de inscrição identitária e de negociação cultural dentro do rigoroso dispositivo colonial católico. No caso de Corumbá de Goiás, embora não seja possível afirmar categoricamente a identidade dessas imagens sem fontes documentais complementares, sua ausência reforça a inflexibilidade da vida religiosa em Corumbá ao não permitir uma permeabilidade de expressões de sincretismo e agência cultural afro-brasileira, manifestadas na iconografia sacra.

Esses dados reforçam a ausência de sincretismo material e a plena vigência do modelo funerário cristão colonial. A igreja corumbaense, portanto, não é um espaço de hibridização simbólica, mas de afirmação do poder eclesiástico e da continuidade cultural europeia. A disposição espacial dos sepultamentos, a presença de valas e a localização exclusivamente externa dos enterramentos, com relação a igreja, indicam um espaço hierarquizado e adaptado às condições locais. A ausência de sepultamentos internos aponta para restrições possivelmente ligadas a classe social, etnia ou outras formas de exclusão.

Entretanto, a presença de objetos religiosos nos sepultamentos de crianças e a orientação simbólica dos corpos revelam a permanência de um sistema de crenças profundamente cristão, mesmo entre os segmentos menos privilegiados. Essa tensão entre exclusão material e inclusão simbólica mostra, como defende Durkheim (1996) e reitera Ribeiro (2007), que os ritos mortuários são expressões estruturantes da vida social. Como destacado por Dantas (2014), responsável pelo relatório, “A Igreja da Penha de França atua como objeto social carregado de valores. Sua permanência, forma e uso revelam a capacidade do espaço religioso de reproduzir, na morte, as mesmas hierarquias do mundo dos vivos.” (DANTAS, 2014, p. 81).

Diferentemente do Peru, Amazônia e Minas Gerais, onde o espaço do sagrado se mostrou permeável à adaptação, Corumbá representa a fixação e o triunfo do modelo católico colonial, sem indícios de negociação simbólica. O aparato colonial, aqui, se fez valer em sua totalidade. O que se mantém é a estrutura rígida do catolicismo luso-brasileiro, em que o corpo, o rito e o edifício obedecem à ortodoxia e não a hibridização e sincretismo dos costumes.

A materialidade da igreja e dos sepultamentos expressa, assim, não o encontro entre culturas, mas o silenciamento arqueológico da diferença (QUADRO 8). Nos quatro casos estudados — Peru, Amazônia, Minas Gerais e Goiás —, a igreja se apresenta como super-artefato, mas o modo como ela articula fé, poder e morte varia conforme o contexto.

QUADRO 8 - Comparação entre as regiões trabalhadas: Peru, Manaus, Ouro Preto (Vila Rica) e Corumbá de Goiás.

Região	Tipo de interação cultural	Características principais
<i>Peru</i>	Hibridização simbólica	Igrejas construídas sobre huacas; persistência de ritos andinos sob forma católica (Wernke, Burhenn).
<i>Manaus</i>	Adaptação e apagamento progressivo	Convívio inicial entre ritos indígenas e católicos nas missões; depois, urbanização e secularização dos cemitérios (Martins, Pedrosa).
<i>Minas Gerais</i>	Segregação hierárquica	Igrejas separadas por raça e condição social; ritos da boa morte preservados pelas irmandades negras (Lacet, Scarano).
<i>Corumbá de Goiás</i>	Continuidade do modelo colonial	Estrutura material e simbólica inteiramente cristã; ausência de sincretismo arqueológico (Curado, IPHAN/Dantas).

Fonte: autoria própria.

Esses padrões revelam diferentes respostas locais ao mesmo processo de colonização religiosa. Em Corumbá, como em Minas Gerais, a Igreja se mantém como estrutura hegemônica — o lugar onde a morte é controlada pelo catolicismo. Contudo, há ao menos um maior gradiente de abertura em termos das sociabilidades entre as comunidades escravizadas, já que elas puderam, em alguma medida e tutelados pelo dispositivo colonial cristão, gerenciar suas boas mortes.

Enquanto no Peru e em Minas Gerais a dominação se negociou através da adaptação e do convívio simbólico, em Goiás prevaleceu o apagamento das práticas não europeias. O edifício da fé colonial, aqui, não incorporou o outro — o silenciou.

A análise comparativa evidencia como as práticas funerárias históricas no Brasil colonial e imperial reproduziram e reforçaram as hierarquias sociais da época. A presença das urnas indígenas em Manaus e o desaparecimento do cemitério negro em Corumbá revelam processos distintos de resistência, apagamento e preservação da memória funerária.

A investigação, fundamentada na Arqueologia Histórica e no diálogo com fontes documentais e bibliográficas, permitiu confirmar uma conclusão central e, à primeira vista, paradoxal: em Corumbá de Goiás, não há evidências materiais ou espaciais de sincretismo ou hibridização cultural nos enterramentos da Igreja Matriz. A materialidade funerária analisada — desde a orientação dos corpos, os tipos de sepultamento (primários e individuais), até os acompanhamentos como caixões, crucifixos e contas de rosário — é inequivocamente cristã e europeia. A disposição dos corpos, seguindo em grande parte a tradição Leste-Oeste, e a presença de objetos de devoção católica atestam a plena vigência e dominação do modelo funerário luso-brasileiro.

Essa ortodoxia material estende-se também à arquitetura do templo, cuja configuração espacial — nave única, capela-mor alongada, corredores laterais — reproduz o modelo eclesial luso-brasileiro, sem concessões formais ou decorativas a influências indígenas ou africanas. A ausência de elementos híbridos na estrutura, aliada à rigidez da distribuição dos sepultamentos (internos para a elite, externos para marginalizados), reforça a ideia de um espaço colonial fechado, onde a arquitetura atuou como instrumento de consolidação do poder religioso e social

Este cenário contrasta fortemente com os casos comparativos analisados. No Peru, a pesquisa de Wernke (2007) e Burhen (2021) demonstrou uma intensa negociação simbólica, onde igrejas erguidas sobre huacas incorporaram elementos andinos, resultando em uma liturgia da morte híbrida. Em Manaus, a persistência de cemitérios indígenas de urnas (sítio Paredão) mesmo após a fundação de ermidas cristãs revela um processo de justaposição e, posteriormente, de apagamento pela urbanização, mas não de fusão ritual no interior dos templos. Em Vila Rica e São João del Rei, as irmandades negras, embora segregadas, criaram espaços próprios de sociabilidade e morte dentro da esfera católica, materializando uma forma de resistência e afirmação identitária.

Em Corumbá, no entanto, o que se observa é a hegemonia incontestada do aparato colonial. A Igreja Matriz funcionou como um “super-artefato” que impôs, sem concessões materiais aparentes, uma ortodoxia funerária. A hierarquia social foi reproduzida fielmente na morte: a elite local branca sepultada em posição de destaque (inferida pela documentação, embora as escavações tenham focado na área externa), e a população negra, mesmo através da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, relegada a um cemitério próprio e externo, hoje materialmente apagado da paisagem. A arqueologia não encontrou, nos contextos escavados,

vestígios de práticas rituais africanas ou indígenas, como oferendas específicas, posicionamentos corporais alternativos ou artefatos de clara origem não europeia.

Contudo, a ausência de sincretismo na cultura material funerária não significa a ausência de presenças ou influências culturais africanas e indígenas na formação de Corumbá. É aqui que a conclusão se desloca do material para o imaterial, do espaço da morte para o espaço da vida. Conforme destacado por Curado, a sociedade corumbaense era composta por uma diversidade étnica significativa, com escravizados africanos das nações Mina e Angola e indígenas de diferentes grupos, como os Caiapó e Bororo.

Esta confluência cultural manifestou-se de forma vigorosa não nos sepultamentos, mas no calendário festivo e na religiosidade vivida. As festas de Santo Elesbão e Santa Efigênia, santos negros de grande devoção, e as celebrações do Divino Espírito Santo, que mobilizavam a cidade inteira, são a prova de um sincretismo operante na esfera da prática social e da devoção. Estas festas, articuladas em torno da igreja, funcionavam como um mecanismo de integração simbólica e de expressão de identidades. Elas permitiam que africanos e seus descendentes ressignificassem o espaço sagrado cristão, imprimindo-lhe sentidos próprios e manifestando uma forma de agência cultural que a rígida liturgia da morte não permitiu.

Além disso, a própria ênfase em festas e festividades, tanto nas tradições Bororo — com seus complexos rituais fúnebres que são verdadeiros dramas sociais prolongados — quanto nas culturas africanas da Costa da Mina — onde a morte também pode ser um evento comunitário marcado por música, dança e celebração —, pode ter encontrado ressonância na forma como a comunidade corumbaense vivenciava coletivamente os ciclos da vida e da morte, ainda que dentro do arcabouço cristão.

O caso de Corumbá de Goiás apresenta uma dicotomia entre a materialidade da morte e a imaterialidade da vida religiosa. Na morte, a dominação colonial e eclesiástica foi total, silenciando quaisquer expressões divergentes através da imposição de um ritual fúnebre padronizado e ortodoxo. Na vida, porém, a sociedade demonstrou uma dinâmica mais permeável, onde a festa, a música e a devoção popular tornaram-se os veículos para a manifestação e a sobrevivência de traços culturais africanos e indígenas.

Esta pesquisa reforça o potencial da Arqueologia Histórica para revelar não apenas o que está presente, mas também o que está ausente, e para interpretar esses silêncios como evidências de relações de poder. Ao mesmo tempo, demonstra a necessidade de se articular a cultura material com a história social e cultural para uma compreensão mais densa das

sociedades passadas. O estudo dos mortos de Corumbá mostrou-nos, em última análise, que a história da morte é também a história dos vivos — de suas hierarquias, suas resistências e suas complexas negociações de identidade em um mundo colonial.

Ao longo desta pesquisa, foi possível não apenas mapear as práticas mortuárias na Corumbá colonial, mas também iluminar os silêncios arqueológicos que falam tanto quanto os achados materiais. A ausência de sincretismo material nos sepultamentos da Igreja Matriz — contrastando fortemente com a hibridização observada no Peru, a justaposição em Manaus e a negociação simbólica em Minas Gerais — revela um aspecto crucial do colonialismo português no interior goiano: a rigidez do dispositivo católico como ferramenta de dominação e apagamento. A morte, nesse contexto, não foi um campo de negociação, mas de imposição totalizante.

No entanto, essa ausência não significa ausência de presença africana e indígena. Pelo contrário, a força dessas culturas manifestou-se não na materialidade funerária, mas na vida ritual e festiva da comunidade — nas festas de Santo Elesbão, Santa Efigênia e do Divino Espírito Santo, onde o sincretismo operou de forma vigorosa, ressignificando o espaço sagrado cristão. A dicotomia entre a morte ortodoxa e a vida sincrética em Corumbá nos mostra que a resistência cultural muitas vezes não deixa marcas nos túmulos, mas ecoa nos gestos, nas danças, nas devoções e nas memórias que perduram no tempo.

Além disso, o apagamento físico do cemitério negro à frente da igreja — hoje ausente da paisagem — é, em si, um dado arqueológico significativo. Ele materializa um processo contínuo de invisibilização das populações subalternizadas, cujas memórias foram soterradas não apenas pela terra, mas pelo próprio projeto colonial e suas continuidades. Assim, a arqueologia histórica revela-se também uma ferramenta de denúncia do apagamento, capaz de recuperar, mesmo na ausência, as marcas da exclusão.

Por fim, este estudo reforça que a arquitetura eclesial colonial não foi um mero recipiente de corpos, mas um super-artefato ativo na reprodução de hierarquias. Em Corumbá, a igreja funcionou como um dispositivo de controle espacial, ritual e simbólico, que organizou não apenas a morte, mas a própria ideia de pertencimento social. Seu legado ainda hoje se faz presente na paisagem e na memória local, lembrando-nos de que o passado colonial segue moldando nossas formas de lembrar, enterrar e silenciar.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. História da morte no Ocidente. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017.
- BALSERA NIETO, Verónica. *El uso de la comparación en Arqueología*. https://www.academia.edu/3844546/El_uso_de_la_comparaci%C3%B3n_en_Arqueolog%C3%ADa, 2010.
- BAZIN, Germain. *L'Architecture Religieuse Baroque au Brésil*. Paris: Librairie Plon / MASP, 1947.
- BITTENCOURT, Agnello. História do Amazonas. Manaus: [s.n.], 1949.
- BRAVO, Mihra Nascimento; RODRIGUES, Cláudia. Morte, cemitérios e hierarquias no Brasil escravista (séculos XVIII e XIX). *Revista de História*, n. 167, p. 1-20, 2012.
- BURHENN, Ana. Mortuary Practices in the Early Colonial Andes: Negotiation and Hybridity in the Colca Valley, Peru. 2021. Dissertação (Mestrado) – University of Illinois, Urbana-Champaign, 2021.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. A morte no imaginário social do século XIX. 1988. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1988.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. ISBN 853524381X.
- CHAIM, M. M. Os povos indígenas no Centro-Oeste brasileiro. São Paulo: USP, 1983.
- DANTAS, Cristiane Loriza. Relatório Final de Pesquisa Arqueológica: Igreja Matriz de Nossa Senhora da Penha de França – Corumbá de Goiás/GO. Goiânia: IGPA/PUC-Goiás, 2014.
- DE MAREE(S), Pieter. Descrição e relato histórico do Reino do Ouro da Guiné. 1605 [1602].
- DEITLER, R. A. et al. Mortuary practices in early colonial Peru. 2017. Artigo não publicado.
- DUCHESNE, F. The Yuraqqa Necropolis: Pre-Hispanic Mortuary Practices in the Colca Valley. 2005. Tese (Doutorado) – University of California, Los Angeles, 2005.

DUDAY, Henry. *Archaeology of the Dead: Lectures in Archaeothanatology*. Tradução de Anna Maria Cipriani e John Pearce. Oxford: Oxbow Books, 2009.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global Editora, 2013.

FUNARI, Pedro Paulo. Introdução. In: ORSER JR., Charles. *Introdução à arqueologia histórica*. São Paulo: X Publisher, 1992. p. 9–15.

GESTEIRA, H. M. *O fetiche e a morte: práticas jurídico-rituais na Costa da Mina (séculos XVI-XVIII)*. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015

KOLATA, A. L. *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Cambridge: Blackwell, 2014.

LACET, Juliana Lemos. *Ritos de morte e irmandades negras em Vila Rica no século XVIII*. 2003. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

LAUWERS, Michael. *Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 2005.

LEMKE, Maria. *Escravidados “Mina” e “Angola” em Goiás: tráfico, qualificação e inserção social (século XVIII)*. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

LIMA, Tânia Andrade. *De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais)*. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, n. 2, p. 87–150, 1994.

LIMA, Helena; MORAES, Bruno. *Produção de conhecimento e preservação em debate: Aspectos da arqueologia na cidade de Manaus*. *Revista de Arqueologia*, v. 23, n. 1, p. 90-107, 2010. DOI: 10.24885/sab.v23i1.291.

MARCOY, Paul. *Viagem pelo Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2001.

MARTINS, Carla Mara Matos Aires. A Manaus dos mortos: uma análise das transformações na cidade a partir de seus cemitérios. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) — Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2019.

MORAIS, Jéssica Gadelha; CARVALHO, Maria do Amparo Alves de. As (des)conhecidas representações escatológicas do acervo do cemitério Santo Antônio em Campo Maior – Piauí. *Revista Memória em Rede*, v. 10, n. 18, p. 174-197, 2018.

NAJJAR, Rosana. Igrejas jesuíticas como super-artefatos: arquitetura, território e poder no Brasil colonial. 2011. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

OLIVEIRA, Ricardo Moreira de. Ritos fúnebres no candomblé: o axexê e o tratamento do crânio. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, p. 259-280, 2012.

ORSER JR., Charles E. *Introdução à arqueologia histórica*. Tradução de Pedro Paulo A. Funari. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1992.

PEDROSA, Fábio Augusto de Carvalho. Entre túmulos, anjos e capelas: história e historiografia dos cemitérios brasileiros. *Revista Eletrônica Trilhas da História*, v. 12, n. 24, 2023. DOI: 10.55028/th.v12i24.18019.

PY-DANIEL, Anne Rapp. Urnas funerárias no baixo Rio Negro: etnoarqueologia e práticas mortuárias indígenas na Amazônia central. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

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

RIBEIRO, Marily Simões. Arqueologia das Práticas Mortuárias: uma abordagem historiográfica. São Paulo: Alameda, 2007.

RODRIGUES, Cláudia. A morte no Brasil colonial. 1983. Tese (Doutorado) – Universidade de Paris IV, Paris, 1983.

SANTOS FILHO, Olinto Rodrigues dos. Sepultamentos e hierarquias sociais nas igrejas coloniais de São João del Rei. 2022. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2022.

SCARANO, Julita. Devoção e escravidão: irmandades de homens pretos no Brasil colonial. São Paulo: Nacional, 1978.

STRAUSS, André. Análise de sepultamentos históricos: metodologias e estudos de caso. São Paulo: Annablume, 2012.

TORRES, Marcos André. Arqueologia histórica no Brasil: diálogos e perspectivas. São Paulo: Alameda, 2013.

WERNKE, Stephen. *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*. 2007. Tese (Doutorado) – University of Wisconsin-Madison, Madison, 2007.

FONTES AUDIOVISUAIS E DOCUMENTÁRIOS

RITOS E FESTAS BORORO. Direção: Comissão Rondon. 1917. 1 filme (15 min), P&B, mudo. Acervo: Museu do Índio. Disponível em: <https://museudoindiorj.blogspot.com/2017/04/os-filmes-da-comissao-rondon.html> Acesso em 08/12/25

Funeral Bororo: MUSEU DO ÍNDIO. *Os filmes da Comissão Rondon*. Blog do Museu do Índio, 2017. Disponível em: <https://museudoindiorj.blogspot.com/2017/04/os-filmes-da-comissao-rondon.html>. Acesso em 06/12/25

IGREJA DO ROSÁRIO: A IGREJA DOS PRETOS. Direção: Adriano Medeiros. Produção: Universidade Federal de Ouro Preto, 2010. 1 vídeo (25 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Xph2hQfNy0&t=1s> Acesso em: 06/12/25.

FONTES ELETRÔNICAS

GOOGLE EARTH. Imagem de satélite da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. 2023. Disponível em: <https://earth.google.com/>. Acesso em: 06/12/25.

IPHAN. Pedido de registro das Cavalhadas de Goiás será entregue ao Iphan. 2025. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5231/pedido-de-registro-das-cavalhadas-de-goias-sera-entregue-ao-iphan>. Acesso em: 05/12/25.

MUSEU DA AMAZÔNIA. Fragmento cerâmico de aplique antropomorfo. Disponível em: <https://museudaamazonia.org.br/>. Acesso em: 05/12/25.

MUSEU DO ÍNDIO. Os filmes da Comissão Rondon. Blog do Museu do Índio, 2017. Disponível em: <https://museudoindiorj.blogspot.com/2017/04/os-filmes-da-comissao-rondon.html>. Acesso em: 06/12/25.

<https://cronicasmacaenses.com/2014/08/02/igreja-nossa-senhora-do-rosario-dos-pretos-com-fachada-circular-em-ouro-preto/#jp-carousel-16451> acessado em: 06/12/25

<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5231/pedido-de-registro-das-cavallhadas-de-goias-sera-entregue-ao-iphan> acessado em: 05/12/25.

<https://arquitecturapanamericana.com/rehabilitacion-integral-y-puesta-en-valor-del-area-monumental-de-coporaque/> em: 03/12/2025

DOCUMENTOS HISTÓRICOS

LIVRO DE ÓBITOS. Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Antônio Dias, 1770-1778. Acervo: Arquivo Eclesiástico de Mariana.