

Religiosidade popular e turismo macabro...? Dois estudos de caso: corpos incorruptos e capelas dos ossos

Popular religiosity and dark tourism...? Two case studies: incorrupt bodies and chapels of bones

¿Religiosidad popular y turismo macabro? Dos casos prácticos: cuerpos incorruptos y capillas de huesos

Carla Patrícia Silva Ribeiro¹

Escola Superior de Educação/Politécnico do Porto e CITCEM/Universidade do Porto
carlaribeiro@ese.ipp.pt

Amândio Jorge Morais Barros²

Escola Superior de Educação/Politécnico do Porto e CITCEM/Universidade do Porto
amandiobarros@hotmail.com

Recebido: 12/10/2021 | Aceito: 15/11/2021

Resumo: Pretende-se com este estudo, de natureza teórica e histórica, reflectir sobre práticas culturais religiosas relacionadas com a morte. Apresentamos dois estudos de caso, que constituem duas formas populares de devoção: a dos corpos incorruptos, nomeadamente o culto a 'santa' Maria Adelaide, e as capelas de ossos, em particular as de Évora e Campo Maior. Discutimos a atracção que a morte exerce sobre os vivos e procuramos destringir a estranha mistura que parece existir entre os sentimentos religiosos e o apelo do macabro nos casos seleccionados. Tentamos compreender ainda se estes são casos que se podem inserir na categoria de turismo macabro, como entendida pelos estudiosos deste campo. Fica uma ideia chave: diante da morte e da sua inevitabilidade, o homem é colocado perante a questão da efemeridade da vida e estas ideias ocupam os seus pensamentos (e acções); a forma como dirigem a sua devoção – e sobretudo a devoção popular – são bem ilustrativos deste facto.

Palavras-chave: Religiosidade popular. Corpos incorruptos. Capelas de ossos.

Abstract: The purpose of this study, of theoretical and historical nature, is to think about religious cultural practices related to death. We present two case studies, which constitute two popular forms of devotion: that of the incorrupt bodies, namely the cult to 'saint' Maria Adelaide, and the chapels of bones, in particular those of Évora and Campo Maior. We discuss the attraction that death exerts on the living and try to distinguish the curious blend that seems to exist between religious beliefs and the appeal of the macabre in the selected cases. We also attempted to understand if these are cases that fall into the genre of dark tourism, as conceived by scholars in this field. A key idea remains: faced with death and its inevitability, man is placed before the question of the ephemerality of life and these ideas occupy his thoughts (and actions); the way he conducts his devotion - and especially popular devotion - are well illustrative of this fact.

Keywords: Popular religiosity. Incorrupt bodies. Chapels of bones.

¹ Professora-Adjunta na Escola Superior de Educação do Politécnico do Porto. Doutorada em História pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigadora do CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória”, tem como principais áreas de investigação a história cultural contemporânea, no que respeita às políticas e instituições culturais do Estado Novo português, ao cinema e turismo e aos estudos folclóricos portugueses dos séculos XIX e XX, em ligação com a identidade nacional, áreas em que tem várias publicações.

² Professor-Adjunto na Escola Superior de Educação do Politécnico do Porto. Doutorado em História pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, especializou-se nas áreas da História Social e Económica e na História Marítima. Publica nestes domínios, assim como nos da História da Cidade do Porto e Douro e História da Expansão. É coordenador científico do Centro Interpretativo O Infante e os Novos Mundos, na Casa do Infante/Arquivo Histórico Municipal do Porto e investigador do CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória”.

Resumen: El objetivo de este estudio, de carácter teórico e histórico, es reflexionar sobre las prácticas culturales religiosas vinculadas a la muerte. Se presentan dos ejemplos que constituyen otras tantas manifestaciones populares de devoción: la de los cuerpos incorruptos, en concreto el culto a la "santa" María Adelaida, y las capillas de los huesos, en particular las de Évora y Campo Maior. Discutimos la atracción que la muerte ejerce sobre los vivos e intentamos distinguir la rara mezcla que parece existir entre los sentimientos religiosos y el atractivo de lo macabro en los casos elegidos. Asimismo, queremos entender si se trata de casos que puedan insertarse en la categoría de turismo macabro, tal y como lo entienden los estudiosos de este campo. Queda una idea clave: ante la muerte y su inevitabilidad, el hombre se coloca ante la cuestión de lo efímero de la vida y estas ideas son las que llenan su pensamiento (y sus acciones); la forma en que dirigen su devoción -y especialmente la devoción popular- perfectamente ilustra este hecho.

Palabras clave: Religiosidad popular. Cuerpos incorruptos. Capillas de huesos.

Introdução

Desde sempre a morte fascinou o ser humano. Repelindo-o ou atraindo-o. Nunca o deixando indiferente. Levando-o a procurar diferentes formas para com ela lidar. Procurando nela exemplos de vida. Contemplando o seu espetáculo, encenando-a. É sobre esta relação que este artigo se debruça. Explorando dois casos que, à primeira vista, podem parecer muito diversos, mas que estão unidos pelo macabro, em diferentes dimensões que exploraremos. O primeiro diz respeito a uma forma de religiosidade popular, em torno de um corpo incorrupto: o da 'santa' Maria Adelaide, em Arcozelo, Vila Nova de Gaia. O segundo remete-nos para a religião 'oficial', e para um dos modos como ela cultua a morte, através das capelas de ossos, fenómeno que predomina no sul de Portugal, no Alentejo e Algarve. Nos dois casos, devemos também considerar o seu valor patrimonial. Imaterial, no caso do culto de Arcozelo, e também religioso, na forma de uma devoção popular. Património material, edificado, no segundo caso, nem sempre (suficientemente) conhecido ou protegido. Enfim, em ambos os casos e, certamente, de maneira diferente, devemos igualmente considerar o seu valor enquanto objetos turísticos.

É incontornável este pensamento, que repetimos: os vivos são atraídos pela morte. É inevitável que o sejam, porque ela é, no fundo, a única certeza da vida. E esta fascinação com a morte vem de longe, por vezes misturada com sentimento religiosos, como os que aqui analisamos, outras vezes associada ao apelo do tétrico, com um desejo que se pode inserir na categoria de "turismo macabro". Que aqui entendemos seguindo as ideias de Lennon e Foley, Stone, ou Sharpley, considerando-o como o ato de viajar para destinos e locais associados à morte (e ao sofrimento e ao macabro): "It is (western) society's apparent contemporary fascination with death, real or fictional, media inspired or otherwise, that is seemingly driving the dark tourism phenomenon" (STONE, 2006, p. 147). Podemos igualmente assumir que este tipo de turismo constitui uma forma de satisfazer a curiosidade e o fascínio por objetos tanatológicos, socialmente aceite e sancionada.

E embora a investigação sobre esta tipologia de turismo seja recente, a verdade é que a sua vivência não o é. Sem recorrer a exemplos extremos como a evocação dos sangrentos jogos de gladiadores romanos que atrai muitos turistas ao Coliseu de Roma, as visitas de devotos e outros turistas às catacumbas paleocristãs ou aos edifícios e locais de tipo militar e locais de execuções públicas desde o período medieval ao século XIX, lugares de morte ou ligados à morte são claramente expressão dessa vivência. Porventura, o momento áureo do ‘culto’ da morte terá sido o século de Oitocentos, o século dos *românticos*, no qual se estruturou uma leitura exacerbada do passamento e se idealizaram as ruínas e a escuridão. Assim, as visitas às morgues em Paris nessa centúria, ou mesmo as romagens aos túmulos dos cemitérios ingleses no mesmo período, refletiam essa tradição.

Tal como escrevemos, apresentaremos e procuraremos refletir sobre estas temáticas, servindo-nos de dois fenómenos religiosos com uma longa história em Portugal, e que, de certa forma, e como tentaremos mostrar, persistem atualmente. Se são atrativos para o turismo, e se podem ser destinos de turismo macabro é outra questão. Que a própria natureza dos dois exemplos em análise pode, ou não, potenciar. Nos dois, a morte domina. Desde logo, porque em ambos a ideia da mediação relativamente à morte é central. Mediação necessária devido à prevalência, na contemporaneidade, de uma “morte selvagem” (aproveitando as teorias enunciadas por Philippe Ariès), isto é, aquela em que o indivíduo falece isolado da família, muitas vezes em instalações hospitalares, e a morte se torna um assunto tabu, ao contrário do que acontecia ainda há muito poucas gerações. A morte era preparada, e o passamento acompanhado por familiares e amigos, e acontecia invariavelmente em casa. Eis o conceito de “boa morte” ou “morte domesticada”, como o definiu Ariès (1998). “Morte selvagem”, certamente, e cada vez mais, embora ainda não nos tenhamos dado por vencidos; em estudo magistral sobre o assunto, Armindo de Sousa afirma que “Se hoje, filhos de sociedades dessacralizadas, pensamos que morrer bem é, antes de tudo, acabar de maneira decente e sem grandes trabalhos, isso não significa que tenhamos desistido da esperança de “domesticar a morte” (SOUSA, 1984, p. 423). De fazer dela uma boa morte, portanto.

Uma boa morte que também resumia uma boa vida; o mesmo Armindo de Sousa dela disse que “é na morte que se define a vida, que a morte é corolário da bondade da vida e sinal do destino eterno” (SOUSA, 1984, p. 422). A mediação entre os indivíduos e a morte pode ser entendida de diversas formas ou modalidades: informação, cuidado, recordação, entretenimento, educação, assombração, intercessão, orientação e *memento mori*. Destas, interessam-nos em particular a intercessão/orientação e a última, o *memento mori*. As duas primeiras aplicam-se, no nosso entender, ao caso do culto aos corpos incorruptos e, em

concreto, ao de 'santa' Maria Adelaide, ao passo que o *memento mori* (“lembrança da morte”) é direta e deliberadamente evocado no caso das capelas dos ossos, que funcionam como recordação aos vivos da transitoriedade e efemeridade da vida.

A Norte: o culto a ‘santa’ Maria Adelaide

É por um cemitério nortenho que começamos, pelo culto de um corpo incorrupto, que “a terra se recusou a comer”, na expressão popular comumente usada.

Imagem 1 – ‘Santa’ Maria Adelaide, Arcozelo, Vila Nova de Gaia



Fonte: Dos autores, 2019.

Este tipo de casos diz respeito a corpos que, quando desenterrados, surgem perfeitamente intactos, flexíveis e exalam um odor agradável, descrito, na maior parte das vezes, como o de uma flor. Duas constantes entre os casos conhecidos é a de que eles se concentram no norte de Portugal e são quase sempre de mulheres: Utelinda Barbosa, a *santinha* de Ponte da Barca, Maria Carolina, de Vilela, Paredes, Maria Rita, conhecida por *Justa Rita*, de Santa Marta de Penaguião, ou a *Santinha Aparecida*, de Lalim, Lamego. Todas têm histórias e factos curiosos em seu redor. Relativamente a esta última, as mulheres costumavam sentá-la numa cadeira quando faziam a limpeza do esquife onde está depositada, ou para lhe mudar a roupa, o que faziam com regularidade. Outras são mais caprichosas: é o caso da *santa* de Barcos, Tabuaço, que ‘não gosta’ do preto nem de sapatos e, como tal, as devotas não a vestem

dessa cor nem a calçam. Apesar das aparentes diferenças, de todas se esperam graças e milagres a conceder aos crentes que, em troca, ‘pagam’ em regra com ex-votos, recordações várias e objetos em ouro.

Embora em menor número, também há homens que enfileiram nesta categoria de *santinhos*. Em geral, tinham condição religiosa: eram frades, padres e missionários de vida abnegada. Um deles remonta à Idade Média e aquilo que mais impressionava os devotos era o cheiro floral e intenso que exalava, de tal forma que ficou conhecido pelo nome de *Santo homem bem cheiroso*. Era D. Frei Garcia Martins, e fora balio do mosteiro hospitalário de Leça. Disse dele o povo que “morreu em cheiro de santidade”, como dizia de outros falecidos nas mesmas circunstâncias, e julgou-o autor de inúmeros milagres, entre os quais o da ordália do “ferro caldo”, que alimenta o imaginário do lugar. Outros, embora vestidos pela população com trajés eclesiásticos, nunca o foram, como António Moreira Lopes, o *santinho* de Beire, Paredes, cujo corpo mumificado se encontra em exposição numa capela, existindo, como no caso de Maria Adelaide, um pequeno museu que lhe é dedicado.

Estes são exemplos de quem pertence, em simultâneo, aos vivos e aos mortos. O corpo incorrupto, e a forma como o povo o entende – como um ‘santo em carne’ – tem a sua tradução na noção de liminaridade, teorizada nas já clássicas obras de Arnold Van Gennep (1977) e Victor Turner (1974). Esta noção coloca-nos perante algo invariavelmente paradoxal, ambíguo e, no limite, perigoso e sombrio. Acima de tudo, perturbador, porque remete para um processo de existência entre dois estados diferentes, abarcando uma grande variedade de fenómenos de indefinição, de ruptura, de vazio social e de ‘flutuação’ entre dois mundos. Estas ideias adequam-se ao estudo dos corpos incorruptos pois trata-se, literalmente, de mortos com um corpo, estando permanentemente num estado de liminaridade, uma vez que se encontram, simultaneamente, no mundo dos vivos e no mundo dos mortos.

Se a Igreja teve sempre dificuldade em lidar com este fenómeno, e até hoje permanece relutante em considerar a incorruptibilidade como uma expressão de santidade de um indivíduo, tal dificuldade tem uma explicação: para ela, em geral, o corpo incorrupto sinaliza um pecador, alguém que deixou culpas neste mundo impedindo o seu corpo de percorrer o processo natural de separação da esfera dos vivos, decompondo-se, como seria expectável.

Por seu turno, o povo e a crença popular vêem nestes casos manifestação clara de santidade, como já se disse. Disto resulta uma forma ‘instantânea’ de canonização (popular) destes corpos incorruptos. Ajudada pelas biografias destas mulheres e homens, que se descobrem terem sido modelos de virtude, dedicando as suas vidas, quase em exclusivo, a preocupações de ordem espiritual, e partilhando um conjunto similar de características pessoais:

no caso das mulheres, qualidades como a pureza sexual, a resignação e o amor ao próximo, que as fazem assemelhar à Virgem Maria, enquanto nos 'santinhos' a pureza não é um fator essencial, antes a resignação face à dor e ao sofrimento e a generosidade material. Entendemos que estas semelhanças correspondem a um modelo, mais do que a factos históricos ou biográficos. É também este o entendimento de Moisés Espírito Santo, em obra já clássica, ao explicar que “um santo só existe pela vontade dos seus fiéis e ele é o que a aldeia ou o grupo de fiéis quer que ele seja [...], é um símbolo, uma norma de conduta ou um modelo onde se refletem os valores sociais” (s/d, p. 113).

De todos os casos que se vão conhecendo, o culto mais estabelecido e com maior expressão, na região e fora dela, é o da chamada 'santa' Maria Adelaide, que se venera a poucos quilómetros ao sul do Porto.

Imagem 2 – Capela e Museu de 'santa' Maria Adelaide



Fonte: Augusto Lemos, 2019.

Maria Adelaide de Sam José e Sousa nasceu no Porto, em 1835, e era filha bastarda de um oficial do exército. O que se sabe sobre Maria Adelaide resume-se ao seguinte: era bastante jovem quando ingressou no convento de *Corpus Christi* de Vila Nova de Gaia, o que a viria a perder, pois a sua saúde foi severamente afetada pelos ares húmidos causados pela proximidade do rio Douro. Desta forma, em 1876, já tísica, deslocou-se para a zona marítima de Arcozelo, para beneficiar dos ares do mar num sítio onde muitos anos depois viria a erguer-se um sanatório, e onde levou vida piedosa. Todos a conheciam pela sua grande bondade e reconhecido amor pelas crianças, a quem oferecia pão, doces e roupas. Sem surpresas, e sinal claro de virtude, também as catequizava e servia-lhes de enfermeira nas maleitas. Ainda em vida, a população apreciava-lhe as capacidades conciliatórias e de dedicação ao outro. Como

se percebe, esta existência exemplar, que era uma espécie de ‘espelho’ das bondades que a Igreja atribui a Maria, preenchia os requisitos populares para um futuro reconhecimento de santidade, se tal viesse ao caso, como veio. Adelaide morreu tuberculosa em Setembro de 1885 e foi a enterrar no cemitério local (SANTOS, 2000).

E é depois da morte que, verdadeiramente, começa a sua história, a sua *vida* que, como em todas estas hagiografias populares, é feita de voltas e reviravoltas. Desde logo, no achamento do corpo. Em 1915, no contexto da I Guerra Mundial, e da mais do que provável entrada de Portugal no conflito, a junta de freguesia de Arcozelo requereu a todos os donos de jazigos que procedessem à limpeza e cuidado dos mesmos sob pena de os perderem para o património municipal. No fim do processo, em 1916, apenas dois jazigos ficaram naquela situação. Um deles era o de Maria Adelaide, sepultada num jazigo pertencente então aos herdeiros de Joaquim de Oliveira Pinto, um benfeitor que o teria comprado para a sepultar. Mas de Maria Adelaide os filhos sabiam muito pouco e não tinham qualquer interesse em manter a tumba. De posse dela, a junta vendeu-a a um casal que a queria para enterrar uma tia. Quando se procedeu à exumação houve uma surpresa: segundo a *vox populi*, em vez da ossada foi encontrado um corpo incorrupto, flexível, com a temperatura normal de uma pessoa viva, vestes intactas e exalando um odor de rosas (SANTOS, 2000). Numa terra como Arcozelo de início do século XX, era impossível manter em segredo tal descoberta. E logo o povo acorreu.

Se a população se comoveu imediatamente em redor do que entendeu ser uma 'santa', as autoridades, eclesiásticas e civis, nem tanto. Por diferentes razões, procuraram contrariar aquilo que viam ser o nascimento de um culto popular. Para o entender, devemos ter em conta o contexto. Desde logo, a iminente entrada de Portugal na Grande Guerra, que pode explicar, em parte, esta 'vontade' popular de encontrar um culto 'utilitário' em tempo tão incerto, que terá expressão alargada algum tempo depois com as aparições de Fátima. Por outro lado, a onda anticlerical republicana também explica estas ‘reações’ populares e apego (porventura ainda maior) aos cultos através dos quais podiam exprimir a fé que sentiam em perigo.

Desta forma se explicam as medidas radicais tomadas pelas autoridades: mandando cobrir o corpo com carboneto em pedra, regá-lo com ácido nítrico ou água-forte e sepultá-lo, em segredo, em vala comum. Mas a tudo isto o corpo resistiu. E com sinais redobrados, e espetaculares, de 'santidade', quando o povo, em massa e de ânimos exaltados, acorreu ao cemitério e forçou a remoção do caixão, retirado da terra com as faixas das lavradoras. Tudo muito dramático. E mais o ‘milagre’ ficou evidente aos olhos da população quando, abrindo o caixão, caiu uma morrinha que, embora reagindo com o carboneto com que o corpo tinha sido

coberto, apenas chamoscou a face da 'santa' que o já era, danificando somente as vestes e muito pouco o corpo (SANTOS, 2000).

Quase de imediato, a população organizou-se em comissão e auto-incumbiu-se de reunir os fundos necessários para a edificação de uma capela que albergasse a 'santa' e permitisse o seu culto. A primeira e modesta capela foi inaugurada em 1921, mas logo dois anos decorridos foi a própria junta de freguesia a patrocinar a construção do atual santuário, chegando mesmo a contratar serviços de artistas consagrados para a obra: além dos melhores pedreiros da região, os vitrais ficaram a cargo do conhecido artífice Ricardo Leon ou Leone. No ano seguinte, e com pompa e circunstância, o corpo da 'santa' foi trasladado para a nova capela, onde foi colocado em espaço central, em pedestal de mármore e urna com tampo de vidro (SANTOS, 2000). Precisamente porque a ideia é mostrar uma 'santa' de corpo inteiro, e que a sua alma perdure na alma dos devotos. Assim foi em 1921 e em 1923, e assim continua a ser hoje.

Imagem 3 – Interior da capela de 'santa' Maria Adelaide



Fonte: Dos autores, 2019.

Desde aquela data, o culto tem crescido, de tal forma que ao lado da capela foi edificada uma "casa dos milagres". O rés-do-chão é uma loja na qual os devotos compram cera para ex-votos, cruzes e Cristos e, claro, pagelas de Maria Adelaide, como convém a figura que o povo santificou. Não faltam também porta-chaves, terços e postais, para recordação. No andar de cima existe um museu onde se expõem objetos oferecidos à 'santa' pelas graças concedidas: contam-se centenas de vestidos de noiva, de batizado e comunhão, oferendas monetárias (contendo moedas e notas de mais de 25 países), peças de artesanato, cerâmicas e,

à boa maneira da devoção popular ocidental desde a Idade Média, colares, anéis, cordões, velas, cera, cabelos cortados (sendo muito comuns as tranças femininas); como reflexo dos novos tempos, também se encontram próteses, relógios, camisolas de jogadores de futebol. Mas entre as oferendas, as mais importantes consistem em joias de ouro, que a adornam e se tornaram alvo de cobiça e interesse dos amigos do alheio, a tal ponto que o estado atual de conservação da 'santinha' – bastante deteriorado e tétrico – reflete os vários ataques que sofreu. O mais espetacular ocorreu em 1981, quando um grupo de assaltantes sedou o vigilante, escalou a capela, partiu um dos vitrais, desceu de quatro metros de altura para estilhaçar o vidro da urna, esmagar dois dedos à 'santa' e aliviá-la de pulseiras, cordões, corações e medalhas de ouro.

Por todo o lado, podem também ser observados os chamados "requerimentos", isto é, fotos com o pedido de ajuda, descrição da graça concedida e agradecimento dos devotos, muitas vezes afixados em figuras de cera em tamanho natural.

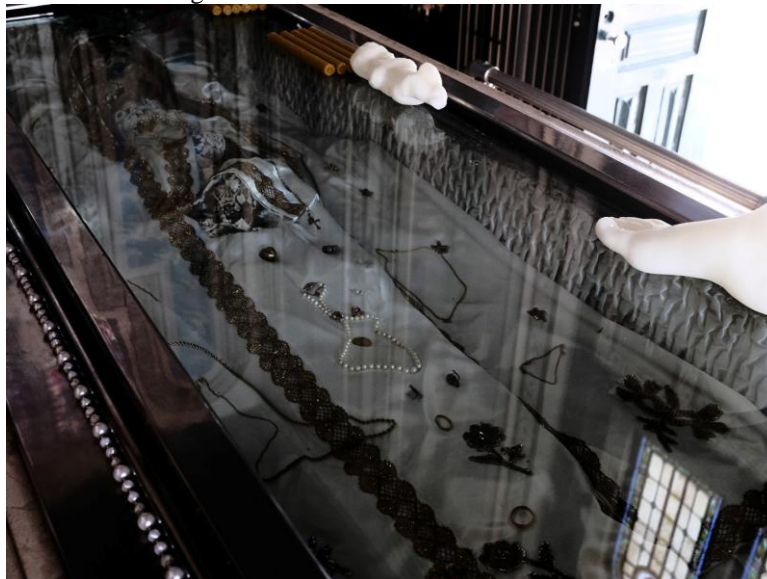
Imagem 4 – Requerimentos a 'santa' Maria Adelaide



Fonte: Dos autores, 2019.

Deve insistir-se, por isso, e para finalizar, na ideia de que este culto, a grande afluência ao túmulo e a devoção à 'santa' não são coisas do passado; permanecem vivos e despertam as mesmas emoções que despertavam há cem anos.

Imagem 5 – Ofertas a 'santa' Maria Adelaide



Fonte: Augusto Lemos, 2019.

Sobre este fenómeno utilizaram-se sempre as expressões 'santa' e 'santidade'; precisamente a forma como os devotos de Maria Adelaide a conhecem e encaram a sua condição. Mesmo, como se disse, divergindo da opinião da Igreja Católica – que não reconhece a santidade de Maria Adelaide, conquanto tolere a devoção – e sendo católica a esmagadora maioria daqueles que lhe prestam culto. O que importa reconhecer é que há solenidade nesta ligação, que atrai muita gente: alguns, curiosos, chamados pelo macabro: pelo macabro das circunstâncias da morte e exumação de Maria Adelaide, pelo próprio aspecto visual sinistro do seu corpo, e por esta relação (ou não-relação) do corpo com a morte, ‘convivendo’ com a grande maioria dos devotos que, na sua fé, afluem habitualmente ao santuário como se de uma peregrinação a Fátima se tratasse.

A Sul: as capelas de ossos

Ao longo da história do Cristianismo – uma religião que tem o seu início com a morte de um homem, recorde-se – foram vulgares as devoções e tradições que refletiam o fascínio e o terror que a morte provocava. João Francisco Marques sublinha bem esta ideia, ao mesmo tempo que nos deixa uma reflexão sobre a importância da corruptibilidade dos corpos: “À dor junta-se constantemente a morte. Morte que se quer presencial, quotidiana e cénica, caminho de meditação sobre a corrupção do corpo, do exterior corporal e mundano que, uma vez ultrapassado, conduzirá a uma vida plena, em Deus” (2000, p. 555).

As capelas dos ossos contam-se entre as mais populares formas de lidar com a morte. O seu principal objetivo era sensibilizar e, ao mesmo tempo, moralizar os crentes, instando-os a

refletir na efemeridade da vida, das coisas terrenas, e na inevitabilidade da morte. Foi essa a sua função inicial que, na essência, ainda se encontra presente. Este ‘diálogo’ entre mortos e vivos é conseguido através de um espaço sacralizado, revestido de ossos humanos – organizados em camadas e em fileiras compondo tétricos (e belos) quadros de caveiras, tíbias, úmeros e fêmures. Este é, portanto, um cenário de mediação entre vivos e mortos ou, dito de outra forma, um cenário que incentiva à comunicação entre estas duas dimensões. Mais: os mortos interpelam despidoradamente os vivos, recordando-lhes que todo aquele que é humano não escapará a esse destino: desejando-lhe uma boa morte, *viajante, lê isto, que a terra te seja leve*”; desenganando-o, *pergunta-me quem fui eu, atenta bem em mim, porque tal fui como tu, e tal hás-de ser como eu*, e, mesmo, avisando-o de que o caminho para a salvação não acontece sem obstáculos: *vós que ides passando, lembrai-vos dos que estão penando*. Estas são, no fundo, variações da máxima que se encontra na que se presume ser a mais antiga capela dos ossos em Portugal, a da igreja do mosteiro de São Francisco de Évora: *Nós ossos que aqui estamos pelos vossos esperamos*.

Imagem 6 – Inscrição na capela dos ossos de Évora



Fonte: Dos autores, 2018.

Note-se que não se trata de um fenômeno específico da devoção portuguesa. Encontramo-lo em práticas religiosas do cristianismo medieval e do catolicismo posterior à Reforma do século XVI, mas a tradição era anterior. Era como que uma forma de celebrar a *irmã morte*, tão cara a São Francisco de Assis. Veremos, de resto, que a maior parte destas capelas dos ossos está associada aos Observantes franciscanos.

A criação de capelas tornou-se popular durante o final da Idade Média, intensificando-se nos séculos XV e XVI, na sequência da evolução dos cultos cristãos, nos quais a intercessão dos santos e da Virgem Maria, bem como a relativa autonomia do crente no contato com o Divino, se tornaram modelos de religiosidade. A propósito das capelas (e desde logo, das de

fundação privada que, note-se, não enquadram o fenómeno aqui em estudo), Maria de Lurdes Rosa considera “que a morte física de cada fiel cristão alimentava um sistema vivo, ou antes, baseado em vidas sobrenaturais - mas nem por isso menos reais” (2005, p. 12). O defunto que ali se encontra enterrado persiste na memória e na vivência dos que ficam através da estética do lugar, da evocação de cenas da Bíblia e da integração do morto nessa narrativa. Com a capela, as cerimónias e as práticas devocionais dos descendentes, ele continuava a existir pelos séculos e séculos.

A conjuntura dolorosa de finais da Idade Média teve igualmente influência nesta construção da imagem da morte, que se tornou expressão desse tempo pós- peste do século XIV, inspirando um sem-número de manifestações associadas a esta temática: o cadáver, a caveira, o esqueleto, o corpo em decomposição, o esquife, os lamentos, a visão aterradora da putrefação e, como já referido, o sentimento de efemeridade da vida, o desprezo pelo mundo terreno e a inevitabilidade da morte.

As capelas dos ossos ampliam esta dimensão de perpetuidade; de certa maneira, da imortalidade, já não somente individual, mas, acima de tudo, coletiva, isto é, dando um sentido ‘comunitário’ à morte e à vanidade da vida.

Deve ter havido capelas dos ossos em toda a Europa cristã. Porém, na sequência da Reforma, em alguns locais simplesmente caíram em desuso ou foram abandonadas, enquanto em outros ruíram ou foram destruídas, como aconteceu na Alemanha; hoje em dia permanecem como exemplos deste tipo de piedade/religiosidade sobretudo no sul da Europa e em alguns países católicos da Europa de Leste, como a República Checa e a Polónia, entre outros.

A ‘moda’ chegou um pouco mais tarde a Portugal e as primeiras capelas dos ossos foram construídas em tempos pré-barrocos. Mas não sabemos exatamente quando nem quais são. De qualquer forma, foi a sensibilidade barroca que lhes deu a espectacularidade que entre nós manifestam.

Se os corpos incorruptos de santinhas e santinhos são mais vulgares no norte de Portugal, as capelas dos ossos encontram-se primordialmente no sul do país, no Alentejo e no Algarve. A do mosteiro de São Francisco, do Porto, ao contrário do que muitas vezes se indica, é mais um *carneiro* (ossário) do que uma capela, e não entra nesta contabilidade. Que não é extensa, subsistindo menos de uma dezena. Uma das razões para esta localização poderá estar relacionada com a já referida ligação à Ordem franciscana e à sua presença mais expressiva naquelas regiões.

Carlos Veloso tem estudado este património do ponto de vista da História da Arte. Integra os exemplares alentejanos no movimento e sensibilidade barrocas, nítido naquilo que

chama um "horror ao vazio" e considera a de Évora a mais espetacular; por seu turno, as algarvias revelam maior delicadeza decorativa, reduzindo as ossadas a ornatos mais ou menos "inocentes", facto que as identifica, formal e cronologicamente, com o rococó.

Destacamos em primeiro lugar a Capela de Ossos da Igreja de São Francisco, em Évora, a mais antiga existente em Portugal³.

Imagem 7 – Capela dos ossos de Évora



Fonte: Dos autores, 2018.

Embora a igreja remonte ao século XIII, data em que os franciscanos se instalaram na cidade, a edificação da capela deve datar do século XVII ou algures durante o período filipino (1580-1640). Foi levantada no local do antigo dormitório quinhentista, no prolongamento da Casa do Capítulo. A sua estrutura arquitetónica indica que a construção terá começado ainda no século XVI quando os frades mandaram erguer um edifício de três naves com 18,7 metros de comprimento, 11 metros de largura e três pequenas frestas abertas do lado esquerdo em seu lugar. A entrada para a capela faz-se por um portal imponente com duas colunas ao estilo renascentista, encimado por uma pintura que representa as almas do Purgatório. Aos frades deve ter parecido evidente desde o início que as ossadas dos irmãos enterrados no claustro do convento serviriam para cenógrafa um dos seus conceitos preferidos, já mencionado neste texto: o da transitoriedade da vida, e o abraçar da *irmã morte*. A estas ossadas juntaram as de outros locais de enterramento da cidade, nomeadamente os da própria igreja e os de outras instituições

³ E que terá servido de modelo para as outras capelas na região do Alentejo e Algarve, construídas posteriormente nos séculos XVIII e XIX. Actualmente, podemos destacar os seguintes exemplares: Capela dos Ossos da Igreja de São Sebastião, Lagos, Algarve; Capela dos Ossos da Igreja do Carmo, Faro, Algarve; Capela dos Ossos da Sé de Faro, Algarve; Capela dos Ossos da Igreja de S. Bartolomeu de Pechão, Olhão, Algarve; Capela de Ossos da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, Alcantarilha, Algarve; Capela de Ossos de Campo Maior, Alentejo e Capela dos Ossos da Igreja de Santa Maria da Graça, Monforte, Alentejo.

religiosas eborenses. O elemento preferido era o crânio, sempre mais expressivo e adequado ao tema. Tudo somado, estima-se que as paredes e os oito pilares que dividem as naves e seguram as abóbadas estejam revestidos por cerca de cinco mil caveiras. Por fim, no altar deparamos com um sarcófago de mármore branco, contendo as relíquias dos três franciscanos fundadores do convento.

Além destas características, a capela dos ossos de Évora apresenta um elemento que a distingue das restantes: a inclusão de dois corpos semi-mumificados, um adulto e um infantil. Não se sabe ao certo de quem eram nem porque razão foram lá colocados, mas Paul Koudounaris (2015) avança com uma explicação: a de que as múmias foram incluídas para deixar uma mensagem sobre as fases da vida, de criança a homem e, claro, até à morte. Se o espaço em si já tinha a função de *memento mori*, as múmias destinavam-se a acentuá-la, impressionando os fiéis, incitando-os a uma conduta regrada e a fazerem penitência.

Na primitiva cenografia do espaço estas duas múmias estavam penduradas numa parede da capela. Hoje já não se encontram assim. Desde 2016, por alturas da última reabilitação (premiada) da capela, foram removidas e colocadas em dois sarcófagos de vidro, onde repousam dos séculos em que estiveram penduradas num leito almofadado. Como salienta Maria Teresa Lousa,

esta intervenção, revestida da melhor das intenções [...] acabou por alterar drasticamente o impacto vivencial destes dois intervenientes. Também o próprio significado semântico, que as duas múmias exerciam sobre os visitantes é posto em causa com esta súbita alteração à capela: quando penduradas, irrompiam violentamente na parede, como se fossem dois enforcados, denunciando todo o lado corpóreo e material da morte sem qualquer máscara, sem qualquer suavidade, constituindo assim o único contacto com a morte de rosto individualizado, como pessoa de corpo inteiro, já que todos os outros esqueletos se encontram desmembrados assumindo existências coletivas ao serviço duma estética decorativa, que dissolvem a genuína consciência da morte. Agora, deitadas no seu suave leito almofadado tentam em vão recuperar a metáfora da morte enquanto sono eterno, estando esta nos antípodas dos objetivos estéticos destas capelas (2017, p. 83).

Gostaríamos ainda de distinguir uma outra capela, mais junto da raia, em Campo Maior, uma das mais peculiares no nosso entender. Terá estado junto da igreja, mas há alguns séculos faz parte do templo, misturando-se com a sacristia. Atribuiu-se-lhe como data da construção o ano de 1766, e diz-se que foi construída para receber os restos mortais das vítimas da tragédia de 1732, um incêndio no paiol do castelo causado por um raio e que, segundo os cronistas, causou uma explosão que dizimou dois terços da população local.

Entre ossos, caveiras e esqueletos a contabilidade do macabro conduz a um total de cerca de 800 cadáveres. Não quer dizer que fossem todos vítimas do desastre até porque, como em Évora, podem ter ido para ali ossadas de outros locais de enterramento.

Imagem 8– Capela dos ossos de Campo Maior



Fonte: Dos autores, 2018.

Imagens 9 e 10 – Interior da capela dos ossos de Campo Maior



Fonte: Dos autores, 2018.

Imagens 11 e 12 – Pormenores da capela dos ossos de Campo Maior



Fonte: Dos autores, 2018.

Não é muito grande, embora seja a segunda maior capela de ossos do país. Apesar disso, é um dos exemplares mais emblemáticos desta tipologia patrimonial, uma vez que os ossos se encontram dispostos de forma bastante cuidada e até artística. A capela de Campo Maior tem um valor acrescentado de macabro: alguns dos esqueletos ainda têm pele e certamente por isso o local tem inspirado diversas manifestações de cultura popular e/ou de massas, nomeadamente o artigo de Paul Koudounaris “Travelogue of Terror”, na revista *Rue Morgue*, uma revista multinacional dedicada à cobertura de ficção de terror, e o romance *Revenant*, de Kat Richardson (2014).

Considerações finais

Chegados ao fim deste percurso, entre a morte e a vida, gostaríamos de destacar algumas ideias-chave.

As mensagens em torno da morte nos dois casos que aqui apresentámos e sumariamente analisámos, parecem, à primeira vista, contraditórias: se os corpos incorruptos convocam a ideia de imortalidade, as capelas dos ossos falam da efemeridade da vida.

Nas capelas, quem for mais devoto que turista e frequente estes locais – sem pretender deleitar-se com o macabro ou com a estética do lugar – ainda presente a ligação entre a vida e

a morte como algo perene, presente na sua própria vida e no seu dia-a-dia. Sem rupturas, aceitando naturalmente a relação entre ambas.

Para os republicanos do início do século XX, o cadáver inteiro de Maria Adelaide era motivo para credice, superstição e ignorância. Mas a desastrada reação das autoridades gerou um culto, que não foi possível conter. E assim, passado todo este tempo, para um devoto da 'santa' Maria Adelaide, tudo o que ali acontece em nada difere dos rituais que a Igreja promove. Para ele, não há diferenças entre ela e uma santa da Igreja; a graça que ela concede é igual a um milagre de Fátima, e acredita nele como tal. Portanto, o complexo de Arcozelo é, simultaneamente, um lugar de crença pessoal resultante de necessidades próprias, de memórias e afetos de quem o frequenta, e coletivo, porque o crente se revê nos problemas dos outros, confortando-se e confortando, partilhando a fé, a devoção e o ritual.

Mas uma coisa é certa: dada a sua importância religiosa para os crentes, e a crescente afluência registada, este local de culto tornou-se, nas últimas décadas, parte importante do tecido económico da localidade, uma vez que em volta do recinto (capela e museu) existem restaurantes e lojas de recordações geridas por agentes locais, que constituem fontes de receita não despicienda. Também a autarquia tem assumido uma intervenção cativa na promoção deste lugar que a 'santa' e o povo sacralizaram, parecendo existir intencionalidade na promoção turística deste local, ou, adaptando a ideia de Fernanda Cravidão e Norberto Santos (2003, p. 11), reforçando a cumplicidade entre lugar e turista, facto bem visível nas prioridades da sinalética municipal, na qual como ponto de atração principal da terra se apresentam a capela-jazigo, a casa dos milagres e a casa-museu, inclusivamente antes da igreja matriz da terra.

No título deste trabalho colocamos uma interrogação. Religiosidade popular e turismo macabro? Fizemo-lo porque não é fácil pensar nestes fenómenos – sobretudo no primeiro, dos corpos incorruptos e do corpo incorrupto da 'santa' Maria Adelaide – como geradores de turismo macabro, que tem características e vivências que ainda não são evidentes (nem significativos) nos casos que apresentamos. De resto, tivemos o cuidado de o notar no corpo deste texto. De um texto que, mais do que falar em turismo, desenvolveu matéria que pode ser atendida pelo turismo. Acreditamos que ambos os casos, ambos os fenómenos aqui estudados têm, de certa forma, potencial para que os pensemos também assim: como locais de 'romagem' de gentes que vêm no macabro, nestas formas de macabro, algo que os possa atrair. O tempo responderá. Mas deixamos aqui interrogações que podem servir de guia a futuros estudos. Desde logo, importa saber se haverá intencionalidade por parte de quem gere estes espaços em transformá-los deliberadamente em lugares 'macabros'? Em criar ambientes emocionais e sensoriais que ofereçam ao turista uma experiência imersiva nestas realidades tanatológicas?

Haverá sequer interesse nisso? Ou este interesse é gerado pela procura? Por quem frequenta estes locais: são turistas na simples acepção da palavra, são devotos? Será a morte, entendida no seu contexto de religiosidade popular, a principal atração, ou o macabro, ou as duas? Ou serão mesmo os próprios devotos, com as suas manifestações exacerbadas de piedade e de prática devocional, o possível objeto de interesse, sobretudo no caso da 'santa' Maria Adelaide? A natureza das visitas a estes locais alterou-se ao longo do tempo, isto é, ao lado daqueles que homenageiam e louvam a presença do sagrado podemos já identificar outro tipo de personagens mais interessadas em experiências sensoriais lúgubres? Macabras?

Referências Bibliográficas

ARIÈS, Philippe. **O homem perante a morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1998.

CRAVIDÃO, Fernanda; SANTOS, Norberto (coord.). **Turismo e Cultura. Destinos e Competitividade**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

KOUDOUNARIS, Paul. **Memento Mori. The dead among us**. New York: Thames & Hudson, 2015.

KOUDOUNARIS, Paul. Travelogue of Terror. Capela dos Ossos – Campo Maior, Portugal. **Rue Morgue**, n. 110, 2011.

LOUSA, Maria Teresa. Capelas dos ossos e património macabro em Portugal. *In* MAGALHÃES, Fernando; SOUSA, Jenny; LOPES, Maria de São Pedro (ed.). **Reflexões sobre Património Cultural**. Leiria: CICS.NOVA (Pólo de Leiria) /ESECS - Instituto Politécnico de Leiria, 2017, 74-87.

MARQUES, João Francisco. Rituais e manifestações de culto. *In* AZEVEDO, Carlos Moreira(dir.). **História religiosa de Portugal**, v. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, 517-601.

ROSA, Maria de Lurdes. **As Almas Herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)**. Tese (Doutoramento em História Medieval) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris e Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.

SANTO, Moisés Espírito. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo Edições, s/d.

SANTOS, Augusto Gomes dos. **A Santa Maria Adelaide**. Ed. do autor, 2000.

SOUSA, Armindo de. A morte de D. João I (Um tema de propaganda dinástica). *In* LVCERNA (Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão). Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1984, 417-487.

STONE, Philip. A Dark Tourism Spectrum: towards a typology of death and macabre related tourist sites, attractions and exhibitions. **Tourism**, v. 54, n. 2, 145-160, 2006.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Rio de Janeiro: Editora Vozes ,1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de passagem**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

VELOSO, Carlos. **As Capelas de Ossos em Portugal. Speculum mortis no espectáculo barroco**. Coimbra: Edições Minerva, 1993.