



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

FRANCISCA SIMONE DA SILVA MENDONÇA

A PARTIDA: UM ESTUDO SOBRE OS RITOS FÚNEBRES ENTRE CATÓLICOS

FORTALEZA-CE

2016

FRANCISCA SIMONE DA SILVA MENDONÇA

A PARTIDA: UM ESTUDO SOBRE OS RITOS FÚNEBRES ENTRE CATÓLICOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Centro de Humanidades, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Sociologia. Área de concentração: Ciências Humanas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Isabelle Braz Peixoto da Silva

FORTALEZA – CE

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M495p Mendonça, Francisca Simone da Silva.
A partida : Um estudo sobre os ritos fúnebres entre católicos / Francisca Simone da Silva Mendonça. –
2016.
99 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-
Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2016.

Orientação: Profa. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva.

1. Ritos fúnebres. 2. Católico. 3. Morte. 4. Vida. I. Título.

CDD 301

FRANCISCA SIMONE DA SILVA MENDONÇA

A PARTIDA: UM ESTUDO SOBRE OS RITOS FÚNEBRES ENTRE CATÓLICOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia. Área de concentração: Ciências Humanas.

Aprovada em: 19/07/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Isabelle Braz Peixoto da Silva (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Prof. Dr. Lea Carvalho Rodrigues
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Prof. Dr. Abda de Souza Medeiros
Faculdade do Vale do Jaguaribe (FVJ)

*A Simão Anastácio
In memoriam*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por sua proteção e por sempre colocar pessoas maravilhosas em meu caminho, sem as quais dificilmente produziria esta dissertação.

Agradeço à minha mãe, Divina Maria da Silva, por seu apoio incondicional e por sua paciência, ao longo da produção desta dissertação; ao meu padrasto, José Ribamar da Silva, por suas palavras de incentivo; e aos meus irmãos, Caio Cid da Silva Mendonça, Thais Freitas Silva e Jessica Alves Mendonça, pelo apoio e amizade.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, por aceitar meu projeto de pesquisa, bem como à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES), por financiá-la.

Agradeço à minha orientadora, Prof^ª. Dr^ª. Isabelle Braz Peixoto da Silva, por aceitar orientar o processo de produção desta dissertação.

Agradeço aos Professores Doutores Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques e Eloi dos Santos Magalhães, pelas críticas e contribuições, quando da qualificação desta dissertação, bem como aos colegas e professores que se mostraram atentos à minha pesquisa.

Agradeço, em especial, às Professoras Doutoras Abda de Souza Medeiros e Lea Carvalho Rodrigues, pelas críticas e contribuições, quando da defesa desta dissertação.

Agradeço a todos os profissionais do ramo funerário que cederam um pouco do seu tempo para responder às minhas perguntas sobre seu trabalho e sobre sua relação com a morte. Agradeço, em especial, aos familiares e amigos presentes nos ritos funerários que observei, por me proporcionarem algo além de dados para análise. Muito obrigada.

Agradeço a Angícia Mourão, por sua leitura atenta e por seu esforço em tentar compreender um texto que está fora de sua área de especialidade.

RESUMO

Com o desejo de contribuir para a compreensão do lugar que o ritual funerário católico ocupa na sociedade atual, em que ocorrem tantas mudanças em intervalos de tempo cada vez menores, este estudo tem o objetivo principal de compreender o(s) sentido(s) que os vivos dão à morte de um ente querido, suas formas de organização em torno dela e os elementos presentes e, por vezes ausentes, nos rituais funerários, atualmente desempenhados pelas empresas funerárias. Visando a este objetivo, observou-se, descreveu-se e analisou-se nove rituais funerários dos moradores católicos praticantes ou não praticantes dos bairros Bom Jardim e Conjunto Ceará, da cidade de Fortaleza, no Ceará, ocorridos entre março e novembro de 2014 e entre junho e novembro de 2015. Foram feitas também visitas aos cemitérios selecionados para a pesquisa, às residências no momento da ocorrência de velórios e às empresas funerárias mencionadas pelos agentes de pesquisa. Em princípio, elabora-se uma discussão sobre a morte enquanto um rito de passagem (VAN GENNEP, 2011) dotado de uma forte dimensão simbólica (TURNER, 1974). Considerando-se que a cena ritual se dá em um ambiente de interação social (GOFFMAN, 2010), em que a ordem e a desordem desempenham um papel singular no tocante à organização ritual (DOUGLAS, 2014), desenvolve-se o conceito de ritual ao longo do texto.

PALAVRAS-CHAVES: Ritos fúnebres. Católico. Morte. Vida.

ABSTRACT

In order to contribute to the understanding of the place that the Catholic funeral ritual occupies in today's society, when occur many changes in time intervals smaller and smaller, this study has the main objective of understanding the(s) direction(s) living give to the death of a loved one, their forms of organization around it and the elements present and sometimes absent in funerary rituals, currently performed by undertakers. Aiming at this goal, it was observed, was described and analyzed nine funerary rituals of (non) practicing Catholics residents of the neighborhoods Bom Jardim and Conjunto Ceará, in the city of Fortaleza, Ceará, occurred between March and November 2014 and between June and November 2015. There were also visits to cemeteries selected for the research, the residences at the time of occurrence of funerals and funeral companies mentioned by search agents. In principle, it draws up a discussion about death as a rite of passage (Van Gennep 2011) endowed with a strong symbolic dimension (Turner, 1974). Considering that the ritual scene takes place in a social environment of interaction (Goffman, 2010), in which order and disorder play a unique role with regard to ritual organization (DOUGLAS, 2014), the concept of ritual is developed throughout the text.

KEYWORDS: Funeral ritual. Catholic. Death. Life.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	VIDA E MORTE: A MORTE COMO PARTE DA VIDA	18
2.1	A relação entre o cristianismo e os ritos funerários	19
2.2	O Catolicismo “popular” diante da morte	24
2.3	A compreensão pelos vivos sobre a morte e o morrer	39
3	A MORTE COMO ORDEM E DESORDEM SOCIAL	54
3.1	Ritos funerários: um tipo particular de ritual	59
3.2	A dimensão simbólica dos ritos funerários	71
3.3	“Não se olha para trás”: a última despedida	87
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
	REFERÊNCIAS	96

1 INTRODUÇÃO

Minha pesquisa tem como objeto de estudo a morte, enquanto escopo de um tipo particular de ritual, o ritual funerário, fato e elemento de ordem e desordem social. A motivação para esta pesquisa possui tanto elementos objetivos quanto subjetivos. De um lado, como acadêmica, acredito que estudar a morte, em particular no seu aspecto ritual, pode dizer muito sobre como uma dada sociedade lida com a vida e seus significados. É nesse sentido que Rodrigues (2006, p. 11) afirma que “uma sociologia da morte só pode ser uma sociologia dos vivos”, uma vez que as próprias concepções sociais da morte relacionam-se às concepções de saúde, segurança e liberdade dos membros da sociedade.

Por outro lado, a morte sempre fez parte da minha vida e da vida dos meus familiares mais próximos. Meu avô materno era carpinteiro e, sempre que alguém morria no distrito de Panaíba¹, era dele a tarefa de construir o caixão, de sua irmã a de fazer a mortalha e de minha mãe e de meus tios a de decorar o caixão, uma brincadeira de fazer flores decorativas de papel crepom. Meu avô construiu caixões apenas durante parte da minha infância, pois as funerárias paulatinamente passaram a se inserir entre os assuntos de morte dos membros de Panaíba, até que deixou de ser procurado quando do falecimento de alguém. Esse fato não o entristeceu, afinal ele construía caixão por caridade – segundo ele, “morto não paga dívida” –, perdendo as contas de quantos caixões talhou com as próprias mãos, ao longo de sua vida.

Assim, me interesse por compreender o(s) sentido(s) que os vivos dão à morte de um ente querido, suas formas de organização em torno dela e os elementos presentes e, por vezes, ausentes nos rituais funerários, atualmente geridos por empresas funerárias. Visando atingir este objetivo principal, elenco como objetivos específicos: (1) descrever e analisar a cena ritual e os elementos que ela comporta (os sons e os silêncios, o dito e o não-dito, as flores, as velas e etc); (2) analisar as atuações de funcionários do “ramo da morte” (de funerárias a coveiros, passando por clínicos e atendentes); e (3) analisar, sobretudo, cinco dimensões dos ritos funerários, que o campo me mostrou serem essenciais – a saber: a perda; a expressão de sentimentos; a religiosidade, expressa na reunião em que está contida a solidariedade; o conflito e o mercado funerário.

De março a novembro de 2014 e de junho a novembro de 2015, acompanhei nove ritos funerários de cunho católico, realizados por moradores dos bairros Bom Jardim e

¹ Distrito localizado na cidade de Pentecostes, do estado do Ceará.

Conjunto Ceará. Os agentes da pesquisa foram tanto aqueles que compõem a cena ritual observada, quanto os funcionários das empresas funerárias contratadas por estes e os coveiros dos cemitérios São José e Parque Bom Jardim. Esses agentes possuem uma maneira particular de ritualizar a morte, em que é possível observar uma multiplicidade de expressões de sentimentos, que variam da aparente apatia a gestos que denotam desespero, a exemplo de se levar as mãos à cabeça, do choro incontido e do quase desmaio.

A morte é uma temática que vem sendo estudada em várias áreas do conhecimento, em especial, nas últimas décadas do século XX. Como alguns exemplos de pesquisas na área, cito a de Kubler-Ross (2008), realizada com pacientes em fase terminal e que revolucionou a forma de olhar o processo da morte e do morrer, no âmbito da medicina; o ensaio de caráter histórico e filosófico de Morin (1970), sobre a relação entre o homem e a morte; a pesquisa de Reis (2009), abordando os ritos fúnebres na Bahia do século XIX, em um contexto de revolta, provocado pela edificação de cemitérios; e o intenso trabalho de documentação elaborado pelo historiador Ariès (2012). Estas pesquisas, em particular, possuem relevância para os estudos que foram realizados posteriormente sobre a morte e evidenciam, com clareza, o potencial deste tema para a comunidade científica.

No contexto vasto de produção que a temática da morte encerra, procuro contribuir ao tentar trazer uma perspectiva sobre como o ritual funerário é vivido na atualidade. Essa perspectiva, particularmente, permite desmistificar² alguns aspectos atribuídos à forma como esse ritual é realizado por católicos praticantes ou não praticantes de Fortaleza, em especial, do Catolicismo “popular”, uma categoria que resulta da transformação de um sistema erudito, doutrinário e sacramental em outro, de caráter comunitário e devocional, por meio de um exercício coletivo de popularização. Dessa forma, o Catolicismo “popular”:

Não é o efeito de uma má aprendizagem, uma espécie de caipirização ingênua ou depravada. Por outro lado, o repertório de crenças e práticas populares não constitui um sistema “tradicional” e estático, “coisa dos antigos”, como alguns agentes dizem, eles próprios. Ao contrário, muito embora perca frações da ciência de trabalho religioso, trata-se de um sistema que se atualiza como um dos setores do saber popular que retraduz dialeticamente, para os seus sujeitos, o modo de vida de suas classes e variações. (BRANDÃO, 1980, p. 204).

² De acordo com Goody (2012, p. 89), o tratamento recente do mito dá mais ênfase à especulação do observador e não do ator. Nesse sentido, minha proposta se limita a expor aspectos por mim observados concernentes à forma como os agentes ritualizam a morte e que, de certo modo, foram de encontro a suposições *a priori*. Assim sendo, não abordei meus agentes a fim de marcar entrevistas (semi)estruturadas, apesar de essa ser uma técnica de coleta de dados amplamente utilizada, nas Ciências Sociais.

Meu campo de pesquisa centrou-se em empresas funerárias e nos cemitérios, a que meus agentes recorreram quando da morte de um ente querido. Os rituais funerários que observei eram compostos de uma série de ritos que se desenvolviam em dois momentos rituais específicos, o velório e o funeral. Observei que o local físico em que os momentos rituais concernentes ao velório podiam variar, contudo, era certo que o funeral sempre fosse realizado em um cemitério, fosse ele público ou privado. Ao longo da pesquisa de campo, observei oito velórios, dos quais três se realizaram na residência dos respectivos defuntos e seis se realizaram no cemitério onde ocorreriam, em seguida, os ritos funerários. Observei também nove funerais, ou seja, os funerais dos oito defuntos cujos velórios acompanhei e somente o funeral do nono agente desta pesquisa. Destes, três se realizaram em cemitérios particulares, sendo dois no Cemitério Jardim Metropolitano e um no Cemitério Jardim do Éden. Dos seis funerais realizados em cemitérios públicos, três se deram no Cemitério Parque Bom Jardim e três no Cemitério São José. Nesta pesquisa, não forneço nenhum dado sobre cremação, pois, nos funerais que compõem o meu campo, este “procedimento” não foi realizado.

Também visitei cemitérios, à procura de autorização e colaboração da administração para acompanhar os velórios e, principalmente, os funerais neles ocorridos. Esses cemitérios foram: Parque Bom Jardim, São José, Jardim do Éden e Jardim Metropolitano. Consegui construir uma relação de proximidade com alguns dos coveiros que trabalham no cemitério São José, no qual tive uma aceitação bem maior, provavelmente por conta da minha maior assiduidade. Também fiz entrevistas semiestruturadas com funcionários de três empresas funerárias, visando conhecer particularidades de seu trabalho e de sua relação com a morte, a saber: Sistema Benemérito Cearense Ltda (SBC), Plano da Paz e Previdada.

Dessa maneira, o método de pesquisa que empreguei possui caráter qualitativo, privilegiando o trabalho de campo com observação de velórios e funerais de pessoas, na maioria, desconhecidas e que não souberam da minha condição de pesquisadora. Minha escolha deveu-se principalmente ao caráter especial dos momentos rituais observados, pois não me senti confortável em tornar claro para as pessoas que estavam vivendo um momento de dor e de tristeza, que eu estava, de certo modo, beneficiando-me do seu sofrimento. Sou uma pesquisadora sensível à dor e ao sofrimento alheio e adotei essa postura, antes mesmo de começar a conceber esta dissertação. Uma vez que minha orientadora do curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia desta

universidade dele ficou ciente, ela me alertou para possíveis implicações éticas, deixando claro que não compactuava com a minha decisão de não me identificar como pesquisadora para os meus agentes de pesquisa. Contudo, roguei e rogo aos meus pares o direito de proceder com essa postura, com base no fato de que, entre os cientistas sociais brasileiros, ainda não há um consenso endógeno quanto às normas éticas a serem seguidas em uma pesquisa de caráter social, de maneira que temos nosso trabalho regido por resoluções do comitê de ética de outro campo do saber científico (para saber mais, cf. Resolução 169/1996, do Conselho Nacional de Saúde).

Além disso, me apoiei em algumas reflexões teóricas, como as de Becker (2007) e de Denzin (1968), citado por Jaccoud e Mayer (2012). Segundo Becker (2007), os cientistas sociais que acreditam que as pessoas necessariamente sabem mais do que os pesquisadores sobre suas próprias vidas, muitas vezes, acrescentam que devemos respeitar a dignidade dos outros, recusando-nos a nos apropriar de seus relatos para nossos próprios usos, de maneira a simplesmente apresentar o que eles nos contam, sem alterações ou interpretações. Contudo, aceitar de todo essa posição poderia, logicamente, nos levar a concluir que não temos direito a fazer nenhum uso material das vidas de outras pessoas, colocando a Antropologia, a Sociologia e as demais áreas do conhecimento voltadas para o social, enredadas num dilema. Assim, o autor afirma que os sociólogos sabem, sim, algumas coisas que as pessoas que eles estudam não sabem e expõe uma maneira que não torna essa pretensão nem injustificada nem desrespeitosa. Assim, ele diz que:

[...] sociólogos e outros cientistas sociais em geral não estudam a vida e a experiência de uma única pessoa (mesmo quando focalizam uma única pessoa, no estilo do estudo que Douglas Harper fez, em 1987, de um faz-tudo, em geral incluem todas as pessoas com quem esse personagem central entra em contato de maneira regular). Ao contrário, eles (pelo menos alguns deles) estudam as experiências de um grande número de pessoas, cujas experiências se superpõem, mas não são exatamente iguais. (BECKER, 2007, p. 134).

Por sua vez, Jaccoud e Mayer (2012, p. 281) observam que há uma polêmica a respeito da observação disfarçada, ou não revelada (como é o meu caso). Ao citar Denzin (1968), partidário da dissimulação, eles defendem que todo pesquisador tem o direito de observar seja quem for, desde que o faça em conformidade com objetivos científicos, ou seja, para o avanço do conhecimento. Quanto ao argumento contrário a esse método de pesquisa, que alega que a pesquisa de campo disfarçada pode prejudicar a comunidade científica e implicar em problemas éticos, os autores consideram que essa ameaça não é

particular à observação não revelada, uma vez que a falta de ética também pode se apresentar em uma observação aberta ou em qualquer outro método de pesquisa.

Embora pareça, não estou querendo justificar minha postura em campo, com este argumento. Quero, antes, expor uma perspectiva diferente para que os futuros leitores desta dissertação possam ponderar seu tom de julgamento em relação à minha postura de pesquisa. Além disso, asseguro que minha intervenção comunicativa baseada na fala se deu de modo limitado, pois, para a pesquisa que desenvolvi, mais importante do que fazer perguntas ou tecer comentários, foi ouvir e observar o que se passava durante os ritos funerários.

Assumo, portanto, total e completamente qualquer responsabilidade sobre os dados coletados e analisados nesta pesquisa. Tomo também as devidas precauções para que meus agentes não sejam expostos de modo a prejudicá-los, posto que a única finalidade desta pesquisa é contribuir com a produção do conhecimento nos estudos sobre rituais funerários. Assim, com exceção dos nomes das instituições funerárias – empresas funerárias e cemitérios –, todos os nomes citados nesta dissertação são fictícios. Os defuntos receberam nomes inspirados em santos católicos que possuem alguma relação com suas características pessoais; já os demais agentes recebem um nome fictício qualquer, cuja inicial é a mesma de seus nomes reais.

Ao longo desta dissertação, abordo as categorias de vida e morte, pois entendo que uma é o referencial simbólico da outra, de maneira que uma faz parte da outra de forma mútua e indissociável. Estudar a morte é passar a conhecer um pouco mais sobre a vida em sua mais esplêndida relevância, característica que, ao que parece, apenas é percebida quando passamos por uma experiência que envolva risco de morte ou quando esta vem a nós de forma “inesperada”. Embora a morte seja nossa única certeza, é incerto quando e onde ela vai acontecer e quem ela vai levar antes de nós, característica que nos une enquanto seres humanos.

Também trabalho as categorias ordem e desordem, entendendo-as simultaneamente como opostas e complementares. A morte é compreendida, na minha pesquisa, como um elemento de desordem social, enquanto os ritos são compreendidos como elementos de ordem social, cabendo a eles o papel de ordenar o caos. Nas cenas observadas, ambas as categorias desempenham um papel singular no tocante à organização ritual e os “atores individuais estão cômicos do maior ou menor âmbito da inclusividade em situações que se comportam como se se movessem em posições padronizadas” (DOUGLAS, 2014, p. 124).

O corpo, enquanto objeto de ritualização, portanto dotado de um caráter sagrado, se configura como outro elemento que analiso, ao longo do texto. Segundo Durkheim (1996), o corpo é um fator de individualização, o que contribui para as manifestações de sentimentos provocados pela perda. Assim, a dor provocada por uma morte só existe se a individualidade do morto tiver sido presente e reconhecida: quanto mais o morto for íntimo, familiar, amado ou respeitado, único para o grupo do qual faz parte, mais a dor é violenta. Há, portanto, pouca ou nenhuma perturbação por ocasião da morte do ser anônimo, que não era “insubstituível”.

Explano sobre o conceito de ritual, ao longo do texto. Em princípio, pretendi elaborar uma discussão sobre a morte como um dos ritos de passagem, a partir da perspectiva de Van Gennep (2011), que os define como “ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade” (VAN GENNEP, 2011, p. 24). Esses ritos são dotados de uma forte dimensão simbólica (TURNER, 2005), cuja cena ritual se dá em um ambiente de interação social³. Levo em consideração que, nos ritos observados, há uma dimensão religiosa, sobretudo pela presença do dito catolicismo “popular”, em especial, no que tange ao conceito de alma, “sempre [...] considerada uma coisa sagrada, nesse aspecto se opondo ao corpo, que é naturalmente profano” (DURKHEIM, 1996, p. 275), e à crença na eternidade da vida, ainda que na forma espiritual.

No primeiro capítulo, trabalhei a dimensão da perda, da expressão dos sentimentos e da religião cristã. A primeira se faz importante, pois, sem a perda provocada pela morte, os ritos funerários não teriam motivo para existir ou função na sociedade – em outras palavras, ritualizamos porque morremos, não morremos para que façamos rituais. Ponderei sobre as manifestações de pesar e dor que acontecem no decorrer do ritual funerário, com base teórica nas contribuições de Mauss (1979) e Durkheim (1996), porque elas são importantes para percebermos a morte como fato social, que impõe um determinado comportamento no que tange à manifestação de sentimentos. Durante os ritos fúnebres observados, pude perceber a dimensão religiosa através dos símbolos⁴, a exemplo do crucifixo, do rosário, do uso de imagens de santos, das orações (principalmente, a Ave-Maria e a Salve Rainha) e das canções. A presença de um padre, muitas vezes, era

³ Segundo Goffman (2009, p. 17), “ao ser admitido num círculo social fechado, o observador participante tem oportunidade não apenas de mostrar um olhar de aceitação quando está ouvindo um informante, mas deve também ter o cuidado de mostrar o mesmo olhar quando observar o informante conversando com outros”. Nesse sentido, não me coube julgar se os ritos que observei condiziam ou não a quaisquer normas sociais.

⁴ Não perguntei de forma direta qual a religião dos agentes presentes nos ritos observados; contudo, pude inferir de que se tratava da religião católica, a partir dos símbolos e da conversa entre presentes.

prescindível, pois, dos nove ritos fúnebres observados, apenas dois contavam com a presença de um sacerdote para os ritos de encomenda de alma⁵. Embora desconheça as razões que expliquem a ausência de um padre em sete dos nove ritos funerários que acompanhei, é pertinente observar que esta ausência não pareceu perturbar os enlutados, tomando eles mesmos a tarefa de rezar pela alma do falecido.

No segundo e último capítulo, analisei a capacidade de reunião que a morte encerra e discuti o conceito de ritual funerário. Mais do que qualquer outro evento, incluindo o nascimento, a morte é capaz de reunir pessoas que não se viam há muito tempo, bem como de deixar claro possíveis conflitos existentes no círculo pessoal e íntimo do morto, que não chegam a ofuscar a base dessa reunião, que é a solidariedade.

⁵ Os ritos de encomenda de alma ou missa de corpo presente, assim como as missas de sétimo dia, de trigésimo dia ou de aniversário de um ano de morte fazem parte das celebrações do catolicismo, logo somente um padre pode realizá-los.

LISTA DE APRESENTAÇÃO DOS DEFUNTOS

	Defunto	Causa da Morte	Bairro de residência	Local e data de velório/ sepultamento	Funerária contratada
1.	Francisco	Acidente na prática de esporte radical	Conjunto Ceará	Cemitério Privado Jardim Metropolitano, em 3 de março de 2014	Plano da Paz
2.	Rita	Complicações após um procedimento cirúrgico	Bom Jardim	Cemitério Público Parque Bom Jardim, em 6 de março de 2014	Sistema Benemérito Cearense (SBC)
3.	João	Complicações cardíacas	Conjunto Ceará	Cemitério Privado Jardim Metropolitano, em 12 de abril de 2014	Previda
4.	Isabel	Complicações provocadas por um câncer	Conjunto Ceará	Cemitério Público São José, em 27 de junho de 2014	Previda
5.	Agripina	Parada cardiorrespiratória	Bom Jardim	Velada em sua residência e sepultada no Cemitério Público Parque Bom Jardim, em 8 de setembro de 2014	Sistema Benemérito Cearense (SBC)
6.	Theobaldo	Complicações devido à dengue hemorrágica	Bom Jardim	Velado em sua residência e sepultado no Cemitério Público	Sistema Benemérito Cearense (SBC)

				Parque Bom Jardim, em 2 de novembro de 2014	
7.	Albino	Complicações renais	Bom Jardim	Velado em sua residência e sepultado no Cemitério Privado Jardim do Éden, em 04 de junho de 2015	Previda
8.	Dimas	Assassinado a tiros	Bom Jardim	Velado em uma igreja evangélica, embora não tivesse religião, e sepultado no Cemitério Público São José, em 08 de agosto de 2015	Sistema Benemérito Cearense (SBC)
9.	Nicholas	(desconhecida)	(desconhecido)	Cemitério Público Parque Bom Jardim, em 2 de novembro de 2015	Sistema Benemérito Cearense (SBC)

2 VIDA E MORTE: A MORTE COMO PARTE DA VIDA

A vida é extremamente fugaz. Cada momento pode ser o último, mas não nos damos conta disso, porque estamos sempre ocupados, temos sempre muitas prioridades. Na contemporaneidade, tudo é dotado de urgência, temos que dar conta de uma rotina cada vez mais escorchantes e que se inicia cada vez mais cedo. A vida passa por nós e a vivemos, mas, por várias razões, não aproveitamos como deveríamos.

Contudo, basta a vida nos dar um susto, como que avisando que ela é finita, para promover uma revolução em nosso âmago, nos fazendo repensar nossas prioridades. Segundo Becker (2015), “de todas as coisas que movem o homem, uma das principais é seu terror da morte” (BECKER, 2015, p. 31), algo que Kubler-Ross (2008) também constata, ao afirmar que, quando se estuda culturas e povos antigos, temos a impressão de que a humanidade sempre temeu a morte e, provavelmente, sempre a repelirá. Kubler-Ross (2008) explica ainda que este “terror”, do ponto de vista psiquiátrico, é compreensível e talvez se explique melhor pela noção básica de que, em nosso inconsciente, a morte nunca é possível quando se trata de nós mesmos ou das pessoas que amamos.

É difícil pensar a vida social fora do contexto no qual estamos imersos, o contexto capitalista em que *time is money* e que acaba por impor um ritmo de vida tão febril que a última coisa em que temos tempo de pensar é na morte. Diria, inclusive, que, se não fosse pelo noticiário, nem sequer nos lembrariamos dela, salvo quando ocorresse em nosso círculo pessoal. Rinpoche (1999) observa que usamos esse ritmo de vida como subterfúgio para abafarmos nosso medo secreto da mortalidade, cercado nossa vida de mais e mais bens materiais, de mais e mais confortos. Todo o nosso tempo e energia são usados para manter coisas e nossas vidas transcorrem, a menos que uma doença grave ou um desastre nos arrebatem do nosso estupor nos deixando, muitas vezes, sem saber como agir. Nesse nosso modo de vida, o jovem tem cada vez menos tempo para atingir sucesso na vida – leia-se “sucesso” não só da perspectiva financeira, pois ele precisa casar, ter filhos e alcançar sucesso profissional, antes dos 30 anos.

Embora a expectativa de vida do brasileiro tenha aumentado, nas últimas décadas, o velho não goza de prestígio na nossa sociedade, pois ele traz consigo a lembrança incômoda da morte (ELIAS, 2001). Assim sendo, não temos tempo a perder e, em nome dessa máxima, muitas vezes, nos anulamos como pessoas, relegando nossos prazeres a segundo plano, dotando toda e qualquer situação de um drama excepcional. De repente,

não ter a roupa certa, não ter o celular da moda, não passar em um processo seletivo se configura como o fim do mundo. Esquecemo-nos do ditado popular que diz que na vida tudo passa, inclusive, nós.

Nesse sentido, estudar a temática da morte me fez pensar mais atentamente não sobre a vida em si, mas no que ela representa. Afinal, o que significa estar vivo? Da mesma maneira que não pensamos em nossa própria morte, não pensamos na nossa vida. A impressão que se tem é a de haver uma banalização da vida; parece que só nos damos conta dela quando há perigo de morte ou quando a morte acontece em nosso círculo íntimo. A morte, então, parece ser a forma mais apropriada para falar sobre a importância da vida e não posso separar a vida da morte (nem vice-versa), pois uma é o referencial simbólico da outra. Como afirma a canção *a gente mal nasce, começa a morrer*⁶.

Rodrigues (2004) afirma que, se tomarmos a morte e o nascimento como metáforas, há de se considerar que:

Morrer e nascer são atos de significação coletiva. São, portanto, momentos especiais em que podemos perceber com mais clareza a integração entre indivíduo e sociedade, pela percepção das múltiplas dimensões articuladas dessa relação. [...] É contra o medo do aniquilamento que as sociedades desenvolvem seus ritos fúnebres que, a um só tempo, expõem a crise social engendrada pelo confronto com a morte, o drama da finitude que ela expressa e a sua solução pela perspectiva do renascimento no plano espiritual. (RODRIGUES, 2004, p. 222).

As grandes tradições espirituais do mundo, inclusive o cristianismo, dizem explicitamente que a morte não é o fim. Nesse capítulo, dividido em três seções, pretendo discutir sobre a perspectiva dos vivos diante da morte e do morrer e sobre o catolicismo, em especial o dito “popular”.

2.1 A relação entre o cristianismo e os ritos funerários

Miranda (1995) observa que tentar compreender a atualidade dos fenômenos religiosos por meio da teoria sociológica clássica requer o estudo da relação entre religião e modernidade. Com a finalidade de esclarecer o termo modernidade, utilizo Outhwaite e Bottomore (1996) que o definem como um “conceito de contraste”, no sentido de que extrai seu significado tanto do que nega como do que afirma (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 473 – 474). Essa característica possibilita o uso dessa palavra e

⁶ Da canção *Sei lá – A vida tem sempre razão*, de Tom Jobim e Miucha, com participação de Chico Buarque.

do adjetivo correspondente, em diferentes épocas, com significados amplamente diversos, a depender do que está sendo negado ou a contrastar com o que está sendo afirmado. Nesta perspectiva, para Santo Agostinho, no século V d. c., a palavra latina *modernus* expressava a rejeição do paganismo e a inauguração da nova era cristã. Já para os pensadores do Renascimento, o termo “moderno” foi usado em oposição a “antigo”. Essa oposição também foi apropriada pelos pensadores do Iluminismo do século XVIII, com a diferença de que o termo “moderno” passou a identificar o aqui e o agora, acrescentando uma fluidez ao conceito. Daí em diante, a sociedade moderna seria a *nossa* sociedade, o tipo de sociedade em que vivíamos, no século XVIII, ou em que vivemos, no século XX. Embora estejamos no século XXI e já ouçamos falar sobre a existência de uma era pós-moderna, ainda não há consenso sobre essa denominação, de modo que o termo “moderno” ainda está em vigor.

Ainda segundo Outhwaite e Bottomore (1996), a sociedade moderna carrega os marcos da sociedade ocidental, desde o século XVIII. Foi e é industrial e científica, sua forma política por excelência foi e é o Estado-nação, alguns dos quais legitimados pela soberania popular. Em todas essas formas, a sociedade moderna rejeita seu próprio passado. Entretanto, é errado afirmar que a modernidade nega a história, na medida em que o contraste com o passado permanece como um ponto de referência necessário. A sociedade moderna possui, como característica fundamental, estar direcionada para o futuro. Nesse sentido, a tendência pelo “novo” é o motor que impulsiona a modernidade e essa tendência repercute em múltiplas dimensões da vida social, entre as quais a que particularmente me interessa neste capítulo: a religiosa, em especial a cristã direcionada aos ritos funerários.

Para pensar a religião no contexto da modernidade, é essencial o conceito de secularização. Embora esse conceito traga consigo alguns problemas de definição, ele reflete o avanço da racionalidade moderna sobre a religião. Berger (1985) afirma que o termo secularização foi usado originalmente, na esteira das guerras de religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas. Embora esse uso do termo não seja dirigido a pensar os ritos funerários, ele aponta para a perda do controle da Igreja sobre bens e, conseqüentemente, para a diminuição de seu poder de dominação, tanto política quanto como produtora de conhecimento. Ela, então, perde espaço no que tange ao papel de mediadora entre a terra e o céu, abrindo caminho

também para a produção leiga de práticas religiosas. Medina e Oliveira (1973) também afirmam que:

[...] a sociedade brasileira apresenta hoje fenômenos que parecem contraditórios: pluralismo religioso, manifestações públicas de religiosidade, efervescência religiosa nos chamados meios populares coexistem com tendências secularizadoras, tolerância ao ateísmo, diminuição sensível da prática religiosa católica, perda de importância de festas religiosas e diminuição do prestígio de pessoas e coisas religiosas. (MEDINA; OLIVEIRA, 1973, p. 177).

Dessa forma, a proposta de definição de secularização elaborada por Berger (1985) pode ajudar a esclarecer a relação entre a religião no contexto da modernidade e os ritos funerários. Este autor entende secularização como um processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos, a exemplo da separação entre Igreja e Estado e da formação de governos seculares. Quando o autor se refere a “cultura e símbolo” afirma, implicitamente, que a secularização é mais que um processo socioestrutural, pois ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação, podendo ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, nos ritos funerários e na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e secular do mundo. Uma consequência desse processo seria o aumento do número de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas⁷.

Contudo, o processo de secularização, embora possa ser visto como um fenômeno global das sociedades modernas, não se distribui entre elas de modo uniforme. Em Sociologia, não se pode falar de um processo “puro”, no qual determinado paradigma suceda a outro sem guardar características de seu antecessor. Assim, quero dizer que, embora o processo de secularização seja uma realidade, também o é o fato de que o caráter religioso não abandonou as instituições seculares. Podemos observar essa permanência da religiosidade em instituições seculares, no Ceará, no uso de símbolos religiosos em repartições públicas, em bancos, no uso de recursos públicos para edificação de imagens religiosas, como a de Nossa Senhora de Fátima, em praça do bairro de Fátima, na capital do Estado, no incentivo governamental ao turismo religioso e etc.

⁷ O crescente número de pessoas que se dizem ateu/ateia é uma fonte de preocupação do Papa Francisco (2013 em diante). Embora procure se adaptar às mudanças sociais, a Igreja Católica não consegue acompanhá-las, seja porque se dão de forma rápida, seja por divergência ética e moral. O resultado é uma perda crescente no número de fiéis. Se esta perda é ou não significativa para a continuidade da religião Católica Apostólica Romana, somente o tempo poderá dizer.

Nesse sentido, Berger (1985) defende que há uma relação entre o cristianismo e o caráter do mundo ocidental moderno, concernente ao fenômeno da secularização, porém a questão é saber até que ponto a tradição religiosa cristã terá trazido em si mesma as sementes desse fenômeno. Não se deve, tampouco, considerar que o fator religioso opere isolado de outros fatores, mas que ele mantém uma relação dialética permanente com a infraestrutura prática da sociedade. Ele afirma ainda que:

Parece-nos axiomático que um fenômeno histórico desse alcance [a secularização] não se reduzirá a nenhuma explicação monocausal. Assim, não temos interesse algum em denegrir nenhum dos vários fatores que têm sido apontados como causas da secularização (como, por exemplo, a influência profunda da ciência moderna). Tampouco estamos interessados, no presente contexto, no estabelecimento de uma hierarquia de causas. [...] Também deve ficar claro que qualquer demonstração das consequências secularizantes da tradição religiosa ocidental nada nos diz acerca das intenções daqueles que modelaram e levaram avante essa tradição. (BERGER, 1985, p. 123).

Assim, embora o processo de secularização proporcione uma nova visão de mundo, é prematuro afirmar que esse processo por si só seja capaz de liquidar o religioso da vida social, já que esse mesmo processo possui uma série de desdobramentos que carecem de análise. Ainda que Berger (1985, p. 137) fale sobre uma “crise de significados” provocada pelo avanço desse processo, contribuindo para deixar as pessoas confusas quanto a uma série de questões a respeito das quais antes não se questionavam (a exemplo da existência da alma, do além, da existência de Deus, e etc), ele mesmo bem lembra que o processo de secularização não se dá de modo homogêneo. Além disso, a liberdade religiosa provocada pelo enfraquecimento da Igreja Católica enquanto instituição fomentou outras possibilidades de interpretação e vivência religiosa.

Nos ritos funerários que observei para a produção desta dissertação, houve uma preponderância do cristianismo de véis católico mais vinculado ao devocional que o institucional, fato observado, sobretudo, pela ausência da figura do padre para os ritos de encomenda de alma do defunto – dos nove ritos fúnebres observados, apenas em dois houve a presença de um sacerdote. Medina e Oliveira (1973), ao examinar a proporção de padres por habitantes, contribui para refletir sobre as possíveis razões da ausência do padre em sete dos nove ritos funerários que acompanhei. Partindo do pressuposto de que haja uma “escassez de sacerdotes”, o autor descreve e explica a situação real em que se encontram os padres entrevistados por ele e chega a algumas conclusões, como, por exemplo, a de que o problema não estaria na escassez de padres para atividades religiosas, mas no excesso de trabalho que os padres acumulam frente a uma dada população que se

dirige a eles. Outras explicações seriam a procura de conselhos ou mesmo de uma solução prática, a ajuda na gestão de atividades econômicas com finalidade filantrópica, a insatisfação financeira e uma ligação frágil entre o padre e a população a qual serve. Independentemente da explicação, a ausência do sacerdote nos ritos fúnebres observados aponta para uma apropriação particular do religioso. Em outras palavras: para parte dos agentes da pesquisa, não era necessária a figura do padre para sentirem que seu parente inerte estivesse com Deus, pois o mais importante era que os parentes tivessem “o pensamento e o coração” n’Ele.

Esse fato não constitui nenhuma novidade no Brasil. Desde Freyre (2006), vemos que o uso privado da religião é uma prática cultural que não só nos rege desde a colonização como foi um dos principais elementos fomentadores dela. Nas palavras do autor:

A começar pelo cristianismo liricamente social, religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja – que nunca as tiveram os portugueses grandes e dominadoras do tipo das de Toledo ou das de Burgos, como nunca as teria o Brasil da mesma importância e prestígio que as da América Espanhola; todos esses elementos e vantagens viriam a favorecer entre nós a colonização, que na América Portuguesa, como nas “colônias de proprietários” dos ingleses na América do Norte, repousaria sobre a instituição da família escravocrata. (FREYRE, 2006, p.84).

Embora a religião esteja passando por essa “crise de significado”, assinalada por Berger (1985), ela ainda é responsável por trazer coesão ao mundo social, na medida em que o perpassa. Além disso, o termo “crise” pode ser interpretado como um período de transição de costumes (e não de desaparecimento de práticas), podendo vir a ratificar a importância da dimensão religiosa para a vida social. Acredito, assim como afirma Simmel (2010), que vivemos oprimidos entre a vontade de se libertar das amarras que a religião impõe e a covardia de encarar o mundo sem um suporte divino. Afirmo ainda que mesmo aquele que se diz ateu não está “desapregado” da dimensão religiosa, na medida em que a religião é um produto social com o qual o ateu contribui, pois, ao negar a existência de Deus, o ateu toma a religião como ponto de referência.

Dessa maneira, falar da relação entre o cristianismo católico moderno e os ritos funerários é falar em ressignificação e reinterpretação das práticas religiosas. O cristianismo católico moderno está vinculado justamente ao caráter de inovação das manifestações religiosas, especialmente diante da emergência de novos movimentos

religiosos, a exemplo do neopentecostalismo. Esse fato, portanto, denota uma nova configuração religiosa e não a sua extinção.

Em meu campo de pesquisa o que chamou realmente atenção foi a preponderância dos símbolos religiosos, a saber: as imagens do Coração de Maria, do menino Jesus e do Cristo crucificado, o rosário, as rezas – Pai Nosso; Ave Maria; Credo; Salve Rainha –, os cânticos e o sinal da cruz, entre outros. Houve também o auxílio de leigos no preparo da encomenda da alma do morto, uma vez que cabe somente ao padre o “serviço de encomenda de defunto”. Não pareceu ser uma regra entre os agentes observados a elaboração por conta própria de ritos religiosos, posto que, em um dos funerais de cunho católico, as orações não foram proferidas. Os símbolos religiosos, entretanto, parecem ser suficientes para expressar a fé “nos desígnios de Deus” e estavam presentes ocupando um lugar de destaque na cena ritual, a exemplo do rosário colocado entre as mãos do morto e das imagens de santos, dispostos pelo local do velório.

2.2 O Catolicismo “popular” diante da morte

O Catolicismo popular é uma apropriação da religião católica, na qual a religião se configura como um “estoque” de regras e de recursos do sagrado, em favor de demandas cotidianas essencialmente terrenas. Ele também proporciona uma vivência particular da fé, que, muitas vezes, é feita por intermédio do vínculo com o santo de devoção. A devoção e o sentimento de fé possuem um papel preponderante frente à Igreja institucional, contudo não prescinde desta, uma vez que há observância aos sacramentos, a saber: batismo, crisma ou confirmação, eucaristia, reconciliação ou penitência, unção dos enfermos, ordem e matrimônio.

Nos estudos sobre o catolicismo popular no Brasil, Brandão (1980) afirma que as religiões descritas geralmente como populares são: “o catolicismo rústico do campesinato, o pentecostalismo tradicional, as modalidades arcaicas e atuais de cultos afro-brasileiros e os surtos messiânicos” (BRANDÃO, 1980, p. 122). Para este autor, descrever a religião popular implica denunciar o espaço subalterno do campo religioso, ao mesmo tempo em que defende a “reconquista de espaços populares da religião feita com o trabalho dos sujeitos subalternos” (*idem*). Em seu texto, o autor esclarece ainda que não se refere às “[...] agências locais das grandes igrejas ‘de gente pequena’.”, pois de quem realmente se

lembra são os “sacerdotes, feiticeiros, profetas e seguidores de ‘botina reunida’ com sola de pneu, sandália japonesa, conga azul-marinho furada ou pé-no-chão” (*idem*).

Portanto, o conceito de catolicismo popular desenvolvido por este autor possui um papel político importante, na luta pela apropriação da religião por leigos, fiéis e agentes populares. De acordo com ele:

Um dos traços mais importantes do mundo religioso dos bairros “de baixo” é que, ao reforçar relações de resistência para com o domínio das igrejas, ele luta por ser um mundo à parte, da mesma maneira como os modos de vida subalternos – dos camponeses aos “volantes” – são dependentes, mas também *à parte*, nos seus limites. Visto como modelos inculcados, o padre e a paróquia podem ser pontos de referência do máximo de legitimidade do catolicismo, para devotos e agentes populares. *Mas o cotidiano de suas vidas de fé é vivido entre eles: com os seus recursos, dentro do sistema de crenças e, fora os casos de exceção [...], no âmbito do seu repertório comunitário de práticas de devoção da pessoa, da família, da vizinhança e da classe* [grifo nosso]. (BRANDÃO, 1980, p. 138).

Sua abordagem, então, lança luz às manifestações religiosas de cunho católico que acompanhei em meu campo de pesquisa. Ao discutir o lugar social do morto no catolicismo popular, Brandão (1980) afirma que o sistema lógico do catolicismo popular classifica os mortos, define as regras de suas relações com o mundo dos vivos e produz rituais de proclamação da morte e do progressivo afastamento do morto. Nesse sentido, os ritos funerários observados podem ser interpretados como um canal de relação entre os vivos e o morto, no qual os vivos auxiliam o morto na sua “viagem” para o além. Durante minha pesquisa, eram, sobretudo, dos leigos a responsabilidade de conduzir as preces e orações com vistas a encomendar a alma do defunto a Deus, o que me permite classificá-los como uma expressão religiosa de cunho “popular”, com traços marcadamente católicos.

Todos os seres – vivos, mortos, encantados, imaginados – estão em um lugar social determinado, de modo que viver ou morrer são estados definidos como passagem de um modo de ser para outro e de um tipo de sociedade para outro. Depois de morto, a “alma do homem”, que foi parte de sua pessoa e conserva sua identidade, existe ou atravessa um ou dois modos de existência, espaços sociais não-terrenos onde vivem períodos de estágio, como o purgatório, ou períodos de eternidade, como o céu ou o inferno. Disso, decorre a importância dos “atos de piedade” com vistas a “ajudar a alma do morto”, pois:

A sucessão dos atos de piedade cristã com que os familiares, parentes e vizinhos tratam do morto, traça o cuidado com que se ajuda “a alma” a apressar a “sua salvação”, o reverso sagrado da ideia de convidá-la a sair do seu anterior lugar social de vivo. A própria diferença dos espaços entre rituais na sequência do tempo e as regras de progressiva redução do luto definem, ao mesmo tempo, os

termos da guarda da memória e os da expulsão do sujeito morto do convívio com os vivos. (BRANDÃO, 1980, p. 188).

Dentre os “atos de piedade”, estão os rituais votivos logo após a morte, como as ofertas de velas e de orações; o velório; a encomenda da alma e sepultamento; as missas de sétimo dia, de um mês e de um ano de morte; as visitas à sepultura do defunto, ainda que esporádicas. A julgar pelo estado das covas e jazigos dos cemitérios públicos Parque Bom Jardim e São José, essas visitas são, de fato, pouco frequentes. Como corroborou a administração de ambos os cemitérios, a conservação dos jazigos fica a cargo dos familiares, cabendo aos coveiros apenas os serviços de exumação e sepultamento, além da conservação da integridade dos túmulos⁸.

Os elementos citados sobre o catolicismo popular diante da morte podem ser melhor compreendidos com o exemplo empírico do funeral de Isabel⁹, realizado no cemitério São José, localizado no bairro fortalezense da Parangaba, em 27 de junho de 2014. Cheguei ao cemitério às 14 horas e, minutos depois de minha chegada, um cortejo seguindo um caixão que estava sobre um transportador¹⁰, a fim de facilitar a remoção do corpo. O caixão era puxado por um funcionário uniformizado da funerária Previda, acompanhado por pessoas que caminhavam de forma lenta, ao longo do corredor principal do cemitério que segue direto para a entrada principal da pequena capela de São José.

As mulheres usavam vestidos mais cumpridos, calças jeans ou calças de outro tecido solto no corpo. Os homens estavam todos usando calças, camisa e sapatos. Estranhei o formalismo das cores, pois a maioria das pessoas usava a cor preta ou uma cor escura como marrom e azul escuro. Alguns usavam óculos escuros. Certamente, era um público diferenciado, haja vista que, em Fortaleza, a partir de minha experiência empírica, não há exigências relacionadas ao tipo ou cor de roupa¹¹.

⁸ Violação tumular é crime. Segundo o art. 210 do Código Penal Brasileiro, violar ou profanar sepultura ou urna funerária implica pena de reclusão, de 1 (um) a 3 anos, e multa.

⁹ Como expliquei na introdução desta dissertação, a escolha dos nomes fictícios para os agentes da pesquisa obedece ao seguinte critério: nomes de santos ou santas cujas histórias ou alguma característica sejam compartilhadas pelos defuntos ou defuntas que o recebem. Aqui, me refiro a Santa Isabel, invocada para se atrair um marido.

¹⁰ Assemelha-se a um tipo de maca cuja estrutura é formada com barras de ferro cilíndricas, com eixos para três ou quatro rodas, a depender do modelo.

¹¹ Pesquisa sobre ritos funerários há quatro anos entre os moradores dos bairros Bom jardim e Conjunto Ceará. Acompanhei vários velórios e funerais, nos quais não havia uma preocupação com a vestimenta por parte do público, que, de modo geral, abusa da informalidade para essas ocasiões, sendo comum o uso de chinelos, roupas curtas e coloridas, shorts e camisetas.

Isabel usava uma necromaquiagem¹² que acentuava o tom natural de sua pele. Sua cabeça estava emoldurada por flores do campo brancas e ela estava vestida com a mortalha¹³, uma indumentária ritual que não é de uso obrigatório, visto que algumas famílias preferem que seu ente querido traja uma roupa de “ocasiões especiais”, que o mesmo costumava usar em vida. As mãos de Isabel estavam à mostra, colocadas uma sobre a outra, parecendo segurar o rosário de contas cor de rosa que haviam posto entre suas mãos pálidas. Os responsáveis por cuidar do corpo de Isabel fizeram um trabalho minucioso: não esqueceram sequer das unhas da defunta, todas cortadas e lixadas, mas sem esmalte. Assim como outros defuntos cujos ritos fúnebres acompanhei, Isabel lutara bravamente contra uma doença (câncer), por dois anos. Durante os ritos fúnebres dedicados a ela, tomei parte apenas de dois momentos claramente delineados: as orações as canções entoadas para encomenda de sua alma e o funeral propriamente dito – que compreende o fechar do caixão, o cortejo até o túmulo, as últimas palavras, o sepultamento, o vedar da cova e o nomear e datar o endereço do morto. Não observei seu velório, portanto não sei se fora realizado em sua casa, numa igreja, na sede de alguma associação, num bar ou num salão de beleza – são muitos, enfim, os lugares possíveis para se velar o morto.

O caixão de Isabel foi o primeiro a entrar na pequena capela de São José. Depois dele, as pessoas foram entrando devagar, mas boa parte delas ficou do lado de fora ou encostada nas portas laterais da capelinha. Um lugar muito simples, de cuja entrada principal pende um velho sino. Em seu interior, há um pequeno altar, algumas imagens e alguns bancos de madeira compridos, em que é possível sentar umas dez pessoas de uma vez.

Inicialmente, fiquei no interior da capela. Algumas pessoas me olharam, mas não me fizeram perguntas. Eu permaneci em silêncio, durante os primeiros momentos. Observar as pessoas se despedindo do seu ente querido é tocante e, às vezes, me emociono. Foi o que aconteceu naquele momento em que via que o marido da defunta não saía de perto do caixão, contemplava o rosto da esposa e, às vezes, conversava com ela em voz baixa, como

¹² Na funerária em que pesquisei, quem realiza esse procedimento é o motorista. Na necromaquiagem são usados produtos de maquiagem tanto iguais aos usadas numa maquiagem realizada nos vivos, como também produtos específicos, como os germicidas.

¹³ A mortalha é um tipo de pano ou lençol que envolve o corpo do morto. Entre os agentes da pesquisa, este é o traje mais comum. Depois de limpar e colocar tampões nos orifícios do morto, o motorista o veste com uma espécie de camisola de algodão na cor branca e, em seguida, estica a mortalha moldada com um papelão sobre o corpo. Alguns motoristas cobrem todo o tronco e membros inferiores do corpo, deixando apenas parte dos ombros e da cabeça a mostra, outros deixam também as mãos a mostra.

que adivinhando que as funções auditivas são as últimas faculdades a se degenerarem após a morte. Assim, o ato de conversar com o morto também se configura como um comportamento ritual no qual o ente querido desafoga suas angústias.

Elementos a exemplo da causa da morte e da idade do morto tendem a influenciar as manifestações de pesar observadas nos ritos funerários, de modo que, para o pesquisador, é importante ter uma noção destes elementos para melhor interpretar a cena ritual. Devido a características próprias do meu campo de pesquisa – os ritos funerários realizados para defuntos fora do meu círculo pessoal –, optei pelo anonimato, sendo uma de minhas estratégias me aproximar do público mais “falante” para colher estas informações, como no seguinte exemplo:

Como precisava saber mais sobre Isabel, fui ao lado de fora da capela tentar me informar. As pessoas que estavam sentadas nos bancos de concreto estavam falando sobre a defunta, por isso não foi difícil saber o que havia acontecido. Um homem, chamado José, respondeu que sua cunhada estava com a “doença ruim” (câncer) fazia mais de dois anos. Os médicos tinham feito de tudo, mas a doença já estava espalhada pelo corpo. Ele disse ainda que Isabel estava internada há 15 dias e que a saúde dela estava cada vez mais frágil. Ela havia perdido muito peso, chegando a pesar apenas 36 quilos. José me confirmou que o senhor que estava ao lado dela era realmente seu esposo e se chamava Antônio. (Diário de campo da pesquisa, registro realizado dia 28/06/2014).

Antônio se manteve ao lado da esposa, durante todo o período de sua doença. Ele também não a abandonou, durante o tempo em que o caixão permaneceu aberto no centro da capela. Sua ação costuma ser considerada como um “ato piedoso”: tanto nos ritos que compõem o velório quanto nos que compõem o funeral por mim observados, o defunto nunca fora deixado sozinho. Embora notasse uma cruz na tampa do caixão de Isabel, somente pude saber sua religião quando uma mulher, que mais tarde fiquei sabendo que era sua irmã, pediu a todos que “rezassem o terço”. Nesse momento, as pessoas que estavam do lado de fora passaram a se espremer nas portas da frente e nas laterais da capela, pois seu interior estava lotado. Esse fato denota que a defunta possuía uma ampla rede de relações em vida.

A irmã de Isabel foi a responsável por dizer a primeira parte da Ave Maria, enquanto todos falaram a segunda parte. Quando chegou o momento de rezar o Pai Nosso, todos também rezaram ao mesmo tempo e o mesmo se deu quando foi feito o pedido de redenção

das almas, ao final da décima Ave Maria de cada mistério¹⁴. Durante o período das orações, Antônio até tentou acompanhá-las, mas parecia cansado e percebi que, no meio das orações dirigidas a alma de sua esposa, ficou mudo. Limitara-se a contemplar a face de Isabel, uma mulher de pele morena e cabelos grisalhos. A luz do sol que se punha ao longe invadia a capela pelos pequenos espaços deixados entre as pessoas na porta lateral direita. Essa luz quase tocava o caixão, equilibrado sobre duas pilastras de ferro pintadas de um tom prata apagado, gastos pelo tempo.

As orações que compõem um terço, embora numerosas, são rezadas de forma rápida. Por isso, em alguns momentos, senti dificuldade em acompanhar o ritmo das orações. Fiquei aliviada quando acabaram e, em seguida, a irmã de Isabel começou a cantar a canção “Segura na mão de Deus”¹⁵. Ela foi seguida por todos, inclusive por mim. Não sei se o motivo foi o calor intenso, mas, depois dessa canção, as pessoas ficaram em silêncio por um momento. Depois, parte delas começou a sair de dentro da capela, aos poucos, ficando poucas pessoas no seu interior. Nesse momento, apareceu Aroldo, o coveiro que trabalha há mais de sete anos no Cemitério São José. Desde minha primeira visita a este cemitério, em 2011, ele já fazia parte do quadro de funcionários do local. Ele conversou com Antônio, para avisar que era hora de seguir com o enterro, pois estava previsto outro funeral para aquele mesmo dia.

Antônio chamou os três filhos, duas mulheres e um homem, para dizer que já era o momento de fechar o caixão. Rapidamente a notícia chegou ao lado de fora da capela, fazendo com que as pessoas novamente ali entrassem, para se despedir de Isabel, e saíssem logo a seguir. Os filhos deixaram as lágrimas rolares pelas faces, enquanto tocavam o rosto da mãe pela última vez. Em seguida, Antônio disse algo inaudível no ouvido da esposa e beijou-lhe a testa. Então, fez sinal para que Aroldo, José e o filho colocassem a tampa do caixão. Eles apertaram bem os seis parafusos que ficavam sobre a tampa, para evitar que o caixão se abrisse durante a continuação dos rios fúnebres, em seguida Aroldo tocou o sino para anunciar a saída do cortejo.

Embora o cemitério São José seja público, apenas os permissionários possuem o direito de serem sepultados ou de nele sepultar. Seus terrenos foram divididos e designados

¹⁴ As contas de um terço são separadas em grupos específicos, chamados mistérios, que, segundo o Catolicismo, representam no total as orações de um Credo, seis Pai-Nosso e cinquenta e três Ave-Maria.

¹⁵ Essa música é uma composição do pastor Nelson Monteiro da Motta, inicialmente cantada pelos evangélicos, tendo sido apropriada por católicos e gravada por vários artistas, entre eles Carmem Silva, Nelson Ned e outros.

para famílias específicas que participaram de um processo seletivo, no estilo em que é feita a distribuição de moradias populares pela prefeitura. Essas famílias têm a posse do terreno, no qual podem construir seus jazigos ou catacumbas, mas não possuem a sua propriedade, ao menos não uma que possa ser transferível, salvo em caso de morte do titular. Desse modo, não podem vendê-lo (legalmente), pois a propriedade é da prefeitura e está sob a responsabilidade administrativa da Secretaria Executiva Regional IV.

Localizado no bairro Parangaba, o cemitério é antigo – sua construção data do final da segunda metade do século XIX. Não sei se por inabilidade administrativa, as construções realizadas no interior do cemitério se deram de forma desordenada, fazendo com que as ruas internas ficassem estreitas, com exceção da rua principal. Esta corta o cemitério do lado direito da capela até a rua perpendicular a este e da rua de acesso pelo portão principal, indo até a entrada da capela. Por conta do difícil acesso ao túmulo onde Isabel seria sepultada, foram precisos quatro homens, a passo rápido, para levar seu caixão pelas vias estreitas: o filho, os dois genros e o coveiro Aroldo.

As pessoas que seguiram mais próximas ao caixão estavam em silêncio, enquanto os retardatários conversavam baixo sobre assuntos cotidianos. Alguns deles aproveitaram para colher pequenas flores que estavam pelo caminho com a intenção de lançá-las sobre o caixão de Isabel. Assim que chegamos ao local, o jazigo já estava preparado para receber sua nova moradora. Nesse momento difícil da despedida final, o trabalho dos coveiros é essencial, pois eles limpam o jazigo, fazendo a exumação dos restos mortais dos antigos moradores. Eles colocam esses restos mortais em sacos plásticos do tipo usado para se colocar lixo e, caso haja espaço no jazigo, colocam-nos junto ao caixão do novo morador. Caso os jazigos não possuam espaço ou se os familiares não tiverem jazigo, os restos mortais são devidamente exumados e colocados no ossário, um novo lugar de sepultamento, mas de dimensões espaciais menores que um túmulo, que geralmente fica localizado nos muros do cemitério ou em construções em pontos mais distantes das suas ruas principais. Este trabalho prévio de preparo do jazigo evita possíveis transtornos como, por exemplo, os decorrentes de se ter este espaço de sepultamento já ocupado por um defunto recente – um problema raro, mas não impossível de acontecer.

A família de Isabel possuía jazigo. O seu caixão foi empurrado para a última gaveta, assim como os três sacos contendo os restos mortais dos antigos moradores. Para aproveitar bem o espaço e permitir que Isabel coubesse em sua nova morada, outro coveiro, chamado Israel, praticamente se deitou dentro da gaveta e empurrou bem os sacos,

para o fundo. Observando as pessoas no instante em que Israel fez este movimento, ouvi José dizer “acho que o coveiro está empurrando o tio Francisco”. Pela quantidade de ossos duvido que fossem de uma única pessoa, pois os jazigos familiares objetivam justamente manter os parentes reunidos.

Em seguida, Aroldo se aproximou para ajudar Israel a colocar a placa de concreto com cimento para fechar a gaveta. Com o cimento fresco, Aroldo pegou um graveto do chão e já ia escrever a data da morte de Isabel, quando Antônio pediu o palito e ele mesmo colocou as datas de nascimento e morte da esposa. No Cemitério São José, a prática é a de datar apenas o dia da morte da pessoa, objetivando saber quando será possível exumar os restos mortais, procedimento realizado, salvo exceções, depois de cinco anos do falecimento. Contudo, os familiares podem colocar uma placa contendo um epitáfio e as datas de nascimento e de falecimento de seu ente querido. Apesar de mais simples, o gesto de Antônio deixou os filhos visivelmente emocionados. Terminado o funeral, as pessoas deram as costas para o túmulo e seguiram para fora do cemitério. Ninguém olhou para trás, nem mesmo Antônio.

O princípio da fé que vi nos ritos fúnebres e que permite prescindir do padre na condução dos rituais, como o de Isabel, guarda semelhanças com outros sistemas religiosos, estudados por Durkheim (1996). Ao investigar os aspectos da religião totêmica, ele descobriu que ela é atravessada por uma força não metafórica, pois ela se manifestaria através do totem, que, por sua vez, é a fonte da vida moral do clã. Para ele:

[...] não há nada aí que seja específico do totemismo. Mesmo nas religiões mais avançadas, talvez não haja deus que não tenha conservado algo dessa ambiguidade e que não cumpra funções simultaneamente cósmicas e morais. Ao mesmo tempo que uma disciplina espiritual, toda religião é uma espécie de técnica que permite ao homem enfrentar o mundo com mais confiança. Mesmo para o cristão, não é Deus Pai e guardião da ordem física, assim como o legislador e juiz da conduta humana? (DURKHEIM, 1996, p. 192-193).

Ao afirmar que toda religião é uma espécie de técnica de enfrentamento mais confiante do mundo, o autor aponta para um elemento importante para compreender os discursos proferidos durante alguns velórios e funerais que acompanhei. A morte de uma pessoa amada é sem sentido, a pessoa que sofre a perda pergunta-se constantemente o porquê e essa pergunta não é retórica tampouco vazia. Ela é direcionada para um ser, uma divindade. Nesse sentido, a religião fornece conforto e orientação para os sofredores poderem lidar com o que não compreendem.

Em meu campo da pesquisa, houve um caso em particular de “acompanhamento” de um moribundo. O meu acesso à família de Albino¹⁶ (que visitei apenas uma vez enquanto ele ainda estava vivo) se deu pelo intermédio de dois membros da Pastoral familiar da Paróquia de Santa Cecília, localizada no Bairro Bom Jardim, em Fortaleza. Quando da minha visita à casa de seu Albino, no dia 26 de maio de 2015, observei símbolos religiosos pelo ambiente – mensagens bíblicas, imagens de santos, fitas de São Francisco e crucifixos. A partir desses elementos, pude inferir que a esposa, a filha e o próprio seu Albino, ainda que antes de sua doença pudessem não ter sido religiosos, naquele momento, viam e davam sentido e discernimento aos eventos de suas vidas desse modo¹⁷. Nesse sentido, Geertz (1978, p. 126) afirma que a “perspectiva religiosa” é, por implicação, uma perspectiva entre outras, ou seja, uma perspectiva é um modo de ver em sentido mais amplo, como que significando “discernir”, “aprender”, “compreender”, “entender”. É ainda uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, assim como quando falamos de uma perspectiva histórica, uma perspectiva científica, uma perspectiva do senso comum ou até mesmo uma perspectiva bizarra, corporificada em sonhos e alucinações. Geertz (1978, p.104) ainda assevera que os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica. Ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro. Assim, não se configura uma novidade a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência. O autor afirma ainda que:

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para a sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade a indicações até mesmo mais remotas de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade. (GEERTZ, 1978, p. 114).

A família de seu Albino, ao que me pareceu, fez da religião uma força para aceitar e compreender os desafios que a doença dele colocava. A religião, então, não propõe uma forma de evitar o sofrimento, mas uma maneira de vivenciá-lo, pois vem mostrando, desde o mito de Adão e Eva, que a humanidade nasceu e foi condicionada para a luta. Assim,

¹⁶ Santo Albino é o santo invocado contra dor nos rins.

¹⁷ A maioria dos funerais que acompanhei ostentavam símbolos cristãos católicos, mas não poderia dizer se estas pessoas eram praticantes da religião católica, pois, com exceção da família de Albino, não mantive vínculos com os enlutados para com eles interagir, em outros momentos além do velório e do funeral dos seus defuntos.

Berger (1985) defende que a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo. É, portanto, compreensível que as pessoas por mim observadas atribuam, quase sempre, à vontade de Deus, a morte do ente querido. Elas compreendem a religião como uma totalidade de visão de mundo (SIMMEL, 2010, p. 25) e, a partir dela, formulam suas ideias de causa e efeito, ordem e desordem, certo e errado, além de buscarem a esperança da salvação.

No que concerne à “salvação”, Weber (2012, p. 357) diz que, para nós, a ânsia por ela, qualquer que seja sua natureza, traz consequências para o comportamento prático na vida. Desta feita, o indivíduo repadroniza a condução de sua própria vida pela religião, cujo sentido pode estar direcionado puramente ao além, ou também, em parte, a este mundo. A família de seu Albino passou a vivenciar o “conteúdo emocional” das celebrações religiosas, em especial missas e novenas, tanto com vistas ao além como com o desejo de alcançar a cura, fato confirmado pelo desejo do patriarca pela extrema unção¹⁸. Embora a concepção de um “além”, segundo Weber (2012, p. 352), já esteja dada em germe na passagem da magia à crença nas almas, nem sempre a existência das almas dos mortos se consolida na admissão de um reino especial só dos mortos, pois há crença em encarnação em plantas e animais.

Na cosmologia cristã católica, a morte precisa ser integrada ao *nomos* da vida humana, assim como a anomia e o caos (BERGER, 1985). Logo, é preciso compreender a morte e isso nos leva ao problema da teodiceia, pois “como pode Deus permitir...?”¹⁹. Mais complexa do que esta pergunta é sua tentativa de resposta com base em uma inversão, na qual uma acusação implícita contra Deus torna-se uma acusação explícita contra o homem. Em termos mais claros, nós morremos porque pecamos. Desse ponto de vista, o problema da teodiceia desaparece e, em seu lugar, aparece o problema da antropodiceia: “A questão do pecado humano substitui a questão da justiça divina” (BERGER, 1985, p. 86). Meus interlocutores se reconheciam pecadores, como foi observado quando rezaram a Ave-Maria que diz: “Santa Maria mãe de Deus rogai por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte amém”. Demonstraram ainda submissão à

¹⁸ Extrema unção ou unção dos enfermos é um sacramento que o sacerdote reza e por meio do qual unge os enfermos, para estimular-lhes a cura mediante a fé. O sacerdote ouve deles os arrependimentos e promove-lhes o perdão de Deus. Esse sacramento pode ser dado a qualquer pessoa que se encontra em estado de enfermidade e não somente às pessoas que estão prestes a falecer a qualquer momento.

¹⁹ O Deus cristão é dotado de poderes imensuráveis. Ele é onipotente, onisciente, onipresente e criou tudo o que existe de bom e de mau.

vontade de Deus, quando disseram “Deus sabe o que faz” e “nada podemos diante dos desígnios de Deus”.

Segundo Berger (1985), a solução cristã para o problema da teodiceia possui como motivo fundamental a figura de Deus encarnado. Logo, é essencial que o Deus encarnado tenha sofrido, pois, sem a agonia da crucificação, a encarnação não daria a solução para o problema da teodiceia, ao qual ela deve sua imensa força religiosa. Ela acrescentaria também a ideia de ressurreição, pois Jesus Cristo “foi crucificado, morto e sepultado, desceu à mansão dos mortos, ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso donde há de vir a julgar os vivos e os mortos”. A oração do Credo deixa claro que os vivos também são passíveis de julgamentos e provações. Para o catolicismo, o sofrimento cumpre com um papel fundamental, pois somente o sofrimento redime o homem que, por seu próprio pecado, sofre. Como afirma Berger essa resposta foi bem formulada por Albert Camus:

Já que Cristo sofreu, e sofreu voluntariamente, o sofrimento não era mais injusto e toda a dor era necessária. Num certo sentido, a amarga intuição do cristianismo e seu legítimo pessimismo referentes ao comportamento humano são baseados na crença de que, afinal, a injustiça é tão satisfatória para o homem quanto a justiça total. Somente o sacrifício de um deus inocente poderia justificar a tortura universal e sem fim da inocência. Somente o mais abjeto sofrimento de Deus poderia atenuar a agonia do homem. Se tudo, sem exceção, no céu e na terra, está fadado à dor e ao sofrimento, então uma estranha forma de felicidade é possível. (CAMUS, 1956, p. 34 *apud* BERGER, 1985, p. 89).

Há ainda os que afirmam que a morte é uma vontade de Deus, ao dizerem que “Deus chamou, a gente tem que ir, vai fazer o quê?!”. “Só quem sabe do nosso destino é Deus, portanto morremos, porque Deus dá a vida e a tira”. Essa postura submissa à vontade de Deus é forte em velórios cujos defuntos sofreram morte natural ou provocada por uma doença. Quando se trata de “morte matada”, essa postura de submissão traz consigo um sentimento de revolta, pois o que mais se perguntam é “como Deus permitiu isso?”. Assim, a morte do ente querido também é atribuída à vontade divina, pois se “Deus quisesse” poderia ter impedido o fim trágico do ser amado.

A morte das pessoas cujos ritos funerários acompanhei foi quase sempre entendida como desígnio de Deus. Era comum ouvir frases como: “Se Deus quis assim...”, “foi a vontade de Deus”, “Deus sabe o que faz”. Essa perspectiva é compreensível, na medida em que a divindade cristã é dotada de características especiais, que, segundo Weber (2012, p. 351) são: um deus pessoal, supramundano, que cria todo ser do nada e governa tudo

sozinho. Contudo, o autor alerta que “quanto mais próximo a concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa” (WEBER, 2012, p. 351). Em outros termos, como dar sentido ao acontecimento da morte, quando esta ocorre de forma precipitada, súbita? Como dizer a uma mãe cujo filho de 22 anos foi morto de forma violenta que esta foi a vontade de Deus? Como manter a fé em Deus, quando este era o único que poderia ter impedido essa morte, mas não o fez?

Segue o desabafo da mãe de Judas²⁰, relato que ouvi e que foi dito para uma pessoa que me pareceu próxima à mãe enlutada:

Meu filho tinha 22 anos, estava começando a viver, como isso é possível? Ele falou comigo ontem a noite antes de sair de casa. Eu disse a ele para ter cuidado, disse que ele não deveria estar andando por aí, mas ele não me ouviu, ele nunca me ouvia... Ah meu Deus como eu faço para suportar este sofrimento, eu acho que não vou aguentar [nesse momento o choro se intensifica e ela não consegue mais falar]. (Relato no funeral de Judas, realizado em 15 de setembro de 2012, no cemitério São José, localizado no bairro Parangaba – Fortaleza, CE)²¹.

Judas foi assassinado por causa de uma dívida contraída com um traficante de drogas. Ouvi muitos comentários sobre o fato de ele ter sido ameaçado de morte semanas antes de ser morto e de ter pedido dinheiro ao seu pai para honrar a dívida, sendo que este o negara. A morte de Judas é duplamente trágica: primeiro, porque a morte de um jovem é sempre mais lamentada do que a de um velho; segundo, porque ele fora ameaçado de morte; portanto, sabia que havia essa possibilidade e não pôde fazer nada.

Gabriel García Márquez (2000) fala dos eventos que antecederam ao assassinato de Santiago Nasar, jurado de morte pelos irmãos gêmeos Pedro e Pablo Vicário. Ninguém da cidade acreditava que os irmãos fossem cumprir a ameaça, haja vista Santiago ser membro de uma família importante da região. Nem mesmo o próprio Santiago acreditava nessa ameaça, pois, em sua mente, não sabia ser culpado de crime algum contra a honra dos Vicários. A morte de Santiago foi considerada injusta, uma vez que o juiz não encontrou nenhuma prova contundente sobre o seu envolvimento com Ângela Vicário, elemento motivador do crime. Nas palavras do autor, Santiago Nasar “morreu sem entender sua morte” (MÁRQUEZ, 2000, p. 150).

²⁰ São Judas Tadeu é o santo das situações desesperadas.

²¹ Embora este velório esteja fora do período dos ritos que são discutidos nesse texto, achei importante mencioná-lo para ilustrar a discussão sobre o problema da teodiceia.

Assim como o personagem de García Marquéz, Judas também teve uma morte anunciada. Como Santiago, não pôde evitá-la, não porque desacreditasse da ameaça que lhe havia sido feita, mas porque não conseguiu frustrar a intenção de seu(s) assassino(s). Sua vida estava em uma mão e a morte na outra. Partindo-se do pressuposto de que a ideia da morte em si nos é insuportável, imaginemos como é ter esta certeza tão palpável, quase material, em especial, depois de ter perdido a última esperança de salvar-se.

Como citei anteriormente, a morte é algo certo, pois do pó viemos e ao pó retornaremos. Embora esta seja a ordem das coisas na cosmologia cristã, as personagens dos ritos fúnebres que acompanhei tinham a morte como companhia tangível, quase física. Foi corriqueiro o comentário entre os enlutados de que Deus chamava cada filho no momento certo, portanto, de nada adiantaria questionar “os desígnios do Senhor”. Nesse sentido, podemos dizer que a morte não é em si dotada de poder; é o sistema cultural que lhe confere o poder e, na cosmologia cristã, ela está relacionada diretamente à vontade de Deus. Portanto, morre-se porque Deus permite. É ele quem nos dá a vida e somente ele pode tirá-la de nós, sendo esta a razão pela qual o suicídio é mal visto pelos católicos.

O ser humano é pequeno, frágil diante da onipotência de Deus e não tem direito à liberdade de tirar a própria vida. Nada é tão valorizado pelo catolicismo como a vida, talvez por esta razão, nos aterrorizemos com histórias de anjos e demônios, inferno, purgatório e juízo final. Desse modo, devemos cuidar dela, tomando decisões que correspondam aos desígnios religiosos considerados adequados para garantirmos a vida eterna no paraíso, a única que, na perspectiva católica, realmente importa.

Acredito que a religião, assim como outro elemento cultural, sofre processos de reconfigurações. Um exemplo disso seria a ideia de julgamento final que já ocupou um lugar central na cosmologia cristã vinculada ao além, mas que se desvaneceu com o passar dos séculos, como elemento de crença, sem, porém, perder totalmente sua força. A ideia do julgamento acaba por ser unida a outras construções escatológicas, advindas de outros sistemas de crença, a exemplo da ideia de *karma*, definida como uma série de eventos preordenados que resultam de ações em vidas anteriores, somente mutáveis por graça divina. Nessa concepção, a salvação da alma vai se configurando como uma preocupação individual, pois são as próprias ações do sujeito que definirão seu destino no além. Segundo Miranda (1995), os autores clássicos da Sociologia (Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber) sempre relacionaram o movimento de libertação pelo qual os homens tomariam posse do próprio mundo (característico da Modernidade) ao desaparecimento da

religião. Segundo Da Matta (1997), o homem está só diante de Deus e é inteiramente responsável por sua salvação, pois não há mais confissão nem missas que possam ser realizadas por sua melhoria moral. A religiosidade, tomada como algo particular, deixa transparecer uma individualização cada vez maior dos sujeitos sociais. Esse fato, paradoxalmente, vem a confirmar o caráter social da religião, pois segundo Durkheim (1996), o caráter eminentemente social da religião e suas representações religiosas coletivas, exprimindo também realidades coletivas, são justamente o que possibilita sua apropriação individual. Assim, os mitos se configuram como maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar e organizar os estados mentais desses grupos²². Nesse sentido, podemos tomar a história da crucificação de Jesus Cristo como um importante exemplo, uma vez que a morte do filho de Deus fomenta a crença na ressurreição para a vida eterna. Nas palavras de Thomas (1983):

La muerte del Hijo expresa ante todo el amor de Dios Padre por sus criaturas, y su resurrección se hace promesa de vida eterna: Él ha muerto por nuestros pecados, y resucitado para nuestra justificación. Así, Jesús simboliza la Victoria definitiva de la vida sobre la muerte (THOMAS, 1983, p. 605-606).

Ressalto que a religião é uma qualidade potencial da experiência humana, para a qual nenhum limite pode ser fixado por definição, havendo mais lógica em se pensar a seu respeito em graus variáveis de inteligibilidade, significação, formalidade e emocionalidade. A partir desta percepção, a definição de religião elaborada por Durkheim (1996) ainda é pertinente ao mundo contemporâneo, pois: “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32).

²² Olho para o século XIII de nossa era, momento em que a concepção de julgamento da alma está sendo reconfigurada. As contribuições de Ariès (2014), para compreender a influência da religião na morte, em particular, no que se refere à salvação da alma, dizem que o inferno e o paraíso têm cada qual sua lenda e que a tradição cristã que dominou a ideia de juízo final, no século XIII, quase abandonou a ideia de ressurreição das almas, deixando apenas a ideia do julgamento. A arte religiosa da época, por exemplo, representa um tribunal de justiça onde Cristo figura cercado de anjos. O julgamento, no entanto, nem sempre segue a escolha da balança em que são pesadas as boas e as más ações, pois intercessores mediam e representam o papel conjunto do advogado e do suplicante, fazendo apelo à graça do juiz supremo. Essa cena foi eternizada em nosso imaginário contemporâneo por Ariano Suassuna, em o *Auto da Compadecida* (1955). Ressalto também que o imaginário a que me refiro é uma criação incessante e essencialmente indeterminada (social-história e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos “realidade” e “racionalidade” são, então, seus produtos (CASTORIADIS, 1982, p. 13).

Levanto ainda a questão de que a religião no Brasil é fortemente influenciada por um pluralismo de crenças (MARTINS, 1983) e isso torna inútil uma categorização rígida sobre a religião de seus cidadãos como um todo. Não é incomum, por exemplo, que, durante os ritos funerários, se ouça alguém falar em pressentimento ou premonição de que a morte estava “rodeando” o defunto, sobre o seu *karma*, sobre o seu reencontro com os entes queridos que já partiram ou ainda sobre a sua possibilidade de retornar para vida em outra forma corporal. Martins (1983) destaca a impossibilidade de se compreender sociologicamente o Brasil, se não se levar em conta que há uma religiosidade mesmo entre aqueles que se dizem sem religião. Ele afirma ainda que o grupo religioso que mais cresce no país é o dos que têm fé, mas não têm religião. O fenômeno conhecido como “turismo religioso”, que se refere às pessoas que transitam entre um credo e outro também, é bastante comum.

O autor aponta que a indefinição religiosa no Brasil necessita de uma interpretação mais densa da nossa religiosidade, embora não aponte caminhos para esta interpretação. Segundo Júlia Miranda²³ a forma atual de pesquisa sobre a religiosidade, baseada no Censo (IBGE), é uma ferramenta ineficiente, pois a pergunta “qual é sua religião?” não corresponde, de forma alguma, à maneira como as pessoas percebem suas crenças. Seria, então, melhor perguntar qual a influência da religiosidade na vida das pessoas, pois, desse modo, elas teriam um leque de possibilidades mais amplo para expressar o que considerariam como sendo sua manifestação religiosa e a importância que esta possui em sua vida. Durkheim (1996) já afirmava que:

Os crentes, homens que, vivendo a vida religiosa, têm a sensação direta do que a constitui, objetam a essa maneira de ver que ela não corresponde à sua experiência diária. Eles sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. (DURKHEIM, 1996, p. 459).

A religião interessa-se por questões de significação fundamental, como o sentido da vida, do sofrimento e da morte, em um contexto que contribui para a manutenção da ordem

²³ Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, é especialista nos estudos sobre religião, em especial, aproximando-a da política e da mídia. As referências que faço a suas falas decorrem de notas de aula feitas por mim, em uma das disciplinas ofertadas pelo curso de mestrado ao qual me vinculei para confeccionar esta dissertação.

social. Ela cumpre um papel simbólico relevante, seja a partir de manifestações verbais seja a partir de manifestações não-verbais. É, sobretudo, para Deus que são dirigidas todas as preces e os sentimentos de conseguir suportar a perda, assim como é para Ele que os questionamentos e palavras de revolta são dirigidos. Nenhum dos presentes no velório ou no funeral pode consolar aquele que está sofrendo. Somente Deus parece ter as respostas e a cura para a dor intensa que sentem.

2.3 A compreensão pelos vivos sobre a morte e o morrer

Kubler-Ross (2008) afirma que há muitas razões para não encarar a morte calmamente e uma delas corresponde a um enfraquecimento na crença em Deus. Para ele, antigamente, “havia maior número de pessoas que acreditavam incondicionalmente em Deus, inclusive numa vida futura” (KÜBLER-ROSS, 2008, p. 12; 19). Ainda assim, isso não significa que a morte, em algum momento, fosse aceita com tranquilidade, pois:

Morrer pode significar tormento e dor. Antigamente as pessoas tinham menos possibilidades de aliviar o tormento. Nem mesmo hoje a arte da medicina avançou o suficiente para assegurar a todos uma morte sem dor. Mas avançou o suficiente para permitir um fim mais pacífico para muitas pessoas que outrora teriam morrido em terrível agonia. (ELIAS, 2001, p. 20-21).

A morte de Rita²⁴, embora ocorrida em um hospital que dispunha dos meios necessários para torná-la “menos dolorosa”, não a privou de uma morte em “terrível agonia”, segundo os relatos de seu irmão, que fora responsável por cuidar do processo de liberação de seu corpo. Rita faleceu em 5 de março de 2014, devido a complicações renais, e “ela estava com uma cara de sofrimento tão grande, os olhos fundos e roxos, a boca também estava escura, o rosto parecia tão seco. Parecia que já estava morta há tempos”²⁵.

Elias afirma:

A atitude em relação à morte e a imagem da morte em nossas sociedades não podem ser completamente entendidas sem referência a essa segurança relativa [pacificação interna da sociedade] e à previsibilidade da vida individual – e à expectativa de vida correspondentemente maior. A vida é mais longa, a morte é tardia. O espetáculo da morte não é mais corriqueiro. *Ficou mais fácil esquecer a morte no curso normal da vida* [grifo nosso]. (ELIAS, 2001, p. 15).

²⁴ Santa Rita é a santa contra a infertilidade.

²⁵ Embora este relato exponha com fidelidade a perspectiva do irmão de Rita, confesso que organizei suas palavras, com base nos relatos de campo deste ritual funerário, em particular.

Fazendo uma reflexão sobre a vida de Rita, a partir dos fragmentos coletados durante seu breve velório, funeral e momento após seu sepultamento²⁶, é possível inferir que a nossa morte, muitas vezes, é um reflexo da vida que temos. Rita teve muitos filhos dos quais alguns sobreviveram e outros não. Dos seis filhos que sobreviveram, criou apenas três e os demais foram criados por outros parentes. Conhecida por ser uma mulher de temperamento difícil, ficou ainda mais isolada durante sua doença. Afastava as pessoas e, momentos antes de seu último internamento, brigou com a irmã. Seus parentes estavam confiantes na sua recuperação. Apesar de todos os problemas e a despeito de todas as mágoas, todos estavam reunidos nos ritos funerários dedicados a ela, que lutou contra uma doença renal grave até o limite de suas forças.

A ideia da morte com o sentido de destino fatídico também surgiu durante esta pesquisa. Nos ritos funerários de Francisco²⁷, realizado no Cemitério Jardim Metropolitano, em Eusébio, em 3 de março de 2014, ouvi, algumas vezes, que ele havia morrido porque “chegou o seu dia” – morto em um acidente de parapente, Francisco tinha anos de experiência na prática de esportes radicais e já tinha sofrido acidentes anteriores, um deles, inclusive, na prática do voo de asa delta. Pude perceber, então, que as pessoas estavam menos inclinadas a atribuir a causa da morte de Francisco a um acidente do que a uma certeza de que o seu dia havia chegado (embora esses dois fatos não sejam excludentes). A inevitabilidade da morte, no sentido de que a cada um de nós está reservado o dia, o local e a circunstância da nossa morte, é uma perspectiva bastante disseminada. No momento de seu acidente, Francisco não estava sozinho no parapente, pois contava com um passageiro. Segundo o que ouvi, o passageiro sofrera apenas uma fratura em um dos braços e iria usar um colar cervical por um período. Esse fato, de certa forma, fundamentou a certeza do senso comum de que “havia chegado o dia dele [de Francisco]”. Para os presentes, tanto no velório quanto no funeral, a morte de Francisco foi obra de um destino que todos nós vamos encarar em um determinado momento de nossa vida. Nesse sentido, os enlutados chamam a atenção para a noção de “plano superior” e revelam um dos aspectos que nos torna humanos: a incerteza do dia da nossa morte.

Partindo do pressuposto de que cada cultura possui uma explicação mitológica para a finitude, na cultura de base cristã, a explicação para a existência da morte se dá através do mito do pecado original protagonizado por Adão e Eva:

²⁶ Toda a cerimônia funerária de Rita durou menos de três horas. Seu velório e funeral ocorreram no Cemitério Público Parque Bom Jardim, localizado no Bairro Bom Jardim, em 06 de março de 2014.

²⁷ São Francisco de Assis é o santo protetor das aves/ecologia.

13 Então disse o senhor Deus à mulher: que é isso que fizeste? Respondeu a mulher: a serpente me enganou, e eu comi.

16 E à mulher disse: multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos (...).

17 E a Adão disse: visto que atendeste a voz de tua mulher, e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses. Maldita é a terra por tua causa: em fadiga obterás dela o sustento durante os dias de tua vida.

19 No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado: porque tu és pó e ao pó tornarás (GÊNESIS, 3: 13; 16; 16 e 19).

Em seguida, Deus expulsou o homem e a mulher do Jardim do Éden para que não comessem também da árvore da vida e se tornassem eternos, pois fomos formados a partir do pó e ao pó retornaremos. Essa passagem é, muitas vezes, usada para justificar o sepultamento e não a cremação do defunto. Contudo, é interessante observar que a sepultura possui uma origem anterior ao surgimento e amadurecimento do Cristianismo. No estudo realizado por Morin (1975) sobre o homem de Neandertal, o autor mostra que foi através da concepção de sepultura que a sociedade testemunhou uma erupção da morte na vida.

A concepção de sepulturas trouxe modificações antropológicas que permitiram e provocaram essa erupção, pois a morte não é reconhecida apenas como fato, conforme o fazem os animais (que, além do mais, já são capazes de se “fazerem de mortos” para enganar o inimigo), tampouco é somente sentida como perda, desaparecimento e lesão irreparável (coisas que o macaco, o elefante, o cão, o pássaro podem sentir). A morte também é concebida como transformação de um estado em outro. Neste contexto, Morin (1975) afirma que os funerais, na realidade, são ritos que contribuem para realizar a passagem para a outra vida de modo adequado, protegendo os vivos da “irritação do morto”. Esse estado de irritação é melhor explicado por Van Gennep (2011), que diz que:

Os indivíduos para os quais não foram executados os ritos fúnebres, assim como as crianças não batizadas ou que não receberam nome, ou não foram iniciadas, são destinados a uma existência lamentável, sem poder jamais penetrar no mundo dos mortos nem se agregarem à sociedade aí constituída. São os mortos mais perigosos, porque desejariam reagregar-se ao mundo dos vivos, mas, não podendo fazê-lo, conduzem-se como estrangeiros hostis. Não dispõem dos meios de subsistência que os outros mortos encontram em seu mundo e, por conseguinte, devem procurá-los à custa dos vivos. Além disso, estes mortos sem lar nem lugar sentem frequentemente um amargo desejo de vingança. (VAN GENNEP, 2011, p.138).

Os ritos traduzem, ao mesmo tempo, uma crise e uma ultrapassagem dessa crise: por um lado, a dilaceração e a angústia; por outro, a esperança e a consolação. Dessa forma, posso dizer que a morte não é puramente um agente destrutivo, pois, como afirma

Rodrigues (2004), a vida social é feita de passagens e de ritualizações. Essas ritualizações são reiteradamente confirmadas por antropólogos e marcam os momentos de transição de um estado a outro, tanto de indivíduos quanto de sociedades. Ainda de acordo com Rodrigues (2004), o nascimento e a morte representam os polos extremos e, ao mesmo tempo, “a síntese da passagem – o início e o fim, o novo e o velho, passado e futuro sintetizados num presente, o eterno recomeço e a certeza, ao mesmo tempo, da finitude e da perenidade” (RODRIGUES, 2004, p. 219).

A angústia da morte é a mais intensa angústia do homem (BECKER, 2015, p. 96), uma vez que a morte é uma verdade inalienável e, diante dela, nada pode ser feito. Daí decorra talvez a necessidade de negá-la. Na cosmologia cristã, o valor de aniquilamento da morte é negado, quando dizemos que o “nosso corpo volta ao pó, mas nossa alma terá vida eterna”. A afirmação da negação da morte parece ser uma prática cultural corrente, em vários sistemas sociais. É o que aponta Rodrigues (2006) quando diz que:

As filosofias, as mitologias, as práticas, os rituais se colocam sempre, como questão urgente e fundamental, a minuciosa discussão dessa obviedade aparente, fornecendo, não obstante semelhanças de fundo, soluções extraordinariamente diversas, na escala das existências individuais, posto que pode ocorrer antes do nascimento, a morte é a única certeza absoluta no domínio da vida: evento derradeiro, cujo peso de acontecimento não pode ser negado, mesmo que se lhe negue o valor de aniquilamento (RODRIGUES, 2006, p. 17).

Portanto, a morte *a priori* é um fato e, na cosmologia cristã, é pensada enquanto uma passagem para a vida eterna, para um lugar ignorado por nós, os vivos. Assim como nosso sistema de crenças, esse lugar é fruto de construção social e, portanto, real em seu propósito: o de, em última instância, trazer equilíbrio aos vivos e favorecer a ordem social.

Isso não impede que alguns enxerguem na morte uma derrota. No velório de Rita, por exemplo, está presente a ideia de batalha entre a vida e a doença, na qual o principal vilão é a morte. Essa perspectiva da morte foi manifestada também e com clareza no velório e funeral de João²⁸, realizado em 27 de março de 2014 no Cemitério Jardim Metropolitano, localizado no Eusébio – CE, por sua filha, Ana.

Já passava das 10 horas da manhã, quando recebi um telefonema de Daniele, minha amiga desde o colégio e uma de minhas informantes do Bairro Conjunto Ceará, sobre os velórios que acontecem na sua vizinhança. Seu vizinho, João, já estava internado há algumas semanas, devido a problemas cardíacos, e havia morrido na noite anterior. Ela me

²⁸ São João de Deus é o santo contra doenças do coração.

dissera que a casa dele estava cheia, uma confusão só, e se recusara a me acompanhar, pois, segundo ela, “esse negócio de morto assusta”.

Como de costume, praticamente ninguém deu pela minha presença, quando cheguei à casa de João. Assim que entrei lá, não o encontrei e, de fato, a casa estava cheia, mas as pessoas pareciam estar se organizando para sair. Foi, então, que ouvi alguém dizer que o ônibus havia chegado e caminhei em direção à saída, para ver o veículo, possivelmente associado à empresa funerária contratada para cuidar dos preparativos do velório e funeral de João. O ônibus estava chegando para levar as pessoas para o velório que seria no Cemitério Jardim Metropolitano e não na residência de João²⁹.

Durante o trajeto até o cemitério, fiquei sabendo, por intermédio de Ana, uma das filhas do defunto, que João tinha sessenta e oito anos, era casado e pai de cinco filhos, tendo sobrevivido a dois ataques cardíacos anteriores. Foi ao lado dela que sentei no ônibus, sem saber quem era. Ela estava com os olhos vermelhos e usava um pano para limpar o nariz. Foi ela quem começou a falar: “Meu pai tanto que lutou contra essa doença, mas, no fim, a doença acabou ganhando, mas que vida injusta” (Ana, 27 de março de 2014). Eu concordei que a vida não parecia justa, às vezes, mas que era preciso aprender a aceitar as coisas que a gente não pode mudar. Iniciamos, assim, uma conversa calma, sem sobressaltos, sobre a vida de João.

Segundo Ana, na infância dela, seu pai era um homem festeiro, “gostava mesmo era de uma cachaça”, mas sempre fora um bêbado tranquilo e um homem trabalhador. Quando fez 56 anos, teve seu primeiro ataque do coração, um susto para toda a família. Contudo, depois de recuperado, João voltou à sua rotina de beber aos finais de semana, mas com moderação. Foi somente a partir do segundo ataque cardíaco, aos 58 anos, que seu pai abandonou completamente a bebida alcoólica, pois, desta vez, João tivera medo de morrer.

Mesmo depois de largar a bebida, João continuou frequentado o bar próximo à sua casa para conversar com os amigos. Ana acreditava que fora muito difícil para o pai criar os cinco filhos e entendia que ele precisava de um lazer, embora ela nunca tenha aceitado o seu hábito de beber. Conversamos por quase todo o trajeto, sendo interrompidas por outras pessoas ao longo da conversa. A conversa foi se minguando até que Ana ficou em silêncio.

Quando chegamos ao cemitério, desembarcamos no estacionamento que fica logo após a entrada principal. O carro fúnebre possui uma entrada especial, possivelmente para

²⁹ Esta não foi a primeira vez em que usei o ônibus do serviço funerário contratado, para acompanhar os ritos funerários, visando elencar dados para minha pesquisa.

facilitar a retirada do caixão e sua remoção para a sala onde o corpo será velado, com o auxílio de um transportador para caixões. Os parentes e amigos acompanharam o funcionário, devidamente fardado, de forma silenciosa, observando o local.

Não era a minha primeira vez neste cemitério. O Jardim Metropolitano, localizado no Eusébio, foi o primeiro cemitério de Fortaleza e região metropolitana a oferecer o serviço de cremação, um diferencial na oferta de serviços fúnebres. Trata-se de um cemitério particular com excelente infraestrutura: salas de velório com ar condicionado, capelas, floricultura, cantina e vastos campos verdes, salpicados de flores artificiais coloridas, colocadas para decorar as lápides que, em sua maioria, são de granito ou mármore branco.

A sala de velório em que João foi velado era pequena, com piso de granito, de tom escuro, o mesmo material da mesa destinada a sustentar o caixão. A sala dispunha de uma pequena copa na qual havia chá de erva-doce, café e uns biscoitinhos; algumas pessoas aproveitaram para tomar café ou chá, bem docinhos e que deixavam o ar com um aroma muito agradável. Havia também um sofá e umas cadeiras, além de um cabide que sustentava uma bela coroa de flores, na qual havia uma faixa com a frase “Paz eterna”. Havia também dois candelabros, um em cada lado da cabeceira do caixão, contendo velas de cera que ardiam vagarosamente. O interior da sala era agradável, pois o ar condicionado ajudava a dissipar o calor, mas poucas foram as pessoas que ficaram junto ao morto, na sala de velório, onde, por sinal, nem caberiam todos.

Durante o velório de João, realizado em 12 de abril de 2014 e que durou pouco mais de três horas, entrei e saí da sala algumas vezes. Morrer não se parece com um evento público, especialmente quando se vela o morto em um ambiente com guardas de segurança e ar condicionado. A fronteira entre público e privado, nos ritos funerários, está vinculada tanto a uma dimensão simbólica quanto a uma dimensão física. De um lado, parece não haver interesse por parte dos familiares que estranhos partilhem de seu luto, assim como parece faltar disposição a estranhos para tomar parte dele, salvo em caso de ritos funerários dedicados a personalidades de forte impacto social.

Esse aspecto é bem diferente do registrado por Reis (2009). Na Bahia do século XIX, as famílias anunciavam a morte do ente querido para toda a localidade de muitas maneiras, inclusive mandavam rezar uma “missa de notícia”. As famílias mais abastadas também

avisavam por meio de “cartas-convites”³⁰, esperando que o máximo de pessoas comparecesse no funeral. Segundo o autor:

As famílias se esforçavam por fazer dos enterros de seus membros um importante acontecimento social, expedindo dezenas, às vezes, centenas de convites: o futuro – e desafortunado – dono do cemitério do Campo Santo, José Antônio Araújo, enviou duzentas “cartas impressas” convidando para o funeral da mãe; cem pessoas foram convidadas para o funeral do padre Jerônimo Vieira da Piedade, em 1832; quinhentos para o de João Correa de Brito, em 1836, que, aliás, pedira em testamento um enterro sem pompa. Por todo o século XIX persistiu no Brasil a atitude de as famílias buscarem uma numerosa audiência para seus funerais, conforme nos ensina a personagem de Machado de Assis, que expediu oitenta convites para o enterro da filha, ficando desolado quando só contou doze pessoas presentes. (REIS, 2009, p. 129-8).

Ao observar a disposição das pessoas em torno de João, me chamou atenção que duas pessoas sempre estavam próximas a ele: seus dois netos mais velhos. Achei estranho que a viúva não estivesse presente; por isso, resolvi perguntar a Ana onde sua mãe estava e ela me disse que a mãe estava muito doente e que ainda não sabia que o marido falecera. Os dois rapazes que não saíam de perto do defunto, assim como os filhos do morto, estavam encontrando dificuldade em reconhecer o rosto do ente querido. De fato, o trabalho da clínica responsável pelo embalsamamento³¹ deixou a desejar, pois o corpo ainda parecia muito inchado. Todos os filhos e os netos choravam e, quando falavam sobre algum assunto, este era sobre os últimos dias de vida de João, a intensa batalha entre ele e a doença que o matou.

Diferente da maior parte dos ritos funerários observados – seis dos nove pertencentes à mostra -, João não usava a “tradicional” mortalha, mas uma roupa social. Ele estava barbeado, maquiado, penteado, vestia uma camisa de manga longa azul, cinto, calça social e sapatos pretos. O guarda-roupa fúnebre, por sua complexidade, exige uma discussão mais detida. De acordo com Reis (2009), havia mortalhas brancas, pretas, coloridas, vermelhas. Havia as mortalhas que imitavam as roupas de santos, das quais se destacavam a franciscana. Contudo, a mortalha mais comum entre a população heterogênea era a branca, seguida da de São Francisco. A explicação para essa preferência estava relacionada com o branco do Santo Sudário, o pano que envolveu o cadáver de Cristo e com o qual ele mais

³⁰ Precursor do obituário.

³¹ O serviço de embalsamamento pode ser tanto recomendado pela empresa funerária quanto pode ser solicitado pela família. No primeiro caso, a recomendação se dá por várias razões, sendo mais comum quando o corpo precisa ser translado para um local distante – dentro ou fora do estado ou para o exterior do país. Além disso, há os casos em que o corpo passara por intenso processo medicamentoso [administração de medicamentos intravenosos]. A cobertura desse serviço não é oferecida de forma integral por nenhum pacote vendido pelas funerárias contratados pelos agentes desta pesquisa. Portanto, é um serviço pago por fora.

tarde resuscitou e ascendeu ao Céu. Já a preferência pela mortalha franciscana se devia ao destaque que essa iconografia tinha na escatologia cristã. Nas palavras do autor:

As mortalhas provavelmente fazem parte do rol de objetos simbólicos que, segundo Turner, “podem literal ou metaforicamente se relacionar com um grande leque de fenômenos e ideias”. Embora não tenhamos informações precisas sobre os múltiplos sentidos atribuídos às mortalhas por nossos antepassados, o certo é que não eram um elemento neutro. Seu uso exprimia a importância ritual do cadáver na integração do morto ao outro mundo e sua ressurreição no fim deste mundo (REIS, 2009, p. 123-124).

Durante todo o tempo em que João e seus familiares permaneceram na sala de velório, ninguém fez nenhuma oração, nem cantou nenhuma canção. Contudo, havia uma imagem que representava Jesus Cristo na sala, o que indicava que eram cristãos. Somente tive a confirmação da religião de João e seus familiares, no momento da missa de corpo presente, depois de o funcionário da funerária aparecer, mais uma vez, com o transportador para caixão visando remover João para uma das capelas existentes no cemitério.

A capela era pequena, mas de estrutura limpa e agradável, pois, diferente da sala de velório, permitia que a luz natural penetrasse em seu interior. Havia bancos suficientes para acomodar cerca de cinquenta pessoas. Durante a missa de corpo presente, os membros da família foram convidados pelo padre a participar da missa. Dois deles se voluntariaram para fazer parte das leituras, mas, no momento das rezas e das canções, todos participaram.

Reis (2009) aponta, em seu estudo sobre os ritos funerários no Brasil do século XIX, que a presença do padre nos ritos de encomenda do defunto era uma exigência, pois os padres eram especialistas em salvação, havendo, inclusive, um tipo de lei que obrigava a participação dos párocos na encomendação da alma³². Contudo, atualmente a missa de corpo presente parece não ser uma prática comum. Dos velórios que acompanhei, essa celebração apareceu apenas em dois.

Uma característica interessante desta celebração é que, durante toda a cerimônia, não se falava da morte como sendo algo negativo; na verdade, pouco se falava da morte em si. O canto de entrada da missa dizia que “A vida pra quem acredita não é passageira ilusão. E a morte se torna bendita, porque é nossa libertação”. O refrão dessa canção transmite a

³² Com exceção do suicida.

crença na ressurreição, reafirmado em: “nós cremos na vida eterna e na feliz ressurreição, quando de volta à casa paterna, com o Pai os filhos se reencontrarão”³³.

Nos ritos finais, é feita a encomendação do corpo, com uma oração na qual se fala que este, em vida, fora templo de Deus, “morada do Espírito Santo, pela graça que Jesus mereceu, morrendo com sua paixão, morte e ressurreição”. Em concomitância com essas palavras, o padre aspergiu água benta sobre o corpo de João. Em seguida à encomendação do corpo (e da alma), as pessoas se aproximaram de João para se despedir enquanto contemplavam sua face pela última vez.

De todos os momentos que presenciei nos ritos funerários, o rito de fechar o caixão foi o que me chamou mais a atenção, pois ele funcionava como um catalisador de emoções. Muitas vezes, alguns enlutados pareciam conformados ou distantes do defunto, como se não estivessem ali, mas, quando anunciavam o momento de fechar o caixão para seguir para o local do sepultamento, era como se um alarme soasse, avisando que nunca mais iriam rever aquele rosto novamente. Nesse momento, então, essas pessoas faziam menção de se aproximar ou efetivamente se aproximavam do caixão. Elas olhavam ou tocavam a face do morto, pela última vez.

O caixão de João foi fechado e retirado de dentro da capela, seguido por todos os que foram para prestar sua última homenagem ao parente, amigo, vizinho – no meu caso, agente de pesquisa. Não importando o que as pessoas que foram para esse velório faziam no momento de velar o corpo ou no momento da missa, todos participavam do cortejo até o jazigo onde o corpo seria sepultado. A caminhada, que eu acreditava que seria triste e silenciosa, teve a contribuição de alguém que começou a cantar “Segura na mão de Deus”, sendo seguido pelos demais, ainda que apenas no refrão. Tentaram cantar “Hosana nas alturas”, mas não foram bem sucedidos, de modo que voltaram a cantar “Segura na mão de Deus”, por mais três vezes, até chegarmos ao local do jazigo, uma área mais afastada, recém-construída do cemitério.

O jazigo tinha três gavetas e era novo – João seria o seu primeiro morador. Antes que descessem seu corpo, com o uso de cordas reguladas por uma manivela, até a última gaveta, os parentes mais próximos, inclusive Ana, quiseram rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria em homenagem ao defunto. Depois dessas últimas orações, desceram o caixão de forma lenta, até ouvirmos um baque surdo de seu encontro com o chão úmido. Em seguida,

³³ Essas palavras são da canção *Missa dos Bem-aventurados*, da Irmã Miria T. Kolling. Ela foi cantada nos dois ritos de encomenda de alma (ou missa de corpo presente) que acompanhei, durante minha pesquisa de campo.

foram colocadas três placas de concreto para fechar a gaveta, vedada com cimento, e os dois coveiros responsáveis disseram que iriam concluir o fechamento do jazigo depois. Então, rapidamente, as pessoas se dissiparam sem olhar para trás, seguindo para seus transportes. Quando olhei para o lado, o ônibus que havia nos trazido já estava ali, a poucos metros do túmulo onde agora jazia o corpo de João.

As sepulturas que observei eram, em sua maioria, estruturas de concreto. Nelas, o caixão não tinha nenhum contato com a terra. Ao que parece, a cova feita no chão está ficando obsoleta assim como o termo “enterro” que, aos poucos, está sendo substituído por “sepultamento”. Particularmente, faço uso dos dois termos, pois desde menina ouvia o termo “enterrar o defunto” e, agora, meu campo de pesquisa me influencia. A paulatina substituição dos termos adotados para se referir ao funeral pode estar relacionada à ideia de limpeza em oposição sujeira, que segundo Douglas (2014), é essencialmente desordem. Nesse sentido, a autora afirma que:

Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem vê. Se evitamos a sujeira, não é por covardia, medo, nem receio ou terror divino. Tampouco nossas ideias sobre doença explicam a gama de nosso comportamento no limpar ou evitar a sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente. (DOUGLAS, 2014, p. 12).

Segundo Douglas (2014), nossa ideia de sujeira é composta de duas coisas, cuidado com a higiene e respeito por convenções. As regras de higiene mudam à medida que nossos conhecimentos mudam. Quanto ao aspecto convencional de evitar a sujeira, essas regras podem ser colocadas de lado, em nome de outros valores a exemplo da amizade. A autora também relativiza a ideia de sujo em oposição a limpo, pois “o que é limpo em relação a uma coisa pode ser sujo em relação a outra e vice-versa” (DOUGLAS, 2014, p. 21).

Contudo, a autora observa que o foco de todo simbolismo de poluição é o corpo. Assim, o problema final a que conduz a perspectiva da poluição é a desintegração (decomposição) corporal. A partir desta percepção, as sepulturas são um dos elementos que demandam certa preocupação para com o destino dos mortos e são o início de um processo que viria a se tornar central em algumas culturas, a exemplo da do Egito Antigo, em que o sistema funerário, motivado pela crença na vida após a morte, encontrou um expoente exemplar. Desta forma, adoto o princípio de que a construção de um sistema funerário, em especial na perspectiva católica, possui um propósito que não se limita a mitigar a morte,

pois há uma crença na vida eterna, em especial concentrada na ideia de céu e paraíso, de onde advém a importância de se cumprir com os ritos.

Também partilho do ponto de vista da Psicologia de que o sistema funerário ajuda a superar o sofrimento da perda provocada pela morte. Neves (2004) afirma que o principal propósito das culturas, de um modo geral, é buscar enfrentar o fenômeno da morte, de modo que os vivos possam retomar a vida cotidiana, com a sensação de terem realizado os rituais e as obrigações previstas pelo código social vigente para homenagear o falecido. A vida precisa seguir o seu curso. No contexto atual, a autora observa que as práticas funerárias têm assumido um caráter pragmático, uma consequência da vida moderna – a restrição do espaço aos cemitérios, a tendência à incineração, velórios realizados nas funerárias, etc. Essas novas características das práticas funerárias não impossibilitam o empreendimento cultural sobre o fenômeno da morte, mas lhe fornecem outra configuração.

Nessa perspectiva, embora não tenha havido mudança no que tange à obrigação social de sepultar os mortos, me preocupa a maneira como essa “outra configuração” impacta na elaboração dos ritos funerários, não tanto do ponto de vista material e espacial do evento em si, mas no modo como se lida com a morte. As expressões de sentimento nos velórios e funerais que observei trouxeram um padrão e confesso que foi com surpresa que pude observar o quanto o escândalo está fora de moda. Quase ninguém gritou ou chorou de modo ensurdecedor, durante os ritos fúnebres de seus entes queridos. Quando houve esse tipo de enlutado, rapidamente a família lançou mão de recursos para fazer com ele (ou ela) se acalmasse – caso a conversa ou a medicação não surtisse efeito, o enlutado escandaloso era retirado do recinto.

A apatia ou o aparente distanciamento parecem ser os sentimentos que mais dominavam a cena ritual de parte dos ritos observados; portanto, era preciso estar atenta às manifestações dos sentimentos, uma vez que estes já não eram mais escandalizados. O silêncio também é uma forma de expressão que, por sua sutileza, requer atenção redobrada. Caso não a tenha, o pesquisador corre o risco de afirmar que, pelo número de eventos observados, as pessoas estão ficando indiferentes para com a morte dos seus. Daí a importância em prestar atenção ao comportamento das pessoas, pois:

[...] tudo que fazemos é significativo; nada existe que não possua seu peso simbólico consciente. Além do mais nada é perdido na audiência. [...]. Certamente as pessoas carregam consigo uma consciência de estrutura social [referindo-se a situações particulares nas quais atores individuais estão cômicos]

do maior ou menor âmbito de inclusividade]. Elas restringem suas ações de acordo com as simetrias e hierarquias que veem nisto e lutam continuamente para imprimir sua visão da parte relevante da estrutura aos outros atores em cena. (DOUGLAS, 2014, p. 124).

Sobre as manifestações de sentimentos, há outro aspecto a ser considerado – o cansaço. Os ritos funerários exigem muito por parte dos enlutados mais próximos do defunto. Eles precisam cuidar dos preparativos do velório e do funeral, dar atenção às visitas, dar explicações a estas sobre a morte de seu ente querido. Juntamos a isso o fato de, muitas vezes, a morte vir apenas após um longo período de internação, período que testa o sentimento de solidariedade dos parentes, pois “ninguém gosta de hospital”. As pessoas dão todo tipo de desculpa para escapar da tarefa de acompanhar o parente hospitalizado e isso se torna um motivo de discórdia que nem sempre é esquecido no velório do defunto. Quando há uma manifestação “exagerada” de pesar, muitos relacionam esse comportamento ao sentimento de remorso do enlutado, por este não haver participado dos últimos momentos de vida do morto. Como ouvi, em um dos velórios: “Agora que morreu, fica aí se acabando”.

Nos ritos fúnebres, houve também um desânimo presente no semblante dos que possuíam ou sentiam ainda possuir um vínculo afetivo com o defunto. Tornava-se difícil, inclusive, saber em qual tempo se devia falar quando se referia ao morto. Nesse sentido, Cunha (1978) defende que a morte, assim como a vida, refere-se a um processo contínuo, não a um momento único, preciso, passível de ser mensurado sob moldes positivistas. Pensar na morte como um processo pode parecer estranho para aqueles que associam a morte ao fim, ao acabado; contudo, a morte não é um assunto de opinião unânime. Ao contrário, ela é um gerador de pontos de vista que varia em relação aos aspectos culturais, religiosos e filosóficos tanto individuais quanto sociais.

Neves (2004) nota que o sistema cultural que a morte encerra está intimamente relacionado com o tipo de sociedade que o construiu. Nesse sentido, podemos conhecer mais facilmente os vivos por intermédio das formas como eles lidam com a morte. Em suas palavras:

O sistema cultural de morte configura-se, portanto, como uma instituição de coesão social, expressa pela solidariedade entre indivíduos diante da morte. a influência dos mortos na vida social leva a considerar que a sociedade se compõe de vivos e ancestrais, por isso a morte é afirmada como uma condição provisória – limiar – através do qual o indivíduo ascende à posição social de ancestral (NEVES, 2004, p. 54).

Dessa maneira, a autora afirma que, se uma dada sociedade é composta por vivos e ancestrais, podemos dizer que a morte, para essa sociedade, possui um caráter transitório, sendo necessária para se ascender à condição de ancestral. A morte, assim, para esse sistema cultural específico, possui uma função social importante, o que não significa dizer que ela não provoque sofrimento.

Embora, no Brasil católico, não se possa falar da existência de um culto ancestral, mantemos uma relação com os nossos mortos, havendo, inclusive, um feriado nacional dedicado a lembrá-los. Nesta pesquisa, ficou claro que o foco fundamental dos enlutados não era a morte em si, nem exatamente o defunto, mas principalmente os vivos, como ratifica Reis (2009), quando afirma que:

A produção fúnebre interessava, sobretudo, aos vivos, que por meio dela expressavam suas inquietações e procuravam dissipar suas angústias. Pois, embora variando em intensidade, toda morte tem algo de caótico para quem fica. Morte é desordem, e por mais esperada e até desejada que seja, representa ruptura com o cotidiano. (REIS, 2009, p. 138).

Os ritos funerários, nesse sentido, ajudam a recuperar o equilíbrio perdido com a morte e afirmam o significado da vida. Contudo, há fatores que corroboram o desequilíbrio provocado pela morte e acredito que olhar para eles pode nos dizer sobre como os vivos lidam com ela.

A partir da minha análise do campo, pude inferir cinco fatores que influenciam de forma direta ou indireta nas expressões de sentimentos, durante os ritos funerários. O primeiro fator é a causa da morte – ela possui um papel central para a forma como os sentimentos serão manifestados. Ela é o primeiro contato com a dor provocada pela perda e, embora morrer seja natural e faça parte da vida, a causa da morte interfere no trabalho do luto. Em geral, é mais aceitável perder um velho por doença do que um jovem em um acidente trágico. A morte, quando ocorre de forma abrupta, traz consigo um sentimento de choque difícil de ser processado. Em contrapartida, perder alguém depois de uma longa luta contra uma grave doença pode, inclusive, trazer um sentimento de alívio não só para os parentes, há muito desgastados pela rotina entre a casa e o hospital, mas também para o moribundo, quando “aceita a própria morte” e finalmente pode descansar³⁴.

³⁴ Os exemplos que citei são casos extremos. Obviamente, há nuances entre as possíveis causas de morte e sua correlação com a manifestação de sentimentos. Uma morte abrupta não necessariamente será inesperada a depender do comportamento do defunto em vida, havendo quem fale, inclusive, em “morte social” entre a população jovem e pobre de Fortaleza, devido ao seu envolvimento com o tráfico de drogas, por exemplo. Um jovem considerado socialmente morto é aquele que rompe com os vínculos familiares e a família já

O segundo fator a influenciar a expressão dos sentimentos do enlutado é a idade do morto, sendo, em geral, mais lamentada a morte do jovem do que a do velho. Se insisto na dualidade entre jovem e velho, é porque meu campo a apresenta a todo momento. Quando uma pessoa morre, não é apenas ela que morre, morre tudo o que ela poderia se tornar: seus sonhos, realizações futuras, os filhos que poderia ter, contribuições sociais e toda uma rede interacional que poderia ser formada.

O terceiro fator está relacionado com a questão financeira da família. Quando o morto tinha o papel de ser o provedor familiar, a dor da perda se alia a uma questão básica, a da subsistência. Essa situação se agrava quando o defunto ou defunta deixa crianças pequenas ou adolescentes. Geralmente quem toca nesse assunto, durante o velório, são as pessoas mais próximas da família enlutada e os comentários preocupados que escutei se referiam a como seria a vida dos enlutados, depois da morte de quem os mantinha. A questão financeira é mais um aspecto da desordem que a morte provoca. Em minha pesquisa, pude acompanhar como o processo do luto pode ser dificultado, devido a questões da vida prática.

O quarto fator se refere ao nível de interação social que o morto construiu em vida. Observo a existência desse fator, a partir do público presente no velório e no funeral do defunto, traçando uma relação diretamente proporcional entre seu nível de interação e o público de seu velório. Em outras palavras, quanto maior o público presente, maior o nível interacional do defunto em vida; quanto menor o público, menor o nível de interação. Dessa forma, o velório se apresenta como um termômetro social da popularidade do defunto em vida³⁵.

espera que, mais cedo ou mais tarde, ele venha a óbito, devido ao comportamento de risco que assumiu ao entrar para a “criminalidade”. Entretanto, a “morte social” também é atribuída ao velho que, devido à sua idade e doença, é retirado da cena social familiar ou isolado no interior dela, condenado ao ostracismo, já que sua opinião e/ou desejos não são respeitados. Para saber mais a esse respeito, sugiro ler Elias (2001), que expõe os desafios de ficar velho, em uma sociedade em que o envelhecimento é sinônimo de fracasso e de morte.

³⁵ Pela minha pesquisa, descarto as desculpas de quem não pode comparecer ao funeral do ente querido, pois essas ausências são pouco expressivas. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o defunto-autor faz questão de contar quantas pessoas estavam presentes no seu funeral. Dos vários elementos que cita, ele parece particularmente assombrado com os onze amigos que o acompanharam ao cemitério, acrescentando que não havia sido publicada nenhuma notícia de sua morte. Com o agravante de que chovia, justificou a ausência de outros. Brás Cubas, no final das contas, pode considerar-se sortudo, pois já fui a velórios com apenas seis pessoas, sendo eu a sexta, assim como a velórios com quatro pessoas, sendo eu a quarta. Theobaldo, por exemplo, morreu em 2014, devido à dengue hemorrágica. Seu velório aconteceu na área da casa de seu primo, sua única família, o único a chorar a sua morte. Um velório simples, decorado com os paramentos da funerária SBC. Não tive problemas em observá-lo, pois os velórios que ocorrem nos bairros Bom Jardim e Conjunto Ceará possuem uma dimensão mais pública do que privada – as portas ficam abertas durante o dia e até bem tarde da noite, convidando as pessoas a entrarem. E era um velório sem dúvida, o defunto estava lá;

O quinto e último fator a influenciar na expressão dos sentimentos dos enlutados se refere ao grau de comprometimento religioso do defunto e de sua família. A morte de um ente querido pode tanto abalar a fé daquele que a possui quanto a fé pode ser usada como válvula de escape do sofrimento, da dor provocada pela perda. Geralmente, o que venho observando é o uso da fé como fonte de conforto para os que sofrem. Na verdade, a fé cumpre com um papel fundamental de dar sentido a todo sofrimento. Ainda que, na maioria dos ritos fúnebres observados, os enlutados tenham tendido a questionar Deus, não percebi nesse questionamento um teor negativo, mas sim um desejo de entender a perda.

Esses cinco fatores formam a base para buscar uma explicação, ainda que de forma parcial, a respeito das expressões de sentimentos observados durante os ritos funerários. Em minha pesquisa, o ritual funerário é tomado como ritual de passagem que, nos termos de Van Gennep (2011, p. 128), comportaria as fases de separação, margem e agregação. Cada fase, por seu turno, comporta ritos específicos, que, por vezes, tendem a não ocorrer de forma linear. A separação dar-se-ia quando do anúncio da morte, pois a partir daquele momento, as relações internas não seriam mais as mesmas. A margem referir-se-ia à fase ambígua em que o defunto, tendo perdido a posição anterior, não está ainda investido na nova posição. A agregação dar-se-ia quando, finalmente, por meio de ação ritual, o defunto seria investido de sua nova situação, passando a pertencer ao Além (o mundo dos mortos).

É pouco provável falar em expressões de sentimentos e não se lembrar de imediato das contribuições de Marcel Mauss (1979), ao estudar o ritual oral dos cultos funerários australianos. O antropólogo observou que não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não eram fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não espontâneas e da mais perfeita obrigação. Tomando como ponto de partida o caráter coletivo do ritual funerário australiano, ele infere que não há espaço para a expressão individual dos sentimentos, pois toda a tribo está envolvida no processo de luto. Seu envolvimento se revela não só na fixação de tempos e condições da expressão coletiva dos sentimentos, mas também nos agentes da expressão. Estes não gritam somente para expressar o medo, a ira ou a dor da perda, mas porque são encarregados, obrigados a fazê-lo.

A compreensão dos vivos sobre a morte é perpassada pela certeza de que, em algum momento da nossa trajetória, iremos ao encontro do “único mal irremediável, aquilo que é

contudo, a cena parecia deslocada, pois não aparentava haver qualquer importância nela. O defunto tinha apenas dezenove anos, não estudava, não trabalhava, não tinha namorada. Sua morte, devido ao baixo nível de interação do defunto em vida, não fora considerada uma perda social significativa.

a marca de nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo morre” (SUASSUNA, 1955, p. 36). Entretanto, a perda de uma pessoa amada é sempre dolorosa.

3 A MORTE COMO ORDEM E DESORDEM SOCIAL

Neste capítulo, trato da morte como elemento de desordem social e objeto de um tipo particular de ritual. Procuro discutir, de uma forma ampla, o conceito de ritual e os aspectos do ritual funerário, entendido como um ritual de passagem, em particular, nas perspectivas organizacional e simbólica. Ressalto ainda que a desordem que a morte provoca não se contrapõe à ordem, ao contrário, faz parte dela. Nesse sentido, as etapas que compõem o ritual agem como um elemento de equilíbrio entre a ordem e a desordem, na medida em que:

O término de uma etapa significa sempre o início de outra e se para fazer a passagem é necessário um período de transição, que Van Gennep denominou *margem* e Turner *liminaridade*, é porque o processo de separação definitiva da etapa anterior, cuja expressão máxima dá-se nas situações de luto, precisa também ser vivido de forma especial e marcado ritualmente. (RODRIGUES, 2004, p. 220).

O morrer também é marcado por fases ou estágios. Ao realizar uma pesquisa com doentes em fase terminal, Kübler-Ross (2008) desenvolveu um esquema gráfico que sintetiza as fases por eles enfrentadas e que ela denomina de “estágios do morrer”. Esses estágios são: negação, raiva, barganha, depressão e aceitação. A aceitação como sendo o último estágio pelo qual o doente em fase terminal passa, é uma fase importante para refletir sobre a diferença entre a morte súbita e a morte assistida. Segundo a autora:

Um paciente que tiver tido tempo necessário (isto é, que não tiver tido uma morte súbita e inesperada) e tiver recebido alguma ajuda para superar tudo conforme descrevemos anteriormente atingirá um estágio em que não mais sentirá depressão nem raiva quanto ao seu “destino”. Terá podido externar seus sentimentos, sua inveja pelos vivos e sadios e sua raiva por aqueles que não são obrigados a enfrentar a morte tão cedo. (KÜBLER-ROSS, 2008, p. 117).

A autora ainda deixa claro que não se deve confundir a aceitação do morrer com um estágio de felicidade, pois, na verdade, se configura quase como uma fuga de sentimentos. Ela alerta ainda que esse também é um período em que a família geralmente carece de ajuda, compreensão e apoio. Contudo, nem sempre todos os pacientes passam por todos os estágios, tampouco chegam ao último deles.

A ocorrência da morte súbita, por outro lado, abre outra série de questões. A morte, nessa pesquisa, é pensada como evento quase sempre inesperado, mas esse sentimento é exponencialmente elevado quando se trata de uma morte súbita. Segundo Reis (2009), esse

tipo de morte é considerado uma má morte, pois a pessoa não teve a oportunidade de se preparar para a morte, tampouco de se despedir dos seus entes queridos.

Observei que a reação quanto a esse tipo de morte depende da sua causa. Por exemplo, quando a vida é ceifada em decorrência de um acidente de trânsito, doméstico ou de trabalho, os enlutados manifestam sentimentos de revolta e raiva que se misturam à dor, culminando com o total desespero, pois seu ente querido poderia está vivo se não fosse pela imperícia do outro. O mesmo tipo de reação se dá em decorrência de um assassinato, embora com menor intensidade, pois estaria implícito, nesse tipo de morte, o comportamento de risco assumido pela vítima. Nos bairros Bom Jardim e Conjunto Ceará, esses indivíduos são denominados “*vida loka*”³⁶.

Já quando a morte é “natural”, provocada por um ataque fulminante do coração, por exemplo, não existe a quem culpar e os sentimentos de incompreensão e descrença dominam esses enlutados. Esse foi o caso do ex-professor de natação da minha irmã. Sabino³⁷ tinha 35 anos, era casado e pai de um filho. Acumulava dois empregos, professor de natação em uma escola particular do bairro Bom Jardim e professor recreativo no Projeto ABC do mesmo bairro. Soube por meio da minha irmã, que Sabino estava dando aula de educação física para as crianças do projeto, quando se sentiu mal e tombou no chão da quadra. Embora tenham tentado reanimá-lo enquanto a ambulância chegava, ele já estava morto. Segundo minha irmã, todos ficaram mudos diante de algo tão inesperado.

Seja súbita ou processual (por meio de fases ou estágios), a morte provoca, guardadas as devidas proporções, desordem e, muitas vezes, acaba por forçar rearranjos na vida social do enlutado. Discordo, porém, quanto à concepção de que há uma oposição entre ordem e desordem³⁸, pois, de certa forma, essas categorias se complementam mutuamente. Se não houvesse a desordem, certamente não reconheceríamos a ordem. Sendo assim, tudo o que funciona para sintetizar um *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo, suas disposições morais e estéticas e sua visão de mundo – teria características distintas das apresentadas atualmente por uma determinada sociedade (GEERTZ, 1978, p. 143). Contudo, é importante ressaltar que o *ethos* de um povo é

³⁶ Uma gíria que faz referência ao comportamento de risco assumido por alguns indivíduos. A grafia prima pelo recurso estilístico da fonética e não pela norma culta da língua. A música intitulada *Vida loka*, composta pelos Racionais Mc's, retrata justamente esse tipo de indivíduo.

³⁷ São Sabino, o santo protetor de quem quer aprender a nadar.

³⁸ Segundo Mary Douglas (2014), as categorias ordem e desordem se configuram como opostas, assim como puro e impuro; limpo e sujo. Contudo, a autora afirma que essas categorias são relativizadas pelos grupos sociais.

dinâmico e, portanto, passível de reconfigurações. Esse raciocínio pode ser comprovado pelas mudanças em torno do ritual funerário.

Para falar sobre essas mudanças na sociedade cearense, lanço mão de um estudo realizado na década de 1970 por Cândida Galeno³⁹. Embora o trabalho de Galeno (1977) tenha sido realizado no interior do Ceará, sua contribuição se mostra importante para falar sobre as transformações do ritual fúnebre, sobretudo entre os pobres desse estado. Algumas das práticas fúnebres que ela identificou atualmente estão em desuso, a exemplo da prática frequente entre os pobres que não podiam adquirir um féretro⁴⁰ de se transportar o defunto dentro de uma rede, enrolado em um lençol, para ser sepultado. Nos velórios da contemporaneidade, quando acontecem na residência do morto, não se coloca mais o defunto sobre uma mesa grande da cozinha ou da sala de jantar, ainda que na casa haja uma. Também não é mais usual trajar o falecido com mortalhas ou adereço de santo, a exemplo de hábito de São Francisco, Nossa senhora do Carmo, Imaculada Conceição, e etc.

A forma como o corpo do defunto é tratado nos diz sobre a importância que se dá à “carne”, no ritual fúnebre cristão, em que a “alma” ocupa o papel primordial. Sobre a apresentação do defunto, Galeno (1977) afirma ainda que, no Nordeste da década de 1970, “não se banha, não se faz barba ou qualquer ‘maquiagem’ em quem morre, antes de o sepultar. Apenas, quando se trata de ‘anjo’ (criança), pinta-lhe com papel de seda encarnada ou carmim as faces lívidas” (GALENO, 1977, p. 16)⁴¹. Essa prática é bem diferente do que ocorre com os agentes da minha pesquisa, cujos defuntos são “cuidadosamente” lavados, barbeados, maquiados e trajados, seja com uma roupa convencional, seja com a tradicional mortalha. A ornamentação do corpo é geralmente realizada na funerária; contudo, pode ser realizada no local onde se dará o velório, a exemplo da ornamentação do corpo de Rita – devido a complicações quanto ao atestado de óbito, houve demora na liberação de seu corpo e foi preciso acelerar os preparativos do seu velório e funeral, pois a família não dispunha de recursos para embalsamá-la.

Na contemporaneidade, o ritual funerário é perpassado pelo mercado, pelos procedimentos de conservação do corpo, pela burocracia, pelas mudanças nos espaços em

³⁹ A escolha dessa obra se deve a sua contribuição para pensar os ritos funerários no Ceará, ainda que seja no interior, em período anterior ao agressivo processo que tornou a morte um produto mercantilizado.

⁴⁰ Termo usado para designar “caixão”. Caixa ou urna mortuária, na qual é colocado o corpo a ser sepultado.

⁴¹ Essa forma de apresentação do defunto, em que ele é pouco ou nada manipulado, não é uma regra. A autora nos fala sobre como outras cidades do interior cearense tratam da apresentação do morto, a exemplo de Limoeiro do Norte, onde o morto tinha seus olhos fechados, era limpo e penteado.

que o morto é velado e pelas mudanças na temporalidade. Em todos os funerais que acompanhei, a empresa funerária esteve presente. É ela, na verdade, a responsável por organizar o lugar onde a cena ritual se desenvolverá. É verdade o que Galeno (1977) fala sobre pessoas pagas, “que têm coragem e geralmente gostam mesmo de se prestar para isso” (GALENO, 1977, p. 15); contudo, ao se comparar estes prestadores de serviço e as empresas funerárias, eles diferem tanto em motivação quanto na relação com o enlutado.

Conforme dados da autora, os prestadores de serviço eram procurados como especialistas; contudo, este regime de troca se diferencia do mercado atual, pois, naquele período, existia um sentimento de piedade e comprometimento moral para com o morto, enquanto, neste, há o lucro como motivação primordial. Não quero dizer que os funcionários das empresas funerárias, a exemplo dos motoristas que lidam diretamente com o morto, não sintam piedade ou respeito pelo defunto. Trata-se somente de expor a conduta da empresa, que funciona dentro de uma lógica de mercado, em que o lucro ocupa o lugar preponderante. Motivações diferentes, portanto, levam a diferenças na relação estabelecida entre o prestador de serviço e o contratante – enquanto o primeiro inspirava respeito e consideração; o segundo, muitas vezes, inspira o conflito, em especial, quando o plano contratado está no período de carência, no momento em que o contratante ou algum de seus dependentes morre.

Ressalto ainda que a questão financeira detém um papel coadjuvante no momento ritual, no sentido de ser considerado um problema menor diante da perda do ente querido. Os parentes estão dispostos a se endividarem caso seja necessário, para dar ao seu morto um velório e enterro dignos. “Os bens, nessa perspectiva, são acessórios rituais; o consumo é um processo ritual cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto dos acontecimentos” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013, p. 110).

Para Morin (1970), o que primeiro motivou o homem a sepultar seus mortos foi o horror à decomposição do cadáver. Desse horror, resultam todas as práticas a que o homem recorre para apressar o processo de decomposição, como a cremação e o endocanibalismo, e para retardar esse mesmo processo, como o embalsamamento. Todavia, assim como o horror, o cadáver pode suscitar amor. Nesse sentido:

Para muchos, el cadáver del ser amado seguirá siendo una cosa sagrada. Si los espiritualistas solo sienten desdén o indiferencia por los despojos mortales – como lo sentían por el cuerpo viviente –, y valoran sólo el alma; si otros consideran que la muerte pone un término definitivo a la persona, confundiendo el “resto” con la “nada”, por el contrario están los que rodean al muerte de solicitud y quieren evitarle al máximo los horros de la descomposición

[cremación, embalsamiento, cuidados tanatopráticos] (THOMAS, 1983, p. 302).

A partir da percepção desse autor, é possível inferir que a importância que se dá ao corpo, durante o ritual funerário, está relacionada com a crença em uma vida no Além. Por esta razão, para os espiritualistas, é importante evitar os horrores da decomposição. Assim, os rituais possuem um papel importante, na medida em que são construídos pela sociedade em circunstâncias que demandam o controle do sistema social e dotam de sentido eventos delicados, como a morte de um ente querido. Saliento que o sentido atribuído à morte varia entre os povos, pois a morte, de certa maneira, é condicionada a partir da forma como cada povo compreende o seu conteúdo, sob o prisma de sua própria cultura.

Segundo Schechner (2006), são precisos treino e ensaio, para produzir arte e para a aprendizagem de determinados comportamentos socioculturais, o ajuste e a atuação nos papéis da vida, em relação às circunstâncias sociais. Portanto, nosso dia a dia nos prepara para nos comportarmos de acordo com a situação. Mesmo que haja eventos sem repetição cotidiana, como a morte, se a pensarmos como uma perda, veremos com clareza que estamos sendo preparados para ela, desde a infância, seja com a morte do bichinho de estimação, seja por meio do divórcio dos pais. Nesse sentido:

Ao contrário de uma ideia que é hoje dominante, sem dúvida, a imagem que os homens têm de si, ou sua experiência de si mesmos, em suma, não é independente do patrimônio de saber de que eles dispõem, nem tampouco isolável de sua experiência do mundo em geral. Ela é parte integrante de seu universo sócio-simbólico e se modifica junto com ele. (ELIAS, 1998, p. 58).

A perspectiva de Schechner (2006) relativiza a máxima de que “nada pode de fato preparar o indivíduo para a morte”. Seja de forma consciente ou inconsciente, nós vivemos cercados pela perda e essa perspectiva não nega a manifestação da dor que a morte de um ente querido provoca. Ao contrário, ela ajuda na sua compreensão, corroborando para o trabalho de superação do luto e o retorno à vida cotidiana.

Desta maneira, os ritos fúnebres guardam, além de uma dimensão de respeito e de deferência para com o morto individualizado, uma dimensão de tempo e espaço em que ocorrerá o ritual através do qual o morto será investido de sua nova situação. A passagem do corpo inerte para o mundo dos mortos se dá por meio de ritos, que constituem a fase de agregação. Os mortos são agregados ao mundo dos mortos e os vivos retornam para suas vidas cotidianas.

3.1 Ritos funerários: um tipo particular de ritual

A morte, provavelmente mais que o nascimento, possui um forte potencial de reunir pessoas. A necessidade do outro é explicada sociologicamente por Durkheim (2010, p. 28), para quem a imagem daquele que nos completa se torna, em nós mesmos, inseparável da nossa, não apenas porque é frequentemente associada a ela, mas porque é seu complemento natural. Assim, ela se torna parte integrante e permanente de nossa consciência, a tal ponto que nós não podemos mais dispensá-la e buscamos tudo o que pode aumentar sua energia. Essa é a explicação do autor para apreciarmos a companhia do outro e sofrermos com todas as circunstâncias, como a distância ou a morte, que podem ter o efeito de impedir o retorno do outro ou de diminuir sua vivacidade. O autor afirma que:

Por mais curta que seja essa análise, ela basta para mostrar que esse mecanismo não é idêntico ao que serve de base aos sentimentos de simpatia, cuja fonte é a semelhança. Sem dúvida, só pode haver solidariedade entre outrem e nós se a imagem desse outrem se une à nossa. Mas quando a união resulta da semelhança das duas imagens, ela consiste numa aglutinação. As duas representações tornam-se solidárias na medida em que se confundem. Ao contrário, no caso da divisão do trabalho, estão fora uma da outra e só são ligadas por serem distintas. (DURKHEIM, 2010, p. 28).

Esta característica fica evidente no velório de Albino, que aconteceu entre a noite do dia 4 e manhã do dia 5 de junho de 2015, em sua residência, localizada no bairro Bom Jardim. Albino tinha uma família numerosa: pai de treze filhos, todos vivos, e já com suas próprias famílias, dos quais apenas dois cuidaram dele, durante sua doença. Em seu velório, praticamente não havia espaço para acomodar tantas pessoas: a casa estava cheia de vida e, ao mesmo tempo, cuidadosamente preparada para receber o seu corpo, entendido como sendo:

Moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressão dos sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção de aparência, [...], relação com a dor, com o sofrimento, etc. Antes de qualquer coisa, a existência corporal. (LE BRETON, 2009, p. 7).

Ainda que o corpo ao qual me refiro seja um corpo sem vida, é, sobretudo, pelas significações que fundamentaram sua existência individual e coletiva, que ele é objeto de ritos. Passava das vinte horas quando, juntamente com a dona Rosário, membro da pastoral familiar, que intermediou o meu contato com a família de seu Albino, chegamos à sua

casa. Fomos muito bem recebidas pela viúva e alguns de seus filhos, que lá se encontravam. Adentramos no pequeno salão de beleza para chegarmos à sala de estar, que contava como única mobília a estante – o sofá e as cadeiras haviam sido removidos para ceder o espaço para o caixão de Albino. O compartimento contíguo ao da sala, onde ficava o leito de seu Albino, também sofreu mudanças: a cama onde ele passou os últimos anos de sua vida permanecia lá, mas agora com função de ser um local de descanso para os presentes no velório. Era na cozinha que a viúva e parte de seus filhos aguardavam com expectativa pela vinda do defunto. O café estava pronto e o chá estava sendo preparado, o aroma da erva doce inundava a cozinha. Aceitei uma xícara de chá e tomei parte da conversa, ao perguntar à viúva como ela estava. Não me alonguei, pois adoto um método de pesquisa que tem como base principal a observação – portanto, considero mais importante ouvir a respeito do que as pessoas estão falando, sem a necessidade de intervir diretamente⁴².

A morte muito nos ensina sobre a vida e é, sobretudo, nos romances que dela se fala abertamente. Em *Clarissa* (1983), a personagem título pensa sobre a morte iminente do personagem Tônico e como tudo se passa como se nada de extraordinário estivesse acontecendo na casa dele. Contudo, depois que Tônico é enterrado, sua mãe se muda e a casa em que antes moravam ficou vazia, com portas e janelas fechadas, parecendo ainda mais triste. A morte, na perspectiva de Clarissa, apenas provoca mudança de estado no falecido, que de vivo passa a ser morto, pois, como ela afirma, “todos seguirão vivendo, rindo, comendo, cantando, caminhando, mas o Tônico estará morto. Morto...” (VERÍSSIMO, 1983, p. 135).

Além de ser um agente de ordem e desordem, a morte se caracteriza também pelo fato de ser a única experiência não compartilhada, característica responsável por torná-la um mistério ou, segundo Elias (2001), um problema dos vivos. Os cuidados presentes nos preparativos do ritual funerário nos revelam o modo como as sociedades lidam com “o problema da morte”. Nos rituais observados, ficou evidente que o corpo inerte necessitava

⁴² Tenho ciência, entretanto, que o fato de estar presente em uma ocasião, atualmente considerada privada, é uma forma de intervenção; contudo, como eles não sabiam que eu era pesquisadora, não pude nem posso avaliar, de fato, o impacto da minha presença, em seu comportamento e discurso. A minha escolha por permanecer incógnita está relacionada com a minha falta de proximidade com as pessoas cujos ritos funerários observei. Tratam-se, na grande maioria das vezes, de pessoas por mim desconhecidas, até a ocasião em que deliberadamente faço de suas vivências em relação à morte e ao morrer um dos temas primordiais da minha pesquisa.

de uma preparação para ser investido em seu novo *status* e é sobretudo, durante a fase de margem, que se dá essa preparação.

A notícia da morte marca a fase da separação. A partir desse momento ritual, se dá o início da fase de margem, uma fase ritual em que o defunto se encontra em um momento ambíguo, pois, embora morto, o corpo ainda permanece entre os vivos, podendo ser visto, tocado e, de certa maneira, ainda fazendo parte do grupo social dos vivos. O período de margem, nos ritos funerários:

[...] caracteriza-se em primeiro lugar materialmente pela estadia mais ou menos longa do cadáver ou do caixão na câmara mortuária (velório), no vestíbulo da casa, etc. Mas esta é apenas uma forma atenuada de uma série de ritos, cuja importância e universalidade já tinha sido assinaladas por Lafitau⁴³. (VAN GENNEP, 2011, p. 130).

Entre os rituais observados, o corpo do morto ocupa o lugar de destaque. Em seis dos nove rituais que compuseram meu campo, o corpo estava trajado com a mortalha, vestimenta ritual que cobre praticamente todo o corpo. Em alguns casos, a exemplo de Albino e de Isabel, as mãos do falecido ficaram expostas, uma sobre a outra, e os familiares se encarregaram de colocar um rosário entre elas. O rosto, porém, esteve sempre exposto. A cabeça do defunto era decorada com flores e coberta com um véu finíssimo, que os protegia da audácia das moscas.

O uso do véu, assim como os demais elementos que compõem a cena ritual, também implica uma dimensão simbólica, pois ele recobre o corpo, que é considerado profano, e simboliza a humildade da humanidade diante de Deus. Olhando bem de perto, a maquiagem realizada nos defuntos de origem pobre é a mais básica possível, com a intenção de deixar o rosto com um aspecto natural. Não percebi nesses cuidados uma tentativa de escamotear a morte, mas uma preocupação em amenizar a dor da perda. Assim, o objetivo da maquiagem não era fazer com que o defunto parecesse vivo, mas, sim, que sua face parecesse composta e serena, para o morto seguir para seu novo estado e para que os vivos pudessem suportar a perda.

A imagem do morto e a maneira como ele é apresentando são importantes, em particular, no que tange à manutenção da memória, pois:

⁴³ Joseph-François Lafitau (1681-1746), ainda pouco conhecido, é considerado como pai da Antropologia Cultural, da Etnologia, da comparatística cultural e de disciplinas afins. Cf. informações disponíveis em: <<http://www.revista.brasil-europa.eu/128/Experiencia-e-historia.html>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

A memória do morto entre os vivos tem a ver com a certeza de que a morte não dissolve os laços de família, e o melhor dela é que a pessoa deixa os parentes vivos em troca do direito de rever “no céu” os parentes mortos. Um pai abandona os filhos e parte ao encontro de seus pais. O céu é, portanto, o lugar da recomposição definitiva e ideal da sociedade terrena, a começar pela família. (BRANDÃO, 1980, p. 190).

Uma das atribuições da fase de margem é justamente preparar o morto para ir ao encontro dos familiares que partiram. Daí a importância dos ritos de encomenda de alma, de lamentar o morto, das orações, entre outros elementos constitutivos do ritual, pois, somente a partir destes ritos ditos “piedosos”, o defunto pode passar a integrar definitivamente o mundo dos mortos. As formas de se preservar a memória do ente querido falecido também estão em processo de mudança. Por exemplo, em Pentecostes (CE), era comum se fotografar o morto e, nesse sentido, concordo com Sontag (2004), quando ela afirma que “fotografar é apropriar-se da coisa fotografada” (SONTAG, 2004, p.14), deixando explícito o desejo de que a pessoa amada permaneça junto à família.

Ainda guardo na memória o velório de um menino, realizado em Pentecostes (CE), na minha infância, assim como as flores brancas e azuis feitas de papel crepom que enfeitavam o pequeno caixão, que, mais tarde, descobri ter sido construído pelo meu avô. Lembro-me também de não ter estranhado o fato de a família ter se reunido em torno do caixão inclinado, para que, desse modo, o rosto pálido do morto ficasse em destaque no meio de sua família, na fotografia⁴⁴. Esse tipo de fotografia nos dá uma ideia da importância da manutenção da memória do falecido e da importância que os familiares lhe dão. Nesta perspectiva, Batista (2002) afirma que a morte é domínio em que a memória é particularmente valorizada, pois, enquanto o ente querido for lembrado por seus familiares, ele permanecerá vivo.

Logo, é também durante a fase de margem que os enlutados buscam dotar a morte de ordem e sentido. Uma vez executado os ritos concernentes às fases de separação e de margem, o corpo, por meio de ritos de agregação, passará a integrar o mundo dos mortos. A vida, assim, cria novos arranjos e segue em descontinuidade, até que um novo sentido seja dado a ela. A morte de um filho amado impacta para sempre a vida dos pais, assim como a perda dos pais impacta a vida de seus filhos, muitas vezes alterando seus estilos de vida de modo radical. A morte, então, traz consigo a importância da vida. Talvez por esta razão, busquemos dar novos rumos a ela: a morte de uma pessoa amada instaura uma nova

⁴⁴ Esse gênero de fotografia, inclusive, é objeto de muitos estudos acadêmicos, a exemplo da pesquisa de Titus B. Riedi (2002), que analisa fotografias e depoimentos relativos ao retrato da morte, colhidos no Cariri, sul do Ceará.

ordem, que não prescinde da desordem dos sentimentos e que, por sua vez, influencia a forma de olhar a própria vida.

No Brasil, há muitos antropólogos que trabalham sob a perspectiva de ritual. Deles, destaco Da Matta (1997a), que dá a esse conceito uma interpretação dinâmica, afirmando que “o ritual é algo que se constitui” (DAMATTA, 1997a, p. 101), e pergunta em que condições um dado conjunto de ações sociais se transforma em rito. Tendo em vista que ritual é um conjunto de regras a serem observadas por um indivíduo ou grupo, circunscrito em um tempo e espaço determinados, praticamente qualquer evento e as tarefas mais corriqueiras do cotidiano (escovar os dentes ou ir ao trabalho e à escola) poderiam ser definidas como um ritual. Esses ritos do cotidiano apenas se diferenciariam de uma cerimônia religiosa ou da concessão do título de mestre ou doutor a um pós-graduando, por suas propriedades particulares e por seus objetivos. Tomando como ponto de partida a discussão de DaMatta (1997a), ações rotineiras podem, sim, vir a ser atos rituais, mas não necessariamente o são. O que vai dizer se um ato é ritual ou não é a importância nele colocada, seja consciente ou inconscientemente. Ainda segundo esse autor, os rituais não devem ser tomados como momentos essencialmente diferentes dos da vida cotidiana, pois muitos dos símbolos pertinentes a determinados rituais são retirados do dia a dia. Em suas palavras:

O mundo ritual é, então, uma esfera de oposições e junções, de deslocamentos e integrações, de saliências e inibições de elementos. É nesse processo que as “coisas do mundo” adquirem um sentido diferente e podem exprimir mais do que aquilo que exprimem no seu contexto normal. Em uma palavra, o universo ritual é o mundo do efetivamente arbitrário e do puramente ideológico (DA MATTA, 1997, p. 78).

O autor, portanto, possui uma clara intenção de ampliar o conceito de ritual relacionado ao mágico e ao religioso e afirma que os estudos rituais não deveriam buscar a essência de um momento especial, propondo um novo olhar sobre o ritual e os símbolos que o compõem. Concordo com sua afirmação de que “todas as esferas do mundo social podem ser vistas como capazes de engendram ritos” (DAMATTA, 1997a, p. 73), pois, da política ao jogo de futebol, os ritos estão presentes, embora, muitas vezes, recebam uma nomenclatura diferente⁴⁵. Nesse sentido:

O estudo dos rituais não seria um modo de procurar as essências de um momento especial e qualitativamente diferente, mas uma maneira de estudar como os

⁴⁵ Usa-se geralmente o termo “protocolo” em vez de ritual nessas circunstâncias.

elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim, transformados em símbolos que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário. (DAMATTA, 1997a, p. 78).

De fato, é o contexto que imprime a dimensão simbólica em determinados elementos. Portanto, embora o autor interprete o símbolo ritual como “deslocamento” de um elemento de um contexto trivial para um contexto especial, parece certo que a mudança de contexto promove uma reconfiguração do elemento, que adquire ou talvez perca determinadas propriedades, possibilitando, desse modo, seu uso num contexto ritual específico. Cito, como exemplo, o buquê de flores, um símbolo por excelência vinculado ao romance, mas que também faz as vezes de votos de melhoras, de votos de felicitações, de votos de condolências, homenagem ao defunto etc. No velório de Albino, ninguém fez questão de ficar com o buquê de flores, ofertado pela empresa funerária Previda, como forma de prestar condolências aos familiares do defunto. Em contrapartida, em casamentos, o público, em geral do sexo feminino, muitas vezes, se machuca tentando pegar o buquê da noiva. De certo, os distintos comportamentos se devem ao fato de que o buquê encerra um significado vinculado a elementos considerados positivos, no casamento, ao passo que, no funeral, traz consigo a vinculação a elementos negativos. Portanto, não se trata apenas de um “deslocamento”: as pessoas dão aos buquês uma conotação ritual distinta, vinculada às particularidades dos respectivos contextos. Os exemplos acima tratam de dois eventos rituais para expor que o ponto que defendo se centra na ideia de que a *matéria-prima* do ritual, além de sofrer um “deslocamento”, também passa por uma reconfiguração.

Ainda segundo Da Matta (1997b), os ritos seriam momentos construídos pela sociedade, em situações sob a égide e o controle do sistema social, sendo por ele programadas. Por esta razão, há vários tipos de ritos que visam classificar e dar sentido às mais variadas circunstâncias sociais. Assim, o autor afirma que “toda a vida social ser de fato, ‘rito’ ou ‘ritualizada’” (DAMATTA, 1997b, p. 73). Partindo-se do princípio de que o mundo social é fundado em convenções e símbolos, todas as ações seriam atos rituais ou passíveis de ritualização, logo, para o autor, o ritual estaria mais ligado à consciência do mundo social do que aos elementos mágico ou religioso. Em suas palavras:

[...] em vez de definir o rito por meio de algum traço positivo e substantivo, escolhi defini-lo junto com cerimonial e a festa por meio do contraste com os atos do mundo diário, o ponto focal passando a ser as oposições básicas entre sequências de ações dramáticas que todo ato cerimonial ou ritual deve necessariamente conter, construir e elaborar. O ritual, assim, jogaria muito mais

com o drama – que permite a consciência do mundo social – do que com algum comportamento místico ou mágico (DAMATTA, 1997b, p. 47).

Nessa perspectiva, Goody (2012) afirma que há uma categoria de ritual que não é nem mágica nem religiosa, uma vez que não presume a existência de seres espirituais nem está direcionada a algum fim empírico, embora ele possa ter um “objetivo” reconhecido dentro de um sistema coordenado. Nessa categoria de ritual, encontrar-se-iam cerimônias de casamento civil, rituais de nascimento e morte em domicílios em sociedades seculares.

Cito ainda outras contribuições para a construção do conceito de ritual. Em sociedades tribais, a exemplo dos Ndembu na Zâmbia (TURNER, 2005) e dos Krahó no Brasil (CUNHA, 1978), o sujeito social não é o indivíduo, mas a relação entre indivíduos. Os atos sociais são, então, dotados de propriedade especial, não sendo, em absoluto, independentes do sagrado que envolve toda a tribo. Nessas tribos, cada fase da vida, inclusive a morte, é marcada por ritos especiais, como em muitas outras sociedades.

Os ritos também estão vinculados a formas de pensar e agir com vistas a um determinado fim. É o que Frazer (1982) nos permite concluir, quando lança mão de uma estratégia narrativa para explicar, por meio de uma escala evolutiva, o que separaria magia, religião e ciência. Em sua empreitada, ele traz importantes contribuições para o estudo dos ritos. Fornecendo explicações para a compreensão do porquê o sacerdote de Arícia tinha de matar seu sucessor e por que, antes disso, ele tinha de arrancar o ramo de ouro, Frazer (1982) explicita que os ritos, de forma geral, trazem consigo a ideia de morte e renascimento, refletindo a ordem e a desordem da natureza. Portanto, os ritos marcam momentos de renovação, acompanhando as mudanças que ocorrem entre os indivíduos das mais variadas sociedades, sendo considerados ritos de passagem.

Frazer (1982), como pensador social que entende a sociedade como uma totalidade, atenta para o tipo de definição que se emprega para se definir o conceito de ritual. A primeira coisa a fazer, segundo ele, é compreender um sistema cultural como uma maneira racional de comportamento para pessoas que se conhecem e que partem dos mesmos pressupostos. Assim, determinados conceitos somente têm sentido quando conhecemos o contexto em que são usados. Se tomarmos, por exemplo, o ritual como um mecanismo com características que o articulem a uma atividade formal ou padronizada, tipicamente desempenhada em certos momentos e locais específicos, ele seria categorizado como um evento que difere dos hábitos e costumes cotidianos, por ser simbólico e, com frequência, dramático, expressando e comunicando não só ideias, mas também poderosos sentimentos,

através de cenas, atos e palavras simbólicas. Se, por outro lado, tomarmos a definição de ritual como um elemento que possui certo padrão, mas que ocorre em momentos ordinários, marcados pela interação social e simbólica, então podemos dizer que o ato de pedir informação a um estranho pode ser considerado um ato ritualizado, na medida em que se escolhe a “fachada” (GOFFMAN, 2011, p. 14) que melhor se adapta à situação e, por sua vez, se determina quantos e quais sentimentos devem ser distribuídos pelas fachadas envolvidas.

Logo, o ritual não se limitaria ao ritual de passagem. Goffman (2011) expõe como o comportamento social cotidiano envolve um comportamento ritual, em especial, no que tange à preservação da “fachada”, definida como o valor social positivo que uma pessoa efetivamente reivindica para si mesma, através da linha que os outros pressupõem que ela assumiu durante um contato particular. Em outras palavras, a fachada é uma imagem do eu, ainda que essa imagem possa ser compartilhada, delineada em termos de atributos sociais aprovados. A fachada é, assim, definida a partir da situação na qual o ator social está. Ele apresenta um comportamento equivalente à situação definida, o que pode ser realizado de forma natural ou calculada. Caso os participantes da interação falhem, ao buscar preservar a fachada, eles precisariam recorrer a artifícios, nem sempre convincentes, para tentar restabelecer um estado ritual de respeito para com o eu e para com o outro. Ao se referir ao uso do termo ritual, o autor justifica-se, afirmando que:

Eu uso o termo ritual porque estou lidando com atos em que o ator, através do comportamento simbólico desses atos, mostra o quão digno ele é de respeito ou o quão digno ele sente que os outros são de respeito. A imagem do equilíbrio é apta aqui porque a extensão e a intensidade do esforço coletivo se adapta bem à persistência e intensidade da ameaça. Nossa fachada, então, é uma coisa sagrada, e a ordem expressiva necessária para mantê-la é, portanto, uma ordem ritual. (GOFFMAN, 2011, p. 26).

Wilson (*apud* TURNER, 1974) afirma ainda que os rituais revelam os valores sociais no seu nível mais profundo. Em momentos imbuídos de sentimentos, em que os homens expressam aquilo que os toca mais intensamente, o ritual é a forma de expressão convencional e obrigatória dos valores do grupo. Nesta perspectiva, o autor defende que, no estudo dos ritos, está a chave para compreender a constituição essencial das sociedades humanas.

Tomemos como exemplo a cerimônia de casamento na sociedade ocidental e, ainda essencialmente patrimonial, brasileira. Embora tenham ocorrido mudanças na forma de se acertar um enlace matrimonial, valores como segurança financeira e *status* social ainda

encontram lugar na escolha “individual” do futuro cônjuge, embora a motivação primeira para o casamento seja, *a priori*, o afeto. Ainda que sejam lançadas diversas modas, o casamento continua sendo uma cerimônia marcadamente tradicional, o que não significa que seja algo ultrapassado. Como afirma Cunha (1978), não se mede a tradicionalidade de um grupo pela vigência de sua antiga indumentária, de suas técnicas agrícolas ou de suas casas, mas sim no “uso” que o grupo faz das categorias mais antigas, como princípios organizadores da realidade vivida, por mais inesperada que ela seja. O tradicional é dinâmico e se modifica de acordo com as alterações sociais, que, por sua vez, vão sendo assimiladas de uma forma natural, a ponto de as origens de um dado comportamento ou símbolo serem reconfiguradas, ao longo do tempo.

Olhando para uma cerimônia matrimonial católica, a noiva, quase sempre, usa um vestido branco, cor que, em nossa cultura, significa virgindade, pureza e limpeza. Geralmente, cabe ao pai a tarefa de levar a noiva, segurando-a pelo braço para entregá-la ao seu futuro marido. Durante o percurso entre a entrada da igreja e o altar, embalados pela marcha nupcial, é possível observar através do semblante da noiva e de seu pai múltiplas emoções. Não raro, muitas noivas choram, nesse percurso, e continuam chorando, durante toda a cerimônia. Antes da entrega da noiva ao noivo, ela continua pertencente à sua família de origem. O ato do pai entregar a filha para um “estranho”, a coloca em um momento de margem, pois ela já não pertence mais à família de seu pai e ainda não foi integrada à sua nova família, que ainda não existe, pois o padre ainda não declarou os noivos casados. Após a troca de alianças, símbolo que encerra o significado da união diante de seus parentes e de Deus, a mulher ascende ao seu novo *status* – ela agora é casada e deixou sua vida antiga para trás, pois suas atribuições e obrigações na divisão social do trabalho agora serão outras. O mesmo acontece com o homem.

Em certo sentido, pode-se dizer que o dia do casamento marca a morte e o renascimento de um homem e de uma mulher⁴⁶. Uso este exemplo, em especial, para deixar claro que o ritual revela, assim como também esconde, o funcionamento da vida social, deslocando e resignificando os indivíduos, com o único propósito de dar continuidade e manutenção da estrutura social. Isto posto, concordo com Wilson (*apud* TURNER, 1974) quando ele afirma que o estudo dos rituais é de fundamental importância,

⁴⁶ Não uso como exemplo um casal homossexual, pois a Igreja Católica ainda proíbe o casamento entre indivíduos formados a partir do mesmo pó ou da mesma costela Cf. <<https://padrepauloricardo.org/episodios/a-igreja-catolica-discrimina-os-homossexuais>>. Acessado em 15 abr. 2016.

pois entender as manifestações que se dão através dos ritos significa mais que compreender um corpo social, é compreender o universo do qual fazemos parte.

Douglas (2014) por sua vez, afirma que um ritual fornece uma armação, um enquadramento para refletirmos sobre os mais diversos exemplos que encerram a vida pessoal e social, pois o mínimo ato é capaz de transportar significado. Neste sentido, a noiva pode não ser mais virgem e o vestido da noiva, ainda que não seja branco, é um símbolo ritual importante, em uma perspectiva tradicional, para que a mulher cumpra com o seu papel cerimonial. O mesmo pode-se dizer do comportamento dos convidados, pois todos ficam de pé para reverenciarem a noiva, com uma feição de surpresa quando da sua entrada triunfal na igreja, bem como da face emocionada do noivo, ao olhar sua futura esposa, como se fosse pela primeira vez que o fizesse, tamanha a sua admiração. Todo o evento é milimetricamente pensado desde a escolha da igreja, da música até o lugar que cada ator irá ocupar, durante o ritual, estando implícito o comportamento que cada um deve assumir. Contudo, como mencionei anteriormente, um ritual não é definido somente por pompa e circunstância extraordinária, pois pensar o conceito de ritual sempre vinculado a eventos grandiosos é desconhecer a que ele realmente se presta:

O ritual [...] anima a memória e liga o presente com o passado relevante. Em tudo isto, ajuda a percepção. Ou melhor, muda a percepção porque muda os princípios seletivos. Logo, não é suficiente dizer que o ritual nos ajuda a experimentar mais vivamente o que experimentamos de qualquer maneira. Não é meramente como uma ajuda visual que ilustra as instruções verbais para abrir latas e invólucros. [...]. Não exterioriza simplesmente a experiência, trazendo-a para a luz do dia, mas modifica a experiência. (DOUGLAS, 2014, p. 82).

Em sentido semelhante, Peirano (2003) afirma que rituais são bons para pensar e bons para viver. É a partir dos rituais que tomamos conhecimento de nosso mundo ideal, de projetos e de ambições. É a partir deles que se revelam trilhas, encruzilhadas e dilemas. Por vezes, se consegue encaminhar mudanças e transformações. Dessa forma, a autora trata o ritual em uma dimensão vinculada ao dinâmico, ao autoconhecimento e à forma como este torna compreensível os momentos da vida pessoal e social.

Turner (1974, p. 24) observou a relação entre ritual e crise e concluiu que, com grande frequência, as decisões de executar o ritual estavam relacionadas com crises na vida social das aldeias. Nesta perspectiva, o ritual atua como organizador social, trazendo ordem nos momentos de crise, uma definição que *a priori* não difere do conceito de ritual que estou utilizando. A reflexão de Turner (1974), pois, contribui para pensar o ritual

funerário como elemento “obrigatório”, que se pretende “desejável” para a organização da vida social.

Segundo Turner (2005), o ritual é precisamente um mecanismo que converte o obrigatório no desejável. Nesse sentido, os símbolos rituais são, ao mesmo tempo, símbolos referenciais e de condensação, pois sua qualidade consiste na justaposição do grosseiramente físico com o estruturalmente normativo, ou seja, do orgânico com o social. Nessa perspectiva, na sua trama de significados, o símbolo põe as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato íntimo com fortes estímulos emocionais e o comportamento demonstrado nesse contexto – que, em outros momentos, poderia ser classificado como escandaloso ou grosseiro – se enobrece.

Logo, ao interpretar “crise” como um evento extracotidiano que busca restaurar a ordem ou solucionar questões, o conceito de ritual elaborado por Turner (1974) contribui para a compreensão dos ritos funerários observados, na medida em que a morte encerra uma crise e não pode ser caracterizada como um evento cotidiano – embora a morte ocorra com frequência, não é essa frequência que irá configurá-la como uma rotina. A morte é, ao mesmo tempo, um evento pessoal e coletivo e não é ritualizada da mesma forma pelas famílias observadas. Embora guarde elementos em comum, o ato de ritualizar um morto é único.

Além de todas as características mencionadas, é basilar compreender que o ritual envolve uma dimensão de preparação. Dessa forma, os atos do dia a dia, como escovar os dentes e preparar-se para dormir, podem ser interpretados como atos rituais, desde que encerrem um padrão, uma ordem. Em última instância, o rito é fonte da organização da vida social, daí a importância do seu estudo como chave para compreender a constituição essencial das sociedades humanas, favorecendo ao “eu” a compreensão do “outro”.

Caracterizar o ritual significa, ainda, falar sobre sua dimensão simbólica. Um único símbolo pode, frequentemente, encerrar muitas ideias e a interpretação do simbolismo presente no ritual é, muitas vezes, ambígua. Ainda assim, essa interpretação lança luz para se entender várias características da organização social de um dado povo, pois seus cerimoniais e festas encarnam os seus valores sociais. Nesse sentido, atentar para estes aspectos pela perspectiva de Turner (1974) é essencial, pois os olhos do pesquisador, uma vez abertos para a importância ritual na vida de um dado povo, começa a perceber aspectos, antes invisíveis, de sua cultura.

Portanto, o que os símbolos expressam e comunicam diz respeito ou ajuda a configurar interesses centrais dos que neles participam e dos que os observam, assim como podem contribuir para determinar o que é significativo, representando as relações sociais dentro dela. Dessa forma, o que confere a um dado elemento o caráter de símbolo são os sentidos atribuídos a ele. Em outras palavras, os símbolos são produzidos socialmente, a partir das experiências de um dado povo, e podem ser representados por objetos materiais, gestuais, sonoros, visuais, olfativos, que são tomados por arbítrio e estereotipados para representar sua visão de mundo. Provavelmente, então, um determinado símbolo só será dotado de sentido no interior da cultura que o construiu. Contudo, existem símbolos considerados universais como o crucifixo, pois não é necessário ser ocidental e cristão para se compreender que este símbolo é relevante – o que pode ocorrer é não se saber, por exemplo, que há diferenças quanto a sua apropriação por católicos e protestantes. Turner (2005) chama atenção para o cuidado que se deve ter ao se falar sobre o “significado” de um símbolo no campo de pesquisa:

[...] temos de ter o cuidado de distinguir entre pelo menos três níveis ou campos de significado. Proponho chamá-los de: 1) o nível de interpretação nativa (ou, em resumo, o significado exegetico); 2) o significado operacional; e 3) o significado posicional. O significado exegetico é obtido por perguntas feitas aos informantes nativos sobre o comportamento ritual observado. Aqui se deve distinguir entre a informação dada por especialistas rituais e a informação dada por leigos, ou seja, entre interpretações esotéricas e exotéricas. Também se deve ser cuidadoso ao afirmar se uma certa explicação é verdadeiramente representativa de uma ou outra dessas categorias ou se é simplesmente uma opinião pessoal (TURNER, 2005, p. 85-86).

Os ritos são construções sociais, com o propósito de dotar de sentido atos e ações, seja de forma consciente seja inconsciente. Muitas vezes, por exemplo, não percebemos que ritualizamos determinados momentos. Há alunos que não atentam para o fato de que assistir à aula é um rito, assim como a escolha de um curso.

Uma percepção equivocada concernente ao rito reside em associá-lo à ideia de função, relacionando elaboração e eficácia. É bem verdade que há ritos com essa perspectiva, a exemplo dos trabalhos de amarração realizados nos terreiros, assim como também há ritos muito particulares realizados em tempo e espaço específicos, com elementos pré-determinados, a exemplo dos ritos de passagem exigidos pela vida, como o primeiro dia de aula de uma criança, o casamento, em que os noivos assumem as alegrias e as tristezas do enlace matrimonial, deixando de ser quem são para se tornarem outros; e a morte, em que as pessoas deixam este mundo e adentram em um lugar que ignoramos. Os

ritos nos marcam, nos moldam e acima de tudo são a expressão do que sentimos e como nos relacionamos com a vida pessoal e social.

3.2 A dimensão simbólica dos ritos funerários

Segundo Turner (2005), os símbolos estão intrinsecamente envolvidos com o processo social; por esta razão, é necessário analisar símbolos rituais, em uma série temporal e em relação a outros eventos. Concebendo os desempenhos do ritual como fases distintas, o processo ritual é um meio pelo qual os grupos sociais se ajustam a mudanças internas e se adaptam ao seu ambiente externo. Nesta perspectiva, o símbolo ritual transforma-se em um fator de ação social, a partir do qual se pode inferir sobre uma dada sociedade, sem, contudo, esquecer que “a estrutura e as propriedades de um símbolo são as de uma entidade dinâmica, ao menos dentro do seu contexto de ação apropriado” (TURNER, 2005, p. 50). Assim, me proponho a descrever o ritual funerário de Rita, que, dentre os nove rituais que fazem parte da minha amostra, traz particularidades relevantes para pensar o lugar do ritual funerário entre os moradores dos bairros Bom Jardim e Conjunto Ceará, podendo também servir para pensar o lugar do ritual funerário na sociedade de uma forma geral.

A notícia da morte em si se configura como um rito. Rita morreu no hospital, no final da tarde do dia 5 de março de 2014. A direção do hospital entrou em contato com a família dela para solicitar que algum parente direto viesse ao hospital para conversar com alguém da assistência social. O hospital, portanto, não dá a notícia da morte por telefone, pois a instituição compreende que a comunicação da notícia da morte de alguém é um momento muito difícil e delicado. A família que já possui experiência em relação a esse procedimento do hospital intui que algo de grave aconteceu, embora não saiba exatamente o quê. Naquele momento, o parente que se prontificou a ir ao hospital foi o irmão de Rita.

Não estive na sala da assistente social quando ele se apresentou. Contudo, já estive lá, nesse mesma situação: recebendo a notícia da morte de um parente. A assistente social te olha nos olhos e, de forma clara, precisa e breve, explica o que aconteceu, afirmando ainda que tudo fora feito. Ela enumera os procedimentos médicos realizados e informa que, mesmo assim, infelizmente, a pessoa veio a óbito e qual o horário exato em que a morte foi constatada. Em seguida, ela entrega um documento para que se dê entrada ao processo de liberação do corpo.

Um dos símbolos do ritual funerário é justamente o tempo, o horário no qual a morte se deu. Em *Funeral Blues* (AUDEN, 1936), o poeta enaltece o costume antigo, em sociedades ocidentais, de se parar o relógio no momento em que a morte acontece. Metafórica e comparativamente, a hora em que Rita morreu ficou fixada em sua ficha e se apresenta como uma informação fundamental que dita quão lenta ou apressadamente se darão os preparativos para o velório e funeral do defunto, em especial, para aqueles cujos corpos não irão passar por nenhum tratamento tanatoprático, visando à sua conservação.

Como havia dito, o caso de Rita foi particular, de modo que o processo de liberação do seu corpo não foi muito fácil. O médico responsável pelo procedimento cirúrgico realizado poucos dias antes de seu falecimento não estava presente para assinar o atestado de óbito e nenhum outro médico julgou prudente endossar a causa da morte da paciente. Desse modo, foi necessário abrir um boletim de ocorrência em uma delegacia para que o corpo de Rita fosse removido para o Serviço de Verificação de Óbito (SVO) e, de lá, ele só foi liberado por volta de meio-dia do dia seguinte ao seu falecimento.

A família foi notificada da liberação do corpo, acionando, em seguida, a funerária para que fosse buscá-lo. Passava das duas da tarde quando finalmente o corpo de Rita foi trazido ao local onde seria o velório, a casa de seu pai. No entanto, o motorista responsável por preparar o corpo para o ritual sugeriu que o velório acontecesse no Cemitério Parque Bom Jardim, lugar em que Rita seria sepultada. A sugestão do motorista da funerária se deu em virtude do tempo que o corpo de Rita levaria para ser liberado do hospital; porém, se a casa um dia foi o lugar certo para se velar o defunto, como nos relata Galeno (1977), hoje, sem dúvida, não é mais o lugar majoritariamente escolhido para se velar o ente querido. Ainda de acordo com as tentativas de não perder mais tempo antes do sepultamento, o corpo de Rita fora preparado na casa de seu pai e, não levado para a funerária, lugar onde hoje, via de regra, os corpos são preparados.

O corpo de Rita estava dentro do caixão, quando foi retirado de dentro do carro fúnebre e foi levado para um quarto da casa, um lugar mais reservado para que os funcionários da funerária pudessem fazer o seu trabalho. Embora não tenha observado a preparação do corpo de Rita, já tive a experiência de observar a preparação de um corpo, em uma funerária, antes de ser velado⁴⁷.

⁴⁷ No ritual de preparação do corpo observado por mim em 2012, quem preparou o corpo foi o motorista com a ajuda de um auxiliar, semelhante ao que ocorreu com o corpo de Rita. Naquela época, de modo informal, o motorista permitiu que eu observasse seu trabalho. Ainda assim, opto por manter incógnitos os nomes da empresa contratada e do motorista encarregado do preparo. Devo ressaltar também que há empresas em que o

Quando se morre, a vida material termina, mas a morte está apenas começando. Passados alguns momentos após a morte, o corpo relaxa e libera os fluídos que estejam contidos nele. Não é raro, por exemplo, um defunto defecar ou urinar, além de liberar os líquidos dos orifícios do nariz e dos ouvidos. Daí uma das primeiras providências tomadas, após se limpar o corpo, ser a de vedar esses orifícios com um tipo de enchimento de algodão ou outro material, para só então vesti-lo. Durante o processo, o motorista fala apenas o estritamente necessário com o seu ajudante. O enchimento é colocado com o uso de pinças para que fique bem vedado e não se note o preenchimento tampouco o material utilizado para este fim. O preenchimento dos orifícios do corpo também é uma forma de conter o mau cheiro que possa ser exalado, a partir do processo natural de decomposição. Depois de preenchida, a boca é colada. A mesma cola utilizada nos lábios é delicadamente aplicada nas pálpebras, para evitar que os olhos fiquem parcialmente abertos.

Enquanto o motorista cuida do corpo, o auxiliar arruma o caixão, que recebe uma cobertura em tecido interna, como um tipo de roupa de cama especializada. É impossível evitar a analogia entre um caixão e uma cama, afinal, para os católicos, a morte é um tipo de descanso. O corpo, devidamente limpo e organizado, é colocado no caixão e, em seguida, recebe a maquiagem do motorista. A necromaquiagem usa os mesmos produtos da maquiagem usados pelos vivos, mas, como se trata de uma circunstância diferente, há uma apropriação diferenciada desse símbolo. A necromaquiagem tanto pode realçar os traços da face do defunto quanto pode “modifica-los”.

Quando a necromaquiagem é realizada em homens (procedimento que observei na funerária), a primeira coisa a ser feita é sua barba, respeitando a aparência que o morto mantinha em vida. Se o morto usava bigode, ele continua com bigode, se usava barba, permanece com barba, mas sempre bem aparados. Quando a necromaquiagem é realizada em uma mulher (procedimento que deduzi, a partir da observação dos corpos das defuntas dos ritos fúnebres que acompanhei), seus cabelos, caso sejam longos, são penteados para trás e presos. Em seguida, é usada uma base para homogeneizar a pele, aplicando-se corretivo em volta dos olhos e lábios, para amenizar as olheiras e o aspecto de ressecamento em labial. Aplica-se, então, o pó compacto, para retirar o brilho deixado pela base, e um batom tom de boca. O entorno da cabeça é ornado com flores e o corpo é coberto pela mortalha. Posteriormente, o corpo é coberto por um véu. A tampa do caixão é

preparo do corpo é realizado por pessoas que executam apenas esta função. No caso de haver procedimentos tanatopráticos, a exemplo do embalsamamento, a preparação do defunto é realizada numa clínica especializada.

colocada, apertam-se bem os parafusos e corpo é translado para o lugar onde deve ser velado.

Esse lugar, no caso de Rita, foi uma sala de velório do cemitério público Parque Bom Jardim. A sala foi arrumada pelo motorista com os paramentos da funerária. Uma toalha verde com franjas douradas foi estendida sobre a mesa de concreto, onde o caixão seria colocado. Dois candelabros, cada um contendo espaço para uma vela, foi colocado no local onde ficaria a cabeceira do caixão. Em seguida, o motorista, com a ajuda de familiares de Rita, trouxeram o caixão para a pequena sala, cuidando para que os pés da morta ficassem em direção à saída.

Segundo Cascudo (2012), essa posição atribuída ao morto no velório é o inverso da posição considerada como sendo a de nascimento. Logo, a posição do morto é um símbolo que exprime a sua oposição aos vivos. Essa oposição no velório de Rita ficou ainda mais clara, com a fala de um parente que afirmou que era “melhor não tocar nela”. Dessa forma, o corpo inerte traz em si a ideia de contaminação e os rituais visam purificar este corpo, a exemplo do ato de aspergir sobre ele água benta. Rita não teve o seu corpo encomendado por um padre, de modo que não havia água benta para purificá-lo. Talvez por isso, seus parentes mais próximos tenham higienizado suas mãos e lábios com álcool em gel, depois de tocar sua face e a beijar. O corpo, nesse ritual, permanece impuro, mas, ao mesmo tempo, é um símbolo dotado de respeito.

Outro símbolo ritual relacionado ao velório é a chama da vela. A simbologia das chamas das velas é a de que algo ilumina o caminho das almas e essa simbologia ainda persiste; no entanto, no ritual funerário de Rita, não percebi uma atribuição relevante às chamas das velas colocadas em cada lado de seu caixão. Preciso destacar também que, em decorrência do vento, elas não permaneceram acesas. Algumas vezes, as chamas das velas são substituídas por chamas artificiais, lâmpadas elétricas com formato de vela. Há, inclusive, velório em que elas não figuram, sendo um indicativo de que a mudança no modo de se ritualizar o morto é refletida numa reconfiguração de seus símbolos rituais.

As coroas de flores são um elemento de homenagem fúnebre por excelência, pois elas encerram o significado da vida enquanto um ciclo, em que o começo encontra o fim sem uma distinção clara de onde cada um começa e termina. No velório de Rita, havia uma coroa de flores com a mensagem “Saudades eternas”, indicando que a morte não corta o vínculo entre o falecido e os sobreviventes.

A família de Rita se organizou de modo a realizar as orações do terço e, em seguida, uma de suas filhas discursou, pedindo a Deus que recebesse a alma de sua mãe, que desse a ela o descanso que não tivera em vida e que a perdoasse por todos os seus pecados. Depois das orações e da canção *Segura na mão de Deus*, por sugestão de um parente de Rita, todos deram uma salva de palmas para homenageá-la. Após essas homenagens, o coveiro chegou para informar que o caixão seria fechado.

O momento de cerrar o caixão é um símbolo revelador da dor da perda, pois mesmo aqueles que se mantêm distantes durante parte do ritual fúnebre, ao saberem que o caixão será fechado, fazem menção de se aproximar do corpo e, na maioria das vezes, vão de fato até o corpo para se despedirem do ente querido pela última vez.

Caixão fechado, espera-se até que os coveiros o retirem da sala para o cortejo seguir atrás do caixão até o local do sepultamento. No ritual funerário de Rita, caminhamos sob o sol ainda forte das 17 horas, por um terreno arenoso e acidentado, salpicado por covas carcomidas pelas ações do sol, do vento e da chuva. Essas intempéries também apagam as inscrições pintadas nas lápides feitas de concreto, varrendo os resquícios de existência da memória dos mortos que ali foram sepultados.

No silêncio entrecortado pelos soluços daqueles que lamentavam a perda de Rita, ouvi os ruídos do caixão sendo baixado até a terceira gaveta do jazigo e vi seu caixão ser coberto por três placas de concreto e vedado com cimento. Fiquei mais um pouco no local, observando o trabalho de finalização do fechamento da cova, enquanto todos se dirigiam rapidamente para a saída do cemitério. Ninguém olhou para trás.

Tomando como símbolos rituais dos funerais a preparação do corpo, o corpo em si, o velar, as flores, as velas, as orações, as canções, o choro, a missa de corpo presente e a sepultura, procuro elaborar um breve histórico das mudanças no uso destes elementos simbólicos, apoiada, sobretudo, nos estudos de Ariès (2012; 2014), Batista (2002) e Elias (2001).

Em *O homem diante da morte*, Ariès (2014) explica que a conjuntura social influía nas práticas funerárias, em especial, entre os pobres. Por ocasião da peste e da fome, era comum a construção de poços tumulares nos cemitérios com capacidade para inumar dezenas de corpos, pessoas pobres que não tinham como custear o próprio funeral. Em períodos comuns, os túmulos eram individuais e quase sempre continham inscrições visando a individualizar o morto, preservando, desse modo, sua memória. Nos funerais contemporâneos por mim observados em cemitérios públicos, o Parque Bom Jardim e o

São José, as inscrições tumulares vêm perdendo importância, limitando-se à marcação da data da morte. Não que os epitáfios estejam obsoletos, pois eles ainda se configuram como um elo de ligação entre quem se foi e quem ficou, um elemento de manutenção da memória. Contudo, nesses funerais observados, os epitáfios possuíam uma finalidade muito mais ligada à dimensão prática – saber o período em que pode ser realizada a exumação dos restos mortais.

Em relação à manutenção da memória do morto em um espaço físico, é a arte tumular que é destinada a perpetuar o destaque social que o morto exerceu em vida (BATISTA, 2002). Ela ainda pode ser encontrada, por exemplo, no Cemitério São João Batista, em Fortaleza – Ceará, inaugurado no século XIX; contudo, ela perdeu gradualmente seu espaço, em especial depois da reconfiguração do conceito de cemitério. Esse lugar inventado para ser a última morada dos mortos é uma invenção fundamentada em novas regras de higiene, cujo resultado final, ao menos até o momento⁴⁸, é o cemitério parque. Segundo Elias (2001), os cemitérios parques são lugares em que “as perigosas associações de cemitérios são neutralizadas, apresentando-os simplesmente como um ‘espaço verde na cidade’” (ELIAS, 2001, p. 39). O autor também ironiza essa atribuição que se pretende verdadeira em relação aos cemitérios jardins ou parques, afirmando que a exigência do silêncio em respeito aos mortos limita o uso desses espaços pelos vivos, em ocasiões que não sejam de funeral ou de homenagem aos mortos.

O túmulo aparece como lugar de reencontro dos parentes, uma afirmação dos laços familiares, principalmente entre os membros de estratos sociais mais elevados, e um aspecto importante para liberar os mortos do anonimato. Segundo Ariès (2012), no século XIX, na França, surge o “jazigo familiar” em formato de capelas em miniatura, para suprir uma necessidade de proximidade com Deus, uma vez que, no século anterior, fora proibido o enterro no interior de igrejas. Para o autor, o enterro na “catatumba” reservada a uma família se opõe ao enterro comum, solitário e anônimo e essa necessidade dos ricos de reunir a família perpetuamente corresponde a um novo sentimento que se estendeu, em seguida, a todos os estratos sociais ao longo do século XIX.

Em Fortaleza, entre os funerais que observei, o túmulo continua com a mesma função simbólica apontada por Ariès (2012), contudo, a manutenção simbólica⁴⁹ dessa

⁴⁸ O apelo à cremação vem ganhando espaço entre os brasileiros pertencentes a estratos sociais mais elevados.

⁴⁹ O túmulo familiar é uma forma de reunir a família tanto simbólica – reunião pressupõe algum tipo de interação - quanto fisicamente, uma vez que os restos mortais permanecem juntos.

união somente é possível quando a família possui jazigo próprio, seja porque o comprou, seja porque conseguiu uma permissão vitalícia em cemitérios públicos antigos. Além disso, a preocupação em manter a família unida após a morte depende de questões financeiras. Manter a família unida em cemitérios públicos é complicado, pois esses cemitérios cumprem com o papel essencialmente prático de garantir que o morto seja enterrado, já que, de outro modo, acarretaria em problemas legais e sanitários graves. As funerárias, de olho neste seguimento de mercado, passaram a investir na construção de cemitério próprio e na consecução de convênios com cemitérios particulares, para fornecer aos seus clientes jazigos nos quais seria possível reunir a família após a morte.

Os símbolos rituais não se limitam a algo material, podendo ser um cheiro, por exemplo. Entre as pessoas cujo velório e funeral observei, nenhum aroma foi mais característico da morte do que o exalado por crisântemos-calabrias e flores do campo, pois, via de regra, elas eram as flores mais usadas para ornar o defunto e homenageá-lo. As mensagens mais comuns existentes nas coroas de flores foram: “Paz eterna”, “Saudades eternas”, “Que Deus te receba na eternidade”, “Eternas saudades de sua esposa e filhos”. Essas mensagens, que são padronizadas, também foram reproduzidas de forma rápida, em alguns velórios, num pequeno painel de *led*.

Nos velórios realizados em casa, as pessoas chegam de forma silenciosa e se aproximam dos enlutados com um olhar, com uma ou duas palavras, às vezes, apenas com um abraço, mas, aos poucos, vão se ambientando à situação e passam a agir de modo mais solto, iniciando conversas que, em princípio, giram em torno do defunto e da dor da família enlutada. Algum tempo depois, elas passam a conversar sobre coisas do cotidiano. É fascinante, para mim, as mudanças que ocorrem ao longo do velório, pois do silêncio vai-se à confusão de falas e de gente passando de um lado para o outro. Demorei um pouco para perceber que toda aquela algazarra era fruto do reencontro desses parentes e que esse comportamento não pode ser confundido com desrespeito, pois, nos momentos solenes, todos ficam quietos. A impressão que tenho é que esses momentos expõem a realidade da morte do ente querido, porque, embora todos saibam do motivo de estarem ali, esses momentos particulares são como que um descortinar da realidade, a pessoa amada está morta.

Contudo, Durkheim (1996) e, sobretudo, Mauss (1979, p. 147) chamam a atenção para o fato de que a expressão de sentimentos, durante o velório e funeral de um ente querido, não é um fenômeno exclusivamente psicológico ou fisiológico, mas também

corresponde a fenômenos sociais marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação. Cito, como exemplo, o fato de que o desenrolar da cena ritual traz consigo uma multiplicidade de manifestações de emoções que vão do choro ao riso, a depender do momento. Os enlutados, pessoas com elevado grau de afetividade com o defunto, estão “livres” para manifestar seu sofrimento, durante todo o evento. Ainda assim, o excesso de demonstração de sentimento é censurado de forma velada, seja com frases pré-fabricadas de consolo, seja com medicamentos, em geral, calmantes e relaxantes musculares. Essas censuras parecem visar a diminuição do constrangimento social, tanto dos convidados quanto dos enlutados.

Sobre o aspecto da expressão de sentimentos durante os rituais funerários na contemporaneidade, as transformações sociais por que tem passado o Brasil atingem a forma como as pessoas expressam seus sentimentos, ou melhor, moderam ao expressá-los, pois há um “controle social das emoções [...], no sentido de uma maior economia dos gestos, da postura, das formas do olhar das pessoas, entre outras atitudes” (KOURY, 2003, p. 90).

A perda progressiva de força da simbologia e da tradição das instâncias desindividualizadoras no Brasil parece ter provocado também sequelas naqueles que ainda hoje advogam. A experiência tradicional do luto não parece permitir uma vivência mais em coletividade do processo de enlutamento, ou esta coletividade não tem mais o vigor de aquietar as tensões e conflitos resultantes da experiência da perda dos indivíduos nela envolvidos (KOURY, 2003, p. 131).

O discurso verbal, embora relevante, não foi um elemento marcante nos rituais funerários que acompanhei, salvo algumas raras exceções; o discurso corporal, ao contrário, pôde sim dar subsídios para se trabalhar a postura comum nos ritos funerários. Um olhar mais compenetrado ou um aperto de mão mais firme são elementos que caracterizo como encorajadores, no sentido de “você vai conseguir superar, você é forte”. Já um abraço mais demorado, com retribuição do enlutado, traz uma conotação de que há uma intimidade maior entre o que abraça e aquele que é abraçado. No primeiro exemplo de comportamento, considero que são pessoas menos ligadas afetivamente ao enlutado, mas que reconhecem o sofrimento do outro. No segundo exemplo, trata-se de pessoas com maior vínculo afetivo e, por conseguinte, maior intimidade com o enlutado, mas que não são necessariamente parentes. Afetividade e parentesco não são necessariamente categorias complementares, embora haja certa interdependência.

A morte, assim, é um termômetro para medir a popularidade do indivíduo, o quanto ele foi amado ou odiado em vida. Portanto, tanto o número quanto a qualidade das interações sociais que o defunto teve em vida, refletem na quantidade de pessoas que estarão presentes em seu velório e funeral. Nesse sentido:

Se a sociedade é um sistema de comunicação, o desaparecimento de um componente de sua organização põe em crise todo o sistema. A morte de um indivíduo não é um evento isolado, mas representa tanto eventos quanto as relações que o indivíduo morto mantivesse: amizades, inimizades, paternidade, filiação, aliança, propriedade... Todas essas relações, que constituem o tecido social, correm o risco de se romper ou se rompem efetivamente (RODRIGUES, 2006, p. 75).

No velório e funeral de Nicholas⁵⁰, ocorrido em 2 de novembro de 2015, no Cemitério Parque Bom Jardim, havia apenas 3 pessoas. Por pura coincidência, acompanhei seu velório: eu estava fazendo pesquisa no cemitério Bom Jardim, relacionada às homenagens do feriado de finados, e, depois de caminhar por quase duas horas, fui descansar um pouco. Sentei em um banco em frente a uma sala de velório e aproveitei para continuar fazendo anotações em meu caderno de campo. Naquele momento, Nicholas, acompanhado de sua fraca comitiva, foi colocado sobre a mesa de concreto para ser velado, bem em frente ao local onde eu estava sentada. Parei imediatamente de escrever e comecei a observar seu velório.

Muitos curiosos, assim como eu, entraram na sala de velório, mas saíam, logo em seguida, murmurando palavras de pena sobre o defunto, como: “Coitado”; “Para morrer, é só tá vivo”; “Tu viu, mulher? Não tinha quase ninguém para enterrar o homem”. As pessoas, portanto, não lamentavam por quem tinha ficado, mas por aquele que tinha partido. Aproximei-me e perguntei o nome do morto. Ninguém pareceu se importar com minha intromissão e um homem alto de meia idade respondeu que se chamava Nicholas, que tinha morrido na noite passada, era irmão de sua esposa e morava sozinho.

Conversando com o cunhado, descobri que Nicholas tinha sido casado, mas, como batia na mulher, ela foi embora com o único filho deles. Desde então, ele teve uma vida solitária e trabalhava em construção como mestre de obra. O caixão em que estava era de madeira escura e seu corpo estava todo coberto pela mortalha, deixando apenas seu rosto exposto, coberto por um véu branco. A coroa de flores com a frase “Paz Eterna” estava sobre suas pernas, não havia outro lugar para colocá-la. As três pessoas, dois homens e

⁵⁰ Em alusão ao nome do santo das almas perdidas, São Nicholas de Toletino.

uma mulher, que o acompanhavam, estavam sérios e pareciam apenas cumprir uma obrigação. Nicholas recebeu muitas visitas de pessoas curiosas que entravam e saíam, durante o tempo que permaneceu na sala de velório. As pessoas que o acompanhavam não pareciam se importar e ficaram por uma hora com o caixão aberto, até que dois coveiros apareceram para avisar que chegara o momento do enterro.

Acompanhei, de uma curta distância, o cortejo fúnebre de Nicholas, que chamou a atenção de algumas pessoas por onde passava. Quando chegamos ao local do sepultamento, os coveiros fizeram o seu trabalho, enquanto a mulher atendia o celular e dizia para alguém que Nicholas estava sendo enterrado, naquele momento. Depois de fechado o túmulo, a mulher colocou sobre ele a coroa de flores que segurou durante o trajeto até o jazigo. Augusto, o homem com quem conversei, fez o sinal da cruz e disse até logo para Nicholas. Em seguida, deu as costas para o túmulo, junto com seus dois companheiros, e caminhou em direção à saída do cemitério. Ninguém olhou para trás. Fiquei para ver a data da morte de Nicholas ser gravada no cimento fresco e perguntei o motivo da lápide não estar pronta. O coveiro respondeu que somente colocarão a lápide no dia seguinte, pois elas estavam sendo feitas naquele momento. Segundo esse mesmo coveiro, o estoque de lápide não dura, é preciso fabricá-las o tempo todo. Dessa forma, Nicholas, pela vida de homem violento e solitário que teve, parece não ter construído relações sociais em número tampouco em qualidade, haja vista o número irrisório de pessoas em seu curto velório e funeral.

É pertinente centrar a importância da morte com o cuidado de esclarecer que ela não é importante em si mesma, mas está sujeita à importância que os grupos humanos lhe atribuem. Somente então, é aconselhável demonstrar as razões e a relevância cultural e emocional de se realizar os ritos funerários. José Saramago (2005) elenca elementos que justificam a morte como um elemento imprescindível para a manutenção do nosso sistema social, em particular para a Igreja Católica e para as empresas funerárias. Ambas são dotadas de funções preponderantes nos ritos funerários, seja de forma direta e prática, como no caso das funerárias, seja de forma indireta e ideológica, como no caso da Igreja Católica. Segundo o autor, sem a morte, a Igreja Católica inexistiria, pois “sem morte não há ressurreição, e sem ressurreição não há Igreja” (SARAMAGO, 2005, p.18), e as funerárias seriam brutalmente desprovidas de sua matéria-prima.

Com a liberdade que somente a literatura é capaz de proporcionar, Saramago (2005) lança seus leitores em um país sem nome, localizado em um lugar desconhecido, com uma

característica inusitada: a morte dali desaparecera. Ainda que um habitante deste país estivesse na mais profunda agonia, biologicamente impossibilitado de continuar vivo, ele não podia morrer. O romancista, então, nos proporciona essa viagem para percebemos que a morte possui uma face pouco lembrada, ou melhor, negada: ela é a única capaz de por um ponto final na dor dos que sofrem, havendo, inclusive, quem diga que “morrer não dói”. Entretanto, como afirma o autor, é costumeiro morrer e morrer só se torna alarmante, quando as mortes se multiplicam, em uma guerra ou em uma epidemia, por exemplo – isto é, quando saem da rotina estatística. Todavia, quando a morte é individualizada, ela se torna arbitrária e, muitas vezes, injusta. Nas palavras de um grande sociólogo: “morrer, como quer que seja visto, é um ato de violência” (ELIAS, 2001, p. 101).

Nas sociedades de forma geral, existe uma série de cerimônias ou rituais destinados a marcar a transição de uma fase da vida social ou de um *status* social para outra e essas mudanças, por vezes, abrangem crises. É importante resaltar que o conceito de crise não encerra em si mesmo um valor positivo ou negativo, uma vez que possui uma relação de dependência com o contexto que a produziu e é solucionada, segundo Turner (1974), por meio de rituais ricos em simbolismos e férteis em significados. Visto que a morte, a partir de observações realizadas ao longo de minha pesquisa de campo, é identificada com a desordem, com o caos, por alterar a rotina e impor novas regras de conduta, de espaço, de tempo e de expressões de sentimentos, é relevante identificar e classificar os elementos que compõem o ritual funerário, para buscar compreender e avaliar a eficácia desses ritos, para a organização da vida social dos vivos.

Observando os funerais, pude perceber que eles são perpassados por todos os elementos da vida prática, uma vez que existe a dimensão econômica, no que se refere principalmente ao serviço funerário; a dimensão social, no sentido de reunião e comunicação entre as pessoas – na maioria dos velórios que acompanhei, o silêncio se dá em momentos determinados e o que prevalece mesmo é uma intensa conversação entre as pessoas –; a dimensão estética, em especial no tocante à ornamentação do morto e do lugar onde o corpo será velado; e a dimensão da moda e do comportamento. Todas essas dimensões são ressignificadas, não somente no que concerne ao rótulo que se dá a esse ou aquele elemento, mas principalmente à forma como são encarados pelos enlutados. Douglas (2014) apresenta uma reflexão pertinente para entendermos essa busca ou atribuição de significados a que me refiro. Ela afirma que:

Num caos de impressões movediças, cada um de nós constrói um mundo estável no qual os objetos têm formas reconhecíveis, são localizados a fundo, e têm permanência. Percebendo, estamos construindo, tomando certas pistas e deixando outras. As pistas mais aceitáveis são aquelas que se ajustam mais facilmente ao padrão que está sendo construído. Algumas, ambíguas, tendem a ser tratadas como se se harmonizassem com o resto do padrão. As discordantes tendem a ser rejeitadas. Se elas são aceitas, a estrutura de pressupostos tem que ser modificada. Enquanto a aprendizagem continua, os objetos recebem nome. Seus nomes, então, afetam o modo como são mais rapidamente enfiados nos seus lugares, no futuro (DOUGLAS, 2014, p. 51).

Nesse sentido, a morte de uma pessoa adulta que tenha mantido em vida uma rede de interação social significativa, não somente em número mas também em qualidade – ou seja, uma pessoa que tenha desempenhado diferentes papéis sociais –, provoca um impacto maior em seu círculo social, familiar e íntimo.

Em contrapartida, Rodrigues (2006) afirma que são mais brandas as reações que a morte de uma criança, particularmente as recém-nascidas ou as natimortas, produz, pois a comunidade investiu nela poucas esperanças, não chegando a imprimir-lhe sua marca. Nesse sentido, ele observa que:

O equilíbrio demográfico obtido através da morte de crianças torna-se particularmente inteligível quando se considera que boa parte das sociedades conhecidas, talvez a totalidade, não admite um indivíduo como um de seus membros somente pelo fato de nascer. Com efeito, o simples nascimento biológico não basta. É preciso nascer socialmente: por isso frequentemente se jogam natimortos no lixo, como em alguns hospitais no Brasil. Coerentemente, é raro que se ponha luto pela morte de um recém-nascido, raramente se lhe prepara um enterro igual ao dos adultos, raramente se o enterra no mesmo lugar (RODRIGUES, 2006, p. 71).

No entanto, classificar a reação à perda de uma criança como branda parece ser subestimar o impacto dessa morte em seu círculo familiar. O impacto que essa morte provoca na estrutura da vida social mais ampla pode ser, e talvez seja, menor, uma vez que o papel social que a criança desempenhava estava ligado apenas à sua rede íntima familiar: ela era filha, irmã, neta, sobrinha, prima de alguém e, quanto mais jovem morre a criança, menor são os vínculos que ela conseguiu estabelecer durante sua vida. Assim, a sensibilidade que, por exemplo, a morte de um bebê provoca está muito mais relacionada com o sentimento de empatia que as pessoas sentem pelo sofrimento dos pais do bebê do que propriamente pela morte deste. Segundo a tradição popular, quando um bebê morre, ele vira um “anjinho” (CASCUDO, 2001), sendo abençoado todo pai e mãe que entrega um bebê a Deus, pois terá um anjinho para protegê-los.

Pude observar as manifestações de sentimentos por ocasião da morte de um bebê de apenas três meses, em 8 de setembro de 2014, no bairro Bom Jardim. Dos velórios que acompanhei até aquele momento, este foi o único de criança. Embora, Leon Tolstói (1971) afirme que um bebê nada mais é do que uma promessa, para os pais – nesse caso em especial, para o pai do bebê –, ele era como algo concreto, sólido, dotado de todas as características inspiradoras de laços de afeição. Nesse velório, embora o morto fosse nominado de “anjinho” pelas pessoas que ali estavam, a pequena Agripina⁵¹ não estava caracterizada como tal: usava uma roupinha de crochê branca, também não havia música ou dança, características rituais, praticadas em algumas cidades do interior nordestino, em décadas remotas (CASCUDO, 2001).

Passava das 18 horas, quando cheguei a casa dos pais da pequena defunta, acompanhada de um parente da mãe enlutada. Ao adentrar na residência da família da pequena morta, prestei minhas condolências e só então passei a observar o que se passava. O local escolhido para montar o cenário ritual foi a garagem, certamente por ser o local mais espaçoso da casa⁵². Logo na entrada, havia um livro de condolências já com algumas assinaturas e palavras de conforto.

O pequeno caixão era branco, estava posto sobre dois pedestais, que, por sua vez, estavam sobre um tapete azul. Em cada lado da cabeceira do caixão, havia um castiçal contendo uma vela elétrica. Próximo à cabeceira do caixão, encontrava-se, ainda, uma imagem emoldurada de Nossa Senhora e do Menino Jesus. Numa cadeira colocada bem próxima do caixão, a mãe pranteava a criança. Quanto ao pai, este chorava desesperadamente se recusando a comer, a beber água e repetindo, a todos que vinham conversar com ele tentando consolá-lo, o mesmo estribilho: “minha filhinha, minha filhinha Deus levou, não tenho raiva de Deus, mas porque ele levou minha filhinha eu era um bom pai nunca deixei faltar nada para ela, por que? Por quê?...”. Ele chorava ao mesmo tempo em que mostrava um vestido que tinha comprado, pouco tempo antes da morte dela.

Depois de também ouvir os lamentos do pai, fui saber como estava a mãe da criança. Embora visivelmente abalada, ela demonstrava estar lidando com aquela situação melhor do que o marido. Sentada ao lado do caixão, vestida de modo desleixado, exibia um rosto exausto com grandes e profundos círculos roxos em volta dos olhos, tingidos de um vermelho intenso. Lágrimas grossas escorriam sem cessar tornando sua face, deformada

⁵¹ Santa Agripina é a santa protetora contra os maus espíritos.

⁵² Nos velórios residenciais, o local para se colocar o caixão é escolhido de acordo com as dimensões de espaço; portanto, o melhor cômodo para se velar um morto em casa é o maior.

pela dor, ainda mais sofrida. Ela, contudo, não falava, limitava-se apenas a acariciar delicadamente a face da filha.

Havia outras pessoas em volta do pequeno anjo, que parecia dormir. Algum tempo depois, a mãe enlutada se afastou do caixão para tentar consolar o marido, dizendo a ele que a filhinha deles, agora, era um anjo e estava no céu. O pai, porém, não conseguia parar de chorar e de perguntar o motivo de toda aquela dor. Nesse momento, fiz um esforço para me desviar dos personagens principais da cena ritual – ou seja, o defunto, o pai e a mãe –, para ouvir o que se falava sobre o ocorrido e conversar com algumas pessoas.

Puxei conversa com uma tia do bebê, que estava sentada em um sofá colocado na garagem para dar maior conforto para os presentes. Ela disse que a causa da morte de Agripina fora uma parada cardíaca e que o pai assistiu à morte da filha, através da vidraça que separava a sala de atendimento do corredor do hospital. Este fato contribuiu para a tristeza do pai, pois não é fácil experimentar a própria impotência. A cena ritual observada era dinâmica tanto no que tange ao movimento de pessoas⁵³ quanto no que tange às manifestações de sentimentos que se tornavam mais fortes, à medida que a interação social entre os enlutados se intensificava.

Necessariamente, a configuração dos objetos rituais é estrategicamente pensada para que todos tenham livre acesso ao caixão, para observar o morto o mais próximo possível, sem, contudo, atrapalhar a sua saída, quando for o momento de seguir para o funeral. A posição do defunto no velório não se trata apenas de “mera credence”, pois colocar a parte da cabeça do defunto em direção à entrada da casa e seus pés em direção à saída é, também, uma atitude ritual que guarda uma atitude prática: facilitar o transporte do corpo de modo respeitoso.

A morte de Agripina perturbou, sobretudo, seus pais e parentes mais próximos por se sentirem comovidos com a dor e o sofrimento daqueles. Um consenso entre os presentes era de que a criança em si havia virado um anjinho e estava no céu junto a Deus; portanto, visto desse ponto de vista, não se lamenta a morte da criança em si, mas o sofrimento que sua morte provocou em seus pais, especialmente no pai. O velório seguiu pela noite, mas não permaneci nele. Assim como outros, fui convidada a ir ao enterro, que seria pela manhã, no Cemitério Parque Bom Jardim. Percebi, nessa atitude, um temor da mãe de que

⁵³ Embora o velório tenha ocorrido em uma residência, a porta estava aberta para quem quisesse entrar. Isso propõe a questão da indistinção, *a priori*, entre o público e o privado, nos velórios que compõem a minha amostra. As fronteiras são sutis, cabe mais ao bom senso do que propriamente a uma barreira física a ação de participar dos ritos funerários do outro.

por ser um dia útil da semana e por se tratar apenas de um bebê, ninguém, exceto os parentes mais íntimos, pudesse ir prestar uma última homenagem ao sua filhinha, à sua “promessa”. Como diria Elias (2001):

A morte não é terrível. Passa-se ao sono e o mundo desaparece – se tudo correr bem. Terrível pode ser a dor dos moribundos, terrível também a perda sofrida pelos vivos quando morre uma pessoa amada. Não há cura conhecida. Somos parte um dos outros [...]. É terrível quando pessoas morrem jovens, antes que tenham sido capazes de dar um sentido a sua vida e de experimentar suas alegrias (ELIAS, 2001, p. 76).

Agripina, embora muito jovem, era reconhecida socialmente, pois fora registrada. Além disso, sua morte foi profundamente sentida pelos seus pais e por aqueles que se comoveram com a sua dor. Morin (1970) afirma que, quando o morto é individualizado, a negação da morte se centra na emoção, no sentimento ou na consciência da perda dessa individualidade, pois a “consciência realista da morte é traumática na sua própria essência” (MORIN, 1970, p. 33 – 34). Desde os primórdios:

O cadáver humano já suscitava emoções que se socializavam em práticas fúnebres e a conservação do cadáver implica um prolongamento da vida. O não abandono dos mortos implica sua sobrevivência. Não existe praticamente qualquer grupo arcaico, por muito “primitivo” que seja, que abandone os seus mortos ou que os abandone sem ritos (MORIN, 1970, p. 25).

Fundamentalmente, os ritos são importantes por atribuir sentido à morte ou a algum outro aspecto da vida. Há ainda outra perspectiva sob a qual se inscrevem os ritos: a da concretização de uma dada realidade – por exemplo, por mais que um pai rejeite a ideia da morte de um filho, inclusive considerando-a contra a natureza, ele sabe e sente que o perdeu. Sua negativa, portanto, não passa de uma tentativa insólita de não ver o que considera um absurdo e a importância dos ritos reside também na tentativa de tornar real e palpável o fato da morte.

Os ritos funerários, em especial, também possuem um caráter obrigatório de fazer lembrar, pois o esquecimento é o pior tipo de morte e significa também que devemos nos perceber enquanto perecíveis. Segundo Damatta (1997a), no Brasil, a morte é concebida como uma passagem de um mundo a outro, sendo possível uma “comunicação” entre esses dois mundos. Assim:

Há obrigações palpáveis diante dos mortos e de suas almas: seus aniversários de nascimento e de morte são lembrados, sua memória deve ser cultuada e há até mesmo uma possibilidade curiosa, pois falar periodicamente com eles dá a quem

o faz uma certa sabedoria, poder e aquela invejável e tranquila resignificação diante “deste mundo”. (DAMATTA, 1997a, p. 142).

O ritual fúnebre, portanto, não encerra a ligação entre os vivos e o morto, haja vista que há uma complexa rede de obrigações por meio da qual permanecem interligados. Nesse sentido, os ritos, de forma geral, possuem uma forte ligação com o sagrado, com o mágico (GOODY, 2012). Portanto, é possível inferir que eles são dotados de certa “eficácia” e que os elementos presentes em uma dada cerimônia ritual, por sua vez, possuem uma “função”. Esta “eficácia” está condicionada ao valor simbólico atribuído a cada elemento presente no ritual e estes valores sofrem alterações, ao longo do tempo. O uso da vela de cera como elemento ritual funerário, por exemplo, foi substituída, em alguns dos rituais fúnebres por mim observados, por velas artificiais, tendo sido, em outros rituais observados, suprimidas. Contudo, durante os ritos de homenagem às almas dos mortos que ocorrem na semana que precede o feriado de finados e, em especial, nesse dia⁵⁴, a vela passa a ocupar o lugar de destaque, pois nem todos os visitantes levam flores e muito poucos se esquecem da vela.

Tendo em vista que o tipo de morte determina diferentes expressões de sentimentos, em 8 de agosto de 2015, pude observar a expressão de sentimentos durante os ritos funerários de Dimas⁵⁵, assassinado no dia anterior, na rua Geraldo Barbosa, onde moro, no bairro Bom Jardim. Entre as pessoas da periferia, especialmente quando alguém morre de forma trágica, a população cerca o corpo e só vai embora, quando a perícia forense vem recolher o cadáver. Logo, tive acesso a muitas informações, a partir de conversas informais com os demais curiosos.

Passava um pouco das 16 horas quando Dimas foi vítima de uma emboscada e morto com vários tiros na cabeça. Na ocasião, ele estava armado, mas não pode fazer nada. Como de costume, os fogos de artifício no bairro Bom Jardim anunciaram a sua morte, por toda a vizinhança. Sua esposa assistiu ao momento em que ele recebeu o primeiro tiro. Dimas correu em vão, para cair metros depois no chão. Uma poça de sangue se fez em torno de sua cabeça e foi assim que o encontrei, quando cheguei à esquina da rua onde moro. A área do crime estava isolada como um palco diante dos olhos curiosos de uma multidão que se

⁵⁴ O Feriado de Finados é comemorado por ordem da Igreja Católica, desde o século XI, porém, somente no século XIII, ela determinou que esse dia deveria ser celebrado no dia dois de novembro. Não é um dia celebrado pelas pessoas de todas as religiões.

⁵⁵ Na tradição cristã, São Dimas é o protetor dos pobres agonizantes. A ele, também entregam a proteção de casas e propriedades contra ladrões e ele é invocado nas causas difíceis, sobretudo as financeiras.

apertava para ver o cadáver. Apenas um gato imune ao bloqueio, calmamente, se aproximou da poça de sangue e, sem cerimônia, serviu-se dela.

Eu conhecia a esposa do defunto. Minha primeira pergunta foi se ela tinha visto o corpo, ao que responderam que sim e as circunstâncias do assassinato. Confesso que fiquei realmente preocupada com a esposa e, depois de conversar com mais algumas pessoas, fui até a sua residência, que fica somente a alguns metros do local do assassinato. Não precisei pedir licença para entrar, pois a porta estava aberta e Fátima, a viúva, estava suada, descabelada, em prantos e cercada por mulheres que tentavam consolá-la. Ela repetia sem parar: “mataram meu marido, mataram meu amor, Deus eu quero meu marido de volta, isso parece um pesadelo”. Quando finalmente ela parecia estar mais calma, surgiu um parente do defunto chorando, desencadeando uma nova e violenta crise de choro na esposa de Dimas. Sua sensibilidade parecia oscilar, dependendo da interação com os demais enlutados. Assim sendo, o comportamento de um enlutado influencia o de outro.

A cena ritual que marcou a fase de separação, primeira fase do ritual funerário dedicado a Dimas, se desenrolou de forma dramática, em que mensagens verbais misturaram-se a mensagens gestuais, contribuindo para tornar a cena caótica. Nesse sentido Goffman (2010, p. 23) afirma que as mensagens verbais são consideradas voluntárias e intencionais, embora não necessariamente espontâneas, e carregam alguma informação expressiva. Partindo-se da perspectiva do autor, o que é dito e como é dito é importante, mas o que o silêncio diz por meio do corpo também o é.

A dimensão simbólica do ritual funerário engloba uma série de elementos que foram sendo reconfigurados ao longo do tempo, mas sem perder seu significado e pertinência. Com efeito, a apropriação desses símbolos é necessária para que os enlutados possam, por meio deles, atribuir sentido à morte de um ente querido, buscando estabelecer a ordem na desordem provocada pela morte.

3.3 “Não se olha para trás”: A última despedida

Ao longo desta pesquisa, pude constatar que a última despedida é perpassada por uma série de regras socialmente impostas e cobradas, cuja mais fundamental delas é a presença da família do defunto, nos momentos rituais. Esses momentos se iniciam com a notícia da morte; em seguida, o velar do corpo; e, por fim, o cortejo para a morada final do defunto, a sepultura.

A última fase do ritual funerário é a fase de agregação, momento que inicia o processo de ordenamento da vida social após a perturbação provocada pela morte do ser amado. Como as demais fases do rito funerário, pode, portanto, ser compreendida como um fenômeno social e:

[...] a morte e os ritos a ela associados consistem realização do penoso trabalho de desagregar o morto de um domínio e introduzi-o em outro. Tal trabalho exige todo um esforço de desestruturação e reorganização das categorias mentais e dos padrões de relacionamento social. O enterro, bem como as outras maneiras de lidar com o corpo morto, é um meio de a comunidade assegurar a seus membros que o indivíduo falecido caminha na direção de seu lugar determinado, devidamente sob controle. Por meio de tais práticas recebe mensagens que evoluem da insegurança ao sentimento de ordem e representa a maneira especial que cada grupo humano tem de resolver um problema fundamental: é necessário que o morto parta (RODRIGUES, 2006, p. 42-3).

De maneira semelhante, podemos partir do pressuposto de que “todas as ações sociais são realmente atos rituais ou atos passíveis de uma ritualização” (DAMATTA, 1997a, p. 74) e inferir que, ao longo de nossa vida, passamos por uma série de ritos, alguns dos quais nos proporcionam uma certa metamorfose. Esse é o caso dos ritos de passagem.

Paradoxalmente, os ritos de agregação do defunto ao mundo dos mortos – a encomenda da alma, o cortejo, o sepultamento, a missa de 7º dia, a de um mês do sepultamento, a de um ano e assim por diante – são realizados pelos vivos, para os vivos. A humanidade é a única espécie consciente da mortalidade de si e de seus membros, logo os ritos funerários foram elaborados e são reconfigurados com o passar do tempo, pelo medo da aniquilação, do esquecimento. Assim, cabe a observação de que:

Sobre a morte, sistemas lógicos abrangentes e coerentes foram construídos, demonstrando uma extraordinária acuidade e qualidade de reflexão. Trata-se de inestimáveis saberes de conjugar o tudo e o nada, a angústia e o alívio, a tristeza e a alegria, a falta e a substituição, o inteligível e o incompreensível, o aqui e o além, a vida e a morte (RODRIGUES, 2006, p. 33).

Ao considerar que morrer é um ritual de passagem, torna-se pertinente a discussão sobre qual seria o novo *status* assumido por um indivíduo, após a sua morte. Na cosmovisão católica, que é a que particularmente tomei como cenário dessa pesquisa, o que importa é a salvação da alma. É neste sentido que se pode afirmar que a vida continua, mas em outro plano, uma vez que “nós estamos aqui só de passagem”. Também de acordo com essa visão de mundo, para quem acredita que a morte é o fim, olhar pela última vez a

face do ser dotado de sua afeição, ainda que não imediatamente reconhecida⁵⁶, significa se convencer de que nunca mais será possível ouvir o som de sua voz, sentir o seu cheiro ou o toque de sua pele – uma tarefa insuportável. Já para aquele que acredita na vida em um mundo espiritual e na existência de um paraíso, há o consolo da certeza de que um dia, Deus sabe quando, irão se reencontrar.

Apesar de sermos destinados a ter um fim, nos esforçamos para que nossa vida tenha um sentido e para que nossa memória possa perpetuar nossa existência entre as pessoas que amamos. Os ritos são uma prova deste esforço, por meio dos quais podemos tornar a palavra “fim” apenas uma perspectiva entre outras. Para os agentes de minha pesquisa, por exemplo, seus entes queridos permanecem vivos em seus corações ainda que nunca visitem seus túmulos ou ofereçam-lhes missa, pois o que importa é o sentimento e a memória do ser amado que levam consigo.

Esses ritos são necessários para que o agente exerça o papel social que lhe é destinado pela sociedade à qual pertence, de maneira que esses ritos podem ser recobertos tanto por uma dimensão de morte como por uma de renascimento (VAN GENNEP, 2011). Para os agentes de minha pesquisa, os seus mortos se tornaram seus protetores, a quem podem recorrer para que intercedam junto a Deus e ajudem a solucionar um problema que estejam enfrentando. Damatta (1997a), inclusive, propõe a existência de um comércio entre vivos e mortos, atribuindo à existência desse comércio os cuidados dos brasileiros para com os seus mortos. Em suas palavras:

Na nossa sociedade, os espíritos retornam para assegurar a continuidade da vida mesmo depois da morte, e os fantasmas aparecem para revelar que nossa vida material é relativa e que há outra realidade permanente por trás de tudo o que julgamos saber. Aqui os aspectos estão também presos a promessas, bens materiais e emoções que só podem ser liberadas depois de serem devidamente descobertas e receberem as orações apropriadas. Pela mesma lógica, visitamos, falamos, presentamos, homenageamos e sentimos saudades dos nossos mortos. Temos obrigações para com eles, devendo cuidar de seus túmulos e ossos, provendo para que não se percam ou se destruam e, naturalmente, fiquem sempre unidos e em família (DAMATTA, 1997a, p. 146).

Embora não sejamos capazes de descrever comparativamente os mundos de além-túmulo, a ideia mais difundida, segundo Van Gennep (2011, p. 133), é a de que esse outro mundo é análogo ao nosso, porém mais agradável. Nele, a sociedade acha-se organizada como na terra, de maneira que cada indivíduo retoma sua posição na categoria que tinha

⁵⁶ Por causa do tipo de morte ou em decorrência do tempo, algumas vezes, o corpo do ente querido pode ficar um pouco mais inchado, tornando sua aparência diferente de quando era vivo.

antes de passar para o além – seja no clã, na classe de idade, na profissão etc. Logo, é importante que o morto, tendo de realizar uma viagem, esteja munido do essencial para ela.

Em contrapartida, o ritual funerário propicia a continuidade da vida social, pois:

Enquanto o morto permanece entre os vivos, fisicamente ou em lembrança, a proximidade, a presença contínua carregam de negatividade a vida social. A presença do defunto é fonte de perigos, causa medo do contágio e lembra a todos constantemente sobre a finitude da vida e, portanto, a possibilidade de extinção do próprio grupo (RODRIGUES, 2004, p. 230).

De fato, muitos autores concordam que a morte real está no esquecimento e os ritos funerários constituem o fechamento de um ciclo. Nele, pude identificar elementos que se configuram como “catalisadores de emoções” e os aglutinei em três momentos, a saber:

- (1) O recebimento da notícia da morte, que varia da descrença ao desespero de se saber que é verdade. Esse é o momento desencadeador das expressões de sentimentos, é o impacto inicial de saber algo que não se espera, em especial quando a causa da morte é súbita ou inesperada, a exemplo, do ritual funerário de Dimas. Ademais, ainda que o ente querido esteja hospitalizado e/ou em estado grave, prevalece a crença na sua recuperação.
- (2) A recepção do defunto pelos enlutados, devidamente paramentado pelos funcionários da funerária contratada, que são basicamente o motorista e seu auxiliar.
- (3) O cerrar do caixão pela última vez, que considero um dos momentos mais críticos do ritual funerário. Nos momentos finais dos ritos, toda uma carga de tensão se apresenta, devido à proximidade da concretude da morte do ente querido, que é o sepultamento. Quando chega o momento de fechar o caixão, os agentes se aproximam do corpo e olham o rosto do defunto pela última vez. Colocada a tampa do caixão, este é retirado da sala de velório ou da capela existente no cemitério e é seguido por seus familiares e parentes, que caminham com passos lentos até o local do sepultamento.

O enterro também faz parte dos ritos de agregação, pois, uma vez concluído, as pessoas seguem em direção à saída do cemitério sem “olhar para trás”. O morto é integrado ao mundo dos mortos e os vivos retornam para suas vidas cotidianas. Portanto, observar que, apesar de toda dor e sofrimento, não é difícil para o enlutado abandonar a cova ou o jazigo de seu ente querido, configura-se como um elemento significativo de que os ritos funerários estão finalmente concluídos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre as muitas criaturas que habitam a terra, a morte constitui um problema só para os seres humanos. Apenas eles podem prever seu próprio fim, estando cientes de que pode ocorrer a qualquer momento. Esse fato motivou a elaboração de precauções especiais com o intuito de proteger-se contra a ameaça da aniquilação, das quais os ritos fúnebres, aliadas ou não a práticas religiosas, são um exemplo.

Com o desejo de compreender qual o lugar dos ritos funerários na sociedade atual, em que ocorrem tantas mudanças em intervalos de tempo cada vez menores, meu estudo se voltou para a compreensão do(s) sentido(s) que os vivos dão à morte de um ente querido, suas formas de organização em torno dela e os elementos presentes e, por vezes, ausentes nos rituais funerários, atualmente geridos por empresas funerárias. Para tanto, descrevi e analisei as cenas de nove rituais fúnebres que acompanhei com enfoque principal nos elementos que elas comportavam: os sons e os silêncios, o dito e o não-dito, as flores, as velas, etc.

Devo confessar que pensar a vivência religiosa da maior parte dos agentes de minha pesquisa, somente a partir dos momentos dos rituais fúnebres observados, não me deu elementos suficientes para elaborar um diagnóstico preciso sobre a sua condição religiosa real. Os símbolos religiosos, entretanto, foram recorrentes e pareceram ser suficientes para expressar a fé “nos desígnios de Deus”. Inclusive, a presença desses símbolos se destacou, na medida em que não era regra entre os agentes observados a elaboração própria de ditos ou canções religiosas, mas os símbolos católicos estavam presentes, ocupando um lugar de destaque na cena ritual, a exemplo do rosário colocado entre as mãos do morto e as imagens de santos dispostas pelo local do velório.

Os velórios que acompanhei ocorreram nos bairros fortalezenses do Bom Jardim e Conjunto Ceará e possuíam uma dimensão mais pública do que privada – as portas ficavam abertas, durante o dia e até bem tarde da noite, convidando as pessoas a entrarem. A morte daquelas pessoas foi quase sempre entendida como desígnio de Deus e a marca da submissão humana à vontade divina se apresentava tanto nas orações como nas interjeições proferidas. Foi corriqueiro o comentário entre os enlutados de que Deus chamava cada filho no momento certo, portanto, de nada adiantaria questionar “os desígnios do Senhor”.

Esse esforço de conformação era mais ou menos eficiente, a depender de certos fatores, a saber: (1) a causa da morte – se era abrupta ou esperada; (2) a idade do morto,

uma vez que os jovens eram vistos como ainda capazes de realizar algo com suas vidas interrompidas, enquanto os velhos ou já haviam cumprido o seu destino ou sofriam pela morte social; (3) se o morto era o provedor familiar; (4) o nível de interação social construído pelo morto em vida; e (5) o comprometimento religioso do defunto e da sua família. Em diversas ocasiões, insisti na dualidade entre juventude e velhice e, quando assim o fiz, foi porque meu campo a apresentou a todo momento.

Apoiando-me nos autores que se debruçam sobre o tema do ritual e em minha pesquisa empírica, cujo principal método foi o da observação, elaborei uma definição de ritual funerário que guiou minha análise e reflexões. Segundo essa definição, o ritual funerário é um conjunto de elementos simbólicos racionalmente organizados no interior de uma crença, ordenando a desordem que a morte provoca durante um intervalo de tempo particular, no qual a vida cotidiana é suspensa. Esses rituais são dirigidos ao morto e seus efeitos se dão sobre os vivos, pois se fazem necessários para que a vida retorne à rotina. Mais ainda: os ritos funerários podem ser compreendidos como um ritual de passagem socialmente “obrigatório”, que se pretende desejável e cujo conteúdo é composto por um conjunto de elementos simbólicos, dirigidos aos mortos e aos vivos, organizados no interior de uma crença ou dotados de significação para o grupo social no qual ele ocorre, fomentando a ordem no caos provocado pela morte.

O aspecto econômico esteve presente nos rituais observados, uma vez que estes foram preparados por empresas funerárias. Embora o custo com o funeral fosse uma preocupação para os enlutados, esta preocupação ocupou uma posição secundária, pois os rituais serviram para conter o curso dos significados e tornar claras as definições públicas do que o consenso geral julgava valioso. Por isso, Douglas e Isherwood (2013, p. 110) definem muitos dos bens que são consumidos em rituais como “acessórios” e veem o consumo como um elemento do processo ritual.

Refleti também sobre o processo de reconfiguração, não só dos elementos que compõem o ritual funerário entre os agentes da pesquisa, mas em relação ao ritual em si. Como ressaltou Rodrigues (2006), os funerais, em todas as sociedades, são ao mesmo tempo uma crise, um drama e sua solução. Não são mero reflexo de uma dada configuração social, mas fruto desta, de modo que mudanças de comportamento e sentimentos sociais influem diretamente na forma como nos apropriamos de determinados símbolos rituais. Para tanto, utilizei como referencial comparativo a pesquisa de Galeno (1977), apesar de ter sido realizada no interior do Ceará. Essa pesquisa serviu como um

indicativo da mudança desse tempo ritual, que, ao longo das décadas, vem sendo encurtado, salvo quando o defunto possuía uma ampla rede de interação social ou relevância nacional. Meu campo seria insuficiente para apontar a extensão das mudanças na atitude de se ritualizar o morto, porém, ainda assim, é um indício dessa mudança, especialmente porque levei em conta que:

No curso do nítido surto civilizador que teve início há quatrocentos ou quinhentos anos, as atitudes das pessoas em relação à morte e a própria maneira de morrer sofreram mudanças, junto com muitas outras coisas. Os contornos e a direção dessa mudança são claros. Podem ser demonstrados por uns poucos exemplos, mesmo num contexto em que não é possível fazer justiça à complexa estrutura dessa mudança (ELIAS, 2001, p. 25).

Essas mudanças nos ritos fúnebres foram perceptíveis em diversas dimensões, a começar pelo lugar do velório. Entre os agentes da pesquisa, quatro velórios foram realizados em cemitérios, um em uma igreja e três ocorreram na residência do defunto. Nos velórios realizados em casa, as pessoas chegavam de forma silenciosa e se aproximavam dos enlutados com um olhar, com uma ou duas palavras, às vezes, apenas com um abraço, mas, aos poucos, iam se ambientando à situação e passavam a agir de modo mais solto, iniciando conversas que, em princípio, giravam em torno do defunto e da dor da família enlutada. Algum tempo depois, elas passavam a conversar sobre coisas do cotidiano. Foi fascinante, para mim, as mudanças que ocorriam ao longo deste tipo de velório, pois do silêncio ia-se à confusão de falas e de gente passando de um lado para o outro. Demorei um pouco para perceber que toda aquela algazarra era fruto do reencontro desses parentes e que esse comportamento não poderia ser confundido com desrespeito, pois, nos momentos solenes, todos ficavam quietos.

O tempo de velar também sofreu alterações: muitas vezes, esse tempo foi suprimido pelos processos burocráticos de liberação do corpo do morto. Nos ritos fúnebres que observei, só apareceu um único tipo de mortalha, a de cor branca. Ao que parece, a cova feita no chão está ficando obsoleta assim como o termo “enterro” que, aos poucos, está sendo substituído por “sepultamento”. A presença de velas de cera por vezes cedeu lugar à presença de velas elétricas, ambas significando que o morto tem algo que ilumina seu caminho na outra vida. Há ainda velórios em que as chamas das velas estavam completamente ausentes e foi isso que me indicou que a mudança no modo de se ritualizar o morto se refletia numa reconfiguração de seus símbolos rituais.

Esse processo de reconfiguração é percebido, principalmente, na expressão de sentimentos. Koury (2003) reflete precisamente sobre o fato de os enlutados estarem reprimindo seus sentimentos em público, para vivenciá-los sozinhos. De fato, como pude comprovar nesta pesquisa de campo, os enlutados tenderam a conter os sentimentos, o choro foi sufocado por um lenço ou um pano qualquer. Constantemente, ouvi frases como: “É preciso se controlar, ser forte” ou ainda “não adianta se desesperar, pois isso não vai trazer a pessoa amada de volta”. As expressões de sentimento nos velórios e funerais, portanto, trouxeram um caráter que me surpreendeu: o de quanto o escândalo está fora de moda. Praticamente, ninguém grita ou chora de modo ensurdecador, nos velórios, e, quando há esse tipo de enlutado, rapidamente a família lança mão de recursos para fazer com este se acalme, desde conversa a medicação. No caso de não haver sucesso, chegam a retirá-lo do recinto. Em resumo, não estamos vivenciando o momento do luto como antes, pois parece haver um controle social em relação às manifestações de pesar na atualidade, que antes exigia justamente o contrário.

Nos rituais funerários observados, o ato de velar estava, sobretudo, no semblante e na postura dos enlutados. As orações avisavam da intenção de elevar a alma do falecido a Deus, já as canções cumpriam com duas funções importantes: a primeira, homenagear o defunto e a segunda, desatar o nó que se formara na garanta do enlutado, já que o grito não é mais aceitável. As flores e as velas também não são meros elementos decorativos, possuindo ambas relevância simbólica: as flores remetem à terra e a chama da vela (não importando se essa chama é artificial), à luz. Podemos dizer, então, que as flores representam o corpo que será enterrado e a chama, a alma do defunto que é elevada a Deus, durante os ritos de encomenda da alma.

As lágrimas, ainda que contidas, eram teimosas e rolavam pelas faces dos enlutados no momento do adeus. Elas representam as lembranças do ser amado e, ao mesmo tempo, uma promessa de reencontro. Entre os agentes da pesquisa, a morte não era compreendida como o fim, mas como o começo de uma nova vida no céu, lugar no qual irão se reencontrar no futuro. Provavelmente, esse controle emocional também seja motivado pelo fato de que, embora a morte carregue um significado negativo, ela é nossa única certeza. Além disso, provavelmente devido ao processo de secularização, o terror antes incutido pela Igreja Católica sobre o que aconteceria com nossa alma após a morte não encontra mais eco entre as pessoas como antigamente.

Quando a tampa era posta sobre o caixão e os parafusos era bem apertados, era o momento de seguir para o lugar do sepultamento. O contato entre os vivos e o defunto estava em vias de se extinguir e, concluído o sepultamento, todos davam as costas para a sepultura e seguiam em direção à saída do cemitério, sem olhar para trás. Assim, o morto é integrado ao mundo dos mortos e os vivos, ao mundo dos vivos. O ritual funerário cumpriu com seu propósito. Entretanto, entre os católicos, a obrigação dos vivos para com seus mortos não cessa com o sepultamento, por isso continuam a render-lhes homenagens, uma vez que acreditam que os espíritos dos seus mortos estão no céu cuidando de seus entes queridos. Os enlutados lamentam, rezam e cantam para seu ente querido, porque estas são obrigações sociais para com eles mesmos. A morte é, como afirma Elias (2001), um problema dos vivos.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2012.
- _____. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. *Assim na morte como na vida: arte e sociedade no Cemitério São João Batista (1866-1915)*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da cultura e Desporto, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2015.
- BECKER, Howard Saul. *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BERGER, Peter Ludwing. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Supertição no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Global, 2001.
- _____. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12. ed. Rio de Janeiro: Global, 2012.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC, 1978
- DaMATTA, Roberto da. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.
- _____. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva S. A, 2014.
- _____; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: Para uma antropologia do consumo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2013. [Coleção Etnologia].
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Da divisão do trabalho social*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zalar, 2001.

- _____. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FRAZER, James George, Sir. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S. A, 1982.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.
- GALENO, Cândida. *Ritmos fúnebres no interior cearense*. Fortaleza: [s.n.], 1977.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. *Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- _____. *A representação do eu na vida cotidiana*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- JACCOUD, Mylène; MAYER, Robert. A observação direta e a pesquisa qualitativa. In: PUPART, Jean et. al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. 3. ed. Petrópolis, Rio Janeiro: Vozes, 2012. p. 254.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- KUBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer: o que os doentes terminais têm para ensinar aos médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes*. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- MÁRQUEZ, Gabriel García. *Crônica de uma morte anunciada*. 26. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1983.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos: "rituais orais funerários". OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (Org.) *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979. Coleção: Grandes cientistas sociais.
- MEDINA, Carlos Alberto; OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Autoridade e participação: estudo sociológico da Igreja católica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- MIRANDA, Júlia. *Horizonte de brumas: os limites questionadores do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995.

MORIN, E. *O Homem e a morte*. 2. ed. Portugal: Publicações Europa – América, 1970.

_____. *O enigma do homem: para uma nova Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.

NEVES, Ednalva Maciel. Alegorias sobre a morte: a solidariedade familiar na decisão do lugar de “bem morrer”. *Caderno Pós Ciências Sociais, Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão*, São Luís, v. 1, n. 2, 2004.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

PEIRANO, Marisa. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RODRIGUES, Léa Carvalho. *Metáforas do Brasil: demissões voluntárias e rupturas no Banco do Brasil*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2006.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

SCHECHNER, Richard. *Performance studies: An Introduction*. 2.ed. Londres: Routledge, 2006.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*. V. 1. São Paulo: Olho D'Água, 2010.

SUASSUANA, Ariano. *Auto da Compadecida*. São Paulo: Agir, 1955. Disponível em: <<http://www.escoladacrianca.com.br/sites/default/files/AutoCompadecida0-ArianoSuassuna.pdf>>. Acesso em: 04 ago. 2016.

THOMAS, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1983.

TOLSTÓI, Leon. Ana Karênina. Rio de Janeiro: Abril cultural, 1971.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VERRISSIMO, Erico. *Clarissa*. 42. ed. Porto Alegre; Rio de Janeiro: Globo, 1983.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* 4. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2012. v.1.