



INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

**O silêncio que fala: Os ritos fúnebres como performance e o cemitério
como lugar de memória**

Bruna Rafaela de Vasconcelos Mergulhão

Mestrado em Antropologia

Orientador:

PhD, Filipe Reis, Professor Auxiliar,

ISCTE-IUL/CRIA

Outubro, 2020



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

**O silêncio que fala: Os ritos fúnebres como performance e o cemitério
como lugar de memória**

Bruna Rafaela de Vasconcelos Mergulhão

Mestrado em Antropologia

Orientador:

PhD, Filipe Reis, Professor Auxiliar,

ISCTE-IUL/CRIA

Outubro, 2020

AGRADECIMENTO

Em primeiro lugar agradeço a Força que move o mundo e nunca me abandona, sempre presente iluminando meu caminho e me auxiliando nas dificuldades.

À minha família, especialmente as minhas mães, pelo amor, incentivo e apoio incondicional!

Aos meus amigos que ficaram no Brasil, que mesmo distantes permaneceram ao meu lado, me apoiaram e se importaram com a grande responsabilidade que eu tinha de escrever a dissertação.

Agradeço também aos amigos que fiz em Portugal, pessoas que estimularam meu melhor e que compartilharam alegrias, dores, tristezas e muitas risadas. Com vocês, as pausas entre um parágrafo e outro de produção e as centenas de conversas renovaram minha vontade de continuar a “criação”.

Ao meu orientador, prof. Dr. Filipe Reis, pelo suporte no pouco tempo que lhe competiu, pelas suas correções e direções.

Assim, agradeço a todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação.

RESUMO

Todo ritual deve ser entendido como uma forma comunicativa de expressão, podendo ser considerado performático por promover nos participantes um efeito catártico que se apresenta por meio de gestos, falas, ações, cantos, objetos, trajes, cenário, instrumentos e ornamentos utilizados para proporcionar realismo e vivacidade à ação pretendida. Portanto, a realização do rito fúnebre contém a desordem da morte e reinstala a ordem, restabelecendo o equilíbrio necessário ao grupo por meio da realização de etapas que precedem e seguem a morte, também implica a comunidade o reconhecimento da morte de outrem bem como consola e ampara os enlutados. À vista disso, a memória se manifesta em todos os elementos simbólicos materiais ou imateriais, portanto os cemitérios são entendidos como lugares de memória, pois uma de suas funções é "lembrar o morto" por meio de representações funerárias, como fotografias, epitáfios e esculturas, reforçando ainda que este ambiente é um espaço de criação e recriação de memória coletiva. Levando-se em conta o atual contexto pandêmico, fez-se necessário observar as mudanças e adaptações relacionadas a aglomerações e a celebrações, o que influenciou na configuração dos ritos funerários católicos e na vivência do luto. Isto posto, esta investigação tem como objetivo compreender a relação entre a conservação da memória do falecido e a performatividade dos ritos fúnebres católicos, de modo a entender como as representações funerárias estão relacionadas à manutenção da memória individual e coletiva do morto, tendo como principal local de pesquisa o Cemitério do Alto de São João em Lisboa.

Palavras-chave: Morte; rito funerário; memória; cemitério; COVID-19; luto.

ABSTRACT

Every ritual must be understood as a communicative form of expression, and it may be considered performative because it promotes in the participants a cathartic effect that is made present through gestures, speeches, actions, chanting, objects, costumes, scenario, instruments and ornaments used to provide realism and vivacity to the intended action. Hence, the celebration of the funeral rite contains the disorder of death and reinstates order, re-establishing the equilibrium needed by the group through the accomplishment of the stages before and after death; besides, it involves the community in recognizing the passing away of others as well as comforting and sheltering the bereaved. Consequently, memory is manifested in all material or immaterial symbolic elements, therefore cemeteries are understood as places of memory, since one of their functions is to "remember the dead" through funerary representations such as photographs, epitaphs and sculptures, further reinforcing that it is a space of creation and recreation of collective memory. Considering the current pandemic context, it was necessary to observe the changes and adaptations related to agglomerations and celebrations, which influenced the configuration of Catholic funerary rites and the experience of mourning. This research aims to comprehend the relationship between the conservation of the memory of the deceased and the performativity of Catholic funeral rites, in order to understand how funeral representations are related to the maintenance of the individual and collective memories of the deceased, the main location of this study being Alto de São João Cemetery in Lisbon.

Keywords: Death; funerary rite; memory; cemetery; COVID-19; mourning.

ÍNDICE

RESUMO	v
ABSTRACT	vii
Índice de Figuras	xi
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1	19
A PASSAGEM DO MATERIAL PARA O IMATERIAL: DA MORTE AO PARAÍSO	19
1.1 Da morte ao ritual.....	19
1.2 Ritos de passagem	24
1.3 Performatividade dos ritos	31
CAPÍTULO 2	37
CIDADE DOS MORTOS: O CAMPO SANTO COMO UM LUGAR DE MEMÓRIA	37
2.1 Cemitério como lugar de memória	42
2.2 O invisível e o visível: a memória por trás das representações funerárias	45
CAPÍTULO 3	53
POR TRÁS DOS SÍMBOLOS: UMA ANÁLISE DA SIMBOLOGIA CEMITERIAL CRISTÃ	53
3.1 Alto de São João: história e organização.....	54
3.2 Visitas guiadas e individuais no Cemitério do Alto de São João	57
3.2.2 Simbologia cristã no cemitério	62
3.3 Dies natalis - o dia de rezar pelos mortos	69
CAPÍTULO 4	75
SILÊNCIO IMPOSTO: O INTERDITO DO LUTO	75
4.1 COVID-19 e seu reflexo nos ritos fúnebres católicos e no luto	75
4.2 Elaboração do luto	77
4.3 Memoriais virtuais em tempos de pandemia como expressão do ritual e do luto ...	84
CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1- EXEMPLO DE EPITÁFIO: “A SAUDOSA MEMÓRIA DE NOSSOS PAES” (ACERVO PESSOAL)	44
FIGURA 2 - EXEMPLO DE EPITÁFIO (ACERVO PESSOAL)	44
FIGURAS 3 E 4 - EXEMPLOS DE EPITÁFIOS RELIGIOSOS (ACERVO PESSOAL)	46
FIGURA 5- EXEMPLO DE JAZIGO COM FOTO (ACERVO PESSOAL)	46
FIGURAS 6 E 7 - EXEMPLOS DE EPITÁFIOS (ACERVO PESSOAL)	47
FIGURAS 8 E 9 – EXEMPLOS DE JAZIGOS “ANÔNIMOS” E “ILUSTRES” (ACERVO PESSOAL)	48
FIGURA 10 - EXEMPLO DE EPITÁFIO (ACERVO PESSOAL)	51
FIGURA 11 - ENTRADA DO CEMITÉRIO DO ALTO DE SÃO JOÃO (ACERVO PESSOAL)	58
FIGURAS 12 E 13 - EXEMPLOS DE ABANDONO (ACERVO PESSOAL)	59
FIGURA 14 - CAMPAS SEM ADORNO (ACERVO PESSOAL)	61
FIGURA 15 - O BASTÃO DE ASCLÉPIO, SÍMBOLO DA MEDICINA (ACERVO PESSOAL)	61
FIGURAS 16 E 17- EXEMPLO DE JAZIGO MAÇOM (ACERVO PESSOAL)	62
FIGURA 18 - JAZIGO DOS VISCONDES DE VALMOR (ACERVO PESSOAL)	63
FIGURA 19 - MAUSOLÉU DE BENFEITORES DA MISERICÓRDIA DE LISBOA / JAZIGO DA MISERICÓRDIA DE LISBOA (ACERVO PESSOAL)	63
FIGURA 20 - ALEGORIA FEMININA COM CÁLICE E CRUZ (ACERVO PESSOAL)	64
FIGURA 21 - DORES (ACERVO PESSOAL)	65
FIGURA 22 - JAZIGO COM ANJO (ACERVO PESSOAL)	66
FIGURA 23 - JAZIGO COM ANJO SEGURANDO A CRUZ (ACERVO PESSOAL)	66
FIGURA 24 - PERPÉTUA SAUDADE (ACERVO PESSOAL)	67
FIGURA 25 - SAUDADE (ACERVO PESSOAL)	67
FIGURA 26 - SÍMBOLO DO COMÉRCIO (ACERVO PESSOAL)	68
FIGURA 27 - EXEMPLO DE JAZIGOS (ACERVO PESSOAL)	68
FIGURA 28 - EXEMPLO DE JAZIGOS (ACERVO PESSOAL)	68
FIGURA 29 - VENDAS DE FLORES NO DIA DE FINADOS (ACERVO PESSOAL)	70
FIGURA 30 - INTERIOR DA CAPELA (ACERVO PESSOAL)	70
FIGURA 31 - MISSA DE FINADOS (ACERVO PESSOAL)	71
FIGURA 32 - JAZIGO DECORADO NO DIA DE FINADOS (ACERVO PESSOAL)	71
FIGURA 33 - JAZIGO DECORADO NO DIA DE FINADOS (ACERVO PESSOAL)	72
FIGURA 34 - CONTEMPLAÇÃO NO DIA DE FINADOS (ACERVO PESSOAL)	72
FIGURA 35 - CENDRÁRIO NO DIA DE FINADOS (ACERVO PESSOAL)	73
FIGURA 42 - DEPOIMENTO DA FAMÍLIA	90

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa é fruto de uma trajetória iniciada ainda durante a licenciatura, enquanto participante do Grupo de Estudos de Diversidade Religiosa e Intolerância (GEDRI), o qual em certo momento teve como tema de discussão os ritos de passagem e me despertou o interesse em entender como eram feitos os ritos funerários católicos. Ao longo do curso de mestrado, deparei-me com indagações vinculadas aos temas do ritual, da performance e da memória. Então, como consequência, surgiu o interesse em entender qual a relação da memória, do rito fúnebre e das representações funerárias.

Destaca-se que a religião católica foi escolhida por ter uma rígida estrutura hierárquica que busca garantir a uniformização da liturgia nos países onde o catolicismo romano é ensinado e praticado. Além disso, o catolicismo é uma das vertentes do cristianismo que mais possui adeptos e exerce influência no mundo, e tanto em Portugal quanto no Brasil há um grande número de católicos. Salienta-se ainda que a escolha dessa religião se deu pelo facto da doutrina católica está embasada na crença de um único Deus que integra a Santíssima Trindade — composta pela figura divina de Jesus e do Espírito Santo —, assim como defende a existência da vida após a morte e a existência do Céu, Inferno e Purgatório. Dessa forma, a morte é entendida como uma passagem¹ e não como um fim definitivo, de modo que a vida se prolonga na morte e a morte na vida.

Apesar disso, falar sobre a morte em si já é complexo e envolve uma gama de sentimentos, sentidos, significados que vão desde as crenças e tradições ancestrais até ao afeto e a importância do morto para os familiares e amigos, assim, quando ocorre uma tragédia ou uma pandemia, como a do COVID-19, em que há um grande número de mortos, é de se esperar um maior desconforto ao evocar sentimentos e lembranças dolorosas.

Tanto o comportamento como a ética do homem crente obedece às regras da religião que pratica, e no decorrer do desenvolvimento das sociedades se pode perceber que o tratamento que dispensam aos seus mortos se modifica de acordo com a situação socioeconômica, a cultura e a preservação das tradições religiosas. As imagens da morte se traduzem de tal maneira que é perceptível a relação entre a atitude perante a morte, bem como a consciência de si, de ser e da sua individualidade. Sendo assim, é possível afirmar que a concepção da morte é produto da história, o que significa dizer que ela é mutável de acordo com o valor que é dado a ela.

¹Pois não remete apenas a si mesma, mas também a pós-morte. Para os cristãos existe a superação da morte pela ressurreição de Jesus Cristo, cuja própria morte pela crucificação, expia e liberta a humanidade do pecado original.

Os rituais marcam a vida social, uma vez que estão presentes em todas as sociedades assinalando um fenômeno e/ou evento considerado especial. De acordo com Van Gennep (2011), cada cerimônia tem sua finalidade e significados específicos. Os ritos são a forma indispensável para exprimir e solidificar os vínculos, suscitar a partilha de emoções, valorizar certas situações, assegurar e reforçar a coesão social. Nas palavras de Van Gennep (2011, p. 157): “viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente.” Apropriando-se do conceito de rito de passagem explorado por Van Gennep, Turner (1973,1974a,1974b,1982,2005) interpreta o ritual como um evento que se interpõe na margem/no limiar entre dois estados de coisa ou duas situações. Por se tratar de uma pesquisa sobre os ritos funerários católicos, torna-se ainda mais necessário compreender o que são momentos de liminaridade para entender a posição social do morto e o seu estado limiar. O período liminar, também chamado de “antiestrutura”, pode ser entendido como parte dos rituais de crise de vida/dramas sociais, pois são momentos importantes para o desenvolvimento social do indivíduo, como o nascimento e o casamento, já que marcam a transição de uma fase da vida ou de um status social para outro. Também trazem mudanças, quaisquer que sejam os vínculos: sanguíneo, matrimonial ou político para as pessoas que estejam relacionadas a ele.

A ideia do rito fúnebre é conter a desordem da morte e reinstalar a ordem, devolvendo o equilíbrio necessário ao grupo através da realização de etapas que precedem e seguem a morte. Por isso, para Bayard (1996, p. 470), o rito mortuário é entendido como a “teatralização da última relação com o morto”, o que nos leva a pensar sobre a dualidade entre o sagrado e o profano, e no ritual como uma performance. Durkheim (1996) defende que os rituais, geram e preservam a solidariedade social, prescrevendo normas de comportamento conhecidas. Evidencia-se que o ato ritual não é um ato repetido apenas por necessidade, pois todo ritual deve ser entendido como uma forma comunicativa de expressão, o qual se refere a um sistema de comunicação simbólica, concretizando-se a partir de convenções, atos sequenciais, termos, repetições. Schechner (2003) compreende a performance como um movimento contínuo que vai do rito ao teatro e vice-versa, do mesmo modo que apresenta eventos de uma mesma natureza, associando a característica de eficácia simbólica ao ritual e a função de entretenimento ao teatro.

Durante o rito, os participantes adquirem tendências de ação que podem ser individuais ou coletivas. Ou seja, o corpo pode realizar certos movimentos e formas expressivas que nunca se terá certeza se elas ocorreriam no evento. Essas ações que podem, ou não, se fixarem — resultando em movimentos usuais — podem acontecer a qualquer momento por alguma causa

desencadeadora. Logo, as ações ritualistas favorecem a unificação da comunidade, visto que quando os sujeitos percebem e identificam os rituais realizados repetidamente sentem uma espécie de segurança, tal qual quando habituados com o seu desenrolamento são capazes de prever as ações a realizar.

Dessa forma, Schechner (2002) define ritual como “memórias em ação”, demonstra que a memória é viva e está presente no corpo, nos objetos e nos símbolos e/ou códigos que são utilizados durante o ato ritual. O autor ainda afirma que as memórias durante o ato ritual são “codificadas em ações”, de modo que o ato ritual codifica as memórias na forma de ações criando um movimento simbólico e memorial. Logo, a memória, enquanto ato ritual, se manifesta em todos os elementos simbólicos materiais ou imateriais; pois tanto a memória quanto o ritual dizem respeito ao indivíduo e a sociedade, com seu contexto cultural. De acordo com Le Goff (1990, p.476) a “memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia.”. Isto significa que a preservação da memória reforça e confirma a identidade cultural de um grupo, de tal modo que em alguns casos há associação da memória do morto a aspetos da sociedade.

A memória aparenta ser um fenômeno individualizado, porém deve ser compreendida como uma construção coletiva e social. Para Halbwachs (1990), a principal função da memória, enquanto imagem comum do passado, é a de promover um laço de filiação entre os membros de um grupo com base no seu passado coletivo, conferindo inalterabilidade ao mesmo tempo que solidifica valores e noções do grupo ao qual as memórias se referem. O historiador francês Pierre Nora (1993) concebeu o conceito de “lugares de memória” no contexto da sociedade francesa, a partir da ideia de que entre o tempo passado e o presente existe um lugar intermediário, onde se fixam referências do passado com significados concedidos a partir do presente. Assim, a memória que se grava das coisas torna-se um meio de reavivar o passado, auxiliando nas lembranças e conexões dos acontecimentos ao instante em que ocorreram. Dessa forma, pode-se considerar que nossas memórias são resultado das lembranças de nossa ancestralidade de tal modo que as experiências vivenciadas transmitem a objetos e lugares, significado, significância e sentimentos.

De acordo com Ariès (2003, p.73), é quando há a criação dos cemitérios fora das igrejas que os túmulos passam a representar a lembrança e marca a identidade do morto, já que, além do nome do falecido, surgem símbolos religiosos e inscrições que relatam passagens da vida ou mensagens religiosas. A partir dessa mudança percebe-se uma maior preocupação em localizar a sepultura, reforçando o sentimento de culto da memória. Em vista disso, os cemitérios foram

construídos com a função social de sepultar os mortos. São repositórios da nossa história e cultura, espaços que “falam”, que contam histórias, que dão a oportunidade de se representar esperanças, medos e angústias, amores e dores. São zonas dos sentimentos materializados através de flores, mensagens, placas, lápides, figuras; são lugares de memória, uma forma de evocar o passado, perpetuar a recordação e a incluir na própria escrita. As obras e imagens presentes revelam elementos fundamentais para a compreensão da sociedade e das relações que se estabelecem entre os homens. De modo que os objetos e símbolos são carregados de significado e é no silêncio sepulcral que se percebe a memória, ou seja, é o silêncio que fala.

A partir do exposto, interessa-me estudar como as representações funerárias estão relacionadas à manutenção da memória individual e coletiva do morto. Com base neste questionamento, pressupõe-se que o cemitério persiste na atualidade como um lugar de memória, performático e de interação. O objetivo geral do presente trabalho visa compreender a relação entre a conservação da memória do morto e a performatividade dos ritos fúnebres católicos. Como objetivos específicos intento entender como o cemitério é um lugar de memória; analisar elementos da simbologia cemiterial a partir do estudo das representações simbólicas presentes no Cemitério do Alto de São João em Lisboa; e, por fim, compreender como a performatividade dos ritos fúnebres católicos se apresentam.

Esta investigação possui uma abordagem qualitativa, onde foi utilizada a pesquisa bibliográfica e a etnografia. O levantamento bibliográfico sobre o tema teve como propósito coletar quais os elementos presentes e seus significados e simbologias que fazem parte da tipologia cristã em um rito fúnebre, sobre a performance e memória. É importante destacar que, para além da observação no cemitério do Alto de São João, foi planeado entrevistar os coveiros e, eventualmente, realizar observação e entrevistas numa agência funerária. Entretanto, o processo da pesquisa foi interrompido devido à pandemia do COVID-19 com todos os seus cuidados e restrições. Em razão disso, a pesquisa consistiu na realização de trabalho de campo, prévio à pandemia, em que houve participação em visitas guiadas e observação não-participante nos cemitérios do Alto de São João e dos Prazeres; conversas com frequentadores e profissionais; levantamento de inscrições tumulares e registos fotográficos nos cemitérios. Ademais, foi feito uso da etnografia virtual² em dois memoriais on-line: *In Memorium* e *Inumeráveis*, a fim de analisar a vivência do luto e os novos modos de enfrentar a perda durante uma pandemia que exige restrições específicas para a realização dos ritos funerários.

²Posteriormente chamada de etnografia de internet por Hine (2015). Para muitos autores essa etnografia realizada no meio digital é derivada da etnografia tradicional, adaptada ao mundo online.

O principal local da pesquisa é o Cemitério do Alto de São João, construído em 1833 e passado para a gestão pública em 1841, criado para suprir as necessidades da zona oriental da cidade de Lisboa devido à crescente mortalidade da população por um surto epidémico de cólera. Um facto a ser destacado é que como existe a pretensão de se incluir esta necrópole na rota turística, além de funcionar para o sepultamento, a Câmara Municipal de Lisboa propicia visitação pública guiada, na qual é possível observar *in loco* como os túmulos, objetos e homenagens constituem a memória simbólica das famílias, transformando-se em um verdadeiro repositório cultural para a sociedade na qual estão inseridos. A arte tumular, a iconografia, a arquitetura, a história e as personalidades inumadas no cemitério motivam o turista a se deslocar até as necrópoles, tornando-o assim um repositório cultural, histórico e político, posto que retratam com fidelidade um recorte temporal.

A contribuição desta pesquisa se justifica por relacionar o cemitério e memória dentro de uma discussão mais antropológica. Outrossim, trata, ainda que brevemente, sobre um tema atual e pertinente: as mudanças e adaptações dos ritos funerários católicos e do luto no contexto pandêmico.

Para tanto, estruturou-se o conteúdo da dissertação da seguinte forma: o primeiro capítulo aborda as incertezas em relação à morte e ao destino do morto que parecem ser resolvidas no facto da vida e da morte continuarem indissociáveis. Assim, ficam evidentes as mudanças de perspectiva sobre a visão da morte do ponto de vista de Ariès (1989,1990,2003), que a apresenta como uma construção social; cuja discussão foi realizada acerca do sagrado e do profano, desde Durkheim (1996) e Eliade (2004); expondo ritos de passagem, em especial os ritos fúnebres católicos, a partir do ponto de vista de alguns teóricos importantes, como Van Gennep (2011) e Turner (1973,1974a,1974b,1982,2005); e por último abordou-se a performance relacionada aos rituais com base em Schechner (2002,2003a,2003b,2011).

O segundo capítulo explora a relação da memória com os rituais, lugares e objetos, tal como o porquê do cemitério ser entendido como um lugar de memória. Utilizam-se os conceitos de história e identidade apresentados por Le Goff (1990) e, para tratar sobre a memória, a base foi Nora (1993) e Halbwachs (1990). O terceiro capítulo expõe a etnografia e discorre sobre a criação e organização do Cemitério do Alto de São João, analisando elementos da simbologia funerária cristã, observados durante o trabalho de campo. Já o quarto capítulo discute o luto, mostrando a supressão das expressões públicas de pesar e a sua desritualização - antes uma experiência eminentemente pública e agora tratada como um assunto particular e, se duradouro, lúgubre. Em tempos de pandemia do COVID-19, o enlutado busca uma maneira de lidar com o luto, considerando a não-realização dos ritos fúnebres católicos - ou quando realizado não em

sua totalidade. Por último, as considerações finais que corroboram e/ou refutam as teorias e as hipóteses estabelecidas para este estudo.

CAPÍTULO 1

A PASSAGEM DO MATERIAL PARA O IMATERIAL: DA MORTE AO PARAÍSO

É necessário entender que a morte é um conceito propriamente humano, em que as incertezas a sua volta bem como o destino do morto parecem existir pelo facto da morte ser inerente à vida e, muitas vezes, suas circunstâncias serem traçadas pelas divindades. Neste capítulo, traça-se uma breve análise histórica a respeito das mudanças na relação do homem com a morte e com seus mortos no Ocidente cristão, tomando como principal fonte as obras de Ariès (1989,1990,2003) que apresenta a morte como uma construção social. Também brevemente, versa-se sobre a clássica discussão acerca do sagrado e profano, tomando como base os estudos de Durkheim (1996) e Eliade (2004) para melhor contextualizar a argumentação e compreensão sobre os ritos de passagem. Ato contínuo, a discussão se encaminha para o conceito de rito, sua finalidade, organização e eficiência, em especial dos ritos funerários, a partir da perspectiva de Van Gennep (2011) e Turner (1973,1974a,1974b,1982,2005). Para mais, aborda-se sobre a relação da performance com o ritual com base Schechner (2002,2003a,2003b,2011).

Pode-se afirmar que cada época tem sua própria visão de mundo que varia de acordo com o *ethos*³ — o caráter, seu estilo e disposições morais e estéticos — do momento particular, e com isso as crenças tal qual o imaginário necessitam das disposições e do funcionamento da sociedade bem como da cultura em uma determinada época. De modo que as imagens da morte e atitudes em relação a ela, evidenciadas pela Igreja Católica, estavam em consonância com os aspetos que as sociedades de diferentes períodos construíam ao visualizar a morte. Deve-se destacar, que mesmo na contemporaneidade com seus avanços na área médica e por, geralmente, os cuidados com os falecidos serem feitos por uma agência funerária, a presença do corpo do falecido se mostra ainda necessária para realização dos ritos fúnebres e no modo como os familiares e amigos lidam com o falecimento do ente.

1.1 Da morte ao ritual

A morte foi apresentada como um aspeto que fascina e, simultaneamente, aterroriza a humanidade pelo simples facto de que quando ela acontece a vida é irreversivelmente interrompida. De acordo com Ariès (1990), a atitude do homem diante da morte pode parecer quase imóvel através de períodos muito longos de tempo e com isso pode-se compreender que, mesmo se referindo ao período medieval no Ocidente, o autor faz análises que permanecem no

³Tendo como referencial teórico os estudos de Geertz (2008).

tempo presente e nos faz refletir sobre as constâncias de determinados ritos fúnebres que, embora sofram alterações lentas, não acompanham por total as mudanças estruturais da sociedade.

Portanto, a percepção da morte depende do tempo histórico bem como do contexto social e cultural em que se insere. Essa compreensão se torna clara quando se constata que durante a Idade Média havia uma proximidade entre mortos e vivos, em que habitualmente vivos dividiam o mesmo espaço do morto e não havia um distanciamento dos moribundos em relação aos saudáveis. A morte se dava em casa e ocorria como um evento social, na presença de familiares, amigos e religiosos. Esse era o tempo em que se enterravam nas Igrejas, período antecessor ao sepultamento em cemitérios públicos e que sucedeu o enterro em necrópoles fora das cidades. Porém, ao longo do século XIX, os sentidos e formas no tratamento dado à morte e aos mortos foram se modificando e modernizando, as práticas referentes aos funerais passaram a ser burocratizadas e institucionalizadas, havendo uma alteração nas expressões do luto e um afastamento entre a relação do vivo e do morto decorrente da perda da tradição. Durante o século XX no Ocidente, com os progressos na medicina e o aumento na qualidade de vida, foi havendo uma mudança significativa no universo simbólico da morte, já que ela deixa de ser apenas algo “familiar/social”. Neste momento, na sociedade modernizada e urbanizada do século XXI, os seres são individualistas e competitivos, e a morte, bem como tudo o que ela ocasiona, inspira um terror porque indicam o fim da vida. Desta forma, o homem da modernidade “deixa de lado/se afasta” da morte e do morrer.

Elias (2001), corroborando com Ariès (1990), destaca que no impulso civilizatório⁴, que acontece a aproximadamente quinhentos anos, as atitudes sociais das pessoas perante a morte sofreram mudanças. Para este autor, atualmente há uma tendência na crença da imortalidade tal como o afastamento da ideia de finitude, levando-se em conta a elevada expectativa de vida e os avanços da medicina, a morte sempre aparece como uma violência e, por isso vai sendo empurrada para os “bastidores da vida”. De acordo com Elias (2001), a ocultação da morte na consciência humana surgiu pelo processo de individualização que tem ocorrido nos últimos anos, fazendo com que as fantasias pessoais de imortalidade dominem as coletivas, as quais antes eram constituídas predominantemente pelo modo de lidar com a ideia de efemeridade, ou seja, nos faz viver numa ilusão da independência particular através de uma “individualização”.

⁴O processo civilizatório da sociedade e dos indivíduos e os modos por meio dos quais se instalam, em cada um, os sentimentos de constrangimento, medo e bloqueio em relação a tudo que lembre a finitude da vida biológica.

Dessa forma, pode-se verificar que a morte parece ser um problema dos vivos e sua ideia antecipada desperta temor.

A exclusão dos moribundos acontece com maior incidência nas sociedades mais avançadas tecnologicamente porque existe um espaço de identificação social maior do que em outros tempos históricos. Essa identificação acaba por alojar nas pessoas um sentimento de desconforto e constrangimento diante dos que envelhecem e morrem, provocando o rompimento dos laços afetivos do velho com as pessoas com as quais ele se relacionou, às vezes, por toda a vida. Ainda segundo Elias (2001), todos os grupos sociais e sociedades construíram ideias específicas e rituais correspondentes sobre a morte, que se tornam um dos aspectos do processo de socialização: ideias e ritos comuns unem pessoas e grupos. A morte, seus significados e o tratamento dado aos moribundos constituem parte de uma problemática relacionada à estrutura dos grupos e do tipo específico de coerção a que os indivíduos estão expostos.

Rodrigues (1983) afirma que os humanos são a única espécie que tem a consciência da morte porque sua essência está associada às suas crenças sobre a finitude, as formas de viver têm amplas relações com o fim. Morin (1997) concorda que a consciência da morte é característica da espécie humana, e justifica que os humanos são os únicos a acompanhar os ritos fúnebres, também acredita que as perturbações causadas ao homem pela morte traduzem o medo da perda da individualidade (Morin, 1997: 37). O sentimento de dor ocorre apenas quando se perde alguém próximo, amigo ou parente; e a morte de desconhecidos causa, no máximo, um sentimento de solidariedade que logo é esquecido. Contudo, a morte de um indivíduo em uma sociedade não é um acontecimento isolado. Segundo Rodrigues (1983), o desaparecimento de uma parte do sistema social supõe uma crise na estrutura e na organização de todo o sistema, pois a pessoa que faleceu fazia parte de um grupo e tinha afinidades. Para o autor:

Toda essa preocupação social em afastar a morte supõe, evidentemente, uma certa consciência realista do desaparecimento dos indivíduos e dos perigos sociológicos que este desaparecimento provoca. Não basta à sociedade produzir explicações e tabus que afastem a morte: é preciso ainda que ela tome decisões efetivas para assegurar sua continuidade contra e através do desaparecimento de seus membros (Rodrigues, 1983: 75).

Do ponto de vista religioso, a Igreja Católica Apostólica Romana⁵ enxerga a morte como uma passagem do mundo terreno para o eterno, de forma que todos os símbolos e momentos do

⁵A Igreja Católica Apostólica Romana acredita ser a única Igreja fundada por Cristo e considera como sua missão elaborar, comunicar e propagar seus ensinamentos com o intuito de ajudar a humanidade a percorrer o caminho espiritual a Deus. Segundo o Credo niceno-constantinopolitano - é uma declaração de fé cristã e faz parte da profissão de fé exigida daqueles que realizam funções

rito fúnebre possuem significado bem como etapas que devem ser respeitadas e seguidas. Os rituais funerários católicos se propõem a prestar um serviço religioso ao falecido no que se refere à preparação do corpo para a inumação ou cremação, assim como os ritos que seguem a pós-morte, como por exemplo a missa de sétimo dia.

A preocupação com a boa morte⁶ e com os rituais fúnebres que garantiriam isso ao indivíduo eram anseios que faziam parte do imaginário de uma sociedade religiosa que via a morte como um caminho para outra vida. O ato de velar o corpo na casa do falecido, fazer a vigília e orações para afastar os maus espíritos eram parte do cenário fúnebre e do luto das pessoas. De acordo com Berto (2014), a liturgia se configura no catolicismo como uma instância geradora de preceitos e deveres exteriores do homem em relação ao sagrado. Assim, pode-se entender que a *liturgia* é o culto da Igreja em que os atos realizados demonstram ditames sobre como realizar as orações e serviços direcionados à divindade.

É possível afirmar que a morte é produto da história, o que significa dizer que ela é mutável de acordo com o valor que é dado a ela. Pois, no início da Idade Média as cerimônias funerárias apresentavam um caráter mais leigo e civil, mas com o passar dos séculos a Igreja Católica foi tornando as cerimônias fúnebres mais religiosas. Pode-se dizer que a Igreja aparece como uma instituição que serviria para construir e uniformizar o sentimento religioso como um todo, criando uma religião que norteia todas as formas de culto, orações e rituais, para dominar os fiéis que tinham se convertido a tal fé. Segundo Matos (2009), com o fortalecimento da Igreja Católica houve a normatização de certos símbolos, como a cruz, de modo que estes servissem para difundir a religião cristã para o mundo, mas para que pudesse convencer/converter as pessoas, a doutrina católica se apropriou de símbolos que faziam parte de outras religiões, sobretudo das pagãs, criando um sincretismo simbólico.

De acordo com Matos (2009), o simbolismo cristão sofreu influência de outras culturas, sobretudo as culturas franco-germânicas. O ápice da evolução dos símbolos ocorreu no período da Alta Idade Média, em que a multiplicação de símbolos litúrgicos inspirou a arquitetura e as artes; as crenças pagãs começaram a se dissipar dentro do cristianismo, que incorporou e readaptou seus vários aspectos. Porém, durante a Baixa Idade Média a liturgia perdeu espaço graças a mudança de mentalidades da época, facto que se estendeu até a Reforma Litúrgica do

importantes na Igreja – a Igreja Católica é Apostólica porque crê ter se edificado sobre o "alicerce dos Apóstolos" (Ef 2: 20), pois seus ensinamentos são transmitidos pelos sucessores dos Apóstolos, os Bispos. Também é Romana porque sua sede oficial fica no Vaticano, em Roma.

⁶De modo geral, são atitudes diante da morte ligadas às vontades, desejos e medos do moribundo em relação à forma na qual seriam tratadas após a morte. Para mais informações ver Pina Cabral.

Vaticano II, que procurou restabelecer a liturgia como um conjunto de símbolos e significantes que fossem mais próximos da vida cristão.

É válido destacar que a ritualística é a forma de se comunicar com os deuses ou se relacionar com o sagrado, um ritual é composto pela união de comportamentos padronizados que se distinguem de uma rotina do ponto de vista comportamental, equivalente a diferença entre sagrado e profano. Desse modo, os eventos religiosos são sempre rituais, mas nem todo ritual é religioso ou diz respeito ao sagrado.

A partir de Durkheim (1996), entende-se que os fenômenos religiosos classificam-se, fundamentalmente, em crença e ritos. As crenças são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm umas com as outras ou com as coisas profanas, enquanto o rito consiste em um tipo de ação padronizada, apresentando um comportamento tradicional e revela, implícita e explicitamente, crenças, ideias, atitudes e sentimentos das pessoas que o praticam. Além disso, os ritos são as regras de comportamento que prescrevem como o homem deve comportar-se diante das coisas sagradas. É mérito de Durkheim (1996) ter sido um dos primeiros a avaliar e sistematizar a distinção que todas as culturas fazem entre o que é considerado sagrado e profano. Para ele, o sagrado origina-se do sentimento que junta as pessoas e as faz sentir como se pertencessem umas às outras, em uma comunhão de identidade coletiva que está em cada indivíduo, sendo aquilo que a coletividade reconhece como merecedor de respeito e reverência já que toca a todos. Em oposição está o profano, que é o ordinário. Este mesmo autor viu nisso a origem social do sentimento religioso, e assim a religião derivaria, antes de tudo, do sentimento de pertencimento do indivíduo ao coletivo. Ou seja, foi o primeiro a discernir que a oposição entre o sagrado e o profano, os dois polos à volta dos quais a religião organiza toda a realidade, reproduz a oposição entre indivíduo e sociedade.

Durkheim (1996) conclui que o puro e o impuro não são dois gêneros, mas duas variedades de um mesmo gênero que abrange todas as coisas sagradas, com possibilidade de transmutação, uma vez que o puro pode tornar-se impuro e vice-versa. Portanto, o fenômeno religioso se encontra na noção de divisão entre o sagrado e o profano, a qual se relaciona à separação entre o mundo religioso e o laico, não religioso. Neste sentido pode-se, então, considerar essa dicotomia como uma forma e uma condição de pensar e viver a realidade, assim como supor que os seus termos são complementares inseparáveis. No que diz respeito a todas as crenças religiosas, o autor afirma que:

Apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois

termos distintos que as palavras ‘profano’ e ‘sagrado’ traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas. (Durkheim, 1996: 19-20)

O sagrado e o profano começaram a ser concebidos de modo diferenciado gradualmente. O que antes era considerado motivo de festas e encontros sociais, adveio a ser concretizado em círculos fechados, cultuado apenas por um número reduzidos de indivíduos. Com isso, a fim de examinar os processos de sociabilidade, Durkheim (1996) sugere uma compreensão de sociedade que estabelece uma conexão entre rituais e representações, assegurando que é através dos rituais que a sociedade toma consciência de si, se recria e se afirma. Para este autor, os rituais criam um corpo de ideias e valores que socialmente compartilhados assumem uma conotação religiosa. Por conseguinte, a religião, para ele, diz respeito à sociedade. Sendo assim, a ideia de que os ritos são regidos pela decisão grupal, bem como dotados de um tempo e de um espaço, caracteriza-se pela necessidade do indivíduo de modificar o mundo e a si mesmo com a finalidade de se viver em sociedade.

1.2 Ritos de passagem

A ação de ritualizar é intrínseca à condição humana, tornando compreensível a realidade em que o ser humano está imerso. Os ritos fazem parte do conjunto de práticas que delimitam o status social e a pertença a um grupo, favorecendo a manutenção do equilíbrio do mesmo e fortalecendo a noção de identidade dos indivíduos. Assim, entende-se que as fases que marcam a vida de um indivíduo, como o nascimento e o casamento, são celebradas com um ritual, que é um momento em que a sociedade e o indivíduo se apresentam distintamente. Os rituais marcam a vida social em qualquer tempo ou lugar, pois estão presentes em todas as sociedades e marcam um fenômeno e/ou evento considerado especial. As formas de inquietações, representações e práticas rituais traduzem as culturas e histórias das diversas sociedades. Além disso, o ritual é algo mutável e adaptável.

O ritual acontece para trazer ordem a desordem, fazer sentido ao acidente ou ao incompreensível, concede aos atores sociais meios para dominar a desarmonia. Os ritos devem ser considerados como um conjunto de comportamentos individuais ou coletivos relativamente codificados, tendo um suporte corporal por meio gestual, verbal ou de postura, com caráter repetitivo e forte carga simbólica para os atores e presentes.

Etimologicamente, a palavra rito vem do latim *ritus*, que indica ordem estabelecida, ou seja, se trata de um “evento” que se repete de uma maneira que siga as normas previamente estabelecidas. Terrin afirma que

O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível. (Terrin, 2004: 19)

De acordo Terrin (2004), existem diversas definições para rito, pois diversos âmbitos, como o antropológico e o histórico religioso, e o da ciência podem abraçar esse conceito. E por causa dessa diversidade de dimensões, os ritos podem ser interpretados por cada uma delas, o que faz com que sua definição possa se assemelhar ao conceito de cultura. Além disso, referencia o termo “rito” a uma ação realizada em determinado tempo e espaço, ou seja, trata-se de ações, com início, meio e fim, que são diferentes das ações da vida corriqueira. Já o termo “ritual” se refere a uma ideia geral, da qual o rito é uma instância específica. Uma abstração, enquanto o rito é aquilo que se realiza e se vive em determinada religião ou cultura.

Connerton (1999, p.50) sugere, a partir de Lukes, que se utilize o termo ritual para designar "a atividade orientada por normas, com caráter simbólico, que chama a atenção dos seus participantes para objetos de pensamento e de sentimento que estes pensam ter um significado especial". Os ritos são atos formalizados e tendem a ser estilizados, estereotipados e repetitivos. Ou seja, só são suscetíveis de variação dentro de estritos limites, são deliberadamente celebrados para simbolizar sentimentos e libertam sentimentos expressivos. Além disso, para aqueles que os celebram, os ritos são obrigatórios, mesmo que não totalmente, sendo a interferência de sua realização sentida como uma ofensa inaceitável infligida. Em outros termos, os ritos fazem sentido para toda a vida de uma comunidade, uma vez que têm significado sobre um conjunto de outras ações não-rituais. Dão valor e sentido à vida daqueles que os executam.

O ritual é utilizado como meio para lidar com situações difíceis, como os desequilíbrios sociais e pessoais, podendo transformar as pessoas de modo temporário ou permanente, legitimando e concedendo autoridade quando organiza e estrutura as posições das pessoas, os valores morais e as visões do mundo. (Schechner, *in* Ligiéro, 2012)

O conceito de ritos de passagem se fundamenta na visão de uma sociedade fragmentada e ao mesmo tempo totalizante, que se explicita quando Van Gennep (2011, p.23) afirma que “Toda sociedade geral contém várias sociedades especiais, que são tanto mais autônomas e possuem contornos tanto mais definidos quanto menor o grau de civilização em que se encontra a sociedade geral.” É na dinâmica entre a sociedade geral e as sociedades específicas que os ritos de passagem encontram seu motivo de ser, já que numa sociedade onde se encontram

sociedades mais independentes, o indivíduo se move pelo espaço através de marcos e passagens. Este autor também chama atenção para o facto de que

Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações entre o profano e o sagrado, ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano. (Van Gennep, 2011: 24)

Van Gennep (2011) diz que todas as mudanças de status podem ser interpretadas como “saídas” e “entradas” — mais precisamente “passagens através de”. Essa ideia fica mais evidente quando explica que as passagens são marcadas por um ritual, de modo que a pessoa cujo status será mudado é afastada do contato diário por um (1) rito de separação, que a coloca na esfera do sagrado. Este é seguido por um período de transição, quando a pessoa que se está submetendo ao ritual abandonou um status, mas ainda não ingressou no outro. Os ritos desse estágio são chamados de (2) ritos de margem ou marginais por Van Gennep e de liminaridade por Turner. Em seguida vem o (3) rito de agregação, no qual o novo status é formalmente confirmado — destaca-se que o status é uma questão de reconhecimento social e não de qualquer ato ou criação do indivíduo. Dessa forma, cada cerimônia tem sua finalidade e especificidade.

Turner (1974a) destaca que o ato ritual é uma manifestação povoada de simbologias e representações que podem estar associadas a uma cosmogonia ou a aspetos diretamente ligados ao cotidiano da sociedade. Vale salientar que sem a representação simbólica não é possível, na visão deste autor, o estabelecimento de um ambiente diferenciado da realidade cotidiana, onde o ritual se desenvolve. Isto significa dizer que o ritual se realiza em um momento que é liminar, termo apropriado de Van Gennep (2011). Conforme Turner:

Os atributos de liminaridade, ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificação que normalmente determina a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma única variedade de símbolos naquelas várias sociedades que reatualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua. (Turner, 1974a: 117)

Assim, o ritual é realizado de modo que nem o tempo, o espaço ou os indivíduos nele envolvidos são os mesmos da vida cotidiana, estão todos sob influência de uma atmosfera simbólica que os ressignifica e transforma seus atributos e status. Vale salientar que durante este momento liminar, o indivíduo está “despido” de seu status social e motiva o sentimento de igualdade entre os sujeitos, e esse sentimento de igualdade e integração é definido por Turner (1974a) como “communitas”; ou seja, a relação de “communitas” é potencializado pela

condição liminar do ritual. Desta forma, segundo Turner (1974a), o ritual possui um caráter religioso ou um certo grau de sacralização, que através de representações simbólicas acende um estado liminar dos indivíduos, causando uma reelaboração simbólica do espaço e tempo, que são relativizados.

Tomando por base as teorias sobre rituais de Turner e Van Gennep, percebe-se que a morte seria a última etapa a ser ritualizada. Durkheim (1996) mostra que a principal função dos rituais mortuários e da religião em geral é reafirmar as ligações e a própria estrutura social. Os rituais fúnebres expressam a continuidade das tradições e demarcam visivelmente o final da vida, desta forma os vivos são reposicionados socialmente, tornando possível a delimitação de um lugar social e do valor de um membro em determinada cultura, reforçando o sistema de crenças e tradições daquela sociedade.

1.2.1 Ritos funerários

A maneira de viver de cada sociedade se reflete no cumprimento das distintas etapas dos rituais e representa uma forma de agregação. Os ritos garantem paz aos vivos e a confiança de que os mortos estão seguros no Paraíso. Conforme Menezes e Gomes (2011), que se basearam em Mary Douglas, percebe-se que os rituais em torno da morte, assim como quaisquer outros, como os de casamento e os de iniciação, asseguram que os ritos são fundamentais para manifestar e solidificar os laços, desencadear a partilha de emoções, garantir e reforçar a coesão social. Desta forma, não há morte sem ritos de morte.

Van Gennep (2011) entende que os rituais relacionados a morte, baseando-se na visão da morte como processo, assemelham-se a todos os outros referentes a períodos críticos da vida, como o nascimento. Assim, a sociedade elabora respostas cerimoniais, com o objetivo de auxiliar a transposição dessas crises, que seriam os rituais, que seguem um padrão: um rito de separação é seguido por um de transição e concluído por um rito de incorporação. Ainda segundo este autor, os rituais de passagem são de extrema importância para a revitalização do grupo ou da cultura, pois definem as etapas da vida, e muitos ritos funerários indicam a ideia de que a sequência de atividades humanas se completou. Já para Turner (1974a), os rituais são processos de anexação e exteriorização da expressividade que é de muitas pessoas, compreendem eventos em que as experiências privadas são dissolvidas, divididas e integradas. Os indivíduos se reúnem para reforçar suas ideias e posições em relação à vida, de forma que confrontam suas perspectivas particulares, produzindo um campo coletivo de experiências.

Como já dito anteriormente, o falecimento para o catolicismo é uma condição que leva a vida eterna, o estágio da morte é marcado de simbologia e é seguido por um “renascimento” em

uma nova conjuntura. Esta transformação corresponde ao período de margem para Van Gennep (2011), já que o indivíduo não mais é o que era, mas ainda não é o que será. Com isso em mente, os ritos adquirem significados expressivos onde a morte é vista como período de transição e conseqüentemente o morto é agregado ao mundo dos mortos. Entretanto, este autor explica as conseqüências da não realização dos ritos fúnebres:

Os indivíduos para os quais não foram executados os ritos funerários, assim como as crianças não batizadas ou que não receberam nome, ou não foram iniciadas, são destinadas a uma existência lamentável, sem poder jamais penetrar no mundos 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. (...) Deste modo, os ritos dos funerais são ao mesmo tempo ritos utilitários de grande alcance, que ajudam a livrar os sobreviventes dos inimigos eternos. (Van Gennep, 2011: 138)

A partir dessa explicação, D'Agostino (1977 apud Reesink, 2012) reforça a importância da realização dos ritos fúnebres ao afirmar que “o ritual da Igreja dá um sentido à morte pela ênfase posta na ressurreição do corpo e na salvação da alma”. Assim, a presença do cadáver no rito funerário torna mais crível a morte e a aceitação da perda.

Segundo Hertz (1960), o corpo é uma entidade biológica e social devendo por isso receber um cuidado específico e um funeral adequado. De acordo com o autor, a morte destrói não apenas um indivíduo biológico, mas uma pessoa social, vindo daí a necessidade dos rituais funerários serem indispensáveis para possibilitar que a sociedade se reajuste perante a perda que sofreu e afirme a perenidade do social. Os simbolismos das cerimônias mortuárias para transferir a alma de uma ordem social a outra, envolve um duplo funeral, que consiste por um lado na desagregação do indivíduo da coletividade e, por outro, no restabelecimento da sociedade que requer a realocação dos papéis que o defunto anteriormente ocupava.

Em termos gerais, de acordo com Van Gennep (2011), os ritos fúnebres podem ser divididos em ritos de separação do mundo anterior (se separa do mundo dos vivos), de margem (momento liminar) e de agregação ao novo mundo (integrar o morto como parte do “além”). É válido salientar que o mesmo rito pode assumir diferentes interpretações e que diversos tipos de ritos podem se combinar. Assim, o ritual é seguido pela expressão de emoções: os sentimentos tidos como convenientes ao conjunto de normas e regras sociais de cada comunidade. Rivière (2013) concorda com Van Gennep (2011) quando afirma que os ritos de morte, compreendem além dos ritos de oblação, que seria o acompanhamento do moribundo, a retenção do corpo; abarcam os momentos da morte, incluindo os cuidados com o cadáver; do velório e do enterro; e o do luto. Assim, quanto ao processo da morte, existe a separação do moribundo do mundo dos vivos, seu estatuto transitório de nem estar morto nem vivo, e enfim, sua integração ao estado de

morto; o que se sugere dizer que os ritos de oblação seriam transformados em ritos do período liminar/margem.

Segundo Turner (1974b,1982), durante momentos mais críticos da sociedade os “dramas sociais”, entendidos como unidades constitutivas do processo social, tendem a aparecer com mais frequência. E esses dramas sociais são divididos em quatro fases, baseadas na noção de ritos de passagem criada por Van Gennep: (1) separação ou rutura, seria o início da crise/conflito no grupo; (2) intensificação da crise; (3) ação remediadora; e (4) reintegração. Desse modo, há uma relação dialética entre estrutura e antiestrutura, sendo o ritual um evento que se põe na margem/no limiar entre dois estados de coisa ou duas situações. É necessário compreender o que são momentos de liminaridade para entender a posição social do morto e o seu estado limiar: o período limiar – antiestrutura – pode ser entendido como parte dos rituais de crise de vida/dramas sociais, pois são momentos importantes para o desenvolvimento social do indivíduo, como a iniciação, visto que marcam a transição de uma fase da vida ou de um status social para outro. Também trazem mudanças nas relações das pessoas que estejam vinculadas a ele, seja um vínculo sanguíneo, matrimonial ou político.

Isto posto, distingo que o entendimento do ritual como uma “passagem” se faz basilar em minha pesquisa, pois sustento que a morte é uma transição, uma transformação intensa tanto na forma quanto no conteúdo. Destaca-se também que o lugar no qual ocorre os rituais é fundamental, como se pode ver nas colocações Saraiva:

Uma das mais emblemáticas obras sobre a morte é certamente o livro organizado por Maurice Bloch e Jonathan Parry (1982) intitulado *Death and regeneration of Life*, no qual os vários autores procuram refletir sobre a presença de símbolos de fertilidade e renascimento⁷ nos rituais funerários. No seio da vasta lista de temáticas em múltiplos contextos etnográficos, duas que sobressaem são justamente a da relação entre lugares de cerimônias fúnebres, e a noção de “boa morte”. A discussão em torno do primeiro conceito está presente notadamente no último texto da compilação, em que Bloch (1982) retoma parcialmente uma problemática anterior [...], em que chama a atenção para a relação entre rituais funerários e a identificação com a terra. (Saraiva, 2015: 155)

Desse modo, também se percebe que existe uma preocupação com o destino do cadáver e é através de ritos de separação, margem e agregação que fica claro que o lugar é intrinsecamente ligado à sua noção ritual. O cerimonial litúrgico fúnebre, permeado pela variabilidade de efeitos

⁷É válido destacar que as práticas funerárias chamaram a atenção dos antropólogos para o facto de que estão relacionadas, de certa forma, com as noções de fertilidade e sexualidade nelas envolvidas. Um exemplo é Bachofen (1987), que foi um dos primeiros estudiosos a chamar a atenção para o facto de que o simbolismo de fertilidade e renascimento está intimamente conectado com os rituais mortuários. Segundo este autor, a natureza em sua totalidade, com os princípios de vida e morte, é glorificada no rito funerário.

e manifestações sociais, dava aos vivos a segurança de poder proporcionar aos seus mortos o descanso eterno. De acordo com Araújo,

Entre a separação e a incorporação, o morto permanece no limiar do aqui e do além, numa espécie de “parêntesis existencial”, perturbador e inquietante para os vivos, a função dos ritos é exatamente a de preencher, reparar e superar esse estágio transitório, revestindo-se, assim, de uma importância capital para a segurança de mortos e vivos. (Araújo, 1997: 225)

É apropriado destacar que Saraiva (2015) evidencia como os efeitos da modernidade afetam e modificam as maneiras de se fazer os rituais funerários, mostrando como a globalização e os fluxos migratórios influenciam o processo funeral quando uma pessoa falece em um país no qual não nasceu. Observa como a “boa morte” é um princípio pelo qual tais corpos devem retornar ao seu lugar de origem para o sepultamento. (Menezes, 2004)

Para melhor entender a importância de se enterrar em um lugar considerado sagrado⁸ é preciso compreender que o fenômeno religioso é pautado no princípio da dualidade, sagrado e profano, onde um se opõe ao outro. Com isso em mente, Durkheim (1996) observa que o sagrado e o profano foram pensados pelo homem como dois mundos que não têm nada em comum. Outro autor que também discute sobre o tema é Eliade (2004), que afirma que o mundo está impregnado de valores religiosos e por isso a história das religiões é constituída por manifestações das realidades sagradas, o que o autor chama de hierofanias⁹, como Deus, a Natureza, etc. Dessa forma, para este autor o sagrado indica algo separado e consagrado, é o universo das interdições, podendo se manifestar em um espaço considerado profano; já o profano denota o que está fora ou em frente ao templo, o mundo profano corresponde ao das transgressões. Ou seja, esses dois extremos se diferenciam por causa da intenção do ato e não no espaço onde ocorrem.

Schechner (2011) afirma que durante o momento liminar do ritual, a partir da noção inicial de fase liminar apresentada por Van Gennep (2011) e do desenvolvimento deste conceito por Turner (1974a), o indivíduo é transportado da sua realidade cotidiana para o espaço-tempo ritual onde pode ou não sofrer uma transformação. De modo que os indivíduos quando estão em situação de ritual/performance assumem o atributo liminar e ao mesmo tempo são o “não eu”, negação de si, e o “não não eu”, se reassume consigo mesmo. Daí, traz-se a ideia de que o facto de que há uma transformação onde o indivíduo assume uma nova personalidade.

Para Bayard (1996, p.47) o rito mortuário é entendido como a “teatralização da última relação como morto”, a partir disto percebe que o rito mostra uma efetividade simbólica devido

⁸No caso deste trabalho, o local sagrado aqui referenciado é o cemitério.

⁹Hierofania é toda e qualquer manifestação do Sagrado.

sua aparência profana e sua afiliação com o sagrado. A ideia do rito fúnebre é conter a desordem da morte e reinstalar a ordem, são responsáveis por devolver o equilíbrio necessário para o grupo através da realização de etapas que precedem e seguem a morte.

Como apontou Catroga,

Não há sociedade sem ritos, aqui entendidos como condutas corporais mais ou menos estereotipadas, às vezes codificadas e institucionalizadas, que exigem um tempo, um espaço cênico e um certo tipo de actores. Deus (ou os antepassados), os oficiantes e os fiéis participantes do espetáculo. (...) E os ritos funerários – comportamentos complexos que espelham os afectos mais profundos e, supostamente, guiam o defunto no seu destino post-mortem – tem como objectivo fundamental agregar o duplo e superar o trauma e a desordem que toda a morte provoca nos sobreviventes. (Catroga, 2010: 165)

À vista disso, a função restauradora dos rituais religiosos se torna mais evidente quando se observa que a sua difusão entre os indivíduos (e grupos) advém da necessidade de agregação e fortalecimento dos laços, onde o mito atualiza o rito e a realidade é atualizada através da experiência dos ritos. Durkheim (1996) defende que os rituais, enquanto performance, geram e preservam a solidariedade social, executando normas de comportamento conhecidas. O ato ritual deve ser entendido como uma forma comunicativa de expressão, o qual se refere a um sistema de comunicação simbólica, concretizando-se a partir de convenções, atos sequenciais, termos, repetições.

Isto posto, o ritual também pode ser definido com performance. Enquanto Turner (1982) busca explicar o ritual como uma performance, Schechner (2002) faz o caminho inverso ao entender a performance como um ritual, mas ambos o situam num momento separado da vida cotidiana, apropriam-se do conceito de liminaridade. Contudo, Turner (1982) trata a transformação em termos de “status”, acontece numa camada exterior ao ser, e Schechner (2002) em termo de personalidade, interno ao ser; ou seja, cada autor entende o facto do indivíduo passar por um processo ritual de transformação. Silva (2005) explica que as diferenças entre os modelos de classificação da performance proposto por Turner e repensando por Schechner compartilham a perspectiva de que os eventos rituais bem como os dramas sociais correspondem na prática a um tipo de “metateatro”. Ou seja, consistem num “espaço simbólico e de representação metafórica da realidade social, através do jogo de inversão e desempenho de papéis figurativos que sugerem criatividade e propiciam uma experiência singular, que é, ao mesmo tempo, “reflexiva” e da “reflexividade”. (Silva, 2005: 43)

1.3 Performatividade dos ritos

Schechner (2003) compreende a performance como um movimento contínuo que vai do rito ao teatro (e vice-versa) e apresenta eventos de uma mesma natureza, associando a característica de

eficácia simbólica ao ritual e a função de entretenimento ao teatro. Em vista disso, destaca-se a relevância do contexto, da função, das condições que proporcionaram sua execução diante de certo público, a fim de caracterizá-la enquanto performance.

Silva (2005), afirma que para Schechner (1985,1988) a diferença que deve ser considerada entre os eventos performáticos entendidos como ritos e como teatro está na noção de eficácia e entretenimento. Silva (2005) explica que uma performance se define como “eficaz” quando tem repercussões significativas na sociedade, tais como solucionar conflitos, provocar mudanças radicais, redefinir posições, papéis e/ou o status dos atores sociais; exatamente como os ritos de passagens, os dramas sociais. Já as performances voltadas para o entretenimento não alteram de modo efetivo nada na sociedade, conforme seria o caso dos espetáculos teatrais. Ainda sobre a relação entre rito e teatro, Schechner (1985,1988 apud Silva, 2005), chamou atenção para os processos de transportation e transformation, que são entendidas como processos integrantes do movimento do ritual ao teatro, e vice-versa, definido como performance. O primeiro termo faz referência a uma experiência que caracteriza qualquer tipo de evento performático – independentemente de sua “eficácia” ou “entretenimento” – o que sugere que a participação de uma performance implica no deslocamento para determinado local, seja um ambiente exclusivo ou um “mundo recriado”, onde se é levado a algum lugar e/ou se torna outro sem deixar de ser si mesmo. O processo de transportation consiste em uma experiência temporária que por vezes também implica um status permanente. O segundo termo se refere a instituição de um novo papel e/ou condição de status para o performer em certos eventos performáticos.

A ideia de Schechner (apud Silva, 2005: 51) fica mais exemplificada:

I call performance where performers are changed ‘transformations’ and those where performers are returned to their starting places “transportations” – “transportations”, because during the performance the performers are “taken somewhere” but at the end, often assisted by others, they are “cooled down” and reenter ordinary life just about where they went in. The performer goes from the “ordinary world” to the “performative world”, from one time/space reference to another, from one personality to one or more others. (Schechner, 1985: 126)

De acordo com Raposo (2017, p.84), Schechner (1985) atribui o modelo faseado dos ritos de passagem de Van Gennep (2011) e Turner (1974a) ao padrão processual da performance cênica, na qual o período de separação/preliminar equivale à fase de ensaios, o de margem/liminar seria performance em si e o de agregação/pós-liminar ao relaxamento após a performance, quando se regressa ao cotidiano. Assim, rompe com a interpretação de Durkheim que reconhecia a dicotomia entre ritual e teatro, classificados no sentido de sagrado e profano, e evidencia o aspeto ritualizado do teatro e a performatividade do ritual. Ainda segundo Raposo (2017, p. 84), mesmo que os modelos de Schechner e Turner manifestem inúmeras diferenças,

ambos entendem os rituais e dramas sociais como uma espécie de “metateatro”, em outras palavras, como um espaço simbólico de representação da realidade social que recorre à inversão de papéis que propiciam uma experiência singular que é simultaneamente reflexiva.

Assim, qualquer ação pode ser considerada uma performance, estando sujeita apenas aos padrões da cultura e conjuntura a qual está inserida, ou ainda dos padrões de quem analisa esta ação. Schechner diz que

Performances consistem de comportamentos duplamente exercidos, codificados e transmissíveis. Esse comportamento duplamente exercido é gerado através da interação entre o jogo e o ritual. De facto, uma definição de performance pode ser: comportamento ritualizado condicionado/permeado pelo jogo. (Schechner, *in* Ligiero, 2012: 49)

Se baseando na ideia de que as identidades são realidades performatizadas, segundo Guss (2000), uma manifestação religiosa/artística/cultural pode ser entendida como performance, esta que captada como um tipo de abordagem à experiência humana. Outra definição dada por Schechner diz que

[...] Performances afirmam identidades, curvam o tempo, remodelam e adornam corpos, contam histórias. Performances artísticas, rituais ou cotidianas – são todas feitas de comportamentos duplamente exercidos, comportamentos restaurados, ações performadas que as pessoas treinam para desempenhar. [...] A vida cotidiana também envolve anos de treinamento e aprendizado de parcelas específicas de comportamento, e requer a descoberta de como ajustar e exercer as ações de uma vida em relação às circunstâncias pessoais e comunitárias. (Schechner, 2003b: 27)

Goffman (2002,2012) compreende a performance como uma combinação de estruturas, chamadas de *frame*¹⁰, que irá definir um encadeamento de ações que serão apresentadas a um público. Dessa forma, Goffman (2002) entende a vida social como um palco em que o indivíduo encena diversos papéis preestabelecidos socialmente, de modo consciente ou inconscientemente, à medida que as circunstâncias se apresentam e de acordo com a expectativa da plateia/observadores. Assim, define performance como toda atividade que ocorre num período marcado pela presença contínua de participantes defronte um conjunto de observadores, e que causa alguma influência sobre estes mesmos observadores. Portanto, a relação estabelecida entre o performer e o observador é uma condição fundamental para um evento de transmissão de informações e códigos culturais acontecer. Além disso, o ato de desempenhar papéis é compreendido como um tipo de comportamento ritual dos atores sociais no cotidiano. Sendo assim, tomando por base que o mundo social é um palco, Raposo (2017, p.86) considera

¹⁰Consiste em compreender os diferentes tipos de situações cotidianas onde a atribuição de realidade e irrealidade está presente e em que medida as situações também organizam formas de articular a interpretação daquilo que acontece. Ou seja, pode ser entendido como processo pelo qual as experiências individuais são organizadas em dinâmicas socialmente importantes.

que “estamos inseridos numa “sociedade do espetáculo” na aceção do filósofo francês Guy Debord¹¹”.

É válido acrescentar também a visão de Geertz (2008), que observa a performance a partir da noção da interação e linguagem, onde os símbolos culturais se projetam sobre observadores e participantes, forjando-lhes uma forma de se relacionar com o mundo. Este autor declara que estas relações de transferência de matérias culturais precisam ter em consideração um duplo aspeto dos constituintes simbólicos. Nos ritos, os padrões simbólicos se disseminam como componentes em transformação que exibem a conceção experiencial do encontro.

Durante o rito, os participantes adquirem tendências de ação que podem ser individuais ou coletivas. Ou seja, o corpo pode realizar certos movimentos e formas expressivas que nunca se terá certeza se elas ocorreriam no evento. Essas ações podem ou não se fixarem – resultando em movimentos usuais – podem acontecer a qualquer momento por alguma causa desencadeadora.

Logo, as ações ritualistas favorecem a unificação da comunidade, visto que quando os sujeitos percebem e identificam os rituais realizados repetidamente sentem uma espécie de segurança, e quando habituados com o seu desenrolamento são capazes de prever as ações a realizar. Isto posto, há a partilha de sentimentos, fomenta-se a solidariedade e consequentemente provoca sensação de coesão social. À vista disso, o ritual explora tanto a estrutura social quanto a psicológica, uma vez que explora toda uma estrutura psicossocial de quem o realiza e não se limita apenas a uma representação prática e simbólica lembrada no desenrolar de sua realização.

Hertz (1960) observou que as emoções que surgem com a morte de um ente querido eram pensadas como privadas e individuais, contudo as práticas mortuárias, como as emoções e o choro, são factos sociais¹². Isto significa dizer que tais práticas podem ser pensadas como individuais, mas na verdade são produtos de emoções e crenças socialmente construídas. De modo que mesmo estando em conformidade com sentimentos próprios, o ser os terá recebido e aprendido através da educação, nesse caso a religiosa. A demonstração pública de sentimentos

¹¹De acordo com Raposo (2017, pp.86-87), Debord, em “A Sociedade do Espetáculo”, defende que a vida em sociedade é um espetáculo, ou seja, uma representação de e sobre a realidade, promovida por um sistema capitalista que cria ambientes de encenação. Faz uso da metáfora teatral, abdica do seu conteúdo metafórico ao interpretar o espetáculo não como um modo de representação do mundo, mas como algo inerente ao próprio mundo.

¹²De acordo com Durkheim, em seu livro “Regras do Método Sociológico”, entende-se o facto social como tudo aquilo que grupos e indivíduos apresentam como traço de comportamento social, são anteriores a ele e não são originários em sua essência, já que são perpetuados pela tradição e pelo hábito e alterados através da história humana.

durante um ritual fúnebre fortalece a ideia de que o facto social demanda certo tipo de manifestação em resposta ao acontecido. Essa noção é reforçada por Mauss (1979) quando este explica que em torno do ritual, a expressão de emoções está intimamente ligada a um propósito ritual, e a partir deste pensamento se pode constatar que por trás dessas emoções reveladas existe (sempre) atos performativos.

Devido a isso, a atenção se volta aos vivos porque são eles responsáveis pela produção de sentidos e reproduções em relação a morte, atribuindo-lhe sentimentos de saudade, carência, finitude, tristeza, insatisfação, medo. Isto posto, fica claro que a relação que os vivos constroem com seus mortos é o que dá de facto significância a morte, bem como a intensidade das emoções expressas está associada ao grau de proximidade e/ou importância que se dá ao morto. Harmonizando-me a esta compreensão, é possível validar a noção de que as ações em derredor da morte são atribuídas de forma individual, coletiva e histórica.

Turner (1974,2005), por se dedicar a interpretação dos símbolos rituais, conclui que um ritual é entendido ao nível de sua representação simbólica, o ritual seria a própria simbologia que dança, canta. E por isso, a ideia de memória está implícita nos símbolos, pois estes são expressões da memória social. Para Schechner (2002, p.52), “Rituals are collective memories encoded into actions”, ao dizer isso pressupõe-se que a memória está no corpo, nos objetos e nos símbolos ou códigos utilizados ao longo do ato ritual, ou seja, a memória é viva. Este autor conduz, de forma breve, a questão de que o comportamento ritual humano está ligado a uma manutenção da memória coletiva e individual dos membros de um grupo. Sendo assim, a partir de Schechner, pode-se afirmar que as memórias se expressam e existem no corpo, diferentemente de Turner (2005) que percebe os símbolos como expressões da memória que apenas podem ser entendidos ao observar o contexto cultural.

Partindo do princípio que toda memória é simbólica, e tomando por base Halbwachs (1990), o cemitério pode ser entendido como um lugar de memória pois além de evocar significados e ressignificações, é construído, no imaginário e no material, para ser um sítio que tem como objetivo resguardar a memória, já que “o espaço é uma realidade que dura (...)” (Halbwachs, 1990: 143). Ou seja, o campo santo é um lugar que guarda a memória e nos faz revivê-la, de modo que os objetos e túmulos presentes em seu interior, segundo Motta (2009), podem ser interpretados como a materialização de uma forma concreta de recordar. Assim, também se pode entender o cemitério como um lugar simbólico posto que procura preservar identidades, abrigar diferentes classes sociais e conservar a arquitetura funerária. Dessa maneira, quando se

analisa a estética¹³ a individualização dos jazigos, a partir dessa perspectiva pode ser observada como um meio para reconhecer, particularizar e evidenciar a memória do falecido, transmitindo a ideia de que o morto é especial e jamais será esquecido. A dinâmica da vida abrange a morte e, com isso, a forma de se expressar por meio de ritos individualizados sugere uma conservação na memória coletiva da sociedade. Logo, a concepção de morte é pensada a partir da relação existente entre as ações realizadas durante a vida de cada indivíduo.

¹³Emprego esse termo de modo generalista.

CAPÍTULO 2

CIDADE DOS MORTOS: O CAMPO SANTO¹⁴ COMO UM LUGAR DE MEMÓRIA

O objetivo principal deste capítulo é entender o cemitério como um lugar de memória, além de compreender como a memória se relaciona com os rituais e símbolos e qual sua relação com a identidade. Neste trabalho, concebe-se o cemitério como um espaço sagrado em que sua constituição e utilização se baseiam na apreensão do processo de construção da expressão simbólica da morte; e parte-se do pressuposto de que a simbologia cemiterial objetiva a expressão e/ou a transmissão dos valores culturais para o estabelecimento e reafirmação das identidades e relações sociais. Faz-se uso de Nora (1993) e Halbwachs (1990) para tratar sobre a memória, bem como se aplica os conceitos de história e identidade mostrados por Le Goff (1990).

Percebe-se diferentes maneiras das sociedades expressarem o sentimento sobre a morte, sempre mantendo a ideia de conservar a memória do morto pela imagem corporal e afetiva que se tinha antes do falecimento, numa tentativa de manter viva sua identidade. Já os ritos fúnebres, consistem na função de desagregar o morto do mundo dos vivos, o que exige a desestruturação e a reorganização dos padrões de relacionamento social, num contínuo processo de adaptação. Quando se entende a memória como algo que está presente em nossas vidas, é possível compreender os objetos/monumentos¹⁵ como memórias que caracterizam uma realidade específica. No entanto, pelo facto da memória ser algo vulnerável, o ritual é o responsável pela sua “recriação”, uma vez que os ritos são reajustados às circunstâncias.

A partir dessa compreensão, as repetições que acontecem nos ritos funerários buscam anular os efeitos do esquecimento e ativar os processos mnemônicos, e em consequência disso se torna necessário estabelecer o vínculo entre os elementos simbólicos relacionados à morte. Assim, a expressão simbólica da morte é uma resposta para manter viva a memória do falecido e, portanto, os ritos são os responsáveis diretos pela mudança de estatuto nas relações entre vivos e mortos. É através dos ritos fúnebres que se concretiza a transição identitária do morto, isto é, são eles que lhe adjudicam a passagem de membro da “sociedade dos vivos” para a sua admissão honrosa na “sociedade dos invisíveis” (Hertz, 1960: 80). Destarte, Hertz escreve que:

¹⁴Outro termo para designar cemitério.

¹⁵Em suma, o termo monumento pode ser aplicado a tudo aquilo que é monumental, ou seja, que nos faz recordar, não necessariamente algo oriundo do material, apesar de ser utilizado como um suporte para aquilo que se deseja perpetuar.

É tão verdadeiro que a morte natural não é suficiente para romper os laços que atam o falecido a este mundo, que, com o intuito de torná-lo um legítimo e autêntico habitante da terra dos mortos ele deve primeiro ser morto [...] O falecido não pode passar de seu estado miserável para um mais feliz, não pode ser promovido à categoria dos espíritos verdadeiros, até que tenha sido ritualmente morto e nascido de novo (Hertz, 1960: 73)

Quando se relaciona eventos passados com os do presente, a memória integra os mecanismos de atribuição de significados próprios de uma cultura. Partindo do entendimento simbólico de cultura dado por Geertz (2008), a compreendemos como uma organização de padrões simbólicos através dos quais a experiência individual adquire um significado coletivo, em que a memória pode ser considerada um sistema cultural articulado de atribuição de significado. Conforme esse ponto de vista, a memória fornece referentes de significação constituídos por visões partilhadas do passado que são geradas pelo presente e orientadas para o futuro. De acordo com Burke (1992, p.236), no que tange a memória individual, o facto dos indivíduos recordarem no sentido físico significa que para as recordações ganharem sentido só podem ser pensadas quando construídas por grupos sociais. O indivíduo é tido como um agente interpretativo autônomo, mas é válido salientar que a sua interpretação está relacionada com o universo cultural a qual está inserida, e como consequência a memória deve ser entendida como o resultado de uma convergência entre histórias pessoais e sociais. Para Halbwachs (1994¹⁶ apud Sobral, 1995) os indivíduos adquirem memórias diferentes em função dos grupos sociais aos quais pertencem, isso significa que a memória individual está contida na memória coletiva. De acordo com Sobral

Qualquer lembrança, por mais pessoal que seja, mesmo a de acontecimentos de que tenhamos sido as únicas testemunhas, mesmo a dos pensamentos e dos sentimentos que não chegamos a expressar, encontra-se relacionada com todo um conjunto de noções que muitos de nós possuem, com pessoas, lugares, datas, palavras e formas da linguagem, com raciocínios e ideias, quer dizer, com toda a vida material e moral das sociedades de que fazemos ou de que fizemos parte. Quando evocamos uma lembrança, e quando lhe damos um carácter preciso através da sua localização, em suma, quando a completamos, diz-se por vezes que a ligamos ao que a rodeia: na realidade é porque outras lembranças relacionadas com ela subsistem à nossa volta, nos objectos, nos seres no seio dos quais vivemos, ou em nós mesmos: elementos de destaque no espaço e no tempo, noções históricas, geográficas, biográficas, políticas, dados da existência corrente e modos familiares de ver [...] (Sobral, 1995: 292)

Em outras palavras, a memória é social e acontece pela interação e através de práticas, experiências e códigos simbólicos compartilhados, faz parte do processo de reprodução social e sistematizado pela linguagem. Como afirma Connerton (1999, p.30), “recordar é, então, precisamente não lembrar acontecimentos isolados. É ser capaz de formar sequências narrativas com sentido”; assim, a memória é um ato de interpretação. Posto isso, a memória individual se

¹⁶Por não ter encontrado uma versão em português do livro “Les Cadres sociaux de la mémoire” (1925) faço uso das citações encontradas no artigo de Sobral.

estrutura na própria identidade do grupo e não pode ser separada dos contextos sociais nos quais é ou foi produzida. Em continuidade, o autor também afirma que:

Conservamos as nossas recordações através da referência ao meio material que nos cerca. É para os nossos espaços sociais – aqueles que ocupamos, aqueles que frequentemente retraçamos com os nossos passos, a que temos sempre acesso e que, a todo o momento, somos capazes de reconstruir mentalmente – que devemos voltar a atenção, se queremos que as nossas recordações surjam. As nossas memórias estão localizadas no interior dos espaços materiais e mentais do grupo. (Connerton, 1999: 42)

Levando-se em conta Goffman (2012) se pode usar o conceito de frame para descrever a memória enquanto quadros de significação, uma vez que esta viabiliza a combinação entre as memórias coletiva e individual. Neste sentido, as memórias parecem enlaçadas por afetividade(s) superando a dimensão da materialidade dos acontecimentos, dos objetos e dos lugares. Em contrapartida, parece que o tempo que passa pelas pessoas e coisas possui a capacidade de conferir a elas narrativas individualizadas e individualizantes de tal modo que consegue projetar essas mesmas narrativas num tempo metafísico que não é nem passado, nem presente, nem futuro, mas apenas o tempo próprio da recordação, deixando-nos como que suspensos num tempo sem horas e num espaço sem lugar. Como afirmam Fentress e Wickham

A memória é um processo complexo, não um simples acto mental; até as palavras que usamos para a descrever (reconhecer, recordar, evocar, registar, comemorar, etc.) mostram que “memória” pode incluir tudo, desde uma sensação mental altamente privada e espontânea, possivelmente muda, até uma cerimónia pública solenizada. (Fentress e Wickham, 1992: 8)

Assim, em continuidade ao pensamento dos autores acima citados, a função principal da memória é dar sentido, construído continuamente, ao presente de um grupo ou de um indivíduo, pois na base da sua formação se encontra a negociação entre as lembranças do sujeito ou grupo e as dos outros grupos ou sujeitos. Halbwachs (1990) aponta essa característica como a condição fundamental para que as lembranças sobrevivam, pois o ato de lembrar implica partilhar lembranças.

Desta forma, é necessário compreender a relação existente entre memória e identidade para entender a importância da simbologia funerária, relação esta que é baseada no pertencimento do indivíduo a um grupo social, no caso os católicos. Na perspectiva de Halbwachs (1990) toda memória é essencialmente coletiva¹⁷, pois um indivíduo não consegue rememorar sozinho todo um período em que esteve envolvido, mas quando se situa dentro de um grupo constrói determinada memória e torna possível compreender as experiências deste indivíduo e de seu grupo. Connerton também esclarece que

¹⁷O autor explica que a memória de um indivíduo apoiada em um grupo bem definido é a memória coletiva, por isso quando o grupo se rompe, a memória tende a se esvaír.

No que se refere à memória em geral, podemos observar que a nossa experiência do presente depende em grande medida do nosso conhecimento do passado. Entendemos o mundo presente num contexto que se liga causalmente a acontecimentos e objectos e que, portanto, toma como referência acontecimentos e objectos que não estamos a viver no presente. (Connerton, 1999: 2)

Pollack (1992) destaca que a memória é um fenómeno construído de forma consciente ou inconsciente em decorrência do trabalho de organização individual ou social. Segundo o autor, seriam os acontecimentos vividos pessoalmente; os vividos “por tabela”– acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer; o facto de que a memória é constituída por personagens; e, os lugares da memória, onde são realizados os atos de rememoração/comemoração (Pollack, 1992). Sendo assim, a identidade individual e coletiva também é um componente importante do sentimento de continuidade e coesão de uma pessoa ou de um grupo.

O estudo de Candau (2012), ao apresentar a ligação entre identidade e memória, enfatiza que a identidade se concretiza como uma exposição que converge entre desejo e lembrança, marcada nos seguintes processos: no tipo evento lembrado, o contexto em que ocorreu e da recordação. Esses processos se erguem no cruzamento das imagens com a linguagem e possibilitam a sustentação de memórias que permitem a criação de marcas identitárias que reforçam os sentimentos de procedência, historicidade e pertencimento, buscando compreender como se passa de formas individuais para formas coletivas de memória e identidade, reforçando o facto de que estes conceitos são indissociáveis das noções contemporâneas que se tem sobre as ideias de conservação e restauração.

Para Le Goff (1990), a identidade – seja individual ou coletiva – é construída a partir da memória, de forma que o próprio indivíduo se constrói a partir das memórias que o envolvem; a memória também é utilizada para a preservação e conservação do outro na lembrança daquele que rememora. Isto significa que a preservação da memória reforça e confirma a identidade cultural de um grupo, de tal modo que em alguns casos há associação da memória do morto a aspetos da sociedade. E assim, pode-se dizer que os mortos continuam vivos na memória dos que ficam, a partir da importância e das relações que se elabora individual e coletivamente com os seus mortos, relações essas que são determinantes nas representações e sentimentos em que se constrói a memória do morto.

A relação entre identidade e memória social pode ser observada no campo santo, pois a memória coletiva está na base da construção da identidade, reforçando o sentimento de pertencimento e garantindo coesão e continuidade histórica do grupo. As representações simbólicas que são expressas nas lápides variam dependendo da localidade e espaço temporal às quais pertencem, o que de facto sugere que os cemitérios conservam a identidade do

indivíduo ou de um grupo. Portanto, se pode afirmar que tanto o cemitério quanto a lápide contêm histórias próprias, peculiaridades e características que os tornam objetos da preservação da memória. Catroga (2010, p.175) considera que “a necrópole é um livro escrito em linguagem metafórica. O que implica que o culto dos mortos, como toda recordação, também seja um diálogo imaginário do sujeito consigo mesmo, em que participa a razão, a vista e o coração”.

A atividade memorial é ativada pelas referências comuns que guiam o grupo e, assim, as lembranças são confirmadas, por isso os quadros sociais¹⁸ da memória são grupos reais onde indivíduos partilham a vida. Vale salientar que a memória coletiva é de facto a memória do grupo, no caso dessa pesquisa o grupo católico, e sempre será um suporte indispensável para a memória. Devido a isso, essas memórias constituem uma força simbólica que fornece a seus membros a possibilidade de construção de uma totalidade de sentido. Ademais, por pertencerem a diferentes grupos ao mesmo tempo, os indivíduos participam de várias ou muitas correntes de memória, de forma que por refletirem esses diversos pontos de vista, os tornem capazes de reconstituir o passado consoante as consciências coletivas das quais faziam parte. A partir disso, uma observação deve ser feita: mesmo que a memória aconteça dentro de quadros sociais não significa que seja homogênea, pois é muito possível que cada indivíduo faça diferentes interpretações da situação segundo sua sensibilidade. Entretanto, é preciso seguir a mesma linguagem, para poder entender e dar um valor ao rito. Segundo Halbwachs (1990) a linguagem, o tempo e o espaço devem ser considerados parte do quadro social de cada grupo particular. Ou seja, pode-se considerar que o exercício de memória de um indivíduo se apoia na memória do grupo.

Em razão da sua materialidade, o espaço é um importante quadro social da memória, e para Halbwachs (1990), a memória religiosa depende de três elementos: lugares, pessoas e acontecimentos. Os lugares, diferente das pessoas e acontecimentos, permanecem, oferecendo a memória certa estabilidade. O grupo religioso precisa acreditar em sua estabilidade e permanecer fiel às suas origens e tradições, de modo que seja possível voltar ao lugar e encontrar o mesmo quadro espacial. O autor afirma que

O grupo religioso, mais que outros grupos, precisa se apoiar sobre um objeto, sobre qualquer parte da realidade que dure, porque ele mesmo pretende não mudar, enquanto que em torno dele todas as instituições e costumes se transformam e as ideias e experiências se renovam. Enquanto que os outros grupos se preocupam em persuadir seus membros de que as suas regras e ordenanças permanecem iguais por determinado período, sempre limitado, a sociedade religiosa não pode admitir que ela não seja hoje tal como foi na sua origem, nem que ela tenha que mudar no futuro. Mas como no mundo dos pensamentos e dos sentimentos todo elemento de estabilidade foi

¹⁸Segundo Halbwachs, em seu livro “Les Cadres sociaux de la mémoire” (1925), pode ser entendido como um sistema de valores que unificam determinados grupos – familiares, religiosos, de classe.

defeituoso, então é na matéria, e sobre uma ou várias partes do espaço que ela deve garantir seu equilíbrio. (Halbwachs, 1990: 108).

Como dito anteriormente, o cemitério é um lugar que preserva tanto a memória particular quanto a coletiva de um grupo uma vez que a construção de seus túmulos são um modo de preservação da memória. Bosi (1987, p.42) afirma que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que muda conforme o lugar que algo ocupa e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios”. Para esta autora, lembrar significa aflorar o passado, misturar dados imediatos com lembranças, isto é, a memória permite a relação do corpo presente com o passado ao mesmo tempo que interfere no processo atual das representações.

No que se refere à alma dos lugares, precisa-se antes compreender o sentido dos lugares de memória. O historiador francês Pierre Nora (1993) concebeu o conceito de lugares de memória, no contexto da sociedade francesa, a partir da ideia de que entre o tempo passado e o presente existe um lugar intermediário, onde se fixam referências do passado com significados concedidos a partir do presente. Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, por isso é preciso criá-los (Nora, 1993: 13). Portanto, são espaços que nascem para imortalizar o que pereceu, dando um “corpo” ao imaterial. Isto posto, a memória que se grava das coisas, torna-se um meio de reavivar o passado, auxiliando nas lembranças e conexões dos acontecimentos ao instante em que ocorreram.

2.1 Cemitério como lugar de memória

Os cemitérios devem ser pensados como lugares de memória porque o ato de "lembrar o morto" envolvendo um ritual coletivo demonstra que na sociedade há um duplo papel na elaboração póstuma, em razão de servirem tanto para comprovar a eternidade do morto e sua obra quanto para atualizar o valor simbólico de vivos e mortos. Essa “construção” se apresenta por meio da representação através de fotografias¹⁹, epítáfios²⁰ e esculturas, e essa percepção reforça que o cemitério é um espaço de criação e recriação de memória coletiva.

As necrópoles se configuram como lugares de memória, fundamentalmente, por serem espaços onde há uma ritualização para relembrar e um simbolismo atribuído ao conjunto de

¹⁹Segundo Debray (1993), todas as imagens feitas para idolatrar seus ídolos estavam relacionadas com a morte, com a função de fazer a mediação entre vivos e mortos. Nesse sentido, os retratos memoriais, aqueles instalados nos túmulos, estão incluídos entre os atributos que contribuem para dar um caráter particular ao monumento funerário e tem a função de preservar a memória do falecido.

²⁰É uma inscrição tumular que identifica o lugar em que o morto está enterrado e auxilia na perpetuação da lembrança do morto. Geralmente podem ser elaborados pelo próprio falecido ou por familiares e amigos para falar da morte, dor da perda, saudade.

lápides e túmulos estabelecidos, é um lugar que guarda a memória individual e coletiva, mas que precisa de um auxílio externo para sua preservação com o objetivo de não esquecer. Sendo assim, a partir de Le Goff (1990), pode-se afirmar que no cemitério coexistem incontáveis memórias coletivas que são eternizadas em monumentos, documentos e não perdem sua propriedade particular nem ligação ao grupo que as produziu. Ainda nesta vertente, Nora (1993, p.27) destaca que um espaço de memória é um lugar duplo: um lugar de excesso, fechado sobre si, fechado sobre sua identidade e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações, pois a memória perdura em lugares. Para o autor “os lugares de memória” sugerem a paragem do tempo e, de certa forma, a imortalização da morte, não é o outro valor senão o mnésico do cemitério, sendo este um dos marcos de memória. Este é um espaço conflituoso, pois expressa, através da edificação tumular, atitudes diversas diante da finitude da vida terrena e não poderia ser diferente, porque ao examinar as manifestações culturais tumulares, percebe-se o investimento que visa perpetuar a memória do proprietário do túmulo através da ostentação. Desta forma, devido a predisposição a constante mutação assegurada pelo caráter vivo que a memória possui, os lugares de memória também serão lugares de transição. Nora define então que

Lugares, portanto, mas lugares mixtos, híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e morte, de tempo e de eternidade; numa espiral do coletivo e do individual, do prosaico e do sagrado, do imóvel e do móvel. Anéis de Moebius enrolados sobre si mesmo. Porque, se é verdade que a razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para - o ouro é a única memória do dinheiro - prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações. (Nora, 1993: 22)

De acordo com Ariès (2003, p.73), é quando há a criação dos cemitérios fora das igrejas que os túmulos passam a representar a lembrança e marca a identidade do morto, pois além do nome do falecido surgem símbolos religiosos e inscrições que relatam passagens da vida ou mensagens religiosas. A partir dessa mudança se percebe uma maior preocupação em localizar a sepultura, reforçando o sentimento de culto da memória. Por essa razão, o túmulo pode revelar a intenção da mensagem feita sobre o morto e sobre a memória que quer que seja evocada a partir de sua representação funerária. Ademais, tanto a fotografia como os epitáfios procuram assegurar os laços de parentesco e os sentimentos familiares, de modo a ajudar a provocar a lembrança do falecido.

Dessa forma, a representação funerária retrata a identidade mortuária do sujeito através do ponto de vista dos amigos e familiares, e também é um modo de manifestar a saudade e a ausência deixada pelo falecido. Sobre os epitáfios, Araújo (2008, p.43) os define como

“inscrições feitas de diversas formas (esculpidas, pintadas, grafadas ou coletadas nas lápides), que expressam uma ou mais ideias ou conceitos do mundo dos vivos para o mundo dos mortos”. As expressões mais comuns, e claramente encontradas no Cemitério do Alto de São João²¹, são: “rezam por ti”, “saudade”, “alma”, “à saudosa memória/ à memória de”; as quais de certa forma demonstram uma influência cristã e tentam retratar a falta que o falecido faz.

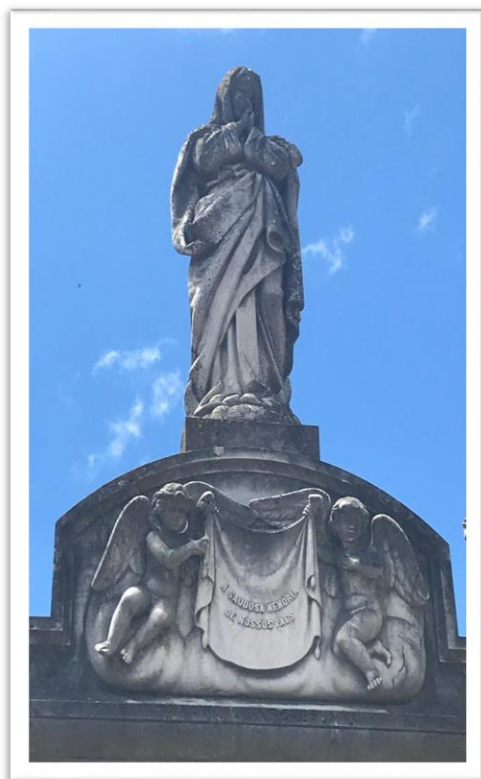


FIGURA 1 - EXEMPLO DE EPITÁFIO: “A SAUDOSA MEMÓRIA DE NOSSOS PAES” (ACERVO PESSOAL)



FIGURA 2 - EXEMPLO DE EPITÁFIO (ACERVO PESSOAL)

²¹O terreno desta pesquisa. Será mais bem explorado no capítulo 3.

2.2 O invisível e o visível: a memória por trás das representações funerárias

Para Catroga (2010, p.166), a estreita ligação entre o culto dos mortos e a memória se dá pelo facto da morte ser “primeiramente uma imagem”, por isso todo e qualquer cemitério deve ser visto como um lugar de reprodução simbólica do universo social e de suas expectativas metafísicas. Dito isso, todo signo funerário, seja de forma implícita ou explícita, remete ao túmulo e deve ser entendido como uma totalidade significativa que articula o visível e o invisível. Nesse sentido, o encadeamento da campa individual, do jazigo, do epitáfio, da estátua e da fotografia, deve ser vista como uma consequência iconografia dos novos imaginários referentes a fins escatológicos e/ou conter a memória dos vivos sobre os mortos. Como sublinhou Ariès (1993:346 apud Catroga, 2010:170), “o túmulo é um memorial” - pois está vinculado ao desejo de ser perpétuo, ganhar a imortalidade - e a sobrevivência do morto se concretiza no plano escatológico e da imponência (signos e inscrições) de seus túmulos. Catroga destaca que

Como toda a linguagem da memória é simbólica — isto é, opera por símbolos que exprimem um estado de espírito, uma situação, uma relação, uma pertença, ou mesmo uma essência inerente ao grupo —, percebe-se que o cemitério seja monumental na sua expressão arquitectónica e na sua função de lugar de produção e reprodução de memória(s), e que as necrópoles modernas patenteiem, de um modo ainda mais extenso e claro, esse significado. (Catroga, 2010: 171)

Entende-se que as representações funerárias são intimamente ligadas à preservação da memória individual e coletiva, pois a expressão da memória nos cemitérios ocorre por meio de símbolos que fortalecem o sentimento de pertencimento do grupo. Dessa forma, pode-se dizer que a relação entre morte, cemitério, memória social e identidade é, em parte construída em torno da forma como os mortos notáveis - sejam políticos, religiosos, intelectuais, militares, etc; foram enterrados, já que faz parte da natureza humana atribuir sentido e valorar elementos concretos e abstratos que fazem parte do espaço geográfico. Portanto, a partir do momento em que se passa a tratar as coisas como signos e símbolos tudo passa a ter significâncias, o que se reflete nas edificações funerárias modernas que revelam sentimentos universais do homem diante da perda de um ente querido, como a dor, o amor, a saudade. Assim, o sepulcro pode ser considerado um monumento e uma memória.

Araújo (2008, p.3) afirma que tudo o que o homem faz durante a vida é diretamente ligado aos seus laços sociais e familiares, e a necessidade do culto aos mortos se dá pelo facto das representações funerárias estarem relacionadas à manutenção da memória individual e coletiva do morto, para fins políticos, culturais, religiosos e ideológicos. Com isso, a identidade cultural de um determinado grupo dentro do cemitério se mantém pela preservação dos túmulos, expressos com epitáfios e fotos. Como se observa nas fotos abaixo:



FIGURAS 3 E 4 - EXEMPLOS DE EPITÁFIOS RELIGIOSOS (ACERVO PESSOAL)



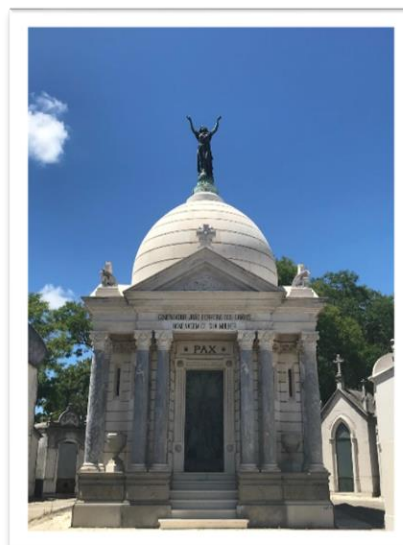
FIGURA 5- EXEMPLO DE JAZIGO COM FOTO (ACERVO PESSOAL)

Em lugares de memória, as ideias sobre vida e morte são uma dualidade e a manutenção da memória dos mortos é dinâmica, de modo que as construções funerárias e os rituais são utilizados como recurso para rememoração e manutenção das identidades coletivas. De forma geralmente idealizada os epitáfios, as fotos e a decoração dos túmulos revelam como o morto é visto pelo seu grupo familiar e social. Além disso, o cemitério é construído de maneira a representar a cidade dos vivos reproduzindo as estratificações da sociedade em que estão inseridos, de modo que as representações da morte são de ordem social e as classes dominantes impõem suas noções imagéticas da morte.



FIGURAS 6 E 7 - EXEMPLOS DE EPITÁFIOS (ACERVO PESSOAL)

Desse modo, no Cemitério do Alto de São João, o maior cemitério da cidade de Lisboa e um dos mais antigos, observa-se as diferenças nos túmulos que abrigam os restos mortais, marcam as classes e reforçam as diferenças sociais. O que torna evidente que mediante a forma como os mortos são lembrados e as edificações existentes foram construídas, o cemitério é um espaço que reproduz noções de estratificação social. Neste sentido, a morte acentua as diferenças sociais e a disposição tumular existente no campo santo confirma que a geografia da morte refletiu, e reflete, as hierarquias sociais e outras formas de segmentação. É válido destacar também que durante as visitas guiadas aos cemitérios, os jazigos escolhidos para fazerem parte do roteiro são pertencentes aos “mortos ilustres”, o que demonstra qual memória deve ser lembrada e/ou esquecida. O que faz Peralta (2007, p.19) sugerir que a forma como se vê o passado corresponde a um mapa, o qual determina o que, em que momento, deve ser recordado ou esquecido e organiza as experiências individuais de modo que lhes confere uma significação coletiva. Assim, a arte funerária passou a ser mais um elemento diferenciador das classes sociais, e para Borges (2002), com a concessão das sepulturas, o túmulo tornou-se um sinal físico e manifesto para as recordações, um tipo de propriedade que afiançava a perpetuidade do morto. Pode-se então dizer que o jazigo e seus respectivos signos pretendiam preservar a memória dos defuntos vindos das classes mais ricas, e também confirmar e sacralizar as posições históricas e sociais dos evocadores (Catroga, 2010: 177).



FIGURAS 8 E 9 – EXEMPLOS DE JAZIGOS “ANÔNIMOS” E “ILUSTRES” (ACERVO PESSOAL)

É importante destacar que do século XV ao XVIII, o tema da morte foi impulsionado e apoiado tanto pelo ambiente cultural, quanto pelo religioso, por meio de ações como ritos, pregações, pinturas, literatura, doutrinas, catecismos e festas. Entre os códigos litúrgicos estava a composição de um aparato pautado na letra e na imagem que procurava disciplinar moralmente os cristãos, caracterizados pelos numerosos manuais das práticas derradeiras, tendo início com as medievais *Ars moriendi*²². Originárias desde o fim da Idade Média, estas práticas refletiam a ansiedade do indivíduo em viver consciente a fatalidade da própria morte, além de trazer à tona uma visão da morte cristã em conjunto, sobretudo em seus aspetos iconográficos e éticos.

De tal modo, no início da idade moderna, a Igreja passou a afirmar, como um discurso normativo que mirava dominar toda a vida do fiel, que o preparo para o fim da vida era algo a ser feito diariamente por meio de um conjunto de práticas necessárias ao cristão, sendo a principal a própria memória e recordação da morte. Dentro da lógica católica, há a crença de que a morte é a passagem de uma vida para outra, e por ser um dos aspetos mais importantes da liturgia e da piedade popular leva o homem a vivenciá-la e celebrá-la das mais diferentes formas. Existe expectativa de um post-mortem recompensador, havendo uma reciprocidade entre vivos e mortos de modo que passagem do material para o imaterial é auxiliada pelos cultos, missas, velas, flores e do luto, em contrapartida dos favores, graças e benfeitorias realizadas pelo falecido, enquanto era vivo, para os vivos. Portanto, são as ações realizadas em vida que deixam marcas na memória coletiva, assim: “(...) os mortos dormem esperando a ressurreição para o paraíso dos cristãos” (Ariès, 1989: 25).

²²A arte de morrer.

O conceito de tradições inventadas foi consagrado por Eric Hobsbawm (1997, p.9) que a define como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas; de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.” Tais tradições são pensadas enquanto fenômenos construídos sempre em referência a um passado ritualizado com vista a imprimir uma identidade de grupo. No entanto, apesar da invenção das tradições poder ser pensada enquanto fenômeno presente em vários e diversos grupos sociais, no caso da nação, ela procura estabelecer ou simbolizar a coesão social expressa na própria ideia pertence a uma determinada nacionalidade. Desta forma podem ser pensadas, também, através do conceito de lugares de memória, e são analisados partindo-se do pressuposto de que não haveria memória espontânea, à medida que “é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais” (Nora, 1993:13). Os lugares de memória são ainda marcados por conteúdos múltiplos. São, ao mesmo tempo, material simbólico e funcional (Nora, 1993:21).

Segundo Borges (2002, 2016, p.128) a palavra cemitério²³, do latim *coemeterium* e do grego *koimhthrio*, no princípio referenciava-se ao lugar onde se dormia, o quarto, o dormitório, pórtico para os peregrinos repousarem. Sendo assim, passou a ter sentido de local de descanso, onde o corpo repousa. Pode-se dizer, que a inserção de monumentos e esculturas modernas nos cemitérios caracteriza-se mais como uma atitude particularizada de arquitetos, escultores e proprietários de jazigos diante da morte e do morto. Esses monumentos modernos representam uma integração no fluxo do tempo, da memória e das ideias do mundo intangível que norteiam o espaço da morte. A autora afirma que:

Quando o indivíduo se transforma em morto, deixa marcas profundas no contexto social que o abrigava. Ele continua a participar intensamente da vida cotidiana de seus familiares ou adeptos, em razão dos novos referenciais que adquiriu com a morte. O morto é geralmente transformado numa pessoa exemplar, o modelo a ser seguido pelas gerações futuras; seus pertences pessoais, fotos e lembranças passam a ser resguardados; o túmulo será visitado ao menos no dia de finados e embelezado com flores e velas; nas festas familiares, ele será lembrado com saudades. (Borges, 2002: 119)

Os túmulos são individualizados através de sua arquitetura, escultura e símbolos de modo que demonstram o desejo de perpetuação da identidade do morto, buscando preservar a memória, personalidade e particularidades. Para Nora (1993), a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. Isto significa que a continuidade dos mortos se

²³Originalmente a palavra cemitério designava a parte exterior da igreja, isto é, o adro ou atrium.

estabelece através da memória dos vivos e é por meio do conjunto simbólico que o olhar dos que ficam instituem as representações de alteridade. As representações sociais oferecem determinadas ideias ou percepções que asseguram uma vinculação social e de um valor funcional coerente ao grupo no qual está inserida, ou seja, faz com que os membros de um determinado grupo recorram a um mesmo capital cognitivo. E, ao garantir este capital comum aos indivíduos do mesmo grupo, as representações facilitam a comunicação entre os mesmos, bem como a preservação dos caracteres identitários. A partir desse entendimento, as imagens funerárias estabelecem a expressão do conteúdo simbólico compreensíveis pelo grande público, em particular os católicos, que objetiva a transmissão ou a expressão de valores culturais.

Deste modo, a representação simbólica, segundo Dalmáz (2000, p.120) é um ato comunicativo em que a cultura e os padrões sociais são transmitidos por meio de símbolos, como objetos, letras, esculturas e outros. Bellomo (2008, p.243) explica que os cemitérios são lugares que resgatam a lembrança de uma vida e de seus atos, ressalta que essa lembrança é uma memória coletiva e não apenas a memória do defunto. Ou seja, os cemitérios são exemplos da necessidade que existe para manter “viva” a identidade cultural de um determinado grupo mediante o uso de epitáfios, estátuas, fotografias ou símbolos.

De acordo com Halbwachs (1990), os lugares onde se realizam passagens históricas, eventos e práticas do dia a dia, representações²⁴ visuais ou não, podem vir a ser possíveis sinais de espaço para a projeção da memória, pois esta como não se projeta no vazio necessita de uma área física para ser ativada e estimulada. Desse modo, Halbwachs (apud Rivera, 2018: 1187) destaca em seus escritos que a conservação e arranjo religioso da sociedade no que diz respeito aos ritos e crenças antigas:

[...] é não só para dar satisfação às exigências dos grupos mais retardatários, mas, para sentir exatamente uma continuidade ou um progresso religioso que os homens devem se lembrar, ao menos grosso modo, de onde eles partiram. Nesse contexto, os cemitérios podem ser compreendidos como o espaço onde a recusa pelo esquecimento é um desejo do sujeito vivo. (Halbwachs, 1994: 184)

Sendo assim, o sujeito, apesar de sua existência efémera, em sua post-mortem pode ser reverenciado e cultuado na memória ou na recordação de grupos específicos ou da sociedade. Há um conjunto de simbolizações e de práticas que são comuns aos membros de um grupo, onde os símbolos e as condutas sociais carregam informações que são transmitidas e expressas em formas simbólicas no decorrer da história. Pode-se considerar que nossas memórias são resultado das lembranças de nossa ancestralidade bem como, das experiências vivenciadas que

²⁴Visuais como fotos e construções e não visuais como orações e festejos.

acabam por transmitir a objetos e lugares significado, significância e sentimentos. Nesse sentido, o ritual é sempre uma recriação, pois os ritos são readequados às circunstâncias. Os cemitérios são zonas que “falam”, que contam histórias que possibilitam aos povos representar suas esperanças, receios e angústias, amores e aflições. São espaços onde os sentimentos se materializam por meio de flores, mensagens, imagens, lápides, estátuas; são um lugar de memória, onde se evoca o passado, perpetua a recordação e a inclui na própria escrita.



FIGURA 10 - EXEMPLO DE EPITÁFIO (ACERVO PESSOAL)

Considerando que no espaço dos mortos se busca preservar os entes queridos, a visita ao jazigo, como afirma Ariès (2003), serve como meio de cultivar essa lembrança. No espaço cemiterial são erguidos túmulos que carregam significados que espelham a expressão de sentimentos individuais ou públicos. E como um lugar de rememoração existe a dualidade entre o lembrar e o esquecer, por isso a recusa do esquecimento de um falecido se justifica na necessidade de ganhar a eternidade, um forma de parar o tempo e “imortalizar” a morte. A conservação das memórias centra-se em larga medida na conservação de lugares e objetos.

CAPÍTULO 3

POR TRÁS DOS SÍMBOLOS: UMA ANÁLISE DA SIMBOLOGIA CEMITERIAL CRISTÃ

Este capítulo expõe um panorama histórico da criação do Cemitério do Alto de São João e como seu espaço está organizado; relata o que foi percebido, ouvido e sentido durante o trabalho de campo. Além disso, analisa elementos da simbologia funerária, em especial as relacionadas com o cristianismo, observados durante a inserção ao campo.

Pelo fato de envolver emoções e subjetividades, o campo fúnebre é delicado, na maioria das vezes o pesquisador se vê impossibilitado de realizar entrevistas ou de conversar, sobretudo em momentos de higienização e preparação do cadáver, velórios e sepultamentos. Enquanto pesquisadora, foi necessário mergulhar nos conceitos antropológicos para caminhar pela necrópole com o mínimo de neutralidade possível. Portanto, muitas das informações recolhidas no campo fúnebre são obtidas através dos gestos, do olhar ou das lágrimas. É o silêncio que fala.

A morte mesmo quando aguardada e esperada sempre abala, e quando é sutil e inesperada é ainda mais dolorida. É notável que os primeiros momentos de uma notícia ruim são sempre estranhos já que não se sabe exatamente o que quer dizer, nem o que se pode entender e a pessoa fica tão atordoada, quase inerte, esperando uma ação externa para decidir seu próximo passo e nem seus sentimentos consegue distinguir. Mesmo sendo inevitável, nada nos prepara para morte, a não ser que seja ressignificada, o tempo parece parar e a apreensão é sufocante. Primeiro vem o choque, em seguida a dor associada a tristeza. Apoiamo-nos nas memórias, procuramos nos reconectar com o que houve em vida para amenizar esse fim, de modo que se dá início a um processo ritual, de tempo individual, chamado de luto. Este é o poder da morte, ser imprevisível, incontrolável, repentina e principalmente desconhecida.

As visões sobre a vida e a morte são moldadas pela cultura. Por sua vez, as crenças religiosas influenciam as ideias em torno da morte e do morrer, e as pessoas religiosas enxergam a morte como uma transição, ao invés de uma interrupção. Dessa forma, é por meio do mito, do rito e da religiosidade que o homem tenta explicar a natureza da morte. Percebe-se que o significado simbólico que aplicamos às palavras é uma reprodução cultural que valoriza a morte dentro de um universo de concepções negativas enraizada nas significações da religião católica,

o que evidencia, que de certa forma, a fase da “morte interdita”²⁵ proposta por Ariès (2003) que ocorreu entre os séculos XVIII e XIX ainda se faz bem presente. Para esta pesquisa, o principal momento do ritual fúnebre que foi observado foi o sepultamento, momento no qual se enterra o cadáver ou urnas com as cinzas, e é válido salientar que há interseções e transições de um para o outro, como por exemplo a toailete²⁶ do morto, o velório²⁷ e o luto²⁸. O velório compreende o momento com uma maior quantidade de sociabilidades diferentes ao longo de seu período. O momento do sepultamento é mais silencioso e curto, mas encerra o processo ritual do morto. Para os vivos sobram as memórias, a saudade e o luto. Enquanto os funcionários buscam fazer seu trabalho de maneira rápida, são sempre presentes, mas ao mesmo tempo invisíveis.

A aproximação aos sentimentos e significados envolvidos nos velórios e enterramentos não é fácil, conseqüentemente, é por meio da vivência do ritual que criamos nossa subjetividade com os lugares, pois ganha novos significados.

3.1 Alto de São João: história e organização

Com o aparecimento de grandes epidemias no século XVI e XVII, foi necessário modificar as práticas funerárias por razões de higiene pública, já que havia medo de que a decomposição humana envenenasse a terra, a água e o ar, contaminando as pessoas e os alimentos consumidos. Além de se buscar uma alternativa para desagrar a falta de espaço que havia para o enterramento. Entretanto, é apenas no fim do século XVIII que as ideias higienistas ganham mais projeção e se torna necessário tomar medidas para dispor de um local para a inumação das vítimas, locais estes que deviam ser longe da cidade, da população e situadas num sítio de altitude elevada. De acordo com Oliveira (2009), em 1756 foi publicado por Ribeiro Sanches o “Tratado da Conservação de Saúde” em que a inumação nos templos é referida como causa de prejuízos à saúde, expondo a população a perigos e a doenças contagiosas. Esta ideia não foi

²⁵Período conhecido como “a morte do outro” que se passa entre o início do século XVIII e meados do século XIX em que a morte passa a ser exaltada e dramatizada, começa a ocorrer a sua “medicalização” e sua imagem passa a ser a de morbidez.

²⁶É o primeiro rito de separação, de acordo com Van Gennep (2011), a “lavagem” e a “preparação” do corpo morto são ritos purificadores, pois limpam as impurezas da matéria, os resquícios da vida profana. O corpo preparado do falecido não é o mesmo corpo que viveu no mundo profano, e por isso é marcado com os sinais sagrados (na frente e no peito) tanto no Batismo quanto na Encomendação e assim é convertido em “objeto sagrado”.

²⁷É o ato de velar o morto. O velório, a partir de Van Gennep (2011), é o período de margem do morto, que se caracteriza por acomodar o falecido num lugar material e possui tempo indeterminado.

²⁸Resumidamente, é um período de consternação, apresenta reclusão e interditos. Será mais bem trabalhado no capítulo 4.

aceita pelo povo e só mais tarde, devido ao aparecimento de várias epidemias, é que se gerou o medo em relação aos mortos. D. Maria I, em 1787, ordenou a escolha em Lisboa de terrenos apropriados para a construção das unidades cemiteriais, mas a resistência à construção se prolongou até 1835, ano em que se proíbe o enterramento nas igrejas e seus adros e o torna obrigatório em cemitérios.

No entanto, até finais do século XIX continuou a se sepultar dentro das igrejas por insistência da população, que assim se opunha ao poder político, o que resultou na revolta da Maria da Fonte²⁹, em 1846. Assim, à solução encontrada pelo Estado português foi dada a resistência ao seu cumprimento, a qual previa que o sacerdote que permitisse que o falecido fosse sepultado na igreja perderia irrevogavelmente o direito a exercer o ministério. Dessa forma, por lei, todos os falecidos deveriam ser enterrados no cemitério público em sepultura individual, com uma determinada profundidade e a certa distância da mais próxima, por um período de cinco anos, salvo as concessões privadas.

O Cemitério do Alto de São João foi construído em 1833 a mando da Rainha D. Maria II, em decorrência da epidemia de *colera morbus* que assolou Lisboa, mas foi apenas em 1841 que passou para a gestão pública. Fica situado na Quinta dos Apóstolos, está arborizado com ciprestes, eucaliptos, robinias, alfarrobeiras e jacarandás, entre muitas outras. Sua arquitetura funerária é muito rica, muita dela em estilo neomanuelino. Em 1925 foi construído o primeiro forno crematório do país que foi desativado já em 1936, sendo reativado apenas em 1985.

Xisto (2012) explica que não houve uma alteração legal que justifique a desativação do crematório, mas atribui o facto - mesmo com pouco detalhe - “à oposição da Igreja Católica, à convivência do Estado Novo com os interesses da Igreja e ao geral desinteresse da população por esta prática mortuária, com todo o significado anticatólico, republicano e maçónico que lhe ficou associado.” (Xisto, 2012: 22). A Igreja Católica rejeitou a cremação até o Papa Paulo VI, em 1963, publicar a Instrução *Piam et constantem*³⁰ informando que a recusa da cremação nunca se deveu a uma incompatibilidade dessa prática com os dogmas da religião – o mistério da ressurreição do corpo e a imortalidade da alma – e sim, porque se viu forçada a isso já que esta prática foi promovida com o intuito de desacreditar a religião. Ainda de acordo com Xisto

²⁹Iniciada em março de 1846, Maria da Fonte começou por ser uma revolta de mulheres ocorrida numa povoação do Alto Minho, alastrando-se depois a outras localidades e a Trás-os-Montes, contra a proibição de sepultar dentro da igreja, decretada pelas chamadas “Leis da Saúde”, criadas em nome da higiene pública para evitar epidemias.

³⁰Essa informação está disponível em:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_po.html

(2012), a Comunidade Hindu de Portugal, vinda em 1976 em decorrência da descolonização de Moçambique, desempenhou um papel importante junto com o aumento das inumações e a impossibilidade aumentar o terreno dos cemitério para a reabertura do crematório em setembro de 1985.

De acordo com o Artigo 1º do Regulamento dos Cemitérios Municipais, Edital n.º 60/84, os cemitérios municipais destinam-se à inumação dos restos mortais dos indivíduos na área do Concelho de Lisboa. Cada indivíduo tem direito a sepultura individual, por oposição à vala comum, no entanto a inumação pode ser realizada de variadas formas. As inumações podem ser efetuadas em sepulturas temporárias ou perpétuas em talhões privativos ou em jazigos e ossários particulares ou municipais. O tipo de sepultamento é definido de acordo com as orientações dos familiares e amigos sobre o que deve ser feito com o corpo após o falecimento. As alternativas quanto ao destino do morto são: deteriorar-se sozinho; por decomposição na terra; e por redução a pó, ou seja, a cremação.

Primeiramente, a permanência do corpo na terra pode ser temporária ou perpétua. É temporária quando tem um período de três anos que ao final poderá proceder-se à exumação, desde que se verifique que o corpo se encontre reduzido a ossada; e é perpétua quando a utilização é concedida a título perpétuo mediante requerimento dos interessados e devem se localizar em talhões próprios, com numeração própria. Efetua-se também distinção entre secções para adulto e para menores, ocupando igualmente talhões distintos.

Em relação aos jazigos, estes podem ser particulares ou municipais. Nos jazigos particulares poderão ser depositados cadáveres, ossadas e restos mortais cremados ou incinerados devidamente acondicionados. Quanto à tipologia, os jazigos se dividem em: subterrâneo, utilizando apenas o subsolo; capela, com uma edificação acima do solo; e mistos, que integram ambas características já referidas. As dimensões de ocupação variam consoante se utilizam ou não para inumação, ambos os lados, no interior do edificado. Muitas vezes, quando não ocupam o perímetro total dos talhões, estão pelo menos a frente do eixo transversal principal, próximos a entrada. Os ossários são essencialmente destinados ao depósito de ossadas, e são formalmente idênticos aos jazigos, mas com dimensões diferentes quanto a compartimentação.

Os mausoléus são entendidos aqui como jazigos de dimensões monumentais e geralmente possuem adornos suntuosos e se encontram principalmente nas quadras adjacentes às ruas principais. Também se observa que há os jazigos monumentais, como aos beneméritos da cidade, às vítimas do movimento revolucionário de 5 de Outubro de 1910 e a diversas figuras republicanas. Entre jazigos e sepulturas repousam figuras de destaque nas mais variadas áreas, das letras às artes, da ciência à política, lado a lado com cidadãos anónimos.

No que se refere a cremação, pode-se dizer que é o método usado para reduzir o cadáver utilizando o fogo, o calor e a trituração para transformar o cadáver/ossos em pequenos fragmentos ósseos, popularmente chamados cinzas. É realizada em um forno específico para realizar cremação em que só se admite madeira de fácil combustão, sem adornos plásticos e metálicos. É válido salientar que a urna com o cadáver é colocada na câmara crematória por um período de 2-2:30h para toda a matéria orgânica ser consumida pelo calor. As cinzas são colocadas numa urna e entregues à família. Relativamente ao destino das cinzas, esta podem ir a um dos três cendrários, que são o do Oriente, Jardim da Saudade, Jardim da Memória e correspondem a uma área ajardinada/arborizada para inumação da urna com as cinzas, sem identificação; ou no columbário³¹, com identificação; ou ainda depositar a urna em jazigos particulares ou sepulturas perpétuas.

3.2 Visitas guiadas e individuais no Cemitério do Alto de São João

Na primeira visita ao cemitério se observa logo na entrada um mapa que apresenta o seu formato e organização, separado por quadras e ruas. Outro aspeto que logo se percebe é a disposição do espaço, assim que se entra a capela é avistada a frente, a direita (colado ao muro) está a administração. Dados os primeiros passos, um pouco mais adiante se avista os mausoléus do Visconde de Valmor e o dos Benfeitores da Misericórdia de Lisboa que nos encantam e roubam totalmente a atenção. Caminhando pelo cemitério se percebe as diversas maneiras que as sociedades se expressam, a conservação da memória se dá por meio do zelo com a identidade do morto e da preservação da identidade cultural do grupo ao qual o falecido fez parte em vida.

A entrada do cemitério é um “ponto de encontro”, foi muito comum avistar grupos de pessoas reunidas ao redor de um carro funerário a aguardar o momento de iniciar o cortejo até o enterramento no jazigo ou ao crematório. Por vezes, nota-se a presença de um líder religioso (provavelmente, um padre) próximo, responsável por proferir as últimas palavras. Os amigos e familiares do falecido preferem ficar em silêncio, evitam conversar com desconhecidos, e até cumprimentar. Ausentando-se logo após o enterramento ou cremação.

³¹Estruturas de pedra com nichos semelhantes a ossários.



FIGURA 11 - ENTRADA DO CEMITÉRIO DO ALTO DE SÃO JOÃO (ACERVO PESSOAL)

Observou-se, durante as visitas que havia apenas a presença de pessoas do setor administrativo e os coveiros, e os visitantes que ainda resistem às transformações são, em sua maioria, pessoas idosas que mantêm o respeito aos ritos fúnebres tradicionais. Muitos dos que visitam o cemitério vão interessados nos túmulos dos famosos e nas esculturas admiráveis, isto é, o chamado turismo cemiterial, pois há o oferecimento de visitas guiadas organizadas, sua maioria, pela Câmara Municipal de Lisboa (especificamente pela Divisão de Gestão Cemiterial de Lisboa). Em dias que ocorrem as visitas guiadas ao cemitério, este se encontra cheio de curiosos sobre as histórias dos lá enterrados e o significado por trás da simbologia, há toda uma rota turística cemiterial para contemplar desde a arte até visitar túmulos famosos.

Em qualquer caminho tomado entre as ruas do Alto de São João se pode captar tanto os diferentes modelos de túmulo³² quanto às representações, alguns bem cuidados e outros esquecidos. O cemitério é bastante arborizado e dispõe de bancos espalhados pelo seu espaço, por isso se tornou comum sentar e observar os poucos transeuntes que visitavam, limpavam³³ ou só passavam por mim. Geralmente, quando os passantes alcançavam o túmulo pretendido, o contemplavam em silêncio, quando sozinhos, mas quando acompanhados conversam sobre a saúde e a organização a ser feita em relação ao jazigo.

³²Entendemos por túmulo toda e qualquer obra arquitetónica, dentro do cemitério, a qual repousa o cadáver, ossos ou cinzas de um ou mais indivíduos.

³³Consiste em retirar folhas e flores mortas e por água.

Durante a graduação, no Cemitério de Santo Amaro³⁴ se observou que os túmulos, mais adjacentes a Igreja do cemitério, são elegantes e refinados e os mais próximos ao muro, são mais simples e, muitas vezes, estão abandonados. No atual terreno, o Cemitério do Alto de São João, também se observou uma organização que se baseia no poder e status social. Confirmando o que Reis (1997) e Bellomo (1998) abordaram sobre a “geografia da morte”, pode-se observar que os túmulos mais próximos da Igreja e os que se encontravam nas “ruas” principais pertencem (ou pertenceram) às famílias mais antigas e, aparentemente, com maior relevância na sociedade, muitas vezes políticos e/ou artistas e/ou médicos, e estavam mais ornamentados e bem cuidados. De modo que as diferenças nos túmulos que abrigam os restos mortais, marcam as classes e reforçam as diferenças sociais. Também existem túmulos “adotados” pela comunidade ou os homenageados, como os heróis da implantação da República.



Figuras 12 e 13 - EXEMPLOS de abandono (Acervo pessoal)

Ao andar pelos cemitérios percebe-se que são feitos para os vivos, sua organização e composição foi (é) espelhado nas cidades que os produzem. Reproduzindo em sua topografia a sociedade global, como um mapa reproduz um relevo ou uma paisagem, o cemitério reúne a todos em um mesmo recinto (Ariès, 1982: 547). Além de ser um local de memória vivida, também são um lugar de memória construída, uma forma de imortalizar o morto. Ou seja, o cemitério revela esteticamente o próprio inconsciente da sociedade através de uma textura

³⁴Um dos primeiros cemitérios públicos criados no Brasil por causa da proibição dos enterros nas Igrejas e nas necrópoles paroquiais por questões sanitárias e de saúde pública fica localizado em Recife (Pernambuco) e foi criado em 1851. Esse campo santo foi escolhido como terreno para o trabalhos de conclusão de curso de bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal Rural de Pernambuco.

simbólica, estruturada e organizada à volta de certos temas e mitos unificados pela tarefa de reforçar o cosmos dos vivos e imobilizar o devir. Assim, é importante tanto a fisicalidade de um lugar e suas memórias como as histórias contadas, pois a mensagem veiculada e a capacidade dos grupos sociais de experimentá-la em conjunto, irão fornecer os ingredientes essenciais para que o local, no caso o cemitério, consiga despertar sensações e sentimentos em seus visitantes, deste modo os cemitérios expandiram seu caráter religioso e se tornaram espaços sociais e culturais. Concebidos sob a influência de diversos fatores que perpassam pela reordenação social, política e mental; a urbanização, a absorção e a aplicação dos discursos médicos e higienistas; a consolidação da burguesia como classe dirigente, a supremacia do individualismo e a adoção de novas condutas em relação aos mortos e à morte; os cemitérios se tornaram lugares mnemônicos patrimonial de especial significado para o entendimento dos sentimentos e do imaginário.

A intencionalidade por trás da organização espacial do cemitério e a localização dos túmulos dentro desse espaço é capaz de produzir interpretações, uma vez que se parte do pressuposto que a disposição das sepulturas não é aleatória. Tanto a escolha do jazigo perpétuo quanto a do terreno estão relacionadas com a visibilidade do local, e a personalização das sepulturas indicam a vontade de individualizar este ponto, perpetuando a lembrança do falecido. Ser enterrado em um jazigo familiar pode ser entendido com um facto distintivo, pois são perpétuos e marcam a posição social da família, o que traz a ideia de coesão e unidade doméstica. É apropriado destacar que a religião católica atribui uma aura sagrada para seus ícones, figuras e imagens para representar a sacralidade materialmente. Então, quando o túmulo assume a configuração de capela demonstra um ambiente sacro e religioso de modo que propicia um espaço para a expressão da religiosidade da família.

A simbologia cristã é a mais facilmente identificável no aglomerado das construções tumulares, pois há manifestações de religiosidade através de cruces, dos próprios jazigos-capelas, imagens de santos, esculturas de anjos e dores. Assim, por meio da simbologia contida nas sepulturas se compreende a relação com a finitude já que a expressão simbólica é uma forma de discurso e isso fica evidenciado quando um símbolo³⁵ é escolhido para compor determinado jazigo uma vez que reafirma as crenças religiosas e culturais do grupo.

Analisando os ornamentos das sepulturas, percebe-se que existe uma uniformização de suas esculturas e muitas vezes é comum encontrar arquiteturas idênticas de maneira que muitas

³⁵Compreendemos o símbolo enquanto síntese e conexão de ideias, de modo que para o observador o símbolo somente possui carga de significação na medida em que, em razão de sua formação social e cultural, é capaz de realizar as ligações cognitivas necessárias.

aparentam terem sido produzidos em série. Sendo que o uso dos mesmos adornos e modelos de túmulos não obrigatoriamente indicam um compartilhamento de visões de mundo, essa semelhança estética poderia estar sugerindo que ser igual não é um problema e/ou que apenas foram construídos por um mesmo escultor. Notamos uma abundância de cruzes, de diferentes tipos, como um dos principais símbolos presentes nas sepulturas e o vinculamos ao catolicismo. Outras representações também sugerem essa mesma filiação com o catolicismo, tais como santas, santos e obras que remetem às passagens bíblicas. No entanto, há alguns túmulos que não apresentam qualquer tipo de adorno e/ou conexão com catolicismo, e ainda há os que trazem representações do ofício do falecido.



FIGURA 14 - CAMPAS SEM ADORNO (ACERVO PESSOAL)

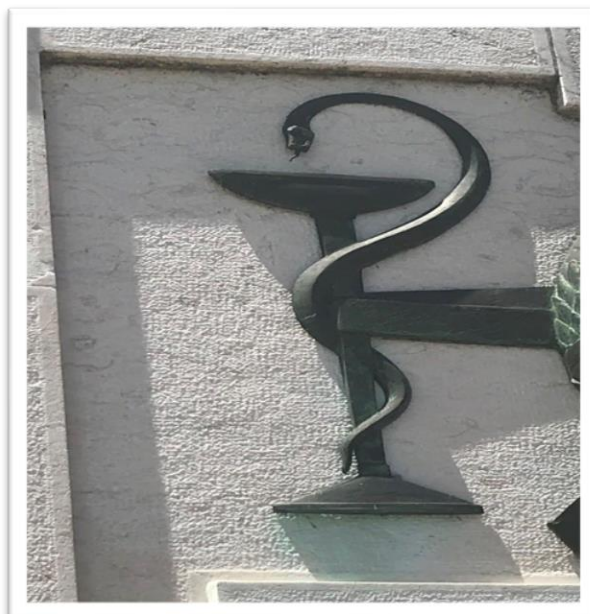


Figura 15 - O BASTÃO de Asclépio, símbolo da Medicina (Acervo pessoal)

É válido salientar a presença de símbolos maçônicos em vários jazigos no cemitério, principalmente nos que tiveram relação com a implementação da República – pois, segundo Ventura (2015), a maçonaria ganhou um cunho republicano depois de 1910, com uma agenda determinada de cariz político e até partidário. Os símbolos mais fáceis de serem reconhecidos são o delta radiante, o compasso e o esquadro, o olho da providência e a estrela de cinco pontas. De acordo com Rodrigues (2008), o delta radiante representa a projeção da luz e sabedoria divinas, sendo em última instância o símbolo do conhecimento; o compasso é associado ao princípio masculino e ativo, ligado às noções de justiça e sabedoria; já o esquadro transmite noções de feminilidade, passividade e simboliza retidão e o respeito pelas leis e regulamentos; e por fim, a estrela de cinco pontas é um símbolo de perfeição.



Figuras 16 e 17- Exemplo de jazigo maçom (Acervo pessoal)

3.2.2 Simbologia cristã no cemitério

Na percepção do espaço funerário e suas representações simbólicas individuais e coletivas vinculadas à religiosidade, à familiaridade, aos valores sociais buscamos entender a espacialidade das quadras, sepulturas e mausoléus, bem como suas formas e significados para obtermos uma perspectiva contextual, crítica e simbólica. A partir desse entendimento, pode-se perceber que a exploração da organização espacial, da arquitetura, escultura e símbolos são utilizados para compor a identidade e representar a sociedade dos mortos. Confirmando as afirmações de Cymbalista

Cada túmulo assume características e identidade próprias – a mediação desejada e possível entre tantos elementos, entre os quais a riqueza disponível (ou a simulação dela), a importância afetiva ou social do morto, o repertório formal e estilístico disponível localmente (ou a capacidade de buscá-lo mais longe), a escolha por materiais abundantes ou escassos, a necessidade ou vontade de evocar o espaço sagrado (ou de afastá-lo de vez). (Cymbalista, 2002: 72)

A versatilidade arquitetónica é um traço recorrente nas edificações fúnebres, de tal forma que há uma diversidade de influências estilísticas, incorporando traços arquitetónicos neoclássicos, românticos e neogóticos, ou seja, formas provenientes de uma diversidade de vertentes estilísticas. No caso do Cemitério do Alto de São João se pode destacar, por conta do impacto visual, os mausoléus do Visconde de Valmor e o dos Benfeitores da Misericórdia de Lisboa, que estão logo na entrada e se destacam pela imponência de suas proporções.



Figura 18 - Jazigo dos Viscondes de Valmor (Acervo pessoal)

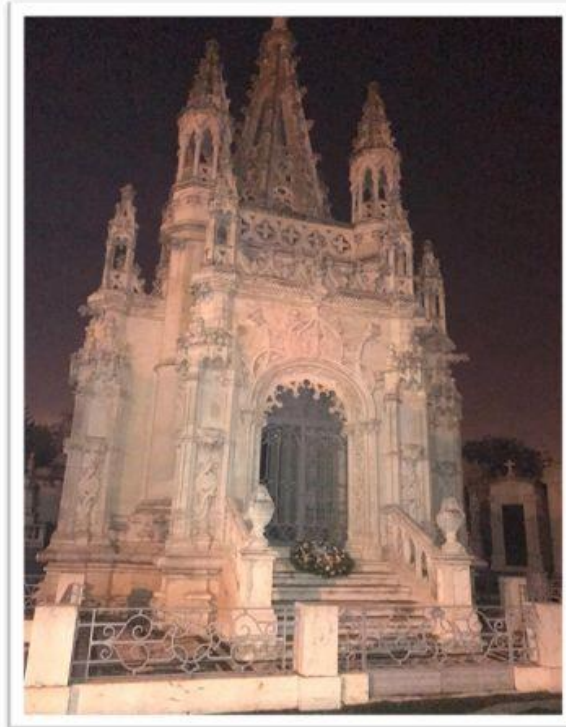


Figura 19 - Mausoléu de Benfeitores da Misericórdia de Lisboa / Jazigo da Misericórdia de Lisboa (Acervo pessoal)

Percebe-se que há um conjunto da estatuária vinculada à tipologia cristã³⁶ no Cemitério do Alto de São João, a presença destas representações nas construções tumulares parece ter como finalidade garantir a “perpetuação” do morto e a vincular a religião na busca da benevolência divina para o pós-morte. Para o cristão, a fé na vida eterna é retratada na conexão entre o profano e o sagrado, ou seja, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Dado isso mostra-se a necessidade de conservar a memória do morto a partir de um elo entre o mundo terrestre e o sagrado, que seria o túmulo. O cuidado na construção e manutenção de um túmulo evidencia a negação da morte como um fim e a simbologia abarcada no espaço cemiterial expressa as relações com a finitude, de modo que o cemitério é um lugar sagrado.

As representações funerárias na verdade são alegorias, ou seja, são figuras humanas, geralmente femininas e acompanhadas de símbolos, que encarnam uma ideia por meio da sua representação dotada de significados específicos de modo que manifestam tanto sentimentos humanos, como a saudade, o sofrimento e a desolação, quanto sentimentos religiosos valorizados pela tradição cristã, como a fé, a caridade, a esperança, a justiça, a eternidade e a morte. E claro, o Cemitério do Alto de São João é extremamente rico em alegorias e símbolos dos mais diversos, como por exemplo:

- As alegorias femininas que lamentam a morte, muitas vezes chamadas de “Dores”, são figuras humanas que aparecem velando os túmulos geralmente em posturas e fazem gestos específicos que nos remetem a resignação, lamentação, desconsolo ou desespero.



Figura 20 - Alegoria feminina com cálice e cruz (Acervo pessoal)

³⁶Compreende as representações de Cristo, incluindo principalmente as relacionadas à crucificação e à ressurreição e as representações de Maria e dos santos.



Figura 21 - Dores (Acervo pessoal)

- A cruz é um dos principais símbolos representativos do cristianismo, na qual está contida a crença na ideia da morte e da ressurreição em Cristo. Pode assumir o sentido da morte e do sofrimento, mas também de vida eterna, de modo que a iconografia cristã admite a cruz como símbolo da celebração da morte e da esperança na ressurreição, isso se refletirmos que para o cristão a morte conduz a vida eterna. Dito isso, há diferentes possibilidades de representar a cruz quanto a sua forma, no Alto de São João a mais facilmente identificada é a cruz latina.

- As representações de Cristo assumem o mesmo sentido da cruz, mas de uma maneira mais elaborada. Isso significa que observamos representações de Jesus Cristo em oração, crucificado, morto, abençoando, dentre outras.

- As representações dos anjos variam bastante, podendo aparecer como crianças ou adultos sem gênero definido³⁷, e geralmente modelados segundo a beleza ideal clássica. Significam paz celestial.

³⁷Entretanto, no Jazigo dos Duques de Palmela, situado no limite sul do Cemitério dos Prazeres em Lisboa, um dos anjos foi retratado como sendo do gênero masculino, uma forma de homenagem a morte precoce de um dos filhos de Eugénia Francisca Xavier Teles da Gama, 1ª Duquesa de Palmela.



Figura 22 - Jazigo com anjo (Acervo pessoal)

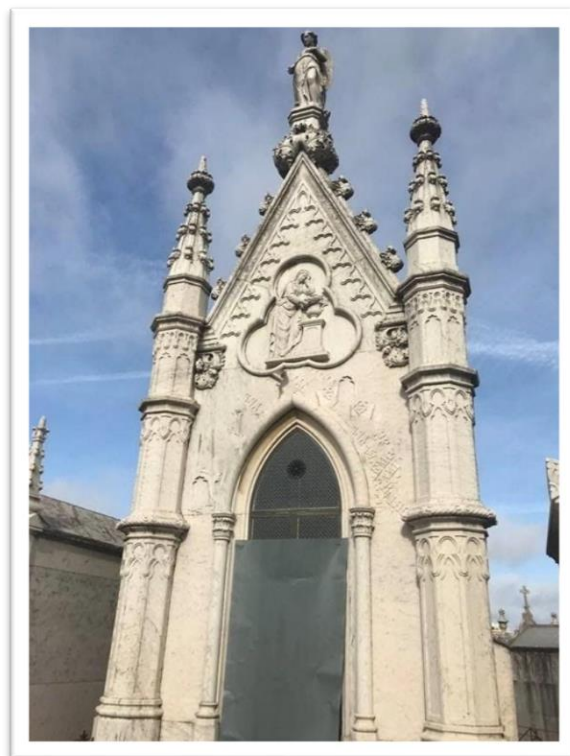


Figura 23 - Jazigo com anjo segurando a cruz (Acervo pessoal)

- As flores, de uma maneira geral, simbolizam o ciclo da vida e representam um recomeço do espírito e da alma. Retratam a relação paradoxal entre a imortalidade e a fragilidade da vida.

No caso do Cemitério do Alto de São João, é muito fácil passar entre os vários jazigos e cruzar com a Perpétua e com a Saudade, flores que normalmente aparecem unidas e de vez em quando acompanhadas de mais algum símbolo. Quando estão juntas significam simplesmente "Perpétua Saudade" ou "Saudade Perpétua".



Figura 24 - Perpétua Saudade (Acervo pessoal)

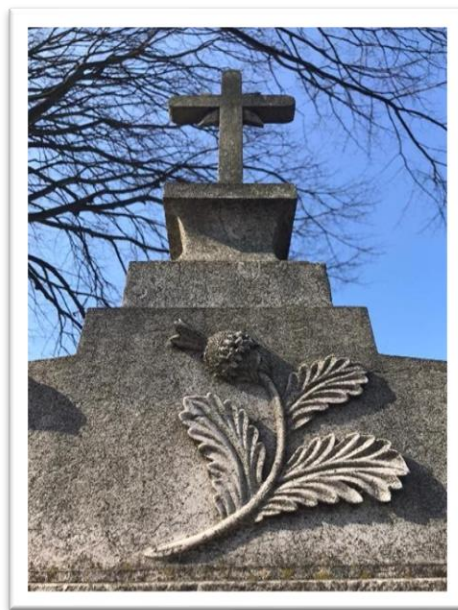


Figura 25 - Saudade (Acervo pessoal)

Há outros símbolos que aparecem nos jazigos, mas não com tanta frequência, para citar alguns: Alfa e Ómega (letras), I.N.R.I.³⁸ (letras), a urna, a coroa de flores, tochas (viradas para cima e para baixo), o aperto de mãos e ampulhetas com asas. Além destes, como dito anteriormente, também existem símbolos associados a profissões como, por exemplo, médico, comerciante e carpinteiro.

³⁸É a sigla formada pelas iniciais da expressão Ienus Nazarenus Rex Iudaeorum (Jesus Nazareno Rei dos Judeus), inscrição que Pilatos mandou afixar na cruz onde Jesus Cristo seria crucificado.



Figura 26 - Símbolo do Comércio (Acervo pessoal)



Figura 27 - Exemplo de jazigos (Acervo pessoal)

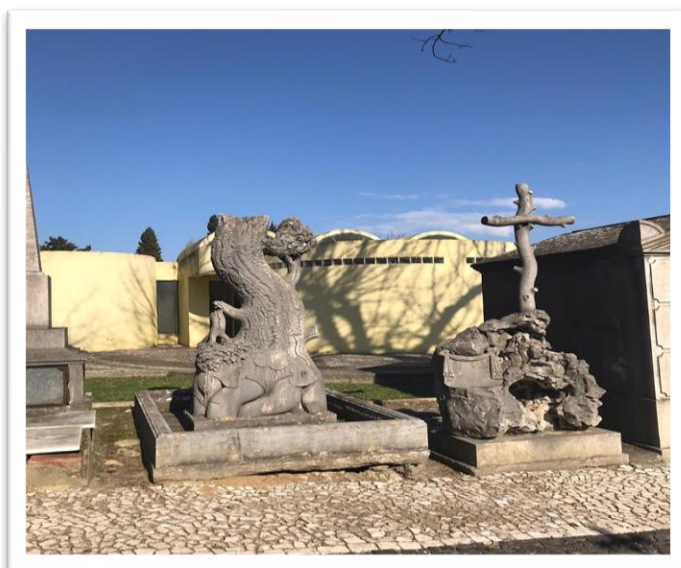


Figura 28 - Exemplo de jazigos (Acervo pessoal)

É importante salientar que essas alegorias podem aparecer como grandes estátuas ou pequenos adornos e inscrições. Nesse sentido, os epitáfios são inscrições gravadas na pedra tumular que tem a função de identificar, mas também traduz os valores essenciais dos determinados grupos sociais. Muitas vezes expressa a dor da perda, relata o passado e por vezes contém informação sobre a vida e a personalidade do falecido.

3.3 Dies natalis - o dia de rezar pelos mortos

No fim de outubro de 2019, já era possível ver um crescimento na circulação de pessoas no cemitério, afinal, já estava se aproximando o dia do “grande evento”. Nesse período que antecede o Dia de Finados já haviam se iniciado a manutenção, limpeza e decoração dos jazigos, campas e gavetas. No Dia de Todos os Santos, existe uma circulação de visitantes bem maior que nos dias anteriores, sem falar nos familiares que vão pessoalmente limpar e decorar com flores e velas o lugar de descanso eterno de seus entes queridos. Torna-se comum observar pessoas (principalmente mulheres idosas e adultas) a levar água e produtos de limpeza para tratar dos túmulos, e outras a carregarem flores para a ornamentação.

O mês de novembro apresenta oportunidades de praticar caridade aos defuntos por meio de visitas ao cemitério, frequentar uma igreja ou oratório público no dia dos Fiéis Defuntos e rezar pelo descanso eterno. O dia 2 de novembro faz parte dos ritos fúnebres católicos, composto por uma série de ritos performados pelos sobreviventes diante da morte e dos mortos. É um ritual anual e demonstra uma perpétua permanência do luto.

Finados é um dia em que o habitual barulho das folhas causado pelo vento dá lugar a inúmeras vozes e sons de passos, a calma e tranquilidade típicas do cemitério são substituídas por uma movimentação que só se repete anualmente. Os arredores do campo santo, geralmente tranquilos e com transeuntes costumeiros, torna-se agitado com a venda exasperada e ininterrupta de flores de todos os tipos de variados preços, arranjos dos mais simples aos mais complexos, com tons mais claros ou mais escuros, tudo depende do gosto do cliente. Visivelmente, Finados se tornou um dia de rezar e de vender já que é possível perceber o comércio da morte e do morrer antes mesmo de adentrar aos muros do cemitério.



Figura 29 - Vendas de flores no dia de Finados (Acervo pessoal)

No dia de Finados, foi a primeira vez que vi o cemitério tão movimentado (de vivos) por pessoas que vieram prestigiar seus mortos, fosse em alguma das missas que ocorreram durante o dia ou só visitar o túmulo do seu ente querido. Particpei da missa das 11h no Cemitério do Alto do São João, a capela estava completamente cheia e com pessoas em pé espalhadas, teve a duração de um pouco mais de 40 minutos. Logo após, durante minhas andanças para reverenciar os mortos e observar os vivos, deparei-me com novos sons que não estava habituada, como o de parentes fazendo orações e conversando entre si. Durante todo dia foi possível ver a circulação incomum de pessoas contemplando sepulturas, passeando entre os túmulos. Algo que me surpreendeu bastante foi a presença de crianças acompanhadas com mães e avós.



Figura 30 - Interior da capela (Acervo pessoal)



Figura 31 - Missa de Finados (Acervo pessoal)



Figura 32 - Jazigo decorado no dia de Finados (Acervo pessoal)

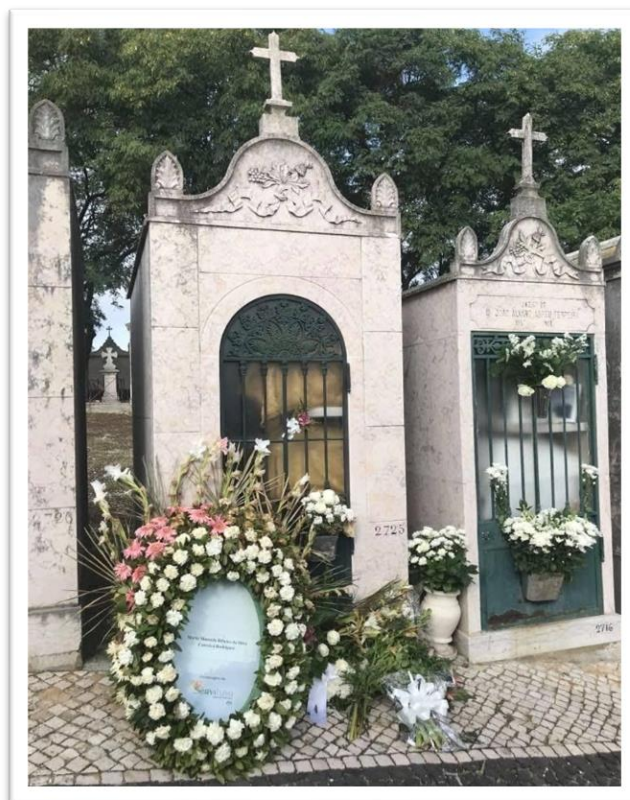


Figura 33 - Jazigo decorado no dia de Finados (Acervo pessoal)

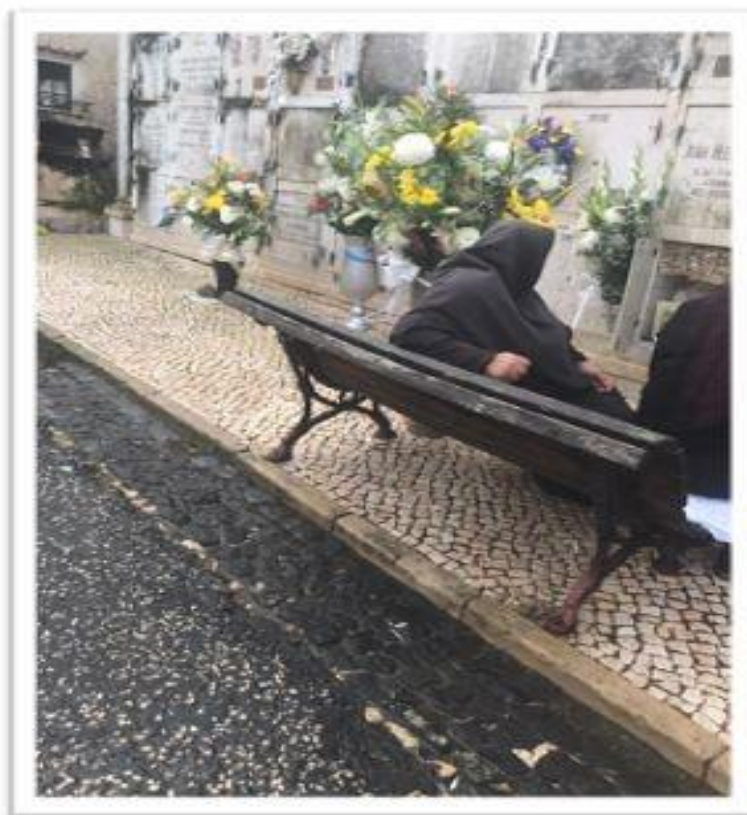


Figura 34 - Contemplação no dia de Finados (Acervo pessoal)



Figura 35 - Cendário no dia de Finados (Acervo pessoal)

A memória, reacendida pelo rito, tem uma função de integrar os indivíduos em cadeias de filiação identitária, distinguindo-os e diferenciando-os em relação aos outros. Fotografias³⁹, painéis, epitáfios – inscrições que podem ser esculpidas, pintadas, gráficas ou coladas nas lápides, e que expressam uma ou mais ideias ou conceitos do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, esculturas – obras escultóricas que apresentam diversos temas, sendo que em geral a temática predominante é a religiosa, como crucifixos, santos e emblemas, documentos epigráficos, objetos de decoração e materiais utilizados na construção dos monumentos carregam uma carga de representação da memória.

Para mais, é através da simbologia contida nos jazigos que se apercebe que a escolha por este ou aquele símbolo na composição dos túmulos sustenta crenças religiosas e culturais da comunidade. A estética cristã foi profundamente marcada pela atitude de produzir imagens geradas pela crença, mostrando a finitude da vida e a imortalidade da alma, pois a expressão simbólica é uma forma de discurso. Como toda a linguagem da memória atua por símbolos que manifestam uma relação, uma pertença, ou mesmo uma essência intrínseca ao grupo, percebe-se que o cemitério seja monumental na sua expressão arquitetónica e na sua função de lugar de produção e reprodução de memórias, e que as necrópoles modernas apresentam, de um modo ainda mais extenso e claro, esse significado.

Vale realçar que a compreensão completa dos símbolos só é possível a partir de uma experiência simbólica concreta dentro do contexto de fé a que ela pertence. Assim sendo, a

³⁹É uma alternativa mais barata para famílias que não podem pagar por esculturas, dependendo da época, muitas fotografias tumulares são a única que o falecido tirou em vida.

experiência simbólica é a forma intermediária de expressão que atinge tudo aquilo que há de mais pessoal no indivíduo, como sua sensibilidade, imaginação, memória, desejo, vontades, intuição. Nesse sentido, a arte funerária católica apresenta referências em relação ao destino do morto, uma vez que é comum a utilização de imagens com santos devocionais, que podem fazer o intermédio entre o falecido e Deus por meio de orações e outros atos de súplica, tem como objetivo estabelecer um vínculo solidário e perpétuo entre o homem e o sagrado.

Durante a pesquisa e escrita desse trabalho surgiu o COVID-19, e em seguida a pandemia. Decorrente do alto grau de contágio, bem como o grande número de mortos se fez necessários novos protocolos para os rituais fúnebres tradicionais. Para preservar a saúde e evitar contaminações, o doente infetado, ao ser hospitalizado, se afasta dos familiares e amigos. E, se houver falecimento, tanto o processo de morte como a realização de cerimônias fúnebres serão restringidas — pois as medidas de distanciamento físico limitam o número de pessoas autorizadas a comparecer — tornando a morte, ainda mais distante e solitária. Destaca-se que durante o período do Estado de Emergência, as cerimônias foram completamente proibidas. Devido a essas mudanças nas práticas tradicionais de lidar com a morte, pode-se presumir que haverá dificuldades em se elaborar o luto.

Desse modo, pelo facto da pandemia está profundamente relacionada com o nosso objeto principal do trabalho, fez-se necessário a ampliação da pesquisa para apresentar, brevemente, o impacto profundo na realização dos ritos funerários e suas consequências no processo de luto. Diante do exposto, nos debruçamos sobre o fenômeno do luto na pandemia no capítulo 4.

CAPÍTULO 4

SILÊNCIO IMPOSTO: O INTERDITO DO LUTO

A pandemia do COVID-19 trouxe para todo o mundo um impacto profundo, possivelmente, irreparável no relacionamento interpessoal com o doente e novas formatações para a realização dos ritos fúnebres. O alto número de falecimentos somado com o não-acontecimento dos ritos funerários católicos trouxe a tona novos aspetos a serem considerados: a invisibilidade do morto e como isso se reflete na vivência do luto. Este capítulo propõe conceituar e discutir, sucintamente, o luto, levando-se em conta o atual contexto pandémico, apresentando brevemente de que modo a sua não elaboração é influenciada pelas restrições e proibições dos ritos fúnebres católicos. De modo geral, a morte é um tabu em tempo de normalidade civilizatória, entretanto, em consequência da atual pandemia, apresenta-se em evidência por causa do número assustador de óbitos, em curto prazo, e também, em decorrência das restrições e proibições de cerimónias funerárias.

4.1 COVID-19 e seu reflexo nos ritos fúnebres católicos e no luto

No fim de dezembro de 2019, as autoridades de saúde pública chinesas relataram vários casos de síndrome respiratória aguda na cidade de Wuhan, província de Hubei, China. Os cientistas chineses identificaram um novo coronavírus, o denominando de Síndrome Respiratória Aguda Grave – Coronavírus – 2 (SARS-CoV-2) como causador da doença nomeada de coronavírus 2019 (COVID-19) pela Organização Mundial de Saúde (OMS). De Wuhan, o vírus se espalhou rapidamente por outras partes da China e logo foi detetado em outros países na Ásia, Europa, Austrália, África e Américas. Os principais sintomas reportados por doentes infetados são febre, tosse e falta de ar, sendo que as complicações, como pneumonia e bronquite, têm surgido sobretudo em doentes idosos ou com outras doenças crónicas que diminuem o seu sistema imunitário.

Por ainda não haver vacina e tratamento, a prevenção passa por evitar a exposição a este vírus. Devido a isso, houve restrições para achatar a curva de contaminação, consequentemente diminuir o número de óbitos, e evitar a sobrecarga de hospitais. Por causa da atual pandemia, o desenvolvimento de uma parte dessa pesquisa foi afetado devido ao fechamento dos cemitérios e restrições, eventualmente proibição, das cerimónias fúnebres, já que uma parte do trabalho de campo incluía entrevistas aos coveiros e, possível observação e entrevistas numa agência funerária. Isto posto, traço um breve panorama de como ocorreram os ritos fúnebres católicos e abordo a respetiva influência na vivência do luto.

A Direção-Geral da Saúde (DGS) recomendou que os cadáveres das vítimas mortais da COVID-19, ou de pessoas suspeitas de estarem infetadas, fossem cremados. Mas aqueles que forem inumados não devem estar vestidos, maquiados ou embalsamados e devem ser envolvidos em sacos impermeáveis, colocados dentro do caixão que permanece fechado; também recomendou que não houvesse velórios e que os funerais fossem restritos a familiares próximos. Destaca-se que no período em que durou o estado de emergência em Portugal foi proibida a realização de celebrações de cariz religioso tal como outros eventos de culto que causassem uma aglomeração de pessoas, porém as agências funerárias⁴⁰ se mantiveram em funcionamento e asseguraram as cerimónias fúnebres dos mortos diagnosticados com o novo coronavírus.

A Igreja Católica, especificamente o Patriarcado de Lisboa⁴¹, não se mostrou opositor as restrições e convidou os fiéis a seguir estritamente as indicações e normas da Direção Geral de Saúde, como também no caso das cerimónias fúnebres, sugeriu que os padres se certificassem das exéquias cristãs tal como priorizassem funerais mais breves com um limite de pessoas nas casas mortuárias. Com a vigência do estado de emergência houve suspensão das missas, contudo a Conferência Episcopal Portuguesa (CEP) deixou cada bispo responsável por definir como orientaria as celebrações, sendo que a orientação mais comum foi reservar um espaço para o velório⁴² em que ocorreria a Última Encomendação e a Despedida, sem missa nem cortejo fúnebre.

Com o fim do estado de emergência, ocorrido no início de maio de 2020 em Portugal, foi instaurado o estado de calamidade com um plano de desconfinamento, que prevê a abertura a longo prazo do comércio assim como das comunitárias, como as missas, cuidados profiláticos (uso obrigatório de máscaras em locais fechados, higiene das mãos e etiqueta respiratória) e restrições a ajuntamentos com mais de 10 pessoas. No que diz respeito aos ritos fúnebres, a DGS liberou a realização de funerais com a presença de familiares tal qual a Conferência Episcopal Portuguesa que orienta a cerimónia das exéquias cristãs sejam realizadas na igreja, com celebração da Palavra ou da Eucaristia, e/ou no cemitério com a presença dos familiares; também recomenda a omissão de gestos de afeto que impliquem contacto pessoal.

⁴⁰Os trabalhadores devem fazer uso de equipamentos de proteção individual, que consistem em fatos brancos de corpo inteiro de proteção contra contaminação biológica, máscaras que cobrem todo o rosto, luvas em cima de luvas e sapatos cobertos, e as viaturas fúnebres não devem transportar familiares nem amigos do defunto.

⁴¹Referente a circunscrição eclesiástica da Igreja Católica em Portugal.

⁴²Seguindo as recomendações da DGS: sem a abertura do caixão e apenas a presença de familiares mais próximos.



FIGURA 36 - ENTERRAMENTO POR COVID-19

As restrições às cerimónias fúnebres podem ter impactos na vivência do processo de luto, pois a não realização dos ritos fúnebres em sua essência se torna um processo incompleto, visto que também servem como uma despedida de quem partiu e são fundamentais para a elaboração do luto de quem ficou. Ou seja, o ciclo não é fechado como se espera, a despedida não é adequada e o processo de luto se torna mais complicado.

4.2 Elaboração do luto

Intrínseco a morte está o luto, que pode ser entendido como um processo reativo – e necessário – a perda de uma relação, do contato com o outro. O luto para Puigarnau (2010) é

uma experiência de fragmentação de identidade, produzida por uma ruptura de um vínculo afectivo: uma vivência multidimensional que afecta não só o corpo físico e as emoções, como também as relações com os outros e consigo mesmo, as próprias cognições, crenças e pressupostos e o mundo interno existencial e espiritual. (Puigarnau, 2010 apud Pereira, 2014: 5)

Conforme Puigarnau (2010), existe uma pluralidade de comportamentos e experiências relacionadas à perda, pertencentes a um processo de luto que tem o propósito de processar a informação traumática, por exemplo: sentimentos de tristeza e raiva, sensações físicas como vazio no estômago e fraqueza muscular, confusão, preocupação, o choro e distúrbios do sono. É válido mencionar que há o chamado luto antecipatório, elaborado pelos familiares e amigos antes da morte “esperada” do outro. Isto significa dizer que é possível se preparar para a perda e vivenciar o luto antes mesmo que a morte de facto ocorra, contudo não quer dizer que será elaborado melhor ou pior do que se ocorresse após a morte.

A partir de Pereira (2014), pode-se entender que o luto é um processo que implica todas as dimensões – sentimental, cognitiva, sensações físicas e comportamentos – de uma pessoa, bem como fatores externos ao indivíduo, fazendo com que seja um processo individual e variável. Aníbal (2010) afirma que:

O luto se apresenta, portanto, como trabalho de perda, um mecanismo que busca elaborar o choque daquilo que foi perdido, retirado e possibilitando ao fim desse processo eleger um outro objeto no lugar daquele que foi perdido. O luto insere a morte na cultura, ele ressignifica o morto, o luto seria o ato de simbolização do morto. (Aníbal, 2010: 45)

Após a morte de um ente, a sociedade permitia que os ritos funerários e a vivência do luto fossem tratadas com dignidade, a morte era sentida e experienciada; entretanto, tornou-se silenciosa e apavorante, a morte e o luto se tornaram interditos. Ariès (1982) explica que a forma de se encarar o luto e o enlutado também se modificou em semelhança com o que ocorreu com a visão da morte, no período da Idade Média, o luto tinha o intuito de defender os familiares em momento de provação, da dor pela perda do próximo. No Ocidente, a dor da saudade pode existir, mas não se deve manifestá-la em público como outrora era aceitável e até expectável. Desse modo, o luto foi cada vez mais se tornando uma experiência solitária em razão das condições e imposições que a sociedade estabeleceu para evitar o constrangimento ou desconforto das pessoas em torno do enlutado, este que também deve ter um autocontrole emocional para não importunar os outros com sua dor. Assim, de modo geral, as pessoas passaram a evitar o contato com o enlutado por não saberem como se portar e/ou lidar com sentimentos “desagradáveis”.

Para mais, é válido salientar que a desritualização do luto no contexto ocidental está relacionado com a dessacralização da morte, visto que desde o declínio do poder das instituições religiosas e da secularização⁴³ houve uma supressão bem como um enfraquecimento dos laços religiosos, tendo como consequência um desvio da devoção pública dos mortos tal como a diminuição das expectativas de uma vida pós-morte. Sendo assim, ao debater sobre a privatização do luto também estamos discutindo acerca de sua desritualização e perda de seu caráter público e social, isto significa dizer que o silêncio em torno da morte na sociedade moderna deu origem a abnegação da exteriorização pública de sentimentos relacionados a dor.

Ainda segundo Ariès (1982), a sociedade passou a considerar o luto mórbido, enquanto os psicólogos, psiquiatras e psicanalistas - como Sigmund Freud, Colin Murray Parkes e Lily

⁴³Pode ser entendida como o processo pelo qual a religião deixa de influenciar várias áreas da vida social dos indivíduos, esta ausência de influência ocasiona perda de prestígio das Igrejas e organizações religiosas, desvalorização das crenças e nos valores a elas associados, e até diminuição do número de membros e suas práticas.

Pincus - entendiam a morte como um processo natural que provocaria entre os mais próximos do falecido um traumatismo que seria curado a partir de uma série de etapas⁴⁴.

Sobre a morte e o luto, Parkes (1998) explica que a perda pode ser entendida como um choque e equipara o luto a uma ferida física, pelo facto do “ferimento” se curar com o tempo. Quando não se tem uma aceitação da perda sofrida e/ou a morte é traumática e inesperada, o processo do luto torna-se complicado⁴⁵ e pode gerar sérios problemas psicológicos nos enlutados. Walsh (1998) afirma que as mortes repentinas são mais estressantes e por isso necessitam de meios de enfrentamento diferentes, uma vez que o enlutado não tem um período para se preparar para a perda e dizer adeus.

Ao realizar uma pesquisa com doentes em fase terminal, Kübler-Ross (2008) separou o processo do luto por estágios: negação, raiva, barganha, depressão e aceitação. Contudo, nem sempre se passa por todos os estágios nem necessariamente acontecem numa ordem certa, pois tudo depende da maneira como o sujeito escolhe lidar com sua perda. A negação funciona como uma defesa temporária ao estado de choque; durante o estágio da raiva, o enlutado lamenta-se e reclama de tudo; na barganha, o enlutado tenta entrar num acordo com alguém supremo (Deus⁴⁶) para adiar o desfecho inevitável; o estágio da depressão se divide em *preparatória*, na qual o momento da aceitação já está mais próximo e os enlutados passam a repensar na sua vida, e *reativa*, quando surgem outras perdas (de emprego, por exemplo) resultantes da perda por morte. O último estágio é o da aceitação, no qual as pessoas tendem a ficar mais calmas bem como conseguir expressar melhor seus sentimentos, emoções e frustrações.

Cada pessoa lida de uma forma diferente com seus sentimentos, e isso se reflete na forma em que cada um reage ao luto, porém a psiquiatria adverte aos riscos que o enlutado pode sofrer ao tentar driblar o luto, principalmente neste momento de impedimento dos ritos fúnebres. Então, para além do luto sem corpo, também há um vazio assim como uma angústia por desconhecer o local exato do enterramento⁴⁷ e não ter um lugar específico para depositar suas homenagens, visitar nas datas comemorativas e rezar pelos seus mortos. O luto, como insígnia da elaboração psíquica da perda, é a elaboração de uma dolorosa caminhada com o objetivo de

⁴⁴As etapas, fases ou estágios do processo do luto são descritas por diversos autores com algumas variações na denominação e características específicas.

⁴⁵Também referido como luto não resolvido ou traumático, ocorre quando não se consegue processar a perda nem se despedir de forma que lhe permita ter um senso de realidade e concretude, fazendo com que o processo de luto seja mais intenso e duradouro.

⁴⁶A menção é feita pelo facto dessa pesquisa focar no Catolicismo Romano.

⁴⁷Refere-se aos enterramentos em grande escala nas valas comuns, como os que ocorreram em várias cidades brasileiras devido ao alto número de óbitos diários em consequência da pandemia de COVID-19.

apreender a transitoriedade da vida e metaforizar seu desejo. Assim como esse processo, a elaboração simbólica proporciona ao enlutado uma “proteção psíquica” evitando o seu próprio desmoronamento mediante a um momento passageiro de depressão, luto e melancolia podendo se deslocar em sintoma do aumento da dor psíquica evidenciando a lembrança do objeto perdido, o pranteamento, a inibição passageira, etc.

Os estudos psicanalíticos de Freud, e também de Melanie Klein, abordam sobre o processo de enlutamento, também dividido em fases, para o doente e os familiares. A primeira fase inclui desorientação, torpor, negação e isolamento; é o momento de assimilação da perda, onde é natural que a pessoa queira se isolar para se dar conta do que aconteceu; a segunda fase engloba anseio e busca da figura perdida; é o momento do choro e da procura; a terceira fase contém a dor profunda e o desespero, costuma ocorrer após o velório e enterro, é o momento em que a dor é causada pela falta da pessoa nos contextos sociais rotineiros. E por fim, a quarta fase integra reorganização e reelaboração, se caracteriza pelo processo de tentar organizar a vida para continuar seguindo mesmo após a morte do ente querido. A depender do vínculo, essa fase pode durar anos.

Segundo Kovács (1992; 2009), o luto é o processo de elaboração diante da perda de uma pessoa com quem vínculos foram estabelecidos e este processo só está finalizado quando o luto é vivenciado de tal forma que faz o enlutado se sentir “aberto” e disponível para outras relações. Conforme esta autora, o processo de luto evoca sentimentos fortes, eventualmente ambivalentes, necessitando de tempo e espaço para a sua elaboração. Em seu artigo, Kovács explica que o luto:

é a vivência da morte consciente, é como se uma parte nossa morresse. Faz parte da nossa existência e nos configura como humanos, e dela nos recordamos, todos temos histórias de perda para contar, e às vezes é mais sofrida que a própria morte. É um vínculo que se rompe de forma irreversível, quando se trata de morte completa. (Kovács, 2009: 219)

Morrer faz parte da vida, e mesmo sendo um acontecimento que se quer evitar, só se torna alarmante quando as mortes se multiplicam rapidamente. O luto é uma elaboração daquilo ou “daqueles” que não estão mais presentes concretamente, mas que permanecem “vivos” na consciência. Apropriando-se do conceito de morte interdita em Ariès (2003), Kovács (2009) afirma que certos fatores sociais dificultam a elaboração do luto, pois a sociedade contemporânea reprova a manifestação de sentimentos e os considera sinal de fraqueza.

Dentro da tradição católica, logo após a confirmação do falecimento e da liberação médica do corpo, ocorre a limpeza tal como o embalsamamento do corpo, para em seguida acontecer o velório, em que familiares e amigos se despedem; e por fim, o sepultamento. Ademais, ainda há a missa de sétimo dia que está diretamente conectada com o estado de luto,

pelo facto de ser um marco simbólico divisório entre o episódio da morte e o retorno da normalidade no cotidiano da vida dos familiares. Todavia, a pandemia veio a modificar radicalmente todas as etapas relacionadas com a morte, fazendo com que ritos não aconteçam como se espera. Os protocolos atuais impostos para refrear a contaminação do novo coronavírus, como o isolamento social, poderão intensificar as sensações e sentimentos inerentes ao luto, como a dor e a solidão. Mas, deve-se destacar que desde meados do século XX, há um declínio na manifestação pública do luto e a sua expressão privada muito insistente e longa é considerada macabra; ou seja, a recusa do ser humano em lidar com a presença da morte e a supressão do luto faz com que o enlutado se isole.

Destaca-se que na atualidade, com a interiorização do sofrimento, a elaboração do luto foi modificada em prol da adequação social e do individualismo. A dor precisa ser um processo discreto e individual. No entanto, o funeral é uma parte importante do processo de luto, já que permite a reunião de familiares e amigos bem como oportuniza – mesmo que de forma silenciosa e restrita – a expressão de emoções, a partilha da dor da perda e a solidariedade. Assim, entende-se que o luto é um rito social importante, mas silenciado tanto para o morto como para seu grupo social, sendo cada vez mais curto e favorecendo a contenção da dor. Os signos de dor e morte foram banidos da sociedade contemporânea para dar lugar a felicidade a todo o custo. (Vovelle, 1993 apud Siqueira, 2013).

Van Genneep, ao tratar sobre ritos de margem e de reintegração, sugere que

O luto (...) é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto). Em alguns casos este período de margem dos vivos é a contrapartida do período de margem do morto. A terminação do primeiro coincide às vezes com a terminação do segundo, isto é, como a agregação do morto ao mundo dos mortos (...) Durante o luto os vivos e o morto constituem uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro, da qual os vivos saem mais ou menos rapidamente conforme fossem mais estreitamente aparentados ao morto. Por isso, as estipulações do luto dependem de grau de parentesco e são sistematizados de acordo com o modo especial como cada povo determina este parentesco (paterno, materno, de grupo, etc). [...] (Van Genneep, 2011: 129).

O autor explica que quando os rituais de margem são realizados, inicia-se o processo de retorno à normalidade por meio de um desenvolvimento que pode ser prolongado, sobre isso

Van Genneep diz que

[...] Os ritos de suspensão de todas as proibições e de todas as regras (vestuários especial, etc) do luto devem, portanto, ser considerados como ritos de reintegração na vida social, restrita ou geral, de mesma natureza que os ritos de reintegração do noviço. Durante o luto, a vida social fica suspensa para todos quantos são atingidos por ele e por um tempo tanto maior: 1º) quanto o vínculo social com o morto é mais estreito (viúvos, parentes); 2º) quanto mais elevada era a situação social do morto. Se este era um chefe a suspensão atinge a sociedade inteira. [...] (Van Genneep, 2011: 129)

As limitações impostas aos rituais funerários têm inevitavelmente impacto no processo de luto, tanto familiar quanto nas redes de sociabilidade de quem morreu. Assim, a impossibilidade de ver o corpo, de o identificar como morto e iniciar o processo de luto interrompe uma sequência “natural”, pessoal e socialmente lógica. A memória que fica é uma memória de vida e não a de morte, e há como que uma espécie de suspensão da vida⁴⁸.

Segundo a filósofa Jeanne Marie Gagnebin: “Cerimônias fúnebres são práticas de celebração e de rememoração, tentativas concretas não de abolir a morte pessoal, inevitável, mas de transformá-la em objeto de um lembrar permanente, constante.” Bedford (2018) afirma que os rituais e costumes podem variar, todavia todas as culturas dão uma marcação ao falecimento dos entes, e tanto o funeral quanto o enterro simboliza o elo entre o falecido e suas redes socioculturais; entretanto explica que para muitas sociedades, a falha ou impedimentos das catástrofes, ou outros, vem realizar as despedidas adequadamente podem acarretar repercussões sociais e espirituais para as famílias e comunidades.

Rodrigues (2009) relata que:

A morte física não basta para realizar a morte nas consciências. A lembrança daquele que morreu recentemente continua sendo uma forma de sua presença no mundo. (...) Nenhum caminho se iguala à experiência da morte do próximo, à de um ser ao qual se está afetivamente ligado, com o qual se constitui um “nós”, com quem se edificou uma comunidade que parece se romper. Na medida em que esta comunidade é, de algum modo, eu mesmo, experimento um quê de morte dentro de mim. (Rodrigues, 2009: 131)

Com o isolamento social, as pessoas enlutadas podem estar sem a sua rede de apoio habitual, também com preocupações externas e o acúmulo de informações, a organização das emoções tal como o processo de adaptação à perda pode ser mais doloroso e longo. A importância de uma rede de apoio é igualmente sugerida por Durkheim (1996, p.440-441), quando este afirma que uma família, ao sofrer junta, pode aliviar a dor do grupo familiar e restabelecer os seus laços. Isto quer dizer que quando um membro de um determinado grupo morre gera a impressão de um enfraquecimento, e essa impressão tem como efeito aproximar os indivíduos um dos outros de modo que resulte um sentimento de reconforto que compensa o enfraquecimento inicial. Assim, o grupo sente que recupera as forças progressivamente da mesma maneira que volta a ter esperança e a viver, saindo do luto a partir do próprio luto.

Quanto aos ritos mortuários, Walsh (1998) informa que eles marcam a transição e o progresso dos enlutados, sendo de extrema importância para sua reestruturação e fortalecimento. Souza e Souza (2019) compreendem que

⁴⁸A morte física existe. Mas, como não há os ritos em sua totalidade, a morte social não é completa.

Os rituais podem ajudar a simbolizar a morte do ente querido, favorecendo a reintegração cotidiana e social rompida pela mudança que a perda ocasiona. Além do mais, o investimento e dedicação presentes nos rituais poderão amenizar possíveis sentimentos de culpa, sendo o ritual fúnebre necessário para a maturação psicológica, por ter atribuições relevantes como: ajudar o indivíduo a confrontar-se com a perda concreta, entrando no processo de luto, possibilitando-lhe também a manifestação pública de seu pesar. (Souza e Souza, 2019: 5)

Devido ao enfoque nos ritos funerários católicos, observa-se que as referidas limitações e proibições quanto à sua realização acabam por trazer à tona ideias sobre a impureza da morte. Para além da sua vertente emocional, fica claro que a morte tem implicações culturais e sociais que a pandemia, como acima sugere, alterou intrinsecamente Kristeva (1982), também colaboradora do livro *Deathscapes*, afirmou que

also suggests that without a proper context the dead body does not signify death as cultivated; it merely shows us the improper or unclean side of life that we constantly try to reject in order to live. However, it is not a lack of sanitation or health that causes the abjection, states Kristeva (1982), it is the disturbance of identity, system and order. When ‘seen without God and outside of science’, in other words without the specific setting of religion or science, the dead body is merely ‘death infecting life’.

Durante o estado de emergência, por causa das restrições e proibições em relação a aglomerações, os enterramentos foram sendo realizados sem antes ocorrer o velório ou qualquer tipo de homenagem ao falecido. Os familiares e amigos não choram nem se despendem, o ritual fúnebre é inconclusivo e, as possíveis elaborações e manifestações do luto são afetadas. Contudo, de acordo com Pinho (2015), mesmo que os ritos funerários não sejam realizados em sua totalidade há modos não-convencionais de honrar a memória dos mortos, como por exemplo; a produção das tatuagens in memoriam; a criação de páginas ou plataformas on-line específicas dedicadas ao falecido; a manutenção do perfil da pessoa morta nas redes sociais; e os tributos prestados voluntariamente em espaços públicos, como flores, velas e fotos. Essas outras alternativas são utilizadas tanto como uma forma de honrar os finados quanto como intenção de mitigar a impossibilidade de realizar as etapas do luto em “tempos normais”.

Entretanto, é válido salientar que a criação e utilização de memoriais físicos e online não são específicos para pandemia. Pode-se dizer que a principal função do memorial é prestar uma homenagem, e dependendo dos objetivos para os quais forem criados, podem conter exposições de objetos e/ou documentos bem como funcionar como centros culturais. É possível citar como exemplos de memoriais: a Fonte Memorial de Diana, Princesa de Gales, em Londres (UK); o Lincoln Memorial, em Washington-DC (USA); o Memorial às Vítimas do Massacre Judaico de 1506, em Lisboa (PT); e o Memorial da América Latina, em São Paulo (BRA). De acordo com Gurian (2001), museus, locais históricos e outras instituições da memória são evidências tangíveis do espírito de uma sociedade civilizada. Esta mesma autora sugere que a essência encontrada para as instituições de memória – no caso, o memorial – deve-se ao facto de serem

lugares que armazenam memórias, de maneira que propõe ao visitante a experiência de estar, simultaneamente, em um espaço social e coletivo, muitas vezes recordativo, vivenciando uma experiência multissensorial.

4.3 Memoriais virtuais em tempos de pandemia como expressão do ritual e do luto

Segundo Peralta (2007), a principal função da memória para Halbwachs, enquanto imagem comum do passado, é a de promover um laço de filiação entre os membros de um grupo com base no seu passado coletivo, conferindo inalterabilidade ao mesmo tempo que solidifica valores e noções do grupo ao qual as memórias se referem. Isto significa que a memória aparenta ser um fenômeno individualizado, porém deve ser compreendida como uma construção coletiva e social. Partindo desse entendimento, e aproximando a interpretação de Nora (1993) sobre lugares de memória – espaços que objetivam fazer lembrar tornando o imaterial material –, presumimos que a existência dos memoriais online, no caso da pandemia, são uma forma de atenuar a dor e o caos das famílias que perderam os seus membros sem a possibilidade de se despedirem adequadamente, bem como ser um local de lembrança e solidariedade.

Assim, foi através da utilização de um memorial online, o *In Memorium*⁴⁹, que permitiu aos interessados colocarem memórias e homenagear pessoas defuntas. Esta plataforma é uma parceria da Associação de Melhoramentos e Bem Estar Social de Areias⁵⁰ com a *Forevermissed.com*⁵¹, e propicia múltiplas opções *online* e *offline* para a celebração do luto e o tributo a familiares e amigos. A criação do memorial virtual demora alguns minutos e é de fácil utilização, é possível personalizar o *site* – escolher temas, escrever epitáfios e selecionar a opção de privacidade – pode-se ainda adicionar e partilhar histórias, tributos, músicas, vídeos, fotos e memórias a qualquer hora e lugar. Além disso, há incentivo para que o memorial virtual seja construído de forma colaborativa, além disso tanto a versão gratuita/de base quanto a premium não possuem publicidade.

⁴⁹O memorial online se encontra disponível em: <https://www.inmemorium.pt/>

⁵⁰É uma instituição de solidariedade social, de utilidade pública e sem fins lucrativos, que desenvolve a sua ação de apoio à família, nos concelhos de Ferreira do Zêzere e Tomar.

⁵¹Criado em 2008 por Oleg Andelman, este site é um local onde as pessoas podem criar um memorial online para coletar e compartilhar memórias das pessoas que perderam.

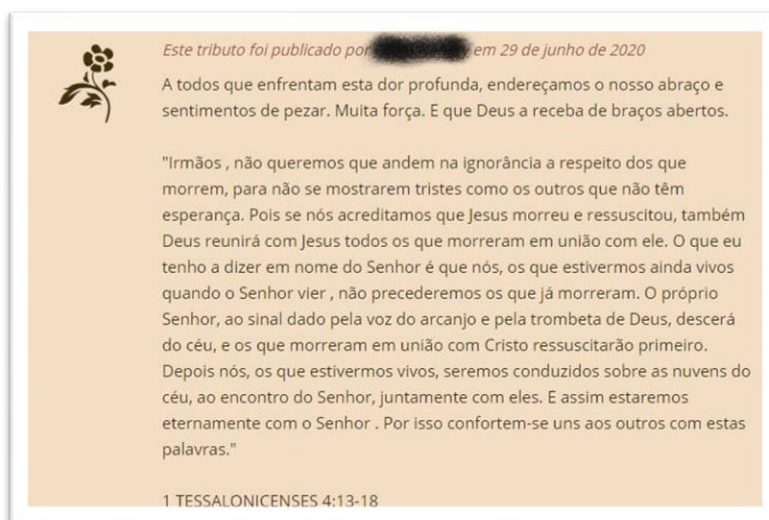
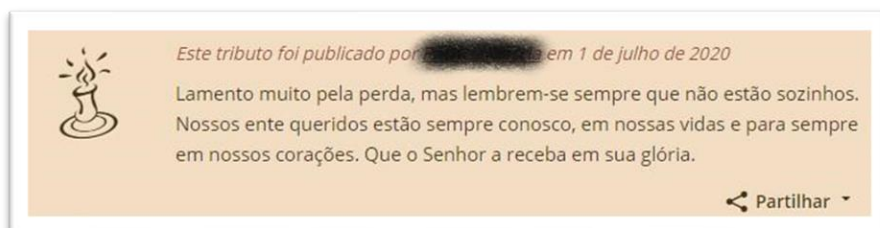


FIGURA 37 - PÁGINA PRINCIPAL DO IN MEMORIUM

Navegando no *site* se pode aceder aos memoriais virtuais abertos ao público e ao seleccionar algum será redireccionado a uma página em que há a visão geral do memorial e dá acesso a quatro abas⁵²: “Sobre”, “Percurso”, “Galeria” e “Histórias”. A página principal do memorial já é a primeira aba, *Sobre*, em que se é possível observar um epitáfio seguido da data e o local de nascimento e falecimento bem como uma mensagem de quem criou a página, também exibe o número de visualizações, os tributos deixados e a opção de escrever algum – pode-se escolher deixar flores ou acender uma vela tal como escrever mensagens de apoio à família que demonstrem a dor e a saudade que o falecido deixou. Na segunda aba, *Percurso*, pode-se inserir notas bibliográficas. Na terceira aba, *Galeria*, se encontram as fotografias, vídeos e músicas. Por último, na aba *Histórias* é possível partilhar memórias do falecido (a), o próprio *site* encoraja partilhar histórias e/ou deixar um testemunho.

Examinando os memoriais presentes no *site*, percebe-se que, geralmente, há pelo menos uma fotografia – a do perfil para a identificação da pessoa. Por meio da análise das mensagens que compõem os tributos e testemunhos, verifica-se a presença de palavras como: saudade, falta, dor e pesar. Também se observa nestas mensagens a descrição de momentos com o falecido e como era sua relação com parentes e amigos, expressando solidariedade para com a família.

⁵²É válido salientar que nem todas as abas estão totalmente preenchidas.



FIGURAS 38 E 39 - EXEMPLOS DE TRIBUTOS

Para analisar melhor o uso dos memoriais virtuais apresentamos o caso brasileiro⁵³, onde a pandemia se alastrou rapidamente e as medidas tomadas, muito tardiamente, mostram-se insuficientes para conter o avanço no número de infetados tal como no de óbitos causados pelo COVID-19. Desde o início da pandemia, o Brasil⁵⁴ já ultrapassa 150 mil óbitos pela doença e contabiliza mais de 3 milhões de pessoas infetadas pelo novo coronavírus, atualmente é o segundo país do mundo com o maior número de casos e mortes. Em virtude do alto número de óbitos, houve um estreitamento no sistema funerário⁵⁵ em diversos estados o que provocou a abertura de valas comuns em vários cemitérios. Contudo, apesar dos problemas políticos e sociais internos, é válido ressaltar que o Brasil seguiu as recomendações da Organização

⁵³Desde o começo da pandemia, a situação brasileira tem sido noticiada pelos veículos de imprensa nacional e internacional por causa da falta de compromisso do governo federal que minimiza a dimensão da doença bem como desautoriza os governos estaduais e municipais nas ações de combate ao novo coronavírus. Diante de um cenário no qual o Ministério da Saúde já teve três ministros, o atual não sendo da área de saúde, a pandemia se agravar cada dia mais e o presidente incentiva a abertura do comércio tal como o não uso de máscaras, mesmo com os altos números de infetados; ou seja, os números crescentes de óbitos e de novos casos são um reflexo da má atuação do governamental.

⁵⁴Os dados foram retirados no dia 06/10/2020 do site oficial do Ministério de Saúde do Brasil «<https://covid.saude.gov.br/>».

⁵⁵A quantidade de sepultamentos diários em cemitérios brasileiros dobrou, e até mesmo triplicou, em algumas regiões do país.

Mundial de Saúde (OMS) no que se refere aos cuidados com o corpo do falecido, as cerimônias fúnebres e os enterramentos.

Por esse motivo, no Brasil foi criado um memorial online, o *Inumeráveis*⁵⁶, especificamente dedicado à história das vítimas do novo coronavírus. O *site* foi concebido pelo artista Edson Pavoni em colaboração com jornalistas e voluntários que continuamente adicionam histórias. Esse memorial foi criado para fazer com que os mortos por esse vírus não fossem apenas números que integram uma estatística, é uma forma de celebração de cada vida que existe e existiu, dos mortos ganharem uma identidade e seguirem vivendo na memória dos que aqui ficaram.



FIGURA 40 - PÁGINA PRINCIPAL DO INUMERÁVEIS

Para se adicionar histórias ao memorial, familiares e amigos do morto podem escrever a própria homenagem, podem responder um questionário ou enviar um áudio via *WhatsApp* com informações sobre o homenageado a um dos jornalistas vinculados para criar um “texto tributo” para ser inserido na plataforma. Também há a possibilidade de um jornalista, formado ou estudante, entrevistar um familiar de um homenageado, escrever sua história e publicar; ou ainda, adicionar uma história que já tenha sido publicada numa outra plataforma, com os devidos créditos e incluindo o link para a plataforma original.

Ao examinar os relatos, verificou-se que a faixa etária é bastante ampla, onde a vítima mais jovem e a mais velha são mulheres, a primeira com 15 anos enquanto a mais velha possui 109. Ademais, percebe-se que muitas das homenagens são notas bibliográficas as quais relatam os percursos de vida e o quanto o falecido era importante na sua rede familiar e de amigos; observa-se a presença de palavras como: tristeza, saudade, luta e descanso.

⁵⁶O memorial online se encontra disponível em: <https://inumeraveis.com.br/>

Acrescenta-se também que em setembro foi inaugurado o Memorial In-Finito⁵⁷, o primeiro memorial de homenagem aos mortos pela COVID-19 no Crematório e Cemitério da Penitência, no Rio de Janeiro, Brasil. A escultura é feita de aço oxidado tem o formato de ondas, mede cerca de 40 metros e pesa três toneladas, a obra é formada por desenhos em espiral e linhas circulares que desejam transmitir a ideia de eternidade. A responsável pelo memorial, Crisa Santos, afirma que o projeto pode ser copiado em outros cemitérios.



FIGURA 41 - MEMORIAL IN-FINITO. FOTO: FABIANO ROCHA / AGÊNCIA O GLOBO

A morte social não ocorre ao mesmo momento que a morte física, pois é um processo que leva tempo, e em situações traumáticas, como essa pandemia, há ainda maiores dificuldades na elaboração do luto. Tanto é que, para muitos enlutados, é apenas após o funeral e/ou o enterramento ou cremação, que percebem o ente querido realmente morreu, dando a entender que a morte foi finalizada. Assim, pode-se concluir que os rituais fúnebres são importantes e necessários para causar a sensação de fim, preservar a memória e auxiliar na elaboração do luto. E quando os ritos funerários não acontecem ou não ocorrem como tem de ser, o enlutado não tem uma aceitação e o luto se torna complicado, podendo desencadear sérios problemas psicológicos. No entanto, com as alternativas não-convencionais para se homenagear, recordar e até velar o morto, é possível que passe a existir uma nova configuração de lugar de memória – como os memoriais online em que a qualquer momento, apenas necessitando de um dispositivo com internet, pode-se lembrar e honrar os mortos.

⁵⁷ <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/09/20/rio-ganha-memorial-da-covid-19-neste-domingo.ghtml>

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, a fim de demonstrar a importância da realização de um ritual aos vivos, apresento um caso que ocorreu bem próximo a mim, Carmencita foi uma vítima brasileira do COVID-19 que faleceu aos 81 anos no hospital. Ela desejava que seu funeral e enterro fossem como os que participou em vida: um longo velório na igreja ou em casa, com muitos cânticos, testemunhos e depoimentos sobre a sua vida, flores, velas e um sermão de encomendação para a vida eterna, bem como muito choro. Para ela, um bom enterro indicava a notoriedade, a bondade, o grau de amor e respeito das pessoas por aquela pessoa que passava à vida eterna; servia para aplacar a dor da falta e começavam a fazer parte da memória da história do morto. Entretanto, devido ao protocolo de manejo dos corpos, funerais e enterramentos no atual contexto pandêmico, tudo que a senhora imaginava para o seu fim não pode ser realizado. Desde o momento de sua internação, a família não teve mais acesso a ela (apenas uma das filhas para ajudar a contê-la) e após o falecimento foi feito um teste para confirmar a causa da morte. Com o resultado positivo para o novo coronavírus, apenas uma pessoa poderia fazer o reconhecimento do corpo posteriormente a preparação que é determinada no protocolo⁵⁸:

a embalagem do corpo deve seguir três camadas: 1ª: enrolar o corpo com lençóis; 2ª: colocar o corpo em saco impermeável próprio (esse deve impedir que haja vazamento de fluidos corpóreos); 3ª: colocar o corpo em um segundo saco (externo) e desinfetar com álcool a 70%, solução clorada 0,5% a 1% ou outro saneante regularizado pela ANVISA, compatível com o material do saco. » Colocar etiqueta com identificação do falecido. NÃO é recomendado realizar tanatopraxia (formolização e embalsamamento).

A funerária foi acionada pela família, que possui um plano funerário, logo após a informação do falecimento ter sido divulgada. Os funcionários vestiam os equipamentos de proteção exigidos (macacão impermeável, capacete, luva grossa, botas) para buscar o corpo, já embalado, aspergiram um produto desinfetante sobre o saco bem como no lençol, para em seguida colocarem mais dois outros tipos de saco impermeabilizante antes de acomodarem o corpo na urna funerária. Em continuação, o carro da funerária seguiu para o cemitério determinado pelas autoridades sanitárias, enquanto alguns familiares seguiram o carro fúnebre até onde já se podia ver as covas no chão abertas em fileiras. Sendo assim, o carro mortuário continuou o seu percurso até a quadra específica para os mortos de COVID-19.

Não houve pétalas de rosas ou o jogar de flores, não houve a colocação das coroas ou mesmo um último olhar ou beijo no caixão pelos familiares. Nem mesmo o abraço acolhedor entre os presentes. Evidencia-se assim a importância do cadáver para a concretização da

⁵⁸ Manejo de corpos no contexto do novo coronavírus – COVID-19.

despedida, pois este representa a pessoa com quem os vivos compartilharam histórias e mantiveram laços, o corpo morto seria a forma materializada da pessoa. O dilema atual para os parentes e amigos dos que morreram vítimas de novo coronavírus, ou até mesmo por outras causas durante a pandemia, é lidar com a dor de não poder se despedir adequadamente acrescentada a dor da perda. Então, para lidar com a perda da matriarca, tal como reconhecer e vivenciar o luto, a forma encontrada pela família foi prestar uma homenagem a falecida por meio do *Inumeráveis*.

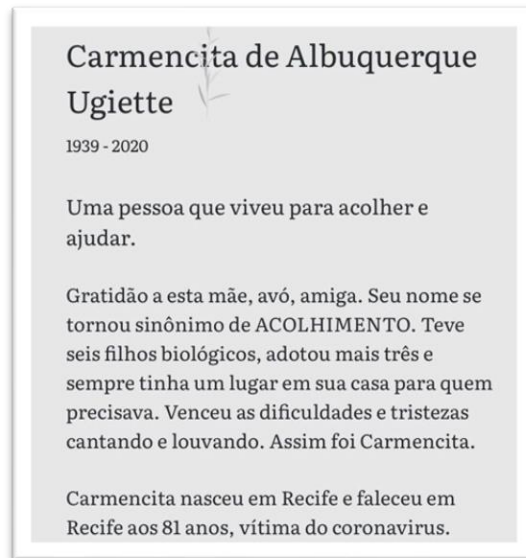


Figura 42 - Depoimento da família

Compreendendo que a morte para o catolicismo é uma transição da vida terrena para a eterna, os ritos funerários são os responsáveis por processar a passagem de status do morto, revitalizando os laços entre os vivos e ressignificando tanto a morte como a vida. A realização do rito fúnebre implica a comunidade o reconhecimento da morte de outrem bem como consola e ampara os enlutados. Portanto, os vivos lidam com a dor e a saudade ao mesmo tempo em que são liberados para continuarem suas vidas, enquanto os mortos são agregados ao Céu, Purgatório ou Inferno. Para mais, um ritual pode ser considerado performático por promover nos participantes um efeito catártico que se apresenta por meio de gestos, falas, ações, cantos, objetos, trajes, cenário, instrumentos e ornamentos utilizados para proporcionar realismo e vivacidade à ação pretendida. A teatralização evidencia a relação entre as dimensões simbólica e imaginária do rito.

A condição natural das coisas é que as ações e condições sejam finitas, que morram, mas essa condição é suavizada pelo processo cultural. Segundo a teoria do imaginário de Durand (2012), o imaginário é a estrutura sobre o qual se edificam as noções do homem, da sociedade e do mundo. Assim, o homem lida com os simbolismos que compõem seus mundos e não com

a coisa propriamente dita. Além disso, o mundo do homem é um mundo de percepções, por conseguinte, a razão, a linguagem, a ciência, a religião e os sentimentos são dimensões imaginárias. Isto posto, para este autor, o símbolo consistiria na expressão do imaginário. Significa dizer que o imaginário de um grupo envolve as representações e práticas ideológicas determinadas por seu contexto histórico.

De acordo com Wunenburger (2013), exemplificando a ideia de Durand sobre o símbolo, a cruz é um memorial de fé cristã, no qual representa um Deus encarnado, morto e ressuscitado. Dessa forma, a cruz é um objeto sagrado que adentra o mundo dos interditos, portanto separado da nossa realidade profana. Observa-se que o significado, a simbolização dada a cruz não está presente na sua imagem, mas sim contido naqueles que pressupõem a crença e lhe atribuem valor. Assim sendo, é possível aplicar essa concepção as representações funerárias.

Partindo dessa ideia, o princípio da imaginação humana compreende a angústia existencial conectada a todas as experiências negativas do tempo, inclusive da morte. Sendo assim, a imaginação é composta pela representação, figuração e simbolização do tempo e da morte. Logo, pode-se dizer que o rito tem a função de dominar o tempo e a morte, e garantir - no tempo, aos indivíduos e à sociedade a esperança e a perpetuidade.

Torna-se necessário afirmar que os ritos funerários atuam em conformidade com as representações que o sustentam e que fazem parte de um sistema simbólico compartilhado e validado pelo grupo que os promove. Dessa forma, a eficiência de um ritual depende da interação dos atores e da consonância que os conecta, por isso a organização de símbolos é fundamental, visto que são os responsáveis por reproduzir material ou metaforicamente aquilo que é considerado ininteligível.

Levando-se em conta a discussão presente nos capítulos anteriores, percebe-se que os impactos dos parentes e amigos que perderam um ente durante a pandemia - tendo sido vítima ou não do COVID-19 - exteriorizam-se no abalo na noção de despedida e pelo modo como o luto se manifesta, já que a morte física não convence de imediato ao grupo que a pessoa morreu, dado que as imagens dela persistem, uma vez que as conexões dela com a sociedade são muito fortes para que se rompam rapidamente. A aceitação, ou a confirmação do facto ocorre de modo muito lento e, por isso a morte, além de envolver a “extinção” do corpo físico, causa uma fratura da identidade social. Portanto, a falta de ritos funerários como um marco de despedida bem como um momento específico para prestar honra à memória do morto provocou um retardamento na maneira de se vivenciar o luto, de modo com que muitos nem sequer se dessem conta que aquela perda lhes abalava.

Ademais, pelo facto das restrições e proibições relacionadas aos ritos mortuários, observa-se, também, dificuldades quanto ao modo “tradicional” de perpetuação da memória, pois o enterramento em cemitérios é realizado de maneira simples, sem a presença de familiares e amigos do falecido e sem símbolos referentes a memorização e a recordação. Dessa forma, os enlutados buscaram expressar sua homenagem póstuma e amenizar a dor através de meios considerados não-convencionais para honrar a memória dos falecidos na pandemia, seja por tatuagens *in memoriam*; escrever tributos em memoriais online; manter o perfil da pessoa morta nas redes sociais ou ainda se exequível; transmitir em direto os velórios. Consequentemente, essas configurações não-convencionais, principalmente as que fazem uso da tecnologia, de prestar homenagem e conservar a memória dos mortos proporcionam novos modelos que podem se tornar mais comuns num futuro próximo. Portanto, a continuidade dos mortos é preservada por intermédio da memória dos vivos, visto que, como dito por Elias (2001), a morte é um problema dos vivos.

Isto posto, durante o decorrer do trabalho, buscou-se compreender como as representações funerárias estão relacionadas à manutenção da memória individual e coletiva do morto. Tendo como objetivo geral compreender a relação entre a conservação da sua memória e a performatividade dos ritos fúnebres católicos, bem como estes se apresentam. Já como objetivos específicos, fez-se intenção de definir os ritos funerários católicos e estabelecer sua relação com a performance; discutir a relação da memória com os rituais, lugares e objetos; descrever e analisar a organização e a simbologia cemiterial; e, por fim, avaliar a desritualização do luto. A hipótese alegada, e confirmada, é de que o cemitério persiste na atualidade como um lugar de memória, performático e de interação. Todavia, é pertinente afirmar que há sim a possibilidade de que os lugares de memória se expandam para mundo virtual.

O principal local da pesquisa foi o Cemitério do Alto de São João, localizado na zona oriental da cidade de Lisboa. Porém, também, foram realizadas visitas e observações não-participante no Cemitério dos Prazeres, situado na zona ocidental da cidade. Para esta investigação, foi utilizada uma abordagem qualitativa, em que foi aplicada a pesquisa bibliográfica bem como a etnografia tradicional e virtual. Destaca-se ainda a inevitável adaptação nos processos desse trabalho, devido à pandemia de COVID-19, com todos os seus cuidados e restrições.

É válido ressaltar que a única religião abordada foi a católica, pois apresenta uma estrutura hierárquica que se esforça em assegurar a uniformização da liturgia nos países onde o catolicismo romano é ensinado e praticado tal como o facto dessa doutrina se basear na crença de um único Deus que integra a Santíssima Trindade, defender que há vida após a morte e a

existência do Céu, Inferno e Purgatório. Também entende a morte como uma passagem e não como um fim definitivo, o que justifica a significância de seus ritos. Para mais, a omissão a outras religiões e seus ritos funerários foi consciente em razão da viabilidade de realização da pesquisa, contudo abre possibilidades para explorar como outras doutrinas lidaram com as restrições e proibições de seus ritos fúnebres.

A contribuição desta pesquisa se justifica por relacionar o cemitério e memória dentro do contexto epidêmico, com restrições e adaptações dos ritos funerários católicos e do luto. Ademais, a importância de se estudar os ritos funerários consiste na possibilidade de se entender as consequências das manifestações humanas diante da morte, ou seja, ao se colocar a morte em debate é possível refletir sobre os vivos e suas diversas práticas e concepções com a questão mortuária.

Conclui-se que a morte social não ocorre no exato momento em que a morte física é decretada e em situações traumáticas, como a atual pandemia, há ainda maiores dificuldades na elaboração do luto. Dessa forma, para além da vertente emocional, a morte tem implicações culturais e sociais que foram intrinsecamente alteradas com a pandemia devido às referidas limitações e proibições quanto à realização dos ritos funerários, facto esse que trouxe à tona ideias sobre a impureza da morte.

Finalizo esse percurso com as palavras do filósofo francês André Comte-Sponville em seu livro “Bom Dia, Angústia!”, onde escreve que o luto “é um sofrimento que espera sua conclusão” (Comte-Sponville, 1997: 90). Refletir sobre essa frase nos faz perceber que o ser humano não está preparado para uma perda/separação, e o facto de existir uma aceitação dessa realidade “inaceitável” já é o ponto inicial para apaziguar a dor do luto bem como nos fazer seguir em frente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANÍBAL, Ana Cláudia. *Jesus, Maria e José, minha alma vossa é! Velórios e enterros na comunidade jardim São José – Russas – CE (1970-1990)*. [Em linha]. Monografia (Graduação em História) - Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos, Universidade Estadual do Ceará, 2010.
- AFONSO, AH. A grande Guerra: um século depois. In António T, editor, Atas do Colóquio Internacional “A Grande Guerra – Um Século Depois”. Lisboa: Academia Militar. 2015. [consult. 2020/07/10].
- ARAÚJO, Ana Cristina. (1997). *A Morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Notícias editorial.
- ARAÚJO, Thiago Nicolau. (2008). *Túmulos celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EdPUCRS.
- _____. (2013). *Espaço das representações da morte: Arte tumular como expressão da cultura*. [Em linha] Anais do IV Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões. [Em linha]. Maringá (PR) v. 5, n.15, 2013. [consult.2020/08/11] ISSN 1983-2850. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>
- ARIÈS, Philippe. (1989). *O Homem Diante da Morte*. Vol. 1, Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. (1990). *O Homem Diante da Morte*. Vol. 2, Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. (2003). *História da Morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro.
- ATAS do Colóquio Internacional “A Grande Guerra – Um Século Depois”, Academia Militar, 2015, p. 33-46.
- BACHOFEN, Johann Jakob. (1967). An essay on ancient mortuary symbolism. In Ralph Manheim trans., *Myth, Religion, and Mother Right*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BAYARD, Jean-Pierre. (1996). *Sentido Oculto dos Ritos Funerários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus.
- BEDFORD, Juliet and Social Science in Humanitarian Action. (2018). *Key considerations: burial, funeral and mourning practices in Équateur province. DRC, Brief: UNICEF, IDS & Anthrologica*.
- BELLOMO, Harry Rodrigues. (org.). (2008). *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- BERTO, João Paulo. *Liturgias da boa morte e do bem morrer: práticas e representações fúnebres na Campinas oitocentista (1760-1880)*. [Em linha] 196 f. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014 – São Paulo. [Consult.2020/06/22]. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIT/279604>
- BLOCH, Maurice e PARRY, Jonathan. (1982). Introduction: Death and the regeneration of life. In M. BLOCH & J. PARRY (Eds.), *Death and the Regeneration of Life* (pp. 1-44). Cambridge: Cambridge University Press, pp- 1-44.
- BOLT, Sophie e VENBRUX, Eric. (2010). Funerals without a corpse: awkwardness in mortuary rituals for body donors. In *Body, Performance, Agency, and Experience* / [ed. by Angelos Chaniotis ...]. Wiesbaden: Harrassowitz. ISBN: 978-3-447-06202-2
- BORGES, Maria Elizia. *Um olhar indagador sobre os cemitérios: as representações modernas da morte*. [Em linha]. [consult.2020/04/08] Disponível em <https://docplayer.com.br/138082415-Um-olhar-indagador-sobre-os-cemiterios-as-representacoes-modernas-da-morte-maria-elizia-borges-ppgh-ufg.html>.

- _____. *Arte Funerária no Brasil: Contribuições para a historiografia da Arte Brasileira*. In: XXII Colóquio Brasileiro de História da Arte, 2002, Porto Alegre: Anais. Porto Alegre: PUCRS.
- BOSI, Ecléa. (1987). *Memória e Sociedade, Lembranças de Velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz- Editora da Universidade de São Paulo.
- BRASIL. Ministério da Saúde. (2020). *Manejo de corpos no contexto do novo coronavírus – COVID-19*.
- BURKE, Peter. (1992). *A história como memória social: o mundo como teatro*. Lisboa: Difel.
- CABAÇO, Patrícia Gonçalves. (2009). *Cemitérios Municipais de Lisboa Estratégias de Articulação entre Thanatos e Polis*. 127f. [Em linha]. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) - Instituto Superior Técnico, Universidade Técnica de Lisboa.
- CANDOU, Joel. (2012). *Memória e Identidade*. Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto.
- CARNAÚBA, Raquel; PELIZZARI, Cláudia; e CUNHA Samai. (2016). *Luto em Situações de Morte Inesperada*. Revista Psique, Juiz de Fora, v. 1, n. 2, pp. 43-51, ago./dez.
- CATROGA, Fernando. (1999). *O céu da memória – Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora.
- _____. (2001). *Memória, história e historiografia*. Coimbra. Quarteto.
- _____. (2009). *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra, Portugal: Almedina.
- _____. *O Culto dos mortos como uma poética da ausência*. ArtCultura, [Em linha] Uberlândia, 2010, v. 12, n. 20, jan-jun, pp 163-182.
- CARNEIRO, Maristela. *Construções tumulares e representações de alteridade: materialidade e simbolismo no Cemitério Municipal São José*, [Em linha]. Ponta Grossa/PR/BR, 1881-2011. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Ponta Grossa. 2012
- CONNERTON, Paul. (1999). *Como as sociedades recordam*. Lisboa: Celta Editora.
- CYMBALISTA, Renato. (2002). *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Anna Blume/FAPESP.
- COSTA, G. A. da. O Conceito de Ritual em Richard Schechner e Victor Turner: Análises e Comparações. Revista Aspás, 2013 3(1), 49-60. [consult. 2020/08/05]. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/aspas/article/view/68385>
- DALMÁZ, Mateus. (2000). Símbolos e seus significados na arte funerária cristã do Rio Grande do Sul. In: *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- DAWSEY, John Cowart. (2011). *Schechner, teatro e antropologia*. Cadernos de Campo, São Paulo, n.20, pp. 207-210.
- DEBREY, Regis. (1993). *O nascimento pela morte*. In: *Vida e morte da imagem: uma história do olhar no ocidente*. Petrópolis: Vozes.
- DURKHEIM, Émile. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes, São Paulo.
- DURAND, Gilbert. (2012). *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral/Gilbert Durand: tradução Hélder Godinho – 4ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes*.
- ELIADE, Mircea. (2004). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert. (2001). *A solidão dos moribundos*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. (1992). *Memória Social, Novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema.

- FERRAZ, Cláudia Pereira e ALVES, André Porto. (2017). *Da etnografia virtual à etnografia online* - deslocamentos dos estudos qualitativos em rede digital. In Anais do 41º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais. [consult 2020/08/25]. Disponível em: <http://anpocs.org/index.php/papers-40-encontro-2/spg-4/spg10-4/10962-da-etnografia-virtual-a-etnografia-online-deslocamentos-dos-estudos-qualitativos-em-rede-digital/file>
- FREUD, Sigmund. (1996). Luto e Melancolia (1917 [1915]). In: *A história do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos (1914- 1916)*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV, Rio de Janeiro: Imago, pp. 245-263.
- _____. (1996). Inibições, Sintomas e Ansiedade (1926 [1925]). In: *Um Estudo Autobiográfico, Inibições, Sintomas e Ansiedade, Análise Leiga e outros trabalhos (1925-1926)*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XX, Rio de Janeiro: Imago, pp. 81-171.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. (2006). *Lembrar escrever esquecer / Jeanne Marie Gagnebin* — São Paulo: Ed. 34.
- GEERTZ, Clifford. (2008). *A interpretação das culturas / Clifford Geertz*. - 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro: LTC.
- GOFFMAN, Erving. (2002). *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia Santos Raposo. 10.ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (2012). *Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise*. Petrópolis, Vozes.
- GUERREIRO, Emanuel. (2014). *A ideia de morte: do medo à libertação*. 28, pp. 169-197.
- GUSS, David. (2000). *The Festive State – race, ethnicity, and nationalism as cultural performance*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- GURIAN, Elaine Heumann. (2001). *What is the object of this exercise? A meandering exploration of the many meanings of objects in museums*. Humanities Research [Em linha]. Vol. 8, No. 1, pp. 25-36.
- HALBWACHS, Maurice. (1990). *A memória coletiva*. Tradução por de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Editora Vértice.
- HANS, Stifoss-Hanssen; LARS J. Danbolt. (2010). The dead and the numb body: disaster and ritual memory. In *Body, Performance, Agency, and Experience / [ed. by Angelos Chaniotis...]*. Wiesbaden: Harrassowitz. ISBN: 978-3-447-06202-2
- HERTZ, Robert. (1960). A contribution to the study of the collective representation of death. In: _____. *Death and the Right Hand*. Illinois: The Free Press Glencoe, [1907].
- _____. (1980). *A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa*. Religião e sociedade (6); pp. 99-128. [1909].
- HINE, Christine. (2004). *Etnografia Virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, T (Org.). (1997). *A Invenção das Tradições/Trad. Celina Cardim Cavalcant*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- KLEIN, Melanie. (1996). *O luto e suas relações com os estados maníaco-depressivos (1940)*. In: Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945). Obras Completas de Melanie Klein. Vol. I, Rio de Janeiro: Imago.
- KOVÁCS, Maria Júlia. (1992). *Morte e desenvolvimento humano / Maria Júlia Kovács coordenadora*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- _____. (2009). *Perdas e Processos de Luto*. In: F. S. SANTOS (Org.). *A arte de morrer: visões plurais*. Bragança Paulista: Editora Comenius.
- KUBLER-ROSS, Elisabeth. (2008). *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.

- LE GOFF, Jacques. (1990). *História e Memória* / Jacques Le Goff/Trad. Bernardo Leitão [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP.
- LIGIÉRO, Zeca. (2012). Performance e antropologia de Richard Schechner/ Richard Schechner: seleção de ensaios organizados por Zeca Ligiéro. Rio de Janeiro: Mauad X.
- LISBOA. Câmara Municipal. *Regulamento dos Cemitérios Municipais. Edital n.º 60/84* (Versão com as alterações introduzidas pelas Deliberações n.ºs 34/AM/90, 315/AM/92 e 39/AM/2000).
- MADDRELL, Avril e SIDAWAY, James D. (2010). *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*. England: Ashgate Publishing Limited.
- MARCONI, Marina de Andrade e PRESOTTO, Zelia Maria Neves. (2011). *Antropologia: uma introdução*. 7e.d - 4 reimpr. - São Paulo: Atlas.
- MATOS, Ana Paula de. *Os símbolos e a simbologia religiosa: o papel da Igreja Católica*. In Anais do II Encontro Nacional do GT História das religiões e das religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH. 2009. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. ISSN 1983-2859. [consult 2020/08/06]. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>
- MENDES, José Manuel de Oliveira. (2002). O desafio das identidades. In: *A globalização em ciências sociais*. São Paulo: Cortez.
- MENEZES, Rachel Aisengart e GOMES, Edlaine de Campos. (2011). *Seu funeral, sua escolha: rituais fúnebres na contemporaneidade*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 54 Nº 1.
- MORIN, Edgar. (1997). *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago.
- MOTTA, António. Cenografia da última casa: memória e processos sociais nos cemitérios brasileiros. In António Medeiros & Manuel João Ramos (Coord.), *Memória 11: Memória e Artificio: a matéria do património II*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 2009. pp.63-87.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, 1993 [Em linha]. n. 10, pp. 7-28, dez. [consult. 2020/04/14]. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>
- OLIVEIRA, Bruna Raquel Figueiredo. *Cemitérios: Impacte nas Águas Subterrâneas*. Dissertação de Mestrado. [Em linha]. Universidade de Aveiro. 2009 [consult 2020/03/06]. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10773/630>
- PERALTA, Elsa, “Abordagens Teóricas ao Estudo da Memória Social: Uma Resenha Crítica”, in Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória, N.º 2 (nova série), Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, 4-23, 2007. [consult 2020/04/11] Disponível em: [http://arquivos-da-memoria.fch.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta\[1\].pdf](http://arquivos-da-memoria.fch.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta[1].pdf)
- PEREIRA, Inês Catarina Oliveira. *Avaliação do processo de luto: na perspectiva do cuidador enlutado*. [Em linha]. Dissertação do Mestrado, Universidade de Lisboa, 2014. [consult 2020/07/06] Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/23495>
- PEREIRA, José Carlos, (2013). *Procedimentos para lidar com o tabu da morte*. Ciência & Saúde Coletiva, 18(9):2699-2709.
- PINA CABRAL, João de. (1984). A morte na antropologia social. *Análise Social*, vol. 20, no. 81/82, pp. 349–356. [Em linha] Disponível em: www.jstor.org/stable/41010467. [consult 2020/06/18].
- _____. *A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições*. [Em linha]. Published By: Instituto Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. *Análise Social*, 2000, vol. 34 (153), pp.865-892. [consult 2020/06/18]. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41011401>
- PINHO, Miriam Ximenes. *O rito (fúnebre) individual do neurótico em tempos de dessocialização da morte e do luto: Uma leitura psicanalítica das tatuagens in memoriam*. 260f. [Em linha]. Tese de Doutorado em Psicologia Social, Pontifícia Universidade

- Católica de São Paulo, 2015 [consult 2020/02/12]. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/17124>
- POLLOCK, Michael. (1992). *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, pp. 200-212.
- PUIGARNAU, Alba Payás. (2010). *Las tareas del duelo*. Psicoterapia de duelo desde un modelo integrativo-relacional. Ed. Paidós.
- RAPOSO, Silvia. *Antropologia e performance*. Terra de ninguém ou terra de todos? 2017 PERIFÉRIA Revista de Recerca I Formació en Antropologia: Edi Vol. 22, Núm. 1. [Em linha] Disponível em: <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.590> .[consult 2020/08/05]. ISSN: 1885-8996.
- REESINK, Mísia Lins, (2012). *Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos*. Etnográfica [Online], vol. 16 (2) | 2012, posto online no dia 26 Junho 2012, URL: <http://etnografica.revues.org/1535>; DOI: 10.4000/etnografica.1535. [consult 2020/04/21]
- Rivière, Claude, (2013). *Socioantropologia das Religiões*/Claude Rivière: (tradução de Saulo Krieger). - São Paulo. Ed: Ideias & Letras.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera, (). *Linguagem, memória e religião no pensamento de Maurice Halbwachs*. [Em linha]: Teorias de linguagem e Estudos de Religião. Horizonte, 2018. Belo Horizonte, v. 16, n. 51, pp. 1177-1196. [consult 2020/04/12]. – ISSN 2175-5841. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2018v16n51p1177>.
- REIS, João José. (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia Das Letras.
- RODRIGUES, Dânia – A Simbólica maçônica existente no Cemitério dos Prazeres enquanto indicadora de novas sensibilidades perante a morte. Sapiens: História, Patrimônio e Arqueologia. [Em linha]. N.º 1 (Julho 2009), pp. 64-100. [consult. 10/07/2020] Disponível em: http://www.revistasapiens.org/Biblioteca/numero1/A_simbolica_maconica.pdf
- RODRIGUES, José Carlos. (1983). *Tabu da morte*. Edições Achiamé Ltda: Rio de Janeiro.
- _____. (2009). A morte numa perspectiva antropológica. In: F. S. SANTOS, (Org.). *A arte de morrer: visões plurais*. Bragança Paulista: Editora Comenius.
- SARAIVA, Clara. *Ter o seu corpo morto aqui ou lá: transnacionalismos funerários entre imigrantes da Guiné-Bissau*. Debates do NER, [Em linha]. 2015. Porto Alegre, ano 16, n. 28, pp. 153-176, jul./dez. [consult 2020/10/17] I ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.61272>
- SCHECHNER, Richard. (2002). *Performance Studies: an introduction*. Routledge.
- _____. (2003a). *Performance Theory*. London: Routledge.
- _____. *O que é performance?* In: O Percevejo, Revista de Teatro, Crítica e Estética. Estudos da Performance, 2003b. v.11, n.12. Rio de Janeiro, Departamento de Teoria do Teatro: Programa de Pós-Graduação em Teatro da UNIRIO, pp. 25-50. [consult 2020/05/11]. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5219869/mod_resource/content/1/SCHECHNER.%20O%20que%20e%20performance.pdf
- _____. *Performers e Espectadores: transportados e transformados*. In Revista Moringa Artes do Espetáculo, 2011. v.2, n. 1. Texto originalmente publicado como capítulo em: SCHECHNER, Richard. *Between Theater & Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, pp. 117-150. [consult 2020/08/05]. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/moringa/article/view/9993/5473>
- SCHMIDT, Beatriz et al. Saúde mental e intervenções psicológicas diante da pandemia do novo coronavírus (COVID-19). *Estud. psicol. (Campinas)* [online]. 2020, vol.37 [consult 2020-

- 09-17], e200063. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100501&lng=en&nrm=iso>. Epub May 18, 2020. ISSN 1982-0275. <https://doi.org/10.1590/1982-0275202037e200063>. [consult 2020/09/17].
- SIQUEIRA, Jéssica Câmara. *A representação da morte em epitáfios*. ReVEL, 2013. v. 11, n. 20. [consult 2020/07/12]. Disponível em: www.revel.inf.br].
- SILVA, Ruben Alves da. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 2005, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. [consult 2020/08/05]. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ha/v11n24/a03v1124.pdf>
- SOBRAL, José Manuel. *Memória e identidades sociais* — dados de um estudo de caso num espaço rural. *Análise Social*, 1995 vol. 30 (131-132). [consult 2020/04/12]. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223379819X4vIL9gj3Be03OZ0.pdf>
- SOUZA, Christiane Pantoja de e SOUZA, Airle Miranda de. *Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções. Psic.: Teor. e Pesq.* [online]. 2019, vol.35 [consult 2020-07-07], e35412. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722019000100509&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1806-3446. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35412>.
- STEYER, Fábio Augusto. *Representações e manifestações antropológicas da morte em alguns cemitérios do Rio Grande do Sul*. In: Bellomo, Harry Rodrigues. (Org.). *Cemitérios do Rio Grande do Sul: Arte, Sociedade, Ideologia*. [Em linha]. 1 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, v. 1, p. 67-118.
- TERRIN, Aldo Natale. (2004). *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo, Paulus.
- TURNER, Victor. *Symbols in African ritual*. *Science, New Series*, 1973. vol. 179, n. 4078, pp. 1100-1105. [consult 2020/08/05]. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/4ed4/992678b86e629323b06ac199ce8ac95af7d7.pdf>
- . (1974a). *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. São Paulo: Vozes.
- . (1974b). *Dramas, fields, and metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- . (1982). *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: PAJ Publications.
- . (2005). *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: Eduff.
- VAN GENNEP, Arnold. (2011). *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações e etc.; tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. (2013). *As formas de expressão do imaginário e as estruturas paradoxais da linguagem simbólica das imagens*. Tradução: Dr. Eduardo Portanova Barros e Dra. Ana Taís Martins Portanova Barros. Unioeste. 2013, Vol. 8 n° 16, pp. 311-319. [consult 2020/09/23]. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeducare/article/view/9082>
- XISTO, Brenda Orvalho de Oliveira. *“Assunto encerrado”? Atitudes contemporâneas perante a morte e a cremação em Lisboa*. [Em Linha] Dissertação de Mestrado, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2012 [consult. 2020-08-12]. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/7984>

