

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ELIANE DELAMAR ROQUE

**A MORTE E SEUS TRÂNSITOS**

Manaus, 2020.

ELIANE DELAMAR ROQUE

**A MORTE E SEUS TRÂNSITOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte do requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Área de concentração: Arte, Linguagem e Sistemas Simbólicos.

Orientador: Prof. Dr. Sidney Antonio da Silva

Manaus, 2020.

### Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

R786m	Roque, Eliane Delamar A Morte e Seus Trânsitos / Eliane Delamar Roque . 2020 139 f.: il. color; 31 cm.  Orientador: Sidney Antônio da Silva Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.  1. morte. 2. tanatologia. 3. sistemas simbólicos. 4. antropotanatologia. I. Silva, Sidney Antônio da. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título
-------	---

## **A MORTE E SEUS TRÂNSITOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte do requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada em: 04 de agosto de 2020.

### **BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Sidney Antonio da Silva - Presidente  
Universidade Federal do Amazonas/PPGAS

Prof. Dr. Sandro Martins Almeida Santos - Membro Titular Interno  
Universidade Federal do Amazonas/PPGAS

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Katia Cilene Couto - Membro Titular Externo  
Universidade Federal do Amazonas/Depto. História

## DEDICATÓRIA

*Ao verme  
que primeiro roer as frias carnes do meu cadáver  
dedico  
como saudosa lembrança  
este trabalho e com ele minhas memórias.<sup>1</sup>*



---

<sup>1</sup> Em admiração a Machado de Assis e suas “*Memórias Póstumas de Brás Cubas*”

## RESUMO

O presente trabalho se refere a uma crítica antropológica sobre a morte que tem como ponto de partida a história social da morte no ocidente. Trata-se de um estudo com caráter bibliográfico, mas com vários elementos etnográficos visto que o projeto inicial previa um trabalho de campo que não pode ser concluído por questões pessoais diversas, curiosamente, relacionadas a morte. A narrativa traz a morte como categoria socioculturalmente construída, isto com base em análises de alguns ritos de luto e sepultamento, assim como da resignificação da ideia de corpo como suporte único e exclusivo daquele que vive. Busca-se promover, no discurso empreendido, um esvaziamento da ideia ocidental de corpo analisando as performances dessa estrutura quando ela biologicamente morre e quando culturalmente ressuscita. Diálogos reflexivos sobre os vários tipos de morte são promovidos na tentativa de que a aproximação com o fenômeno e suas múltiplas manifestações permitam ver de perto como a finitude nos move, nos comove, impacta e imprime a vida a partir de suas multiagências.

**Palavras-chave:** Morte. Tanatologia. Sistemas Simbólicos.

## ABSTRACT

The present work refers to an anthropological critique of death that has as its starting point the social history of death in the West. It is a study with a bibliographic character, but with several ethnographic elements since the initial project foresaw fieldwork that could not be completed due to different personal issues, interestingly, related to death. The narrative brings death as a socioculturally constructed category, based on analyzes of some rituals of mourning and burial, as well as the reframing of the idea of the body as the sole and exclusive support of the one who lives. The aim is to promote, in the discourse undertaken, an emptying of the Western idea of the body, analyzing the performance of this structure when it biologically dies and when it culturally resurrects. Reflexives dialogues about the various types of death are promoted in an attempt that the approach to the phenomenon and its multiple manifestations allows seeing up close how finitude moves us, impacts and imprints life from its multi-agencies.

**Key-words:** Death. Thanatology. Symbolic Systems.



Figura 1 - Da autora: acervo de óleo sobre tela.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Todas as artes utilizadas neste trabalho estão disponíveis no site: [www.elianedelmar.com](http://www.elianedelmar.com)

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I – ANTROPOTANATOLOGIA .....</b>	<b>14</b>
1.1. <i>História Social da Morte no Ocidente .....</i>	<i>20</i>
1.2. <i>A parte Imortal .....</i>	<i>28</i>
1.3. <i>Sepultamento .....</i>	<i>33</i>
1.4. <i>Luto e Digitalização da morte .....</i>	<i>43</i>
<b>CAPÍTULO II – O CORPO E SUAS PERFORMANCES.....</b>	<b>54</b>
2.1. <i>Na morte .....</i>	<i>55</i>
2.2. <i>No símbolo .....</i>	<i>60</i>
2.3. <i>Na doença.....</i>	<i>65</i>
2.4. <i>Na pessoa .....</i>	<i>70</i>
<b>CAPÍTULO III - UM DIÁLOGO COM A MORTE .....</b>	<b>77</b>
3.1. <i>Morte Natural.....</i>	<i>79</i>
3.2. <i>Morte acidental .....</i>	<i>84</i>
3.3. <i>Homicídio.....</i>	<i>88</i>
3.4. <i>Suicídio.....</i>	<i>95</i>
3.5. <i>Morte Social.....</i>	<i>103</i>
3.6. <i>Morte assistida .....</i>	<i>108</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>115</b>
<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....</b>	<b>124</b>

## INTRODUÇÃO

Quando escolhi falar sobre a morte não pensei em tratar o tema sob uma perspectiva fatalista, pessimista ou como porta voz de alguma partícula minha que tenta naturalizar o fenômeno. Minha curiosidade sempre foi sobre a reação dos que ficam e não sobre o corpo que se encerra. Perceber como a morte ressignifica algumas vidas fazendo com que pessoas tomem outros caminhos ou se reinventem fez eu querer me aproximar dela. E, vê-la de perto, me fez também compreendê-la como construção social. Só morre quem queremos, quando queremos e da forma que queremos. Todo resto, todos os outros são eternizados nas fotos, nas lembranças, nos cultos, nos aniversários, nos vídeos, nos dias, nas pequenas coisas cotidianas e que não precisam de um corpo ambulante para nos dizer que esse ou aquele afeto ainda existe. A vida transcende o corpo. E para estar morto não é preciso deixar de existir. Assim como para morrer é preciso nunca mais ser lembrado.

Essa aproximação com o tema começou ainda na graduação em Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina e se estendeu ao mestrado quando, ao decidir por pesquisar junto aos Pirahãs<sup>3</sup>, delimito o tema da morte como aspecto fundamental da cultura a ser o articulador etnográfico. Ocorre que, uma preeminência de morte redirecionou-me. Então meu projeto teve que ser reestruturado, pois minha permanência em campo só era possível com idas quinzenais a Florianópolis onde estava meu pai lutando contra um câncer. Na qualificação, a nova proposta de campo apresentou-se inviável e eu tive que optar por construir o trabalho sob uma nova metodologia: a pesquisa bibliográfica. Os pirahãs, nesse momento, permaneciam como um estudo de caso.

Iniciada a pesquisa, constatei que toda a bibliografia sobre os Pirahãs havia sido escrita muito anteriormente ao trabalho intensivo das equipes de saúde que, com o atendimento mensal diretamente nas aldeias, reduzia drasticamente a possibilidade de morte. Além disso, era do funcionário do Cimi<sup>4</sup> a única versão que eu dispunha sobre o caso que pretendia analisar, a saber, a morte de *Togai*. Então, considerei a necessidade de ouvir os Pirahãs nessa fase da pesquisa (março) e decidi que o ideal seria ir a campo para coleta de novos dados. Dessa vez, em abril, a morte me possibilitou seguir na direção de meu objetivo, já que meu pai havia

---

<sup>3</sup> Povo que vive as margens do rio Maici, nas proximidades da cidade de Humaitá, no estado do Amazonas. Como atividade de pré-campo, estive com eles em agosto de 2018, por dez dias na companhia do Conselho Missionário Indigenista – CIMI.

<sup>4</sup> Conselho Missionário Indigenista – CIMI.

falecido recentemente, para no momento seguinte inviabilizar qualquer movimento meu em direção a uma nova entrada nas aldeias diante do surgimento de uma pandemia: a Covid19<sup>5</sup>.

Diante disso, e da insistência da morte em suas múltiplas aparições, optei por retirar os Pirahãs da pesquisa mantendo como tema principal apenas a “Morte e seus Trânsitos”.

Este trabalho começa com reflexões acerca de algumas teorias e estudos sobre a morte. O capítulo I, traz a morte e seus símbolos, suas sutilezas, suas reinvenções ao longo dos séculos. A morte de hoje que não parece ser a mesma do século XV. Ela persiste em insurgir das mais diversificadas e improváveis formas, mas resistimos bravamente com nossa biociência e, em casos de experiência de quase morte<sup>6</sup>, podemos até, por uns instantes, nos emancipar do corpo e navegar pelos túneis da inconsciência só para nos depararmos com ela e dizer: *sinto muito, mas tenho que voltar. Fica para próxima!*

Nesse contexto, ressalta-se a ideia de uma parte imortal, indestrutível que sobrepuja a matéria e confere ao ser humano um duplo de identidade: a alma. E, em respeito a este pedaço de nós que precisa resistir, os ritos de sepultamento se apresentam como técnicas que circunscrevem, na identidade cultural de um povo, seu direito de ser ou não eterno. E imortalizar-se em mundo tecnológico que nos permite estar em vários lugares ao mesmo tempo, replicando-nos em múltiplas identidades, não parece ser coisa impossível quando a morte e o luto, e as homenagens póstumas são digitalizadas e a pessoa morta é reintegrada a sociedade sob a reconstrução de uma série de memórias coletivas socializadas globalmente. Vive-se localmente, morre-se global.

O luto refinou-se porque a morte agora é outra. E, de uma maneira geral, a morte é bem esclarecedora nos diz como levamos a vida, nossas prioridades, nossas crenças, nossos senhores e escravos. A morte revela toda a vida social de um grupo pela forma como os carrega.

E, fatalmente, muitas dessas mortes esbarram no corpo gerando uma contrariedade nas sociedades onde para existir é preciso necessariamente de um suporte físico. O capítulo II, trata do corpo que porta em si a marca da vida social. Quando se percorre a vida única e exclusivamente com o corpo biológico, quando a trajetória só existe enquanto esse corpo vive,

---

<sup>5</sup> A Corona Vírus Disease (Doença do Coronavírus) de 2019 é uma doença causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, que apresenta um quadro clínico que varia de infecções assintomáticas a quadros respiratórios graves. Coronavírus é uma família de vírus que causam infecções respiratórias. O novo agente do coronavírus foi descoberto em 31/12/19 após casos registrados na China. Em 02 de junho de 2020 havia no Brasil 555.383 casos da doença. (Ministério da Saúde)

<sup>6</sup> EQM – “*expérience de mort imminente*” foi proposta pelo psicólogo e epistemólogo francês Victor Egger em 1986 consiste em um conjunto de sensações, visões e experiências, inclusive auditivas, relatadas por indivíduos que acordaram após serem pronunciados como clinicamente mortos.

morrer é muito mais difícil e triste. E o apego a tudo que existe torna-se uma tentativa desenfreada, ainda que às vezes vã, de resistir, existir, estar.

Nesse contexto, o medo da morte é mais meu, afinal, para o outro posso morrer e renascer muitas vezes. Ele não precisa do meu corpo para que eu exista. Posso viver nas lembranças do outro, nas suas crenças, nos seus costumes, nas suas imagens, nas plantas do seu jardim, mas se meu corpo é minha única possibilidade de ligação com este mundo para mim eu só morro, para mim, fatalmente eu morro. Exercitamos o direito de estar vivo através do corpo ainda que sem os membros, sem a consciência, sem as partes, só com o respiro. Para nós, estamos ali, talvez para os outros já tenhamos morrido. E assim, desvelando o corpo entendemos um pouco sobre a morte, sobre seus significados. E sobre porque, para alguns, a morte parece simplesmente não doer.

No capítulo III, empreendemos um diálogo com a morte: o suicídio, o homicídio, a morte natural que agora tem outras naturezas, a morte acidental tão lúcida que impõe ao ser humano sua falibilidade. Essas mortes e suas queixas expressam um tempo vivido, um modo de viver, escolhas e conhecimentos.

Por fim, nas considerações finais, apresenta-se o interesse desse trabalho que não é o de apresentar uma coletânea de conceitos, ritos fúnebres ou processos de luto, mas destacar as diferentes estruturas de pensamento e codificação simbólica que se empenham em lidar com a morte nos lugares onde ela é constituída como algo significativo. E, a partir do exercício de vislumbrar a mesma coisa em novas relações, criar um cenário possível a reflexão crítica da morte.



Figura 2 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de lápis pastel sobre canson.

## CAPÍTULO I – ANTROPOTANATOLOGIA

O ser humano é prisioneiro do tabu da morte e a ele, necessariamente, tenta dar alguma solução ou conforto. Acontecimento universal e biológico a morte gera desassossego. No mundo ocidental há uma conduta de fuga ou indiferença diante da morte, pois falar disso parece algo mórbido, macabro. Apesar disso, visões de mundo se expressam na ideia da morte. Pretende-se que a Antropologia, nesse contexto, assuma “integralmente sua verdadeira missão, a de ser teoria-prática das descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2018:20).

A consciência objetiva que constata a infalibilidade da morte cria uma tensão com a consciência subjetiva que afirma a existência de uma vida além-túmulo. O ser humano tenta dissociar seu destino dos demais animais e de alguma forma controlar a morte perpetuando sua existência através dos mitos. Por isso, a morte além de ser um acontecimento biológico se converte em um acontecimento cultural em que “*es vivida e interpretada com la finalidad de ser assumida, aunque sea un mínimo de sentido y de dignidade*” (Riesgo, 2007:10). Questionar a morte significa questionar o sentido da vida e ignorá-la pode revelar um processo de desumanização, de objetificação do ser humano que nasce predestinado a viver um acontecimento pessoal e intrasferível revelador de sua humanidade.

A ideia de causalidade persegue aqueles que tentam esclarecer os destinos do ser humano na morte. Como se ao descobrir de onde viemos pudéssemos esclarecer para onde iremos. Pôr ordem e origem na existência humana, e do próprio universo, tenta nos desviar do *Nada*, pois nada pode sair do *Nada*. Nesse contexto, a ideia de um deus criador resolve muitas questões até que outras sejam trazidas por novas descobertas da ciência. Descobertas que também são refutadas por outras mais avançadas, testadas, provadas, precisas revelando que toda verdade científica tem também sempre um caráter aproximado. E assim, “*al conocer mejor nuestros limites, tenemos que ser más prudentes y modestos en nuestras afirmaciones*” (Riesgo, 2007:14).

Como manipuladora do real, a ciência moderna ainda dispõe de prestígio diante de sua eficácia prática ao prever acontecimentos. Porém, a ciência também é uma interpretação humana que serve para a vida e que repousa em uma fé filosófica avalizada “*por la experiencia personal y comunitária*” (Riesgo, 2007:15). A realidade nem sempre pode ser engessada dentro dos limites do racional porque o exercício da racionalidade implica em uma indissolúvel dimensão moral. As ciências modernas têm se desenvolvido no sentido de suavizar visões compartimentadas da realidade. Os paradigmas têm estabelecido conexões entre si e as

descobertas da biologia, da química e da física se integram as experiências das relações humanas. A vida se revela numa dinâmica “*que evita continuamente caer en un equilibrio inerte*” (Riesgo, 2007:5). Uma visão holista do mundo compreende o todo presente nas partes e vice-versa e o concebe como uma unidade.

A antropologia tanatológica pretende buscar uma “universalidade a partir das diferenças”. Porém,

“Este camino sólo tiene un valor de ejemplaridad y no permite una generalización. Pero nos hace posible poner más em relieve nuestras notorias divergencias en cuanto a las creencias, las actitudes y los ritos, tanto en el plano individual como en el de las colectividades. De todos modos, y a pesar de las diferencias espacio-temporales, no se dejan de encontrar algunas constantes” (Thomas, 2015:13).

O mito é uma forma de representar a realidade, de capturá-la, vê-la dar sentido ao universo de coisas que existem integrando natureza e sociedade em um argumento coerente. Valores são consolidados por meio do mito e essa expressão “narrativo-dramático-simbólica” (Riesgo, 2007) se aplica a esclarecer questões importantes como a criação do mundo e o destino do ser humano arquitetado entre a vida e a morte. Na etnografia de Louis-Vincent Thomas: *Antropología de la Muerte* ele se aplica a estudar a morte a partir de dois casos: a sociedade tradicional dos negros africanos<sup>7</sup> e a sociedade ocidental industrial hodierna. E com o método comparativo ele encontra regularidades que possibilitam um diálogo para análise da simbologia da morte nos dois contextos. Ele percebe que nos dois casos há uma tentativa de negação da morte: para o “homem ocidental”, a morte é negada porque a própria vida é esvaziada de sentido sendo o mundo objetivo condenado a destruição; para o “homem africano tribal”<sup>8</sup>, a vida deve

<sup>7</sup> Nuer (Sul do Sudão e Oeste da Etiópia), Peul (Norte da África Sudanesa), Shilluks, Dinkas, (Sul do Sudão), Masai (Quênia e Tansânia), Diola (Senegal, Gambia e Guiné – Bissau), Ewe (Sul de Gana, Togo e Benin), Yorubá (Nigéria e Benin), Ibos (Nigéria e Camarões), Tutsi (Uganda, Congo, Ruanda e Burundi e Tanzânia), Tallensi (Norte de Gana) e Lele (Congo) são as etnias citadas por Thomas em seu livro: *Antropologia da Morte*, publicado em 1975. A riqueza cultural desses povos é recorrentemente acessada pelo autor para pensar questões relacionadas a morte. Louis-Vincent Thomas é considerado um dos maiores especialistas em Tanatologia.

<sup>8</sup> Os diferentes grupos étnicos africanos, recorrentemente, são identificados por tribos embora alguns autores africanos contestem isso considerando que o termo pode levar a definições erradas e conotações negativas quando relacionadas a alguns grupos. O termo foi mantido aqui em respeito ao autor Louis-Vincent Thomas e por minha convicção de que determinações históricas do passado (como a colonização europeia) expressas na linguagem não devem ser desconsideradas porque situam de alguma forma o conteúdo do texto. Elas também foram observadas em alguns textos de autores brasileiros aqui citados e que discursam acerca de povos indígenas do Brasil. “Sabemos da popularidade que desfruta, em certos círculos, a tese segundo a qual antropologia, congenitamente exotista e primitivista, não passa de um teatro perverso, no qual o ‘outro’ é sempre ‘representado’ ou ‘inventado’ segundo os interesses sórdidos do Ocidente. Nenhuma história, nenhuma sociologia consegue disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados ‘outros’ a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. (...) À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos ‘nós’ que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa saber: nós mesmos. Uma verdadeira antropologia, ao contrário, ‘devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos’ [Maniglier, 2005b:773 – 74], pois o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura” (Viveiros de Castro, 2018:21).

ser celebrada a ponto de a morte perder seu sentido. A vida transcende a existência terrena e a morte é apenas uma interrupção provisória nesta existência (Thomas, 2015).

O problema recorrente da ideia de fim do mundo se expressa pela aniquilação total do universo, pelo juízo final ou pela vitória de uma religião universal. Em qualquer um dos casos, a morte deste mundo supõe o nascimento de outro. Na vida tradicional africana, esse conceito de fim do mundo se mostra vazio, pois o ser humano vive e revive em um ritmo constante de nascimento, casamento, procriação e morte através do qual adentra no mundo dos cadáveres e eventualmente reencarna. Essas duas representações tratam do princípio de regeneração por retorno ao caos inicial, mas a dos africanos não espera o mundo acabar. Ao contrário disso, se expressa antes por meio das condutas simbólicas. Ao mesmo tempo, a língua dos africanos estudados por Thomas tinha uma dimensão futura de tempo que não se estendia a mais de que alguns meses ou anos. Não eram inquietados por um futuro longínquo, nem pela captura do tempo por meio de calendários matemáticos (Thomas, 2015).

Nesse contexto, transcender o tempo físico (literal), cronológico é muito importante no discurso antropológico. É preciso achar o tempo do outro, dimensioná-lo, localizá-lo como forma de compreender de maneira intersubjetiva os discursos, os processos, o desenvolvimento da vida de maneira geral. É preciso criar o que Fabian (2013) chama de “tempo compartilhado”.

O tempo sagrado delimitado pelos mitos religiosos e, sobretudo, pelas histórias bíblicas demarcou o mundo ocidental e criou inclusive o calendário que se estabeleceu como antes e depois de Jesus Cristo. O tempo da salvação estabeleceu lugares, espaços onde deveriam estar os pagãos, os cétricos, os outros que precisavam ser arrebanhados e trazidos para dentro do tempo do “rebanho guardado pelo divino pastor”.

Com a vigência das ideias de Darwin e a perspectiva de um mundo orgânico em evolução, “a cronologia bíblica teve que ser abandonada” por “não conter o tipo certo de tempo”. O tempo foi naturalizado ao ser datado e construído a partir dos estudos acerca da evolução das espécies que resultou nos muitos milhões de anos registrados no espaço e no tempo. Para Darwin, o tempo “uma vez naturalizado, não poderia e não deveria ser re-historicizado (o que foi aquilo que precisamente os evolucionistas sociais tentaram fazer)”. Para ele, um lapso de tempo não impactava necessariamente na seleção natural, pois considerava o “registro geológico natural como uma história do mundo que se conserva imperfeita, e escrita em um dialeto mutável”.

Os evolucionistas sociais, por sua vez, acreditavam que o tempo executava coisas no curso da evolução e se preocupavam com os estágios que levam à civilização. Isto resultou em um refinamento do tempo e na especialização do tempo pelos antropólogos evolucionistas. A

evolução passou a ser vista “não com uma corrente da existência, mas como uma árvore” que representa o fato de que “o progresso social não é linear, mas divergente e redivergente” (Fabian, 2013:52)

Porém, essa naturalização ou desistorização do tempo, pressupondo uma igualdade de tratamento da cultura humana, convergia, como ação retroativa, para o tempo sagrado da visão cristã medieval que se apoiava na fé na salvação para a transformação da humanidade. Assim, a salvação agora havia sido substituída pelo progresso. A fé no progresso elevaria as condições morais e de vida da humanidade. Nesses termos, a etnografia e a prática antropológica emergente passaram a ser vinculadas ao colonialismo e ao imperialismo (Roque, 2019:300-301). E a antropologia, de alguma forma, concedeu a política e a economia legitimação em sua crença no tempo evolutivo contribuindo assim para a justificar, intelectualmente, a iniciativa colonial já que o tempo, nesse sentido, criou o primitivo, o selvagem e o civilizado. E estabeleceu as pausas no processo de desenvolvimento humano, antes disso, estabeleceu que havia um desenvolvimento humano, seu ponto de partida e sua direção.

Assim, o tempo criou lugares onde se estaria e onde se deveria estar para o bem do projeto harmônico de evolução das sociedades. O tempo estabeleceu limites e localizou pessoas dentro e fora deles (*ibidem*). Dessa forma o tempo, como conceito, não é estabelecido por si mesmo e nem os instrumentos utilizados para demarcar sua passagem, ainda que estejam ligados ao mundo natural. Os modelos escolhidos são intencionais e não definitivos. Já que essa relação entre humanos e não humanos “baseia-se numa ilusão - que se origina da incapacidade para reconhecer onde a realidade termina e sua representação esquemática começa.” (Ingold 2000:44, tradução nossa).

Então, a morte como o tempo que finda, pode ter outro significado diante da forma como se quantifica a passagem pela vida, pois o tempo que passa pode ser o único tempo que se tem. Os pirahãs, por exemplo, não se utilizam de números para quantificar as coisas, então o tempo não é uma realidade materializada por meio do calendário ou dos ponteiros de um relógio. O tempo que se tem é o tempo que se vive. As prospecções a respeito de um futuro longínquo para onde a pessoa se projeta com agência, com realizações, com desejos existe por no máximo mais um dia: “é hoje e amanhã”, como me esclareceu um pirahã.

A vida do presente não se prolonga na ficcional ideia de controle da mortalidade por meio de planos para daqui há cinco ou seis, ou dez anos. A morte não é uma possibilidade, é uma coexistência factível. Assim, se a morte caminha com a vida diuturnamente, é provável que dessa relação de coexistência surjam outras escolhas, outras relações, outros sentimentos sobre o viver e o estar vivo.

A certeza da morte pode ser interpretada como uma expressão da razão humana, mas existem momentos em que bases puramente racionais não dão conta de esclarecer questões que se põem ao ser humano. Então os sentimentos, desejos, afetividades, as subjetividades<sup>9</sup> também devem ser consideradas fonte de conhecimento. Neste contexto, Ortner (2007) percebe uma fragilidade, uma tendência a minimizar a questão da subjetividade. Entende que a subjetividade é culturalmente construída. Refere-se a uma consciência que não exclui dinâmicas inconscientes (Freud e Bourdieu), mas resume-se a uma consciência no sentido psicológico de um sujeito dotado de algum tipo de reflexividade. E que, no nível coletivo, expressa-se com uma sensibilidade coletiva de atores socialmente inter-relacionados.

Morrer não é suficiente para matar alguém. As lembranças continuam “sendo uma forma de presença no mundo” (Rodrigues, 2006:22) Por mais objetiva e fatídica que seja a morte a pessoa<sup>10</sup> só morre muito tempo depois do corpo, às vezes, imortaliza-se. Entre os *Kota*<sup>11</sup>, até que o status de uma pessoa seja estabelecido como morto ela tem agência<sup>12</sup>. Assim, se uma viúva ficar grávida enquanto o marido for considerado socialmente vivo, a criança será filha dele, do falecido (Rodrigues, 2006).

Geertz propõe que a cultura é uma construção de significados e subjetividades através de processos simbólicos embutidos no mundo social. Para Geertz (2008), sistemas simbólicos fazem parte da existência humana. A cultura é flexível e poderosa, é uma forma simbólica pública. Ele estabelece a centralidade da briga de galos na vida social e cultural dos balineses e a interpreta como uma dramatização de preocupações de status representada no ato de uma galinha destruir a outra. É para eles (Balineses) uma forma de educação sentimental. Para Geertz ser humano é dispor de sistemas simbólicos.

O dilema humano da morte também é solucionado de maneiras diferentes nas mais diversificadas culturas e *deus* ou o *divino* parece ser uma regularidade que acalenta os que morrem e os que contemplam o morrer. Nesse contexto, é correto pensar que “*Dios es*

---

<sup>9</sup> Neste trabalho, “por subjetividade irei me referir ao conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes. Mas eu sempre me refiro, da mesma forma, às formações culturais e sociais que modelam, organizam e provocam aqueles modos de afeto, pensamento, etc.” (Ortner, 2007:376).

<sup>10</sup> O termo pessoa será tratado neste trabalho “como uma das categorias do espírito humano —uma dessas ideias que acreditamos inatas” — mas que “lentamente surgiu e cresceu ao longo dos séculos e através de numerosas vicissitudes, de tal modo que ela ainda é, mesmo hoje, flutuante, delicada, preciosa, e passível de maior elaboração.” Não sendo, portanto, uma categoria estabelecida, posto que a partir da “consciência de nós mesmos”, é possível “aperfeiçoá-la” e “articulá-la ainda mais” (Mauss, 2003:369 e 397).

<sup>11</sup> Kotas, também Kothar ou Kov pela autodesignação, são um grupo étnico da Índia.

<sup>12</sup> Agência neste trabalho não se trata de “uma vontade natural ou originária; ela é moldada enquanto desejos e intenções específicas dentro de uma matriz de subjetividade – de sentimentos, pensamentos e significados [culturalmente constituídos]” (Ortner, 2007:380).

*razonable, aunque no demostrable*” (Riesgo, 2007:27). A divindade absoluta comporta muitas respostas, transcende o mundo e a ele se alinha por meio das religiões. Deus (o Deus, Deuses, Deusas) aproxima, esclarece e ao mesmo tempo antagoniza com o ser humano. É uma tensão que cria e possibilita respostas para os dilemas que ainda virão. “O além é um dos grandes horizontes das religiões e das sociedades. A vida do crente muda quando ele pensa que nem tudo se decide com a morte” (Le Goff, 2017:14).

A morte é um acontecimento universal que indica um término, apesar disso, ela é plural. Comporta múltiplos significados e formas e não necessariamente representa um aniquilamento. Quando uma sociedade decreta uma morte ela o faz com base nos seus conceitos sobre estar vivo. A religião dá muitas respostas ao fenômeno, mas certamente não é a única que faz isso. “O antropólogo faz o que pode, inventando a cultura para tentar conferir o mínimo de ordem e inteligibilidade lá onde a plenitude da vida as dispensa completamente” (Goldman, 2011:203). E a vida é o referente último deste trabalho.

### 1.1. História Social da Morte no Ocidente<sup>13</sup>



Figura 3 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

Ariès (2012), traça uma trajetória da morte em contexto judaico-cristão, desde o período medieval e a partir dos ritos fúnebres. Sua análise vai do sepulcro ao lugar de sepultamento, das performances que se espera dos vivos e dos mortos. Das crenças em torno do corpo sem vida e que revelam uma existência pós-morte. A longevidade da alma revelada pela finitude do corpo.

Antes do século XVIII, havia um comportamento que interpreta como de indiferença ao corpo e ele faz referência “a exiguidade e o anonimato das sepulturas, o amontoamento dos corpos, o reemprego das fossas, o acúmulo dos ossos nos ossários” (Ariès,2012:21), para demonstrar como a sensibilidade maior ao tratamento do cadáver se desenvolveu ao longo do tempo.

Ao mesmo tempo, essas mudanças de atitude diante da morte se revelam lentas e muitas vezes imperceptíveis já que acontecem após várias gerações e excedem “a capacidade de memória coletiva” (Áries, 2012:25).

<sup>13</sup> Os autores referenciados nesse item tratam, recorrentemente, da morte em um contexto de ocidente judaico-cristão que é um dos lugares escolhidos para se pensar a morte neste trabalho, mas que certamente não será o único.

Ele reconhece como domada a morte encarada sem espanto, como parte do fluxo natural da vida. Não se foge da morte nem se tenta evitá-la. Há uma relação familiar com ela, a ponto de o corpo ser velado dentro de casa e as crianças serem envolvidas nos ritos de sepultamento. “Os ritos da morte eram aceitos e cumpridos, de modo cerimonial, evidentemente, mas sem caráter dramático ou gestos de emoção excessivos”. Para Ariès com o passar do tempo a morte tornou-se selvagem e “amedronta a ponto de não mais ousarmos dizer seu nome” (Ariès, 2012: 40).

A *morte domada* pressupõe uma atitude de resignação sincera diante do inevitável, não só quando o inevitável se apresenta de forma iminente, mas também pressuposta. Os testamentos revelam uma preocupação pós-morte. E a necessidade de alguma espécie de agência depois de morto. O vivo quer se insurgir a morte impondo de alguma forma sua vontade. Alguma espécie de resistência a finitude, ao mesmo tempo, uma prova indelével de que essa finitude é algo inexpugnável.

Os ritos funerários buscam demarcar o lugar dos mortos para deixá-los longe dos vivos. A intolerância sobre essa coexistência foi percebida no fim do século XVII, mas segundo Ariès (2012:49) “é preciso admitir que durante mais de um milênio estava-se perfeitamente acomodado a esta promiscuidade, entre os vivos e os mortos”.

Os cemitérios foram localizados durante muito tempo fora das cidades até o momento em que o culto aos mártires e santos os trouxe de volta. Esses túmulos começaram a ser venerados e as pessoas desejavam ser enterradas perto deles. Então, apesar de estarem localizados em perímetro extra-urbano, em pouco tempo os limites entre periferia e cidades desapareceu. “Os mortos, já misturados com os habitantes dos bairros populares da periferia, que se haviam desenvolvido em torno das abadias, penetravam também no coração histórico das cidades” (Ariès, 2012:43).

O afastamento entre vivos e mortos se deu em razão de uma nova atitude fundamentada pela ciência do século XVIII : a doutrina dos *miasmas*, os vapores produzidos por corpos orgânicos em decomposição, especialmente de origem animal, que se disseminavam na direção dos ventos e sob a influência de elementos como umidade e temperatura, contaminando o ar. Para os higienistas “os cadáveres humanos contavam entre as principais causas de formação de miasmas mefíticos, e afetavam com particular virulência a saúde dos vivos, porque eram depositados em igrejas e cemitérios paroquiais dos centros urbanos” (Reis, 1991: 76).

O cemitério *Les Innocents* que desapareceu as vésperas da Revolução Francesa é um bom exemplo dessa convivência pacífica entre mortos e vivos. Esse cemitério recebeu pobres e ricos durante oito séculos. O *Les Innocents* era uma necrópole incrustada no coração da cidade

de Paris, “ali a casas dos vivos quase tocavam os túmulos dos mortos, os mercadores de tecidos, livros, ferragens, cavalos e forragem espalhavam suas mercadorias entre as sepulturas” (Reis, 1991:77). Em 1804, um decreto de Napoleão estabeleceu regras para o enterro que incluíam: a abolição das covas comuns; o distanciamento entre os cemitério, as cidades, as igrejas e entre as sepulturas. O fim da cova comum rompeu totalmente com o modelo passado de sepultamento na França e o modelo básico de sepultamento criado a partir de então, que vigorou até o fim do século XIX, “inspiraria nossos reformadores cemiteriais” (Reis, 1991:78).

Aceita a ideia da morte como uma das grandes leis da espécie, com o tempo, refina-se a ideia de morte como uma experiência não só coletiva, mas individual, particular: a *morte de si*. “No espelho de sua própria morte, cada homem redescobria o segredo de sua individualidade” (Ariès, 2012: 65). A ideia de juízo final e de um livro onde estarão listadas todas as bondades e pecados do sujeito lançam um olhar específico para a ideia de morte: nem todos morrem igual, nem todos vão para o mesmo lugar, nem todos tem direito ao mesmo tratamento do corpo, nem todos necessitam das mesmas liturgias para transmutarem a vida. Há um destino para a pessoa morta. O juízo final “era particular a cada indivíduo: ninguém conhecia sua sorte antes que o juiz tivesse decidido, após a avaliação das almas e a defesa dos intercessores” (Ariès, 2012:55).

A ideia de purgatório, surgida no século XII, inaugura um importante novo desfecho para a vida do cristão, pois pressupõe uma mudança geográfica do além nesse imaginário. “Foi como um ‘terceiro lugar’ que o purgatório acabou se impondo” (Le Goff, 2017:16) contrariando a usual oposição binária: terra/céu; bom/mau; inferno/paraíso. O purgatório aparece como “um além intermediário onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelos sufrágios – a ajuda espiritual – dos vivos” (Le Goff, 2017:33). O purgatório também pressupõe a ideia de um julgamento da alma, entretanto esse julgamento se difere entre as religiões. Nas religiões em que o pós-morte se baseia na ideia de reencarnações perpétuas o purgatório não existe.

No cristianismo, esse lugar intermediário prevê que as almas não possuem o direito a uma absolvição absoluta com passe livre para o paraíso eterno, e nem estão sujeitas a uma condenação implacável que as conduz ao sofrimento do fogo infernal. “O purgatório é também um intervalo propriamente espacial que desliza e se alarga entre o paraíso e o inferno” (Le Goff, 2017: 41) O purgatório, nesse contexto, é um *rito de margem*<sup>14</sup>, um lugar onde o morto passa

---

<sup>14</sup> “No livro *Os Ritos de Passagem* (1909), o antropólogo franco-holandês Arnold van Gennep (1873-1957) dedica-se ao estudo dos rituais a partir de vasto conjunto de dados etnográficos, identificando uma classe específica de ritos, que ele denomina ritos de passagem. Sob essa classe de ritos, indica o autor, é possível agrupar uma

por provações e onde é submetido a “um fogo que rejuvenesce e torna imortal” (Le Goff, 2017: 51)

O purgatório no cristianismo, pegou emprestado de outras religiões a ideia de fogo divino que ora santifica, ora aniquila; que ora purifica, ora pune. Ele também exige agência dos vivos em relação aos mortos, já que as intercessões dos que vivem podem contribuir na permanência dos que morrem e se encontram em estado de purgatório. Cria-se assim

“longas solidariedades de um lado e de outro da morte, relações estreitas entre vivos e defuntos, a existência entre uns e outros de instituições de ligações que financiam os sufrágios – como os testamentos – ou fazem dele uma prática obrigatória – como as confrarias” (Le Goff, 2017: 72).

E apesar de, para o catolicismo moderno o purgatório não ser um lugar, mas um estado, a ideia dele como um lugar foi fundamental para o êxito dessa crença (Le Goff, 2017).

Assim, observa-se que as crenças sobre a vida além-mundo impactaram (e ainda impactam) a performance dos vivos mesmo (e principalmente) em processo de morte. Havia uma postura adequada e esperada diante da morte, era necessário ser um bom moribundo e as circunstâncias da morte eram consideradas para garantir um bom status ao morto e um lugar de honra no reino dos céus. “Foi preciso esperar pelo século XX para que esta crença enraizada fosse recalçada, ao menos nas sociedades industriais” (Ariès, 2012: 57).

O luto do fim da Idade Média ao século XVIII tinha duas funções: a manifestação da dor por parte da família diante da perda, ainda que essa dor não fosse de fato sentida; imposição ao sobrevivente de uma espécie de vida social por meio da visita de parentes e amigos que, como rede de apoio, possibilitavam a expressão da dor (Ariès, 2012: 73).

A partir do século XVII, observa-se a necessidade de identificar o túmulo. O corpo, ainda que em decomposição, passa a ser tratado como propriedade e, ao virar cadáver, conserva o status da pessoa. E este status definirá onde e como esse corpo será enterrado. Os túmulos tornam-se “o signo de sua presença para além da morte. (...) Era uma resposta à afeição dos sobreviventes e à sua recente repugnância em aceitar o desaparecimento do ente querido” (Ariès, 2012:76). Os túmulos passam a receber visitas, as recordações têm a função de imortalizar a pessoa.

No século XVIII, a morte nas sociedades ocidentais tem um sentido novo, dramático, mas já não se ocupa o homem da sua própria morte. Lhe interessa a *morte do outro*. A morte

---

grande variedade de rituais que observam um padrão recorrente de distribuição cerimonial, de acordo com a proposta geral da obra de estabelecer uma esquematização dos mecanismos rituais, ou ‘as razões de ser das sequências cerimoniais’. Van Gennep decompõe os ritos de passagem em três categorias: “ritos de separação”, “ritos de margem” e “ritos de agregação”, que permitem entender o funcionamento das passagens que se expressam no ritual.” (Arnault e Silva - Enciclopédia de Antropologia – USP).

ainda não é desejável, mas “admirável por sua beleza: é a morte a que chamaremos romântica” (Áries, 2012:68).

O testamento, que orientava a família sobre serviços religiosos, escolha de sepulturas e de práticas de caridade, se transforma no que é hoje: um documento legal para distribuição de espólio. Essa laicização do testamento poderia ser interpretado como um sinal de “descristianização da sociedade”, mas Áries arrisca outra explicação, as transformações da família no século XVIII que resultou em novas relações fundadas na afeição, permitiu que o moribundo tivesse segurança para delegar sua agência póstuma a ela. Uma nova representação da sociedade nasce tendo se desenvolvido no século XIX: “Pensa-se, e mesmo sente-se, que a sociedade é composta ao mesmo tempo de mortos e vivos, e que os mortos são tão significativos e necessários quanto os vivo” (Áries, 2012:79).

O século XIX, é a época dos “lutos histéricos”, este exagero “tem um significado: os sobreviventes aceitam com mais dificuldade a morte do outro do que o faziam anteriormente. A morte temida não é mais a própria, mas a do outro” (Áries, 2012:73-74). A ideia da morte comove porque se constitui em uma ruptura, saudade e lembrança refinam o culto a túmulos e cemitérios.

Para Reis (1991), essas atitudes diante da morte e do morto estão atreladas a processos históricos mais amplos fazendo com que cada cultura tenha sua cronologia própria de mudança. Desta forma, a reforma protestante na Inglaterra apressou o declínio de formas de bem morrer praticadas pela igreja católica tais como as missas e preces de encomenda de alma. Por outro lado, a reforma cemiterial urbana que expulsaria os mortos das igrejas e seus adros, conforme padrões higiênicos da época, ocorreria somente depois das reformas francesas. (Reis, 1991: 80) E, no século XIX, apesar de, para os protestantes, Deus continuar indiferente aos apelos humanos relacionados as almas, a Inglaterra reviveu nessa época a importância dos funerais na ordem social para representar o julgamento que a sociedade fazia em relação ao morto. Uma espécie de celebração de sua posição econômica, política e social.

O mercado funerário inglês expandiu-se com o capitalismo diversificando as mercadorias e serviços ligados ao rito de sepultamento. Ter um funeral minimamente decente tornou-se coisa importante. “Os pobres buscavam assim participar de uma respeitabilidade burguesa que lhes havia sido negada em vida” (Reis, 1991:81). Procuravam fugir da indignidade expressa em um funeral sem o mínimo de elementos figurativos da importância do morto (covas comuns, caixões frágeis, etc.). O ápice da desqualificação do vivo transformado morto ocorria quando os cadáveres nem sequer eram enterrados, mas levados para serem dissecados em faculdades de medicina e afins.

Sempre houve na história do ocidente, de uma maneira geral, alguma espécie de resistência diante de mudanças nas regras funerárias. No Brasil, essa resistência se expressava na oposição as mudanças nas legislações relacionadas ao sepultamento dos mortos. João José Reis em seu livro “A Festa Da Morte” trata de um evento importante ocorrido na Bahia chamado Cemiterada (1836). “A cemiterada foi um episódio que teve como motivação central a defesa de concepções religiosas sobre a morte, os mortos e em especial os ritos fúnebres, um aspecto importante do catolicismo barroco” (Reis, 1991: 49). Foi um manifesto da igreja católica, junto com seus fiéis, para evitar que se tirasse o cemitério de dentro da igreja, transportando-o aos cuidados de uma empresa privada (Adeptos do Santo Canto). A revolta foi atribuída, anos depois, também a interesses relacionados aos vários atores que lucravam com os enterros.

O início desse processo na Bahia ocorre no momento em que os médicos definem, com base em teorias higienistas, que mortos e vivos devem ficar separados (1836), “os legisladores seguiram os doutores, procurando ordenar o espaço ocupado pelo morto na sociedade, estabelecendo uma nova geografia urbana da relação entre mortos e vivos”. Esse movimento se refletiu em “leis municipais proibindo os enterros nas igrejas e ordenando a construção de cemitérios fora das cidades” (Reis, 1991:24).

No século XX, a morte é deslocada aos hospitais e passa a ser gerida pelos médicos e pela equipe hospitalar, “são eles os donos da morte, de seu momento e também de suas circunstâncias” (Ariès, 2012: 86). A vida é prolongada ainda que não haja mais consciência e a morte é vivida em etapas. O hospital é o local onde se vai para morrer.

Os ritos fúnebres tentam escamotear a morte, o luto é tolerável, mas não deve ser consumido sob pena de ser considerado algo mórbido. O choro deve ser baixo e solitário, não é educado expressar a dor em público e nem dramatizar a morte. As crianças são poupadas dos enterros e da manifestação de dor. “Uma vez esvaziada a morte, não há mais razão para visitar seu túmulo. Nos países onde a revolução da morte é radical, na Inglaterra por exemplo, a cremação torna-se a forma dominante de sepultamento” (Ariès, 2012:88). A cremação exclui a peregrinação a cemitérios e aniquila completamente a ideia da existência do corpo. Apesar disso, desaparecer com o corpo não significa indiferença ao morto, ao contrário. Revela a relação com o corpo que já se estabelecia nas sociedades antigas, mas que eram dissimuladas pelas explosões de luto. Esta nova relação com o cadáver inaugura, segundo Ariès (2012), um tabu com relação à morte: *A morte interdita*. Nesse contexto, a dor deve ser recalcada.

Para o sociólogo inglês Geoffrey Gorer (*apud* Ariès, 2012) a morte tornou-se um tabu e substituiu o sexo como principal interdito.

“Antigamente, dizia-se às crianças que se nascia dentro de um repolho, mas elas assistiam à grande cena das despedidas, à cabeceira do moribundo. Hoje, são iniciadas desde a mais tenra idade na fisiologia do amor, mas quando não veem mais o avô e se surpreendem, alguém lhes diz que ele repousa num belo jardim por entre as flores” (Ariès, 2012: 89)

A morte interdita gera uma causalidade imediata: o ideal de felicidade que não pode ser violado pela ideia de finitude. A tristeza se opõe ao dever moral da felicidade, a sociedade não pode ser corrompida pelo luto, tristeza ou depressão.

Por outro lado, a morte como mercadoria precisa ser reinventada. Então as técnicas de embalsamamento dissimulam o horror da perda e do corpo em putrefação. Romantizam a morte. O funeral cria uma estética para a perda. Assim, no funeral os visitantes

“não se dirigem a um morto, como na tradição, mas a um quase vivo que, graças ao embalsamamento, continua presente, como se esperasse pelo visitante para recebê-lo ou levá-lo a passeio. O caráter definitivo da ruptura é apagado. A tristeza e o luto foram banidos desta reunião apaziguante” (Ariès, 2012: 96).

Busca-se dar um esclarecimento a morte, mas ela só é esclarecida aos vivos. Quem morre se depara com o vazio, no lugar onde se desenham muitos mitos e crenças não se pode lançar luz. Ao falar da morte respondemos a nossa racionalidade que sabe que o destino de todo ser humano está determinado ao nascer, ao mesmo tempo, cria-se um mundo metafísico compreensível por nada além de suposições.

Mesmo que haja resposta para a morte ela pode ser compreendida racionalmente, mas a experiência de morrer é deparar-se com um abismo já que é impossível para quem ainda não morreu. Sob algumas perspectivas religiosas o morto pode voltar para falar acerca desse processo, mas quando isto não é possível

“a metáfora desse abismo, espaço vazio e indiferenciado em que a vida se precipita na escuridão das sombras, no anonimato de um caos indizível e impensável, corresponde à face obscura, aterradora, da experiência social e histórica da morte, mesmo naquelas culturas, como a hindu, por exemplo, em que o morrer é interpretado como passagem para o Absoluto, constituindo a verdade redentora e o horizonte final de significação para a vida dos homens” (Júnior, 2005:14).

A maneira como uma sociedade se relaciona com a morte e com seus mortos, contribui para a manutenção e constituição de sua identidade. Porque essa assimilação produz uma significação cultural que inscreve a morte “no sistema dos valores simbólicos que asseguram o funcionamento e a reprodução da ordem social” (Júnior, 2005:14). E a morte nesse contexto, pode ser usada como sentença ou redenção. Pode condenar, como no caso da pena de morte ou libertar, como no caso da eutanásia. Então, esta relação do coletivo com a morte também define quem deve morrer ou viver. Pode definir categorias de mortes, inclusive aquelas em que se continua vivo, apesar de se estar morto. A morte em uma sociedade não pode ser ignorada, ela

caminha ao lado da vida e dos vivos, ela relativiza os ganhos e intensifica as perdas, ela nos obriga a pensar na iminência do incontrolável.

Ninguém pode atravessar a morte sem desaparecer, o corpo ganha um novo status, a pessoa uma nova configuração. O vivo quando morto é outro. A ausência de forma da morte obriga cada sociedade a “integrá-la a seu universo mental e às suas práticas institucionais” (Júnior, 2005:15). Nesse contexto, os ritos fúnebres, as práticas mortuárias, a integração do personagem morto a vida social dos vivos como ilustre, herói, protetor ou redentor detentor de força social que equilibra a comunidade e sua ordem, é uma maneira de afrontar essa alteridade criada pela morte. Os vivos dependem dos mortos para continuarem vivos. Assim, quando os mesopotâmios enterram seus mortos para criar no solo um ponto de ancoragem que se transforma em raízes de sustentação do grupo, e quando os Hindus diante da mesma morte decidem pela cremação dos seus mortos para purgação dos pecados e dissolução da existência terrena, ambos tentam inscrever em seu código social, elementos identitários de sua relação com a vida.

Os mesopotâmios encaram a morte como “uma espécie de queda, rebaixamento, diminuição da vida — ou melhor, uma condição degradada de existência”. Os Hindus a percebem como “via de acesso ao Absoluto, ao Eterno, ao Nirvana e à paz originária” o verdadeiro sentido da vida (Júnior, 2005:15 e 16). Essas diferentes atitudes diante da morte revelam que a finitude não é necessariamente uma verdade, posto que, a morte, para algumas culturas, representa justamente a transmutação para um mundo de vida indestrutível.

Assim, podemos arriscar dizer que a morte é quem dá cadência para a vida. Lhe indica os valores reais pelos quais se deve viver ou quem sabe morrer. Então a cultura, nesse contexto, tem a força de um sopro de vida, ainda que se esteja efetivamente morto. E não há absolutamente possibilidade de tentar entender a morte em um grupo sem olhar para sua cultura.

A cultura, essa que a princípio é

“definida como o que todo mundo tem; depois, como o que só nós temos e que os outros só tem porque nós a colocamos lá; mais tarde como aquilo que ninguém tem; e, por fim, como aquilo que todo mundo tem porque a cria em situações relacionais específicas” (Goldman, 2011:207).

A morte demarca um fim que engendra um começo, assim se pode conhecer um humano pela morte e a morte pelo humano. Não se trata apenas de registrar alteridades, mas de reconhecer que, apesar de ser a certeza da biologia, a morte tem um caráter atemporal e metafísico, mas que sempre deixa um cadáver atual e real (Thomas, 2015:33).

## 1.2. A parte Imortal



Figura 4 -Arte digital da autora com base em seu acervo fotográfico.

Existe, na questão da morte, uma possibilidade de insurgência e ressurreição que nos alivia do peso da finitude. Uma possibilidade que nos carrega para o além-mundo e que, de alguma forma, ao nos tornar imortais, ressignifica a vida. Todos acabam, mas eu posso não efetivamente acabar. Posso continuar em outras vidas, em outro planeta, em um paraíso, posso continuar dormindo ou estar aqui diuturnamente por toda eternidade, contemplando a vida dos vivos, sob o empecilho (ou vantagem) de estar destituída de minha materialidade.

Principalmente através dos sonhos, “os homens primitivos descobrem —diz Tylor— a noção de alma, de imagem, de duplo e assim constroem o domínio do ‘outro mundo’, o domínio do sagrado e do sobrenatural” (Da Matta, 1978:13).

O sentido de alma ou de uma partícula de nós que vive no *entremundo* da morte e vida também se modifica “de acordo com as diversas maneiras de integração e gestão simbólica da morte pelas diferentes civilizações” (Júnior, 2005:18). O ser humano pode ter vários destinos após a morte dependendo da concepção que se tem dessa ‘alma’. Sua agência neste ou em outro mundo, sua sobrevivência (Gennep, 2011). De uma maneira geral, a condução da alma possibilita a agregação do indivíduo ao mundo dos mortos.

Para os gregos, a alma era a expressão da individualidade, para os Hindus, ao contrário, ela era o despojamento do indivíduo e o reencontro com o divino, para os Judeus e cristãos ela era a verdadeira vida. A essência primária da existência.

*Baloma* para os trobriandeses<sup>15</sup> é a forma durável do espírito do morto e *kosi* uma forma breve que transita pela terra por pouco tempo após a morte. Nesse caso, o morto está em trânsito, não passou para o outro lado completamente. Estas entidades nos remetem a ideia de alma, uma alma dupla. A primeira, que se dirige de maneira permanente para a ‘ilha dos espíritos’; a segunda, que vagueia durante alguns dias depois da morte pelos lugares antes frequentados pelo defunto. A *Kosi* permanece nesses breves dias atormentando os vivos. Esta performance esperada dos mortos impacta na vida dos vivos. Uma agência póstuma que torna difícil aniquilar quem já morreu.

Entre os melanésios, na morte, a vida apenas continua em um estado diferente. Ou se tem saúde ou se está em estado de transição. Ainda que o corpo desapareça não há a ideia de aniquilamento. Nesse contexto, a destruição do corpo é, às vezes, perseguida por meio do suicídio com objetivo de transladar do estado vivente para o estado de *baa*, sendo, portanto, liberado do corpo e invisibilizado pela falta de matéria, o que possibilita recobrar a dignidade alijada pela quebra de algum tabu. Assim, a existência se expressa de duas formas: visível e invisível. Com a chegada dos colonizadores europeus essa perspectiva foi alterada dentro do grupo:

“Finalmente, se desprende del dominio socio-mítico en el que estaba encerrada. El cuerpo deja de ser el viejo revestimiento social bajo el cual la persona se ahogaba. El personaje ya no tiene papel y se desvanece. La persona se circunscribe en el hombre mismo. El yo psicológico, al que hemos visto errar por doquier lejos del cuerpo, se fija por fin: tengo un cuerpo. El canaco comprende la independencia de su existencia corporal, a la vez que logra enriquecer su lengua al verter en una palabra antigua, *karo*, el contenido del concepto nuevo: cuerpo” (Leenhardt, 1997:162).

Em muitas culturas, a morte, ao libertar a alma, possibilita uma interação jocosa e desigual com os vivos por conta da capacidade de invisibilidade desta última e com corpos que não obedecem às leis da gravidade. Ela pode estar onde ninguém espera e sem ser vista. Ela pode vingar-se. Então, alguns conflitos não se encerram com a morte, ao contrário, acirram-se. Através de sua parte imortal, que não precisa do corpo para ser animada, o morto fala. A alma cabe na morte como um grito de redenção e rebeldia contra a finitude intransponível.

---

<sup>15</sup> Nativos das Ilhas Trobriand. Atóis coralinos que formam um arquipélago de aproximadamente 440 km<sup>2</sup> ao longo da costa oriental da Nova Guiné.

No primeiro milênio<sup>16</sup>, em um contexto ocidental e judaico-cristão, não se concebia a separação entre alma e corpo. A morte era um sono indivisível, por isso, o lugar para repouso eterno à espera da ressurreição era muito importante. A partir do século XII, a ideia de alma se dissociou do corpo. E esta alma era quem se deparava com o julgamento das ações em vida. Então, o ser humano estava só diante da morte com suas faltas e agora se dá conta de sua individualidade. Nesse contexto, a alma é um dos propulsores que move o comportamento ritualístico de enterramento dos corpos. É a ela que quer se salvar. A partícula imortal precisa ser cuidadosamente direcionada para o mundo celeste.

"Em certo sentido, a categoria de 'biológico' é resultado da separação entre o corpo e alma: "a biologia supõe fundamentalmente a dualidade da alma e do corpo" (Baudrillard, 1979: 48 – grifo do autor). Dessa dualidade nasce a Morte, a morte verdadeira, tal qual a conhecemos: porque, de certo modo, essa dualidade é a morte mesma. A liberação da alma e sua transcendência em relação ao corpo transformam-no em objeto, em dejetos: ele não pode ter outro destino senão a morte" (Rodrigues, 2006:166).

A partir do século XIII, a pessoa que quisesse se prevenir com garantias espirituais podia, por meio do testamento, conseguir um “passaporte para o céu” ao doar parte de seus bens a igreja, mosteiros ou obras de caridade. “Os casos mais extremos e surpreendentes são aqueles, frequentemente citados, dos ricos comerciantes que abandonam toda a sua fortuna ao mosteiro onde se encerram para morrer” (Ariès, 2012: 114).

O pavor do castigo eterno devia-se ao fato de, muitas vezes, terem acumulado riqueza por vias duvidosas. Havia um esforço na iminência da morte, e não antes disso, para recuperar o prestígio de suas almas através de gestos de bondade e abnegação incomuns quando ainda não eram moribundos. Até o século XVIII, o moribundo era o responsável por suas últimas vontades, elas eram elencadas nos testamentos que também previam obrigações espirituais da família com relação a sua alma depois de morto. Essas obrigações envolviam, dentre outras coisas, o compromisso na execução de rezas e missas, bem como na doação de bens. O testamento era também instrumento de redenção, já que nele, o moribundo se ressentia de suas faltas criando estratégias de restituir seu valor espiritual para ser absolvido de alguma forma.

A partir do século XVIII, as cláusulas testamentais desapareceram, o moribundo entregou seu corpo e sua alma a família que deveria encarregar-se dele. Os ritos fúnebres dão origem a outro morto, o recriado. Reinventado pela família. Uma nova identidade é construída a partir dos ritos e do luto. Memórias são selecionadas para o velório, a roupa que veste o cadáver, os apetrechos de maquiagem, as flores, a música, a comida. Uma atmosfera é criada em torno do corpo morto dando origem a uma nova versão da pessoa, dessa vez contada nos

---

<sup>16</sup> Século I ao X do calendário Cristão ou Gregoriano.

ritos pelos amigos e família. Aquilo pelo que se quer lembrar de quem partiu. Pouca ou quase nenhuma agência tem o falecido em seu próprio funeral a não ser empunhar seu corpo em decomposição como última prova de sua existência.

Mas eis que o morto ainda fala. “Fala diretamente. Através de manifestações mais concretas: ele pode jogar pedras, ele pode assoviar, ele pode aparecer por meio de silhuetas estranhas (Madagascar)” (Rodrigues,2006:24). Ele pode tocar tambores. Uma parte dos ritos fúnebres que envolve os fiéis do candomblé consiste em, após a morte, despachar os assentamentos do candomblecista em água corrente. Esse ritual pode ser precedido por um toque de tambores ao longe. Quando o é, “é um bom sinal, pois significa que os mortos estão aceitando receber em paz o espírito ou a oferenda em jogo” (Goldman, 2003: 448).

Essa linguagem fúnebre engendra uma série de comportamentos desejáveis entre os vivos para que não sejam afetados pelo mundo dos mortos e vice-versa. Como se estes dois mundos, apesar de necessariamente coexistir, não devessem se tocar mais que o necessário.

“É neste sentido que o universo se encontra dividido entre as coisas e as ações que estão sujeitas a restrições e aquelas que não o estão. Certas restrições visam proteger os deuses das profanações e outras proteger o profano das perigosas intromissões divinas” (Douglas, 1976:10).

O temor dos mortos se baseia na ideia de imortalidade desse duplo a que chamamos de alma. Esse duplo, que liberto da carne, tem agência no mundo.

A transposição da morte para uma além-vida, através da imortalidade de um duplo, vem de muito tempo. No antigo Egito, os mortos costumavam ser enterrados com utensílios de cozinha ou moedas de ouro numa alusão clara a vida após a morte.

“As culturas poderão escolher uma imagem maternal da morte (a vida do aqui é como a vida de um feto, a morte é o verdadeiro nascimento); ou uma imagem de sono (a morte é repouso, é o último sono – 'cemitério' em sua origem grega significava 'lugar onde se dorme'); ou construir uma teoria de metempsicose (ideia de uma vida que se estende no tempo, passando através de vários corpos); ou uma gramática de reencarnações (que supõem uma continuidade" (Rodrigues, 2006: 35).

A morte não aniquila o ser, ela pressupõe um deslocamento do princípio vital. O que é importante ressaltar é que esses sistemas de pensamento que se propõem a solucionar a morte se inscrevem na vida social de alguma forma, portanto, também definem a vida. E, há uma tendência a associar o ser que surge com a morte com a ideia de alma, porém isto não é, ou pelo menos não deveria ser, equação tão lógica assim já que, a alma como a concebemos, pressupõe a ideia de um corpo metafísico ou pelo menos em estado metafísico. E muitos povos não dispõem de corpos metafísicos em sua cosmologia. Todos os corpos são dotados de alguma matéria, que não necessariamente se expressa na ideia de um corpo físico ou de um corpo físico humano. Às vezes, é uma matéria que se revela pela agência.

O ser que pinta um rastro de luz no céu, traz doença, deforma um corpo, deixa rastros na floresta, mata e come animais e outras múltiplas possibilidades, existe pela ação: visível, palpável, capturável. Esse ser *realmente* existe. E o fato de não podermos vê-los, talvez seja em razão de nossa visão limitada só conseguir alcançá-los materializados em um corpo. Nesse caso, “não se trata mais da desconfiança em relação aos sentidos”, mas “de saber em que medida podemos criticar, em nome da razão, as ilusões da vista”. Um Cego de nascença nos descreverá a noite “que para ele não é uma noite” (Lebrun,1972 :129) da maneira como ele a vê. E não podemos dizer que aquilo que ele enxerga (ou descreve) não é noite, posto que, nossas percepções foram construídas sob diferentes sentidos.

Significa dizer que, algumas vezes (inúmeras vezes), o pleno envolvimento com minhas abstrações (e de minha cultura) me impossibilita de compreender e *ver* de maneira plena as abstrações do outro (e de sua cultura). No trabalho de campo, as aproximações acontecem, mas ainda que se sustente uma apropriação do sentido que autorize a *ver* como o outro, o fato dessa visão ter sido construída no contexto da mais absoluta ignorância (escuridão) a respeito daqueles significados, permite que se veja, sem que se capture de maneira exatamente igual o sentido do que *o outro vê*. Não seria ainda um *ver igual*. Sob esta perspectiva, há que se admitir que entre os *Imponderáveis* de Malinowski, haja uma parcela de *incapturáveis* que precisam ser abnegadamente respeitados como riqueza única (*impartilhável*) e exclusiva daquele outro, daquele grupo, daquele povo, daquela cultura.

### 1.3. Sepultamento



Figura 5 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

As sepulturas dão um indício do trânsito do ser humano pela terra. Apesar de não haver registro preciso do início dos ritos de sepultamento, os homens das cavernas de várias regiões “cavaram sepulturas e nelas depositaram seus mortos adultos, sentados, tornozelos e punhos atados, como fetos prometidos a uma segunda vida” (Rodrigues, 2006:11). A sepultura traduz uma atitude consciente diante da morte é uma revolta que se expressa de forma objetiva. Produz um novo status sobre o corpo humano, pois é um corpo que não pode mais ser simplesmente descartado.

O sepultamento do corpo e os ritos que compõem a prática não se limitam a dar fim a existência corporal. Porque a morte não se resume ao fim do corpo “ela destrói ao mesmo tempo o ser social investido sobre a individualidade física, ao qual a consciência coletiva atribuía uma maior ou menor dignidade” (Rodrigues, 2006:12). Os ritos investem contra a ideia de aniquilamento imposta pela morte. E, curiosamente, a morte é que mantém vivo o “patrimônio coletivo de saberes, normas, regras organizacionais” (Rodrigues, 2006:11) já que a cultura precisa ser continuamente transmitida à novas gerações. Civilizações morrem, mas pretendem ser imortais. Os ritos fúnebres comportam essas duas forças que coexistem quando se enterra alguém: aquele que morre e a constituição social que insurge.

Em sistemas individualistas, ou seja, sociedades onde o indivíduo é central, os ritos são ocasiões de totalização onde

“é possível discernir concretamente ou não (dependendo do rito) grupos e categorias, inclusive de pessoas. Deste modo, nossos rituais seriam mecanismos que objetivam a busca da totalidade frequentemente inexistente ou difícil de ser percebida em nosso cotidiano. Num sistema como o nosso, onde o indivíduo sempre tem primazia, tudo já está separado conceitual e concretamente. Por causa disso, aqui o rito não divide, junta. Não separa, integra. Não cria o indivíduo, mas a totalidade” (Gennep, 2011:20).

A vida em sua gênese tem um componente de passagens sucessivas que pressupõe etapas com início e término. Os ritos de passagem pretendem reduzir as perturbações na vida social e individual ocasionadas por estas mudanças.

Muitos ritos de sepultamento previam a contenção do corpo no sepulcro com cordas, pedras, destruição dos ossos. Como pressuposto, a alma, imortal, podia reanimar a carne e fazê-la readentrar o mundo dos vivos. Assim, “os ritos dos funerais são ao mesmo tempo ritos utilitários de grande alcance, que ajudam a livrar os sobreviventes de inimigos eternos”. Os mortos mal conduzidos são os mais hostis, porque não encontrando acolhida no mundo a que agora pertencem, tornam-se “estrangeiros hostis” com um frequente e “amargo desejo de vingança” (Gennep, 2011: 138).

Gennep (1978), destaca como exemplo de “mortos mais perigosos”: aqueles que não recebem ritos fúnebres; as crianças não batizadas ou sem nome; os sem família; os mortos em viagem; os suicidas. Ao mesmo tempo, ele afirma que não pretende criar uma generalização já que as mesmas mortes (e mortos), podem ter destinos diferentes em culturas distintas. E muitos mortos, serão ressurretos a reiniciar a vida em um animal (totêmico) ou em um vegetal.

Além da providência com relação ao corpo o rito de separação<sup>17</sup> prevê, muitas vezes, a destruição de “utensílios, da casa, das joias, das riquezas do morto, a morte das mulheres, de seus escravos, dos seus animais favoritos”. O rito de agregação<sup>18</sup> prevê festas coletivas em que se busca “ligar novamente entre todos os membros de um grupo sobrevivente, e às vezes com o defunto, a corrente que foi quebrada pelo desaparecimento de um dos elos”. Na sequência, busca-se, por meio do rito, agregar o morto ao seu novo mundo e isto é feito por meio dos tabus que impedem qualquer relação com o morto (Gennep, 2011:141).

A Festa de Finados celebrada pela igreja católica desde o século XI objetiva dedicar um dia de oração pela alma de todos os mortos. A romaria aos cemitérios e as orações destinadas aos mortos aconteciam desde o século II. Ocorre que, nem todos os mortos recebiam esta deferência dos vivos. Assim, com um dia oficialmente instituído, garantiu-se que, ao menos

<sup>17</sup> Os Ritos de Passagem de Arnold Van Gennep (1978)

<sup>18</sup> Os Ritos de Passagem de Arnold Van Gennep (1978)

uma vez por ano, todos os mortos seriam reintegrados ao mundo dos vivos sendo lembrados através de orações e visitas aos seus túmulos.

Em algumas culturas, como por exemplo a boliviana e, particularmente no contexto Andino, estes ritos de agregação “ganham ritmo de festa” e envolvem a preparação de estruturas de devoção a pessoa morta com “riqueza de detalhes e símbolos que só podem ser compreendidos com base em uma cosmologia andina que lhes confere sentido” (Silva, 2003: 70 e 72). A composição dos altares, segundo a tradição, deve acontecer necessariamente no primeiro ano de morte da pessoa e se repetir por três anos consecutivos. Os elementos que compõem estes espaços de devoção apontam para as necessidades da pessoa enquanto ainda era viva, as escolhas que faria se ainda transitasse neste mundo. A bebida preferida, o cigarro, as peças de roupa, as fotos. Um cenário que pressupõe a agência do falecido em seu retorno do túmulo. Um memorial não só para os que ficam, mas para os que voltam da morte para visitar este mundo.

Ao final das homenagens, no ambiente familiar, os pães são levados para o cemitério, “onde são colocados sobre o túmulo da pessoa recordada, e depois são distribuídos entre os que o visitarem” (Silva, 2003: 72). A festa continua no cemitério ou fora dele em uma parte mais reservada. O rito de comer e beber, nesse contexto, deve ser finalizado com a frase “*que reciba la oración*” o que estabelece a “comensalidade como mediação entre vivos e mortos” (Silva, 2003:73 e 74). Isto não impede que o ato de comer nos cemitérios cause certa estranheza naqueles que não partilham das crenças bolivianas sobre as comunicações entre os mundos de vivos e mortos.

A convivência com o corpo-cadáver, ainda que por conta do tempo, este esteja de fato reduzido a pó, remete a ideia de violação da assepsia dos novos tempos que busca separar corpos vivos dos corpos mortos. O fechamento hermético das sepulturas hoje acena para uma suposta manutenção da higiene em razão do corpo em putrefação, mas não seria uma reminiscência a tentar disciplinar os mortos e sua possível rebeldia?

“Os nossos costumes estão solidamente ancorados na higiene; os deles são simbólicos: nós matamos os germes, eles afastam os espíritos. Expressa nestes termos, a diferença é nítida. Mas, em alguns pontos, a semelhança entre os seus ritos simbólicos e a nossa higiene é perturbadora” (Douglas, 1976:28).

O sepultamento também é uma forma de imortalização da pessoa, localizar geograficamente seu corpo no mundo material evita o aniquilamento da existência. O fim é real porque o corpo em questão não tem mais potência de vida, mas é inaceitável já que as estruturas (valores, afetividades, relações, histórias) que mantem a pessoa viva em uma comunidade estão todas lá, ainda que sem o mesmo corpo. Os jazigos perpétuos tentam eternizar a vida dando

uma nova direção para a morte, transmutando-a. O morto se liberta do aspecto terrestre, mas ainda precisa ser representado em uma existência material: o sepulcro. Até que se transforme em uma entidade que não precisa mais de um corpo para existir e de um jazigo para ser lembrado, o morto flutua entre a terra e o céu; o cadáver e a pessoa; a lápide e a lembrança. Neste devir, o morto quase sempre ressuscita reinventado. E a ele, são prestadas homenagens ou atribuídas culpas, com ele se dialoga em pensamento, em sentimento, em ação. Assim, a morte produz nova vida, mas não sem antes sepultar.

“Dentre as questões que os ritos funerários devem resolver, ligadas às transformações que a morte provoca e à necessidade lógica de separar o morto e transportá-lo para o outro mundo, uma é fundamental e, até prova em contrário, universal: é preciso fazer algo com o resíduo que a morte deixou, é preciso de algum modo se desembaraçar dele. (...) É preciso fazer algo, e este algo será necessariamente cultural: mesmo o abandono do cadáver aos animais terá uma significação ritual, pois tratar-se-á sempre de abandoná-lo a este ou àquele animal, desta ou daquela maneira, neste ou naquele lugar determinado” (Rodrigues, 2006:47).

O corpo-cadáver tem uma enorme importância nesse contexto e a ausência desse corpo ou sua usurpação, impede o fluxo natural do rito de manutenção da perda. Na Inglaterra do século XVIII, quando se tentou profanar o processo de morte dos pobres retirando-lhes o direito de enterrar os corpos de seus afetos, houve revolta. Eram recorrentes os casos em que pessoas que haviam cometido algum crime, ou em que a causa da morte havia sido alguma espécie de doença infecto contagiosa de largo espectro, tivessem seus corpos confiscados pelo Estado para anatomização<sup>19</sup>. Os corpos eram vendidos para alunos ou professores de anatomia e, no caso dos criminosos, estes corpos eram disputados ao pé da forca pelos amigos que queriam garantir ao morto um enterro decente. A usurpação do cadáver era para o legislador uma pena a mais para o condenado.

O corpo-cadáver, nesse contexto, ganha o status de mercadoria e surge a prática do roubo de corpos do cemitério. Na contramão dessa prática, em respeito a pessoa que havia acabado de falecer e visando resguardar o sentido do sepultamento, turbas urbanas se movimentavam em várias partes da Inglaterra para conter os ladrões de corpos e, certa vez, para destruir uma escola de anatomia. A enfermaria de um hospital também foi depredada depois que o corpo de uma criança, vítima da cólera, foi entregue a família sem cabeça.

O cadáver encerra o processo de morte para tudo que acaba com o corpo. Sem um corpo há uma lacuna inexpugnável no processo de luto.

Recentemente, vemos os casos que envolvem as vítimas da Covid19. Por conta do acúmulo de corpos, em um curto período, e pelo fato do vírus não ser ainda totalmente

---

<sup>19</sup> Dissecção para estudo a fundo.

conhecido o Estado estabeleceu regras rígidas em relação aos sepultamentos. Os caixões seguem lacrados, os velórios são reduzidos ao tempo máximo de 3 horas e, em alguns lugares, eles são simplesmente extintos. São comuns os relatos de pessoas que internaram seus parentes no hospital e de lá retiraram apenas a declaração do óbito.

Nos casos (cada município tem criado suas próprias restrições) onde o velório acontece em tempo reduzido, o número de participantes também é reduzido, restrito a familiares, com proibição de demonstrações de afeto tais como: beijos, abraços e com a imposição do uso de máscaras. A parte afetiva do sepultamento, que acolhe o corpo findo, e a dor de seus afetos parece ter sido invisibilizada com a pandemia.

Meu pai não morreu por conta da Covid19, ainda assim, fomos surpreendidos com o caixão lacrado no velório por imposição da vigilância sanitária. Possivelmente, pelo fato de os cadáveres compartilharem, nas funerárias, o espaço em salas e mesas de preparação. Isso, que parece um detalhe no contexto do rito funerário, foi tão violento porque o corpo de meu pai fora retirado da clínica pela empresa funerária, entregue em um caixão lacrado e na sequência seguiu para cremação, ou seja, não tivemos contato com ele morto. Foi como se essa morte não tivesse se materializado, pelo menos, em meu imaginário.

Neste contexto, o cadáver demarca o fim, mas não só a presença do cadáver. É preciso contemplar a morte travestida de pessoa. Então, certificar-se do fim do corpo faz parte do rito de sepultar. O drama<sup>20</sup> precisa dessa interação com o cadáver. Lembro que quando minha mãe morreu há nove anos eu tive a necessidade de tocá-la no velório e foi assustador me deparar com a carne endurecida e fria que atestou a morte física dela para mim. Porém, essa experiência foi extremamente importante e necessária quando, após o sepultamento, eu acordei em casa, no meio da madrugada cogitando a hipótese de que havíamos enterrando-a ainda viva. Automaticamente a lembrança do corpo duro e frio me deu a resposta: ela estava mesmo morta.

Em Manaus, por conta do aumento de mortes em 300% diante da pandemia, vários símbolos do rito funerário têm sido profanados. Muitos enterros foram coletivos, em valas comuns e com corpos em decomposição, pois não havia espaço para conservação nas câmaras frias. Apesar de os caixões serem lacrados aconteceu de algum familiar abrir a urna funerária para certificar-se de que o corpo pertencia mesmo a seu parente. Além disso, o cadáver, a quem se restitui um pouco de identidade com a tanatopraxia<sup>21</sup>, não pôde receber o mesmo tratamento.

---

<sup>20</sup> Victor Turner, 1974 em “O processo Ritual”

<sup>21</sup> Técnica de conservação de cadáveres.

A família não teve a oportunidade de escolher nem uma forma para o cortejo fúnebre, porque o cortejo nem sequer aconteceu.

As tentativas simbólicas que buscam reparar o irreparável, exorcizar o cadáver e a morte, querem recolocar ordem na desordem que a morte causa, pois o morto “que era a materialização da estrutura, agora se desestrutura. Agora é antiestrutura. É esta atividade incontrolada que sobrevém ao cadáver que a sociedade não pode suportar” (Rodrigues, 2006:68). Diante disto, não se pode pedir indiferença a um corpo quando nele se inscreve uma série de identidades, afetividades, simbolismos, cultura. O horror ao cadáver não tem “a ver com as transformações naturais que se operam no corpo se, do outro lado deste processo, não existissem uma cultura e um sistema de ordenação de ideias” (*ibidem*).

Significa dizer que o trânsito da morte está carregado de conteúdo simbólico embebido na cultura. Quando, por alguma adversidade, estes símbolos são profanados há uma carga severa de violência simbólica sobre os que se vão e os que ficam. E nesse caso, uma mácula na história dos que transitaram pelos caminhos duros das pandemias severas e desconhecidas.

A profanação do luto já é uma de nossas heranças da Covid19. As valas comuns da pandemia também enterraram um pouco de nossa humanidade. Os familiares que sobrevivem tem que lidar ainda com outra realidade, o estigma<sup>22</sup> por terem um parente falecido acometido de uma doença altamente contagiosa. O pressuposto de que também são portadores da doença os submete a um potencial mal-estar na interação social, perceptível em ambos os lados. E a necessidade de isolamento se une a solidão do luto.

A forma diferenciada como o vírus se comporta em cada organismo, às vezes, impede a precisão do diagnóstico antes do enterro. Já que em algumas pessoas a doença avança de forma rápida e progressiva levando a óbito o paciente antes da conclusão do resultado da testagem para Covid19. Essa situação tem gerado algumas controvérsias, isto porque a pandemia, para além de uma questão sanitária, tornou-se também uma contenda política já que o governo, na figura de seu representante maior o presidente da república, assumiu publicamente uma preocupação mais voltada para a proteção das relações econômicas que poderiam (e seriam) atingidas pelas estratégias de enfretamento da pandemia, tal como o isolamento social. Em resposta a este posicionamento o Presidente foi duramente criticado por políticos de oposição e profissionais de saúde.

Nesse espaço de disputa e contradição política, reduzir o número de mortes pela Covid19 promoveria a ideia de que a disseminação da doença está sob controle. Na contramão

---

<sup>22</sup> “Estigma - a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena.” (Goffman, 2004: 4)

disso, o aumento no número de casos denunciaria uma espécie de caos na progressão da doença em território brasileiro. Submetidos a essa luta de interesses sobre o resultado do exame estão os cadáveres e seus familiares.

No Pará, a família de um advogado que foi enterrado sob diagnóstico da Covid19 portanto, com todas as restrições decorrentes da contaminação, após o enterro recebeu o resultado que atestava que ele não havia falecido da doença e sim de pneumonia. Diante disso, a família recorreu à justiça determinada a proceder com novo funeral e solicitou a exumação do corpo para realizar o sepultamento, dessa vez, respeitando todos os ritos de que julgava ser digno seu familiar. Assim, em menos de 24h ele foi enterrado duas vezes.

Por outro lado, a falta do resultado do exame no enterro dos corpos sob suspeita da doença também coloca familiares sob tensão já que os mortos sem Covid19 são enterrados normalmente, ou seja, sem urna lacrada. Nas duas situações evita-se o estigma que, nesse contexto, apesar de ser uma palavra usada para caracterizar um atributo profundamente depreciativo trata de “uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso” (Goffman, 2004:6). Os familiares que receberam a resposta positiva do exame depois do enterro gostariam de ter a informação antes, pois sabem que foram expostos ao risco de contaminação.

Trago para esta discussão, mais dois exemplos de diversidade de sepultamento e de seus processos. De lugares distantes e distintos. O primeiro exemplo vem de uma ilha da Indonésia e foi tema de um documentário da BBC<sup>23</sup> Brasil. O segundo vem de uma ilha do sul do Brasil e povoa minhas memórias há nove anos por tratar-se do processo de sepultamento de minha mãe.

No primeiro caso falaremos de Paulo Cirinda que vive com sua filha Mamak Lisa e netos. O quarto onde ele está é simples: tem um recipiente no canto para que faça suas necessidades e diariamente ele recebe comida, cigarros e bebidas. A filha ajuda com a troca de roupas e limpeza de seu corpo porque ele ainda está doente<sup>24</sup>. Ele nunca é deixado sozinho e a noite as luzes permanecem sempre acesas. As crianças brincam ao redor do avô, mas se ressentem do fato de ele estar sempre dormindo. Apesar disso, costumam incentivá-lo chamando-o para comer.

---

<sup>23</sup> British Broadcasting Corporation (Corporação Britânica de Radiodifusão, mais conhecida pela sigla BBC) é uma corporação pública de rádio e televisão do Reino Unido fundada em 1922.

<sup>24</sup> Toma Kula

Os parentes de Paulo sempre ligam para saber como ele está, Mamak é uma filha muito carinhosa e se desdobra para manter o pai bem. Clinicamente, Paulo foi declarado morto há 12 anos e o corpo resiste a putrefação mediante a aplicação de ervas e formol. Ele será sepultado algum dia de maneira pomposa, isto irá acontecer quando a família puder pagar por um funeral nababesco. O último suspiro de um búfalo asiático durante um cortejo fúnebre<sup>25</sup> demarca a morte oficial de um *Toraja*<sup>26</sup> e, para que a alma chegue mais rápido ao seu destino ideal, será necessário o sacrifício de muitos búfalos, sem isso a alma não encontra o seu caminho. A família economiza há muito tempo e alguns parentes os presentearão com búfalos no dia do enterro. No momento do funeral a alma de Paulo finalmente deixará a terra e começará sua longa jornada para o *Pooya*.<sup>27</sup>

Paulo e Mamak são Torajas povo que vive na região central de uma ilha da Indonésia e convive a anos com seus mortos em ambiente doméstico antes de finalmente proceder com o sepultamento. Os corpos raramente são sepultados debaixo da terra. Os túmulos da família são cavernas muito comuns em regiões montanhosas. A cada um ou três anos, os caixões são reabertos para um grande reencontro com os mortos que recebem novos cuidados como roupas, enfeites, bebidas e até cigarros é o chamado *Ma'nene*.<sup>28</sup> O ritual visa manter uma interação social entre vivos e mortos.

No segundo caso, falaremos de minha mãe: Estela. Ela estava no hospital havia vinte e sete dias. Foi submetida a cirurgia na cabeça, sem sucesso, que a deixou diante da morte ou do coma<sup>29</sup>. A família já interagia com ela com pesar e tudo indicava que já a consideravam socialmente morta. Não havia perspectiva de cura e os dias que se seguiram foram de luto e manutenção da perda. Ao vigésimo oitavo dia ela foi clinicamente considerada morta. A família sabia exatamente como lidar com o corpo, acerca do ritual de sepultamento ela havia manifestado suas vontades anos antes, ainda viva e com saúde. Tudo no rito fúnebre foi engendrado por ela: a música, a roupa com que fora enterrada, o caixão. As pessoas levaram algum tempo para adentrar a sala mortuária onde acontecia o velório. Ninguém queria encarar o corpo. Depois de algumas horas, o amontoado de pessoas do lado de fora ficou insustentável e elas tiveram que começar a entrar. A mãe de Estela, uma senhora de oitenta anos, estava inconsolável. Não imaginava ter que enterrar a filha com aquela idade. Depois de oito horas de

---

<sup>25</sup> Rambu

<sup>26</sup> Grupo étnico de uma região montanhosa que vive na ilha de Celebes do sul, na Indonésia.

<sup>27</sup> Ou Puya é o local onde a alma reencarna no estágio final da vida após a morte.

<sup>28</sup> Cuidando dos antepassados.

<sup>29</sup> Estado patológico em que há perda de consciência, ausência ou redução das reações a estímulos e eventual alteração de funções vitais.

velório o caixão foi fechado. A filha mais nova protestou, não queria que fechassem. Se agarrou ao corpo da mãe, mas foi tirada e o caixão fechado. O cortejo seguiu cemitério acima levando o caixão para enterro em um jazigo perpétuo comprado pela família. Estela foi enterrada sob aplausos.

Todo ano o jazigo onde Estela está recebe visitas de familiares e amigos no dia: das mães; do seu aniversário de nascimento; do aniversário de sua morte; e no dia de finados<sup>30</sup>.

A cada ano o Jazigo sofre depreciações por conta do passar do tempo e os familiares comentam entre si o fato dos filhos não cuidarem adequadamente da sepultura limpando-a e colocando flores. Os filhos, por sua vez, não encontram no jazigo consolo para a perda. Se relacionam com ele como uma edificação sem valor emocional. Ou com uma carga de valor emocional tão grande que é difícil encará-lo de frente. Os cinco filhos estão divididos em quatro religiões e lidam com a vida após morte de maneiras diferentes. Assim, não há uma convergência nos interesses pela condução da alma de Estela. Para cada um deles a alma da mãe transita por um lugar diferente.

Em ambos os casos o corpo-cadáver recebeu cuidados de estetização visando escamotear a morte. E também houve luta contra a decomposição ocasionada pela falta de atividade vital. A conservação do corpo de Paulo era essencial para manutenção de sua presença por anos e até o tempo necessário para reunir recursos que possibilitariam enterrá-lo com dignidade, respeitando os ritos que dariam destino adequado a sua alma. A tanatopraxia, nesse caso, teve que ser suficientemente capaz de permitir que ele que continuasse a transitar pelas relações familiares, imbuído de sua humanidade.

A conservação do corpo de Estela foi essencial para execução do rito de sepultamento que durou apenas algumas horas e nem a tanatopraxia, nem o leve sorriso no rosto com que morreu foram capazes de permitir uma relação sem comoção com o corpo-cadáver. As pessoas resistiam a sua presença que, naquele estado, representava uma despedida.

Paulo, de fato, nunca se ausentou depois da morte, manteve-se presente sob outro status, sob outro corpo. Estela virou uma memória, um corpo etéreo que transita em sonhos; E que, recorrentemente, também reaparece através de seus filhos, em frases de efeito e em comportamentos miméticos<sup>31</sup>. Mesmo depois de sepultado Paulo será retirado do sepulcro ainda algumas vezes para visitar a família, ser fotografado, talvez, fumar alguns cigarros, rever pessoas distantes. Estela deve estar materialmente reduzida a pó, o jazigo de concreto, a lápide,

---

<sup>30</sup> Feriado religioso cristão em que se dedica o dia ao cuidado dos mortos. Acontece todos os anos no Brasil em 2 de novembro.

<sup>31</sup> Processos de imitação.

e o cemitério são agora a localização geográfica de sua presença no mundo. Pelo menos, neste mundo.

A morte não mata igual. E os arranjos que se propõem a lidar com o corpo morto tentam reorganizar os padrões de relacionamento social rompidos com a perda. A morte apesar de infalível é desordem. O morto precisa partir, mas muitas desagregações ocorrem por conta deste trânsito. Daí que os ritos fúnebres, bem como os arranjos de ordem material e econômica, se prestam a tentar minimizar os danos ocasionados por esta falta. Ainda que o corpo preexista de alguma forma, antes da ausência absoluta, como no caso dos Torajas, ele não performa igual. Não tem a mesma agência. Os ritos pretendem reintegrar o morto à convivência humana. As vias diversificam-se, mas todas, absolutamente todas de alguma forma o trazem de volta.

#### 1.4. Luto e Digitalização da morte



Figura 6 -Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

Na idade média, o prestígio de uma pessoa era revelado pelos mausoléus e epitáfios “separava-se dificilmente a imortalidade celeste e a celebridade terrestre” (Ariès, 2012:118). Os epitáfios descreviam a importância do morto e suas glórias na terra para que fossem lembradas e conhecidas pelos que visitariam o túmulo. Muitos epitáfios se tornaram verdadeiros informativos biográficos. As sepulturas tinham efigies fabricadas por artesãos especializados para reafirmar o prestígio do morto. Porém, é preciso dizer que o túmulo não era necessariamente o lugar de depósito do cadáver, mas o lugar de comemoração daquela existência na terra. Os pobres eram jogados em fossas na igreja permanecendo anônimos. Somente a partir do século XVI a vida além da morte foi dissociada da ideia de fama terrena.

No mundo contemporâneo, os meios tecnológicos inventaram múltiplas possibilidades de tratamento das informações dentre elas a manutenção da imagem da pessoa morta. As redes sociais permitem contatos herdeiros que acessam a conta e suas publicações em caso de morte e podem manter o perfil do falecido ou apagar a conta para materializar a morte também no mundo virtual.

“Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida — a última reconfiguração da luta com a natureza que o homem primitivo levou a cabo em favor de sua existência corporal” (Simmel, 2005:577).

Nas sociedades altamente tecnológicas, o luto ganhou um aparato digital de catarse em torno do morto e da morte validando-a, lamentando-a ou exaltando-a (no caso da morte de criminosos). A dor dos familiares, e dos que de fato conheciam a pessoa, mistura-se a inimigos e apoiadores desconhecidos e muitas vezes anônimos. As questões antes restritas a família e amigos agora alardeiam-se pelo mundo e todos opinam sobre a herança, sobre as causas da morte, sobre o velório, sobre o enterro, sobre a aparência do morto. A ponto de o coletivo produzir outra identidade para o sujeito. Nesse contexto, “o rito tem o poder de refazer um homem” (Douglas, 1976:74).

Caso emblemático foi o de Augusto Liberato apresentador brasileiro morto em um acidente doméstico. Comunicador em canais da televisão aberta por anos, após sua morte foi criticado nas redes sociais por conta do conteúdo de seu testamento. A página oficial do comunicador em uma rede social foi criada em 2015 e hoje tem quase meio milhão de seguidores. As atualizações são feitas por uma equipe contratada pela família e consistem em vídeos e fotos que se propõem a fazer a manutenção da memória do apresentador. Além da página, mais três grupos com cerca de cinco mil membros cuidam de manter a memória dele viva. Nas postagens da página, os comentários de pesar se misturam as acusações que manifestam o desagrado do público com o conteúdo do testamento. As pessoas não se dirigem a uma personalidade póstuma, as frases são construídas na segunda pessoa do singular e com o verbo no tempo presente. Alguns manifestam apoio às decisões do comunicador no testamento, outros demonstram revolta e se dizem decepcionados, pessoalmente tocados pela frustração causada pelo comportamento dele que decidiu deixar toda a fortuna apenas para os filhos e sobrinhos.

As redes sociais estão repletas de casos muito parecidos. Eles seguem recorrentes e a veemência com que as pessoas expressam seu afeto, e até confidenciam coisas ao morto, revela que aquele duplo da pessoa não só sobreviveu a morte biológica como foi reinventado. ‘A vida virtual póstuma’ se revela principalmente nas redes sociais.

“O Facebook não tem nem dez anos, mas 30 milhões de usuários seus já morreram, seguindo esse fatídico costume de todas as coisas biológicas neste vale de lágrimas. Esse é, portanto, o número de almas que andam penando pelo lado escuro da rede social de Mark Zuckerberg. É como se uma Xangai e meia de espectros digitais pairasse pelo hiperespaço — a cidade mais povoada do outro mundo — e os efeitos disso estão aparecendo por toda parte” (Sampedro, 2015).

Ao mesmo tempo, a manutenção da pessoa morta é de responsabilidade dos vivos. Quem alimenta o sistema de informações com fotos? Vídeos? Memórias? Quem ainda não morreu. O morto, mesmo tendo a presunção de permanecer, é obrigado a partir. Então essa necessidade de se conectar com os mortos, de resgatá-los do sepulcro recorrentemente para dialogar é dos que vivem.

Jean-Claude Schmitt (1999) ao tratar sobre vivos e mortos, na sociedade medieval, esclarece que os mortos ocupam três espaços: a sepultura onde o corpo se decompõe; o lugar imaginário por onde, se supõe, o morto transita (purgatório, paraíso, inferno, além-mundo, patamares); o lugar terrestre onde é visto por um vivo. Assim, desde muito tempo o morto ocupa lugares diversos permitindo que, por exemplo, enquanto um filho chora pelo pai no cemitério travando, às vezes, um diálogo com ele; outro filho pode, ao mesmo tempo, rever esse pai em seus sonhos saltitando em um paraíso; enquanto a mãe de ambos conversa com o fantasma do marido na cadeira onde ele gostava de se balançar.

Essa onipresença, possibilitada pela morte, parece ter sido acrescida à nossa dilaceração em múltiplas personalidades no mundo globalizado. Somos muitos, e mesmo mortos, nem sempre conseguimos nos matar a todos. Nossos fantasmas digitais seguem, ainda que a nossa revelia.

“Na Sociedade medieval, assim como em muitas outras sociedades tradicionais, a forma particular de existência que se atribui aos defuntos depende do transcurso do “rito de passagem” da morte: os mortos voltam, de preferência, quando os ritos dos funerais e do luto não puderam efetuar-se normalmente, por exemplo, se o corpo de um afogado desapareceu e não pode ser sepultado como de costume, ou ainda se um assassinato, um suicídio, a morte de uma mulher no parto, o nascimento de uma criança natimorta apresentam para a comunidade dos vivos o perigo de uma mácula. Esses mortos são geralmente considerados maléficos. Essa dimensão antropológica e universal do retorno dos mortos está presente, entre outras, na tradição ocidental desde a antiguidade, na idade média e até no folclore contemporâneo” (Schmitt. 1999: 17).

No mundo digital, encontramos o morto reinventado, incrementado por uma série de revelações e agências póstumas, com base no acesso coletivo globalizado de suas múltiplas performances descritas pelos que vivem. Esses que ainda dialogam com ele e que não precisam mais ocultar seus segredos, nem suportar suas contrariedades. O diálogo com o morto também busca responder várias questões pendentes, que pendem porque a morte, apesar de absoluta, não é previsível. O retorno dos mortos no mundo digital se dá por suas façanhas e benfeitorias, ou ao contrário, por suas falhas e humanidades relidas pelos que vivem. Então, antes de

renascidos na internet, eles passeiam vivos pelas mentes dos seus (des)afetos. E terminam(começam) nos epitáfios<sup>32</sup> digitais.

A comunicação entre mortos e vivos é recorrente entre muitas etnias. Entre os *khraós*<sup>33</sup> são os vivos que acusam os mortos acerca das causas da morte, entre os *diolas*<sup>34</sup> e os *lóbis*<sup>35</sup> os mortos são interrogados com o objetivo de saber quem foi o causador da morte. “Os mortos falam por suas metáforas e suas metonímias” (Rodrigues, 2006:24) Ao morto se fala por meio das crenças e dos ritos que as crenças produzem, também por meio do conjunto de meios que se utiliza para lidar com as consequências daquela falta no grupo.

Genep (1978:132), descreve como os *Kol*<sup>36</sup>, da Índia, conduzem a alma até sua nova morada. Os ritos de passagem estão impregnados de comunicações: o cadáver é colocado no chão, logo após a morte, para facilitar seu trajeto à morada dos mortos embaixo da terra; tinta amarela é aplicada sobre ele e urros lamentosos dos familiares expulsam os demônios que poderiam desencaminhá-lo; pão, arroz e moedas são colocados na sua boca para alimentar a réstia de corporalidade que a alma possa conter; por fim, a maca de transporte é queimada com o cadáver para evitar que ele queira voltar; E, pressupondo-se que, mesmo com todas as precauções o morto deseje retornar, grãos de arroz são semeados no caminho até sua casa e outros alimentos colocados diante da porta para que, saciando sua fome, não precise incomodar os vivos; além disso, utensílios que ele possa ter usado como esconderijo são levados para longe. Depois de certo tempo, celebra-se a união entre o morto e a população do mundo inferior.

O rito pressupõe as vontades do morto, sua agência, sua rebeldia, e por fim, sua aceitação a nova morada. Os ritos animam a identidade ainda que, circunscrita pelo corpo-cadáver, a identidade pareça não mais existir.

A morte não impede a comunicação em um mundo globalizado e tecnológico, é como se um duplo da pessoa transitasse de maneira incapturável e imortal. E este tem se mostrado um bom lugar de reintegração da pessoa falecida. A morte pode, nesse universo, quase ser esquecida.

---

<sup>32</sup> Frases escritas (em metal ou mármore) colocadas sobre o túmulo ou mausoléus nos cemitérios, com o fim de homenagear os mortos ali sepultados.

<sup>33</sup> Os Krahôs vivem no nordeste de Tocantins, na terra indígena de Kraolândia (municípios de Goiantins e Itacajá).

<sup>34</sup> Grupo étnico instalado na Guiné-Bissau e no Senegal

<sup>35</sup> Os Lobis vivem na África Ocidental.

<sup>36</sup> Grupo étnico do sul da Ásia

Já está disponível, há algum tempo, um memorial virtual em que qualquer pessoa pode deixar mensagens de carinho para um falecido e pode até acender velas virtuais. O *Forever Missed*<sup>37</sup> é uma plataforma digital com espaço para postagem de fotos, histórias e depoimentos que podem ser socializados ao lado de uma pequena imagem de vela. Pessoas importantes já têm uma morada dentro da plataforma como Steve Jobs<sup>38</sup>. Um dos espaços destinados a ele dentro do sistema tem fotos e muitos depoimentos. Uma música começa a ser tocada assim que clicamos em seu nome no resultado de busca. Há um espaço para que pessoas contem histórias que viveram junto ao empresário.



Figura 7- Print Screen do site: forevermissed.com em 27 de junho de 2020. Tributo a Steve Jobs.

As narrativas, depois de passarem por análise dos moderadores da página, são postadas e ficam disponíveis inclusive para quem não está logado ao sistema. Há espaço para postagem de fotos e vídeos sujeitos a análise e moderação. Apesar de, para ver o material postado, não ser preciso estar logado ao sistema, para postar qualquer coisa sobre o falecido, necessariamente, é preciso se conectar por meio de endereço eletrônico e senha. Quatro abas aparecem na página principal: Sobre/vida/galeria/histórias. Os memoriais podem ser classificados como de: filho(a); Mãe (pai); Avós; irmãos; marido e mulher; amigos.

<sup>37</sup> Saudades Eternas.

<sup>38</sup> Um dos fundadores da empresa Apple.

Em português temos o *In Memorium*, com o mesmo objetivo, o site busca consolar aqueles que tem interesse em juntar, em um mesmo local, memórias de falecidos com possibilidade de acesso e disseminação em escala global. Há uma área específica para que as pessoas, que usam o serviço, possam avaliá-lo publicamente. Na imagem abaixo, os depoimentos nos dão alguma dimensão da força deste instrumento virtual e que, talvez, ainda soe estranho para muitos de nós, mas se anuncia como sendo uma nova forma de manutenção e ritualização do luto.

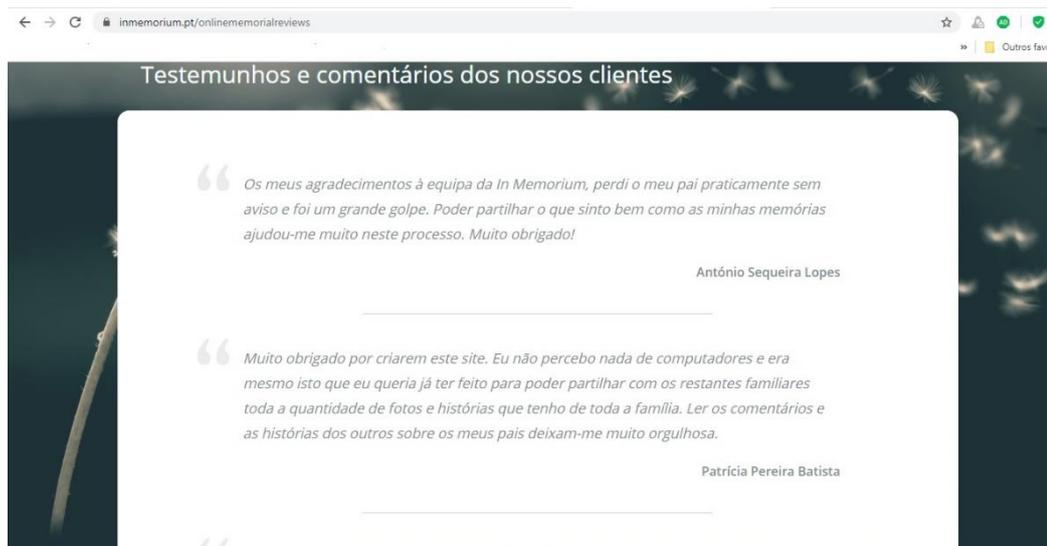


Figura 8- Print Screen do site inmemorium.com em 27 de junho de 2020.

O que se pretende com ritos, dentre outras coisas, é criar formas de lidar com a separação que se impõe sob a forma de falta e a permanência que se impõe sob a forma de apego.

O luto diante das mortes provocadas pela Covid19 também inspirou algumas iniciativas no sentido de manutenção da perda. Resgatar, no meio dos destroços simbólicos, as identidades que não puderam ser reintegradas por meio do rito de sepultamento é uma das funções do site Inumeráveis. Idealizado pelo artista Edson Pavoni, o espaço digital foi criado por estudantes de

jornalismo, dois jornalistas e um professor. O grupo surgiu e está vinculado ao Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal de Sergipe.

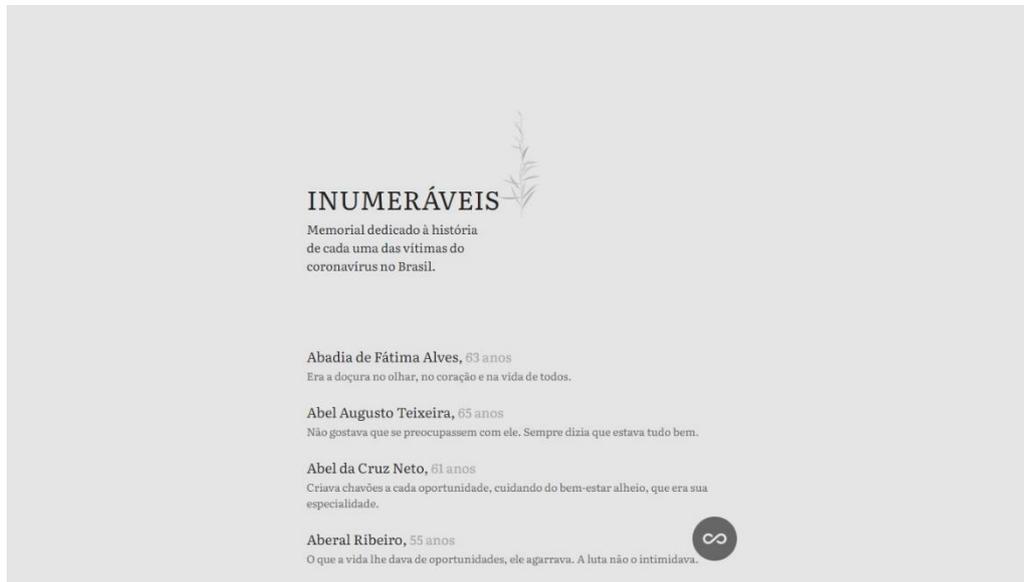


Figura 9- Print Screen do site inumeraveis.com.br em 05 de julho de 2020.

As narrativas reúnem um pouco da história de vida das vítimas. São humanidades reveladas em pequenos depoimentos: afetos, gostos pessoais, adjetivos, papéis sociais, apelidos carinhosos, participação comunitária, performances. Corpos reintegrados a pessoa na lembrança do sorriso, da dança, das poucas palavras, do humor, dos beijos “do tamanho do mar”. Uma estratégia de humanizar dados estatísticos, talvez, também uma forma de evitar que a doença produza mais mortes.

Na contramão do *Forever Missed* e do *In Memorium* surge o *Postumer* que se propõe a varrer da internet qualquer vestígio da pessoa falecida. Sob a hashtag<sup>39</sup> #theendofthedigitallife, ou em português: *o fim da vida digital*, a empresa se propõe a poupar a família de lidar com atualizações dos perfis que permanecem na web. A *Postumer* lida com uma questão básica: o processo de luto e desligamento das famílias.

<sup>39</sup> “Hashtag é um termo associado a assuntos ou discussões que se deseja indexar em redes sociais, inserindo o símbolo da cerquilha (#) antes da palavra, frase ou expressão. Quando a combinação é publicada, transforma-se em um hiperlink que leva para uma página com outras publicações relacionadas ao mesmo tema” (Custódio, 2018).



Figura 10- Print Screen da rede social do serviço Postumer em 27 de junho de 2020.

Os mortos renascidos refletem uma estratégia de superação da morte, mas há situações em que é preciso que eles simplesmente morram e o desaparecimento, para ser completo, pressupõe que não haja uma alma cibernética a assombrar os sobreviventes no mundo virtual. Quando definida como transição, a morte precisa carregar o morto e ele não pode se recusar a ir.

Por vezes, o morto ressurge sob a forma de uma vontade. Como vimos, até o século XVIII, o moribundo era o responsável por seus últimos desejos elencados no testamento. Essa prática tem sido resgatada por um serviço de armazenamento de mensagens privadas que serão reveladas, após a morte do contratante, apenas às pessoas escolhidas por ele. O nome da plataforma é: Meu último Desejo e permite ao usuário deixar armazenadas fotos, vídeos, planilhas, documentos que, inclusive, podem ser enviados em datas específicas.

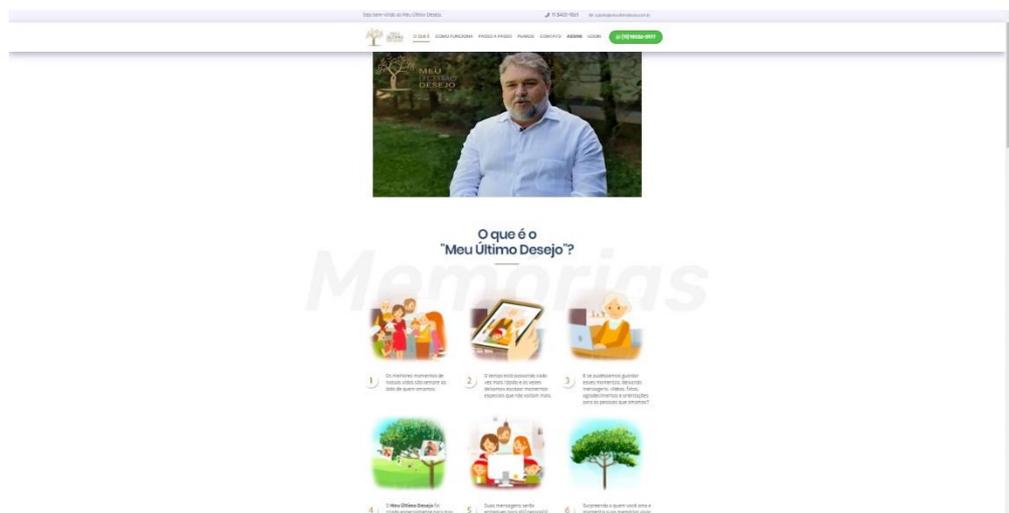


Figura 11 - Print Screen do site: meuultimodesejo.com.br em 27 de junho de 2020.

Assim, a família e os amigos podem receber orientações sobre o sepultamento, destinação de objetos, transferência de responsabilidades dos cuidados com pessoas, animais e plantas. Manifestações da vontade do falecido que não tem um caráter legal, mas carregadas de conteúdo emocional, o que, às vezes, é o mais importante no momento da perda. Aquilo que não foi dito; o amor que não foi revelado; o perdão não concedido; a verdade inconfessável; a autocrítica; o diálogo que só é possível quando não se está mais disponível para suportar o conflito por ele gerado.

A consciência do falecido se esvai pelos caminhos da morte, mas ele delega agência para o seu duplo sem pensar na réplica. Se não houver alma, aos sobreviventes será negado o direito de contestar. Consolo do morto que se antecipa para, apesar de findo, ter o direito a última palavra.

“Encontre a felicidade contemplando a sua mortalidade” é a frase de abertura do site que divulga o aplicativo (app) *WeCroak* para uso em dispositivos móveis tais como tablets e smartphones.

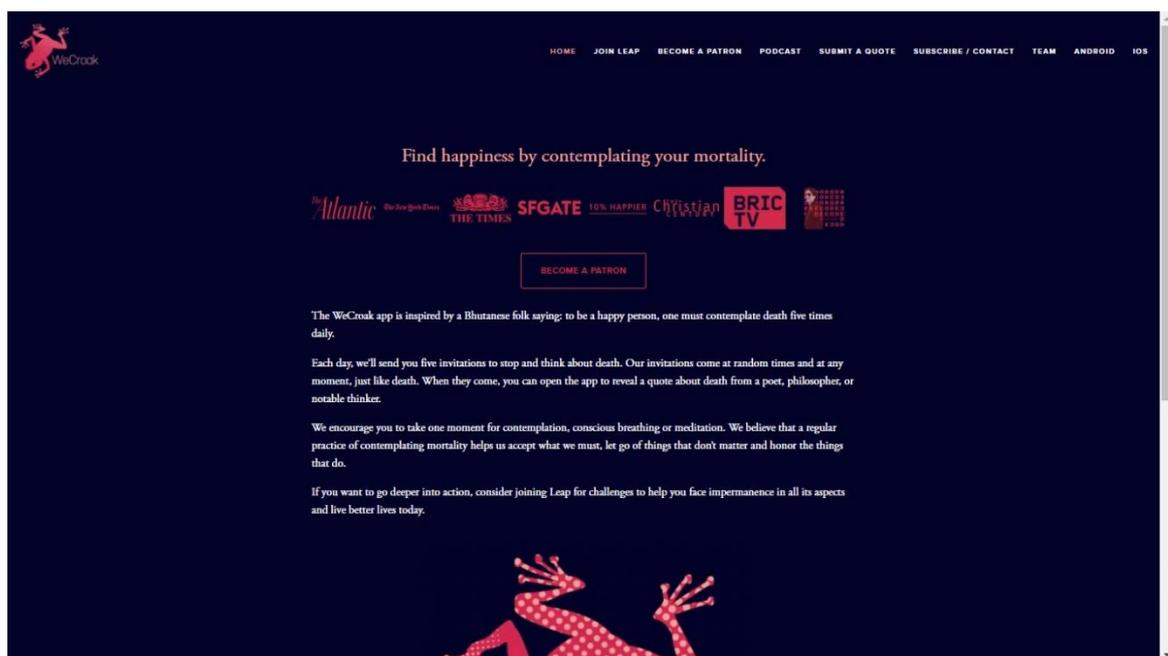


Figura 12- Print Screen do site do aplicativo We Croak em 27 de junho de 2020.

Este aplicativo é inspirado em um ditado popular butanês<sup>40</sup> que afirma que “para ser uma pessoa feliz é preciso contemplar a morte cinco vezes ao dia”. Ele dispara (cinco vezes ao dia) mensagens reflexivas sobre a morte escritas por filósofos, poetas ou pensadores. O objetivo do *wecroak* é lembrar as pessoas de sua finitude, convidando-as a refletir sobre o momento

<sup>40</sup> Língua nacional do Butão.

presente. E sobre o que realmente importa quando nos lembramos que a qualquer momento podemos não estar mais presentes.

“O aplicativo, no iOS e no Android, não poderia ser mais simples. Sem anúncios, existe estritamente para lembrá-lo de que o fim está próximo, sua mensagem acompanhada de homilias alternadamente sombrias e edificantes: "O túmulo não tem cantos ensolarados" ou, mais motivador, "Comece de novo a história de sua vida". As palavras vêm de várias fontes, incluindo o trabalho de Emily Dickinson, Pablo Neruda, Henry David Thoreau, Charles Bukowski, Pablo Neruda, Lao Tzu e Margaret Atwood. (...) Essa franqueza é uma provocação. A morte, até recentemente, costumava ser um tabu conversacional, forragem escura para locais góticos, talvez, mas invocava discretamente, se é que havia, em eufemismos calmantes. Agora é tendência” (La Ferla, 2018?).

Estes recursos tecnológicos para manutenção do luto são apenas algumas das muitas possibilidades espalhas pelo mundo virtual. “Quanto mais avançamos na ciência, mais parece que tememos e negamos a realidade da morte. Como é possível?” (Kübler-Ross, 2017:35). A desumanização da morte parece ser um dos motivos.

E a humanidade está constituída mais de mortos que de vivos. O ser humano tem concebido e elaborado sistemas de crença para se preservar dos efeitos da morte a partir de três objetivos fundamentais: tranquilizar o homem, revitalizar o grupo depois da perda de um dos membros, estabilizar as relações entre o mundo dos mortos e dos vivos (Thomas, 2015, 586).



Figura 13 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

## CAPÍTULO II – O CORPO E SUAS PERFORMANCES

A questão da morte, se inscreve na estrutura do corpo não só quando nos deparamos com os cuidados de saúde e higiene que, na essência, querem evitar que o corpo adoça e morra. Os ritos, mitos e crenças que se propõem a manutenção do corpo, também querem afastar o mal que tenta violá-lo e levá-lo a morte. Trata-se apenas de um cuidado de outra natureza, mas que ao final, congrega um objetivo em comum: a tentativa de se manter vivo. O corpo humano fala e toma parte na vida social e essa resistência toma forma através de posturas, movimentos, ações, constituições, transformações, gestos e emoções.

“O corpo porta em si a marca da vida social, expressa a preocupação de toda sociedade de fazer imprimir nele, fisicamente, determinadas marcas, que ela escolhe de um conjunto cujos limites virtuais dificilmente poderiam ser definidos. Se considerarmos todas as modelações que sofre, constataremos que o corpo é pouco mais que uma massa de modelagem à qual a sociedade imprime formas segundo suas próprias disposições: formas nas quais a sociedade projeta a fisionomia do seu próprio espírito” (Rodrigues *apud* Rodrigues 2006: 36).

Após ser submetido a uma série de dinâmicas ele passa a discursar socialmente. Então, a morte promove uma ameaça ao símbolo que circunscreve uma série de representações sociais e culturais. Uma estrutura que projeta, no coletivo dos corpos, também sua força. O corpo legitima regras sociais e no caso da morte, mesmo morto, o corpo anuncia um processo, sinaliza as relações do grupo com a vida.

Para os *Torajas*, a morte biológica não é a morte definitiva, nem a verdadeira. Então o corpo, ainda que sem vida, demanda a manutenção das relações e obrigações familiares, porém as coloca em outro patamar, em outra ordem.

Falar do corpo, em um estudo sobre a morte, pressupõe falar do instrumento que denuncia o rompimento de uma ordenação social que sustenta a ideia de vida, estar vivo, ser vivo. Então o corpo revela um novo estado do potencial vital, mas só morre de fato quando é desligado do domínio dos vivos.

A antropologia da morte se articula sobre dois eixos: o corpo-cadáver condenado a decomposição progressiva — ainda que adiada por técnicas de conservação — e o conjunto de construções mentais e representações que se expressam como mecanismo de defesa e são mediadas pelo seu instrumento privilegiado: o símbolo (Thomas, 2015).

## 2.1. Na morte



Figura 14 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de lápis pastel sobre canson.

A morte anuncia processos, revela crenças, inaugura estados de vida. A morte denuncia a vida que houve e que ressignifica-se transitando por outros mundos, outros lugares. Ariès (2012:40 e seg.) em “*A História da Morte no Ocidente*” trata da morte sob as mais diversificadas perspectivas: A morte domada “ao mesmo tempo familiar e próxima, por um lado, e atenuada e indiferente, por outro”. O fim previsto, como a morte do guerreiro; A morte de si mesmo como “uma concepção coletiva da destinação”, como o fim de uma jornada; A morte do outro como uma retórica sedutora que “arrebata o homem de sua vida quotidiana, de sua sociedade racional, de seu trabalho monótono, para submetê-lo a um paroxismo e lançá-lo, então, em um mundo irracional, violento e cruel”; A morte interdita que se torna vergonhosa. Quando “não se morre em casa, em meio aos seus, mas sim no hospital, sozinho”.

De uma forma geral, ele demonstra que estes conceitos acerca da morte ao longo da história estão envoltos nas concepções do grupo acerca do sentido da morte e do morto como entidade que transita ou não por outros mundos, ou mesmo por este, sob outra forma. “A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo” (Ariès, 2012:61), mas a morte também é o término de um organismo e representa o fim de sua capacidade de

autoconservação. O fim do corpo manifesta-se através de processos físico-químicos e bioquímicos. É um processo de desorganização e desintegração irreversível (Riesgo, 2007).

Duas situações físicas dão início ao desaparecimento do corpo: a falta de atividade neurológica e/ou cardíaca irreversível. O fim dos processos vitais cerebrais e/ou cardíacos reverbera sistematicamente por todos os órgãos e tecidos. A mudança bioquímica dos músculos causa endurecimento do corpo, isso acontece porque existem bombas nas membranas das células musculares que regulam o cálcio, quando elas param de funcionar o cálcio inunda as células fazendo com que os músculos se contraíam. Depois de dois dias a mobilidade volta. A temperatura a que está submetido o corpo interfere no tempo de início e duração desta rigidez.

Assim que o coração para de bater a temperatura do corpo cai cerca de 1.5 °C por hora, o sangue se torna mais ácido, o dióxido de carbono se acumula provocando o rompimento das células que liberam enzimas para os tecidos que serão digeridos de dentro para fora. Isso ocorre porque a oxigenação que parou de acontecer provoca um desequilíbrio no organismo, fazendo com que minerais importantes, tais como: sódio e potássio, deixem de ser produzidos. A partir disso, as células, com bactérias famintas, passam a digerir o próprio corpo.

Estudos nos informam que cerca 100 trilhões de bactérias vivem harmoniosamente nas entranhas de nosso corpo. Com o início do desaparecimento, essas bactérias liberam substâncias que se proliferam digerindo todos os órgãos e tecidos. Os órgãos começam a se desprender da estrutura do corpo e literalmente desmancham. As primeiras bactérias, a avançarem a carne, são da flora intestinal e da mucosa respiratória. O pulmão, por ter tecidos mais finos, é um dos primeiros a se decompor. Depois os intestinos, por conta das bactérias que fazem a digestão. Na sequência, o pâncreas, que possui enzimas que ajudam a decomposição e que posteriormente serão devoradas pelas bactérias. O fígado, por ser um dos maiores órgãos do corpo humano, demora mais para se decompor. As células cerebrais param sua atividade cerca de 3 a 7 minutos após o início do desaparecimento. Este processo, também produz gases que invadem outros órgãos e tecidos do cérebro que começa a se liquefazer passando de uma massa cinzenta a um líquido cor de argila, escorrendo pelas narinas. Ainda no crânio, os olhos se afundam e desidratam fazendo com que a córnea adquira o aspecto de um véu esbranquiçado.

Com a circulação interrompida, os glóbulos vermelhos ficam mais pesados e se movem para as extremidades do corpo em razão da gravidade. Cerca de 8 a 12 horas após o início deste processo, o sangue passa a ter uma consistência gelatinosa.

A pele passa por mudanças significativas em sua aparência, porque perde água se ressecando, assumindo uma cor amarela e um aspecto enrugado. Com a atuação das bactérias,

ela fica verde e se dilata, formando bolhas que passam a soltar líquidos. Unhas e cabelos ainda podem crescer pelas próximas 24h por serem feitas de queratina, uma proteína muito resistente.

O que não é digerido neste processo vai ser consumido por insetos e larvas. Ao final, sobram os dentes e ossos, já que são formados basicamente por minerais e o que interessa as bactérias é a matéria orgânica. Com o tempo, os ossos e a arca dentária também se decompõem, mas isso pode levar até milhares de anos como nos mostram muitas descobertas arqueológicas. Os ritos de sepultamento também podem impactar na decomposição do corpo acelerando ou postergando-a. Os modos de vida também interferem nas estruturas podendo deixá-las propícias a ação das bactérias.

Como marco da cultura ocidental, recorrer à biologia, disciplina que estuda os processos orgânicos comuns a todos os seres vivos, parece ser uma saída segura para caracterizar a morte como fim de um processo, já que não há, a ‘priori’, argumentos que refutem a ideia da morte diante de um corpo em decomposição. Mas se o homem “constrói socialmente seu corpo” e este é, portanto, uma forma moldada de interação social que descreve a pessoa (Le Breton, 2017:18), é preciso observar se a pessoa e seu corpo de fato morrem. Se há sincronicidade entre estas ações, e se, de alguma forma, a pessoa sobrepuja o corpo no momento da morte transcendendo-o.

Em *Do Kamo* (1947),<sup>41</sup> Leenhardt nos aproxima de uma nova visão da morte. Resultado de seus estudos junto ao *kanaks*,<sup>42</sup> nesse contexto, a existência é situada pelas relações. Então o corpo, por si só, corresponde a um vazio que só pode ser preenchido quando justaposto, quando é estabelecido dentro das relações com os outros. O nascido ocupa um lugar que já existe nas relações do grupo. Há uma ideia que se aproxima muito a de reencarnação, mas se difere por não ser mítico, ou seja, não se trata do espírito de um antepassado que morreu e que renasce naquele corpo, mas de uma mesma potência de vida que se manifesta sob a forma humana.

Trata-se do homem, que envolto pela natureza, ainda não se separou dela, não se espalhou nela, mas é invadido por ela e somente através dela conhece a si mesmo. Ele não tem uma visão antropomórfica, ao contrário, está sujeito aos efeitos produzidos por uma visão indiferenciada que o faz abarcar o mundo total em cada uma de suas representações, sem tentar

---

<sup>41</sup> Livro “Do Kamo - La Persona y el Mito en el Mundo Melanes” de Maurice Leenhardt. “*Do kamo* é articulado (como o resto de seu trabalho, embora de uma maneira mais sólida) em torno de dois eixos temáticos, mito e linguagem, em cuja interseção Leenhardt acreditava ter encontrado a chave para entender a construção Kanak de pessoa e, finalmente, a lógica do pensamento nativo.” (Recasens, 1997:16)

<sup>42</sup> Ou canacos, canacas, canaques são melanésios da Nova Caledônia. “kanak, é uma palavra de origem maori que significa ser humano.” (Recasens, 1997:13)

distinguir a si mesmo deste mundo - cosmomorfia.<sup>43</sup> (Leenhardt, 1997:43). Assim, “*la vida fluye indistintamente através de cuerpos humanos, animales, vegetales o minerales*” (Recasens, 1997:19)

Quando morre alguém a primeira criança que nasce herda o posto ocupado por esse morto. Homônimos são considerados réplicas da mesma pessoa, pois pode acontecer de crianças de grupos que moram longe uns dos outros receberem os mesmos nomes. “*Vale decir que la idea de muerte no existe. No se muere en Melanesia*” (Leenhardt, 1997: 55). A morte não existe porque o vazio não pode morrer. O cadáver é tratado com um corpo-deus em transmutação, um suporte para o trânsito. Quando acaba o processo de degeneração nada mais há daquela identidade que precise ser lembrado. Até porque logo ela será reanimada em outro corpo. Assim, não se cultiva a memória do morto, porque a energia que anima o morto nunca foi particularizada, portanto, não foi dissociada do cadáver. Está ali esperando que se conclua o processo de transmutação. “*El mito otorga a la vida del melanesio formas que sobrepasan en significado todo lo que lo exterior nos puede revelar*” (Leenhardt, 1997:28).

O corpo que finda é tratado de maneira diferente em diversas culturas, porque nem sempre putrefazer implica em deixar de existir. Leenhardt (1997) relata, em sua pesquisa, que os Kanaks continuavam se relacionado por anos com o corpo de seus familiares em decomposição, interagindo com estes e interpretando respostas acerca de questões trazidas do cotidiano. O cadáver tinha outra a importância:

“Seguramente para el canaco el cadáver no tiene, en toda esta situación, la importancia que reviste para nosotros. El cadáver se disolverá por sí mismo y aún se lo ayudará para ello. Todos los ritos de los primeros funerales -descomposición apresurada por sumersión, incineración, momificación- no son en toda Melanesia sino medios de abreviar el período difícil de la presencia del cadáver. Éste, por lo tanto, no es conservado, ni lo designa ningún término específico. Está adherido solamente por un tiempo efímero al bao. Veremos que en todo este asunto el cadáver no es más que un incidente” (Leenhardt, 1997:51).

Durante muito tempo tinha-se claro o fim da vida, o momento exato da morte parecia óbvio. Com o refinamento da medicina e a experiência tenebrosa do sepultamento de pessoas que, descobriu-se depois, estavam, na verdade vivas, vários ritos fúnebres foram sendo assumidos visando garantir que o corpo sepultado estava de fato morto.

“Deste modo, concedia-se alguma dignidade aos factos e os vivos libertavam-se de eventuais culpas e injustiças, em especial quando as ciências médicas formulavam interrogações mais consistentes acerca da infalibilidade dos sinais, dos *signa letalia*” (Crespo, 2003:32).

<sup>43</sup> “O ponto de vista dado pelo do *Cosmomorfismo* permite-nos considerar que o real manifesta-se no mental da mesma forma que, simetricamente, o mental manifesta-se no real. Sinteticamente dito, o universo está em nós. É por esta razão que se pode justificar como podemos superar limites perceptivos e nos fazer valer da ‘complexidade herdada’ para elaborar aspectos do Universo fora de nossa percepção e tecnologias.” (Fogliano, 2010:?)

De qualquer forma, neste contexto, atestada a morte, o corpo em putrefação tende a ser evitado. Os ornamentos e estratégias visam prevenir qualquer sinal de finitude, para que no ritual de sepultamento a despedida seja feita a pessoa e não ao cadáver, que lembra a todos, a carne sob a qual vivemos. “A decomposição é o sinal do fracasso do homem, e neste ponto reside, sem dúvida, o sentido do macabro, que faz desse fracasso um fenômeno novo e original” (Ariès, 2012: 59).

A morte do corpo parece ser descontrolada e incapturável e viver com essa certeza pode ser algo aterrador, a ponto de vários mitos e crenças se estabelecerem em torno da possibilidade de fim ou de um começo desconhecido. Nesse contexto, os ritos funerários têm importante papel na transformação do vivo em morto. Há crenças diversas potencializadas pelo mercado em torno do tratamento e sepultamento do corpo.

O funeral faz parte do processamento da morte. Afinal, há “mortos que se recusam a morrer de vez e sempre ressurgem onde não são chamados” (Lima, 2015:66). Assim, é preciso garantir os cuidados para uma eficaz passagem ao além-túmulo. E as funerárias reconhecem nesta prática um importante mercado. Comercializa-se até a higiene do corpo. Tudo é relacionado ao valor de quem existiu. Associa-se ao status do falecido: a qualidade do caixão; a diversidade das flores; o alinhamento da roupa; o cuidado do corpo; a iluminação da capela; o tamanho (e a posse) do terreno. O sentido de pessoa sobrepuja-se ao fato objetivo do fim da vida.

Sepultado o corpo outras questões menos imateriais rondarão as relações de apoio que, com a morte, transformam-se em conflitos relacionados a disputa de patrimônio e coisas do tipo. E um novo comércio entra em ação: o direito sucessório orquestrado por advogados, cartórios, tabeliões, Estado, etc. Novas relações se estabelecem pela falta da pessoa e, ao mesmo tempo, por sua presença implícita na herança.

Para Ariès (2012: 98 e 99) é “pela morte que o destino se revela” e ela “tornou-se o lugar onde as particularidades de cada vida, de cada biografia, aparecem no grande dia da consciência clara, quando tudo é pesado, contado, escrito, quando tudo pode ser mudado, perdido ou salvo”.

A ciência nos diz que a vida precisa da morte para existir, sob a ótica evolutivo-biológica a morte se apresenta como uma face da evolução das espécies, num contexto em que a difusão do patrimônio genético é a finalidade do ser vivo. A morte de um implica no nascimento de outro. E novos arranjos biológicos se apresentam a cada novo ser que nasce em razão de cada um que morre.

## 2.2. No símbolo



Figura 15 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de lápis pastel sobre canson.

O corpo revela liberdades e interdições, se constitui à visibilidade humana, e como território biológico e simbólico das humanidades e traços de subjetividade “um corpo é sempre biocultural, tanto em seu nível genético, quanto em sua expressão oral e gestual” (Sant’Anna, 2006:3). Do nascimento a morte, nele se imprime um conjunto vasto de significações.

Porém, ainda que possa ser de alguma forma transcendido por meio dos significados e símbolos que a ele se dá, “o corpo é a carne do ator” (Le Breton, 2017:10). Quando o corpo morre ele inaugura um estágio na performance do grupo, que implica em conviver com uma ausência, ou com uma presença projetada sob outra forma. A finitude da vida se põe como um elemento articulador de mitos, ritos, crenças, perpetuados pelos que vivem em prol dos que morrem e da morte como um fato social indefectível.

A concepção mais aceita nas sociedades ocidentais é a do corpo como algo individual, particular, pertencente ao indivíduo a ponto de ele poder atribuir-lhe o status de propriedade: meu corpo. O corpo neste contexto, não se confunde com o mundo, tem atributos próprios e únicos, é a prova da individualidade de um ser. É uma fronteira, um átomo discernível dentro

do conjunto simbólico. O corpo empresta rosto à pessoa, lhe dá potência de agente, lhe permite a performance no mundo.

Em *Do Kamo* (Leenhardt, 1997), a experiência dos melanésios mostra um corpo que não aparece como uma estrutura individualizada, mas impregnada da mesma substância que compõe a natureza. E não no sentido de conteúdo porque, sob este aspecto, também no mundo ocidental são inúmeras, na medicina hipocrática, as correspondências entre corpo e natureza, nas quais, o corpo era considerado composto por elementos da natureza tais como: terra, fogo, ar e água. Os melanésios entendem o corpo como um suporte que comporta a natureza repleto de vibração do mundo sem, portanto, se diferenciar dele. Não é uma estrutura composta desse fluxo de vida, mas este fluxo de vida que se expressa sob muitas formas, dentre elas: o *Karo-kamo* ou corpo humano.

*Karo* seria então o elemento sustentador necessário a realização das coisas e seres. *Kamo* seria a vida dotada de humanidade, mas não necessariamente circunscrita sob o formato de um homem, pois um peixe com “*una mirada de hombre*” pode ser reconhecido como a representação de um humano, já que a personagem não muda de estado porque muda de aspecto. Ao mesmo tempo, um homem pode agir de forma inumana e dirá o kanak: “*no es Kamo*”. O *Kamo* é flexível e permite seguir o vivente em todas as suas metamorfoses.

Da mesma forma, *Karo boe*, por exemplo, trata-se do “*cuero de la noche. Es la Vía Láctea, esqueleto del cielo.*” Noite, nesse contexto, se designa como um verbo de estado: *boe* não de forma. E o Kanak não nomeia, mas qualifica o tempo solar já que se trata da forma como a luz do sol se comunica com o mundo e não de uma apreensão verdadeira da noção de sol (Leenhardt, 1997:43, 46 e 88).

O mito da identidade Kanak permite a ele participações inesperadas no mundo, estados fluídos e metamorfoses (Leenhardt, 1997:184). E a circunscrição do próprio corpo é uma questão nem sequer cogitada, o melanésio não pode conceber a si mesmo como alguém separado do mundo, dono de um corpo

“y no tiene, por lo tanto, una representación completa de su cuerpo. Una representación, para ser completa, supone necesariamente la existencia de un contenido. Y el contenido propio del cuerpo continúa siendo indefinible para el melanesio” (Leenhardt, 1997:44).

Assim, destituído dos atributos ocidentais de um ego ou de um corpo, o Kanak reconhece a si mesmo “*como participante en situaciones míticas yuxtapuestas, sin experiencia alguna de un itinerario personal o de una identidad individual*” (Recasens, 1997:19). Assim, mente e corpo estão interligados. A oposição: morto e vivo se difere por tratarem do corpo morto como um melanésio transmutado, em estado de metamorfose. “*Sucedee, en efecto, en Melanesia, que*

*los muertos se mezclan con los vivos*” (Leenhardt, 1997:47). Logo após o último suspiro em vida surge o *Bao*, um dos deuses melanésios, mas o *bao* não é o cadáver, pois coexiste com os vivos. Algumas pessoas são chamadas de *bao* em vida: velhos, pessoas estranhas ou mesmo Leenhardt que foi identificado assim quando um bebê melanésio tentava tocar-lhe os sapatos: “*No toques, es un bao*”, repreendeu-lhe a mãe (Leenhardt, 1997:51). O *Bao* não nasce de um mito, mas de uma constatação intelectual de declínio da vida física. Um louco, por exemplo, não dispõe das condições físicas necessárias para performar em sociedade sem quebrar os tabus. Sua condição pode desequilibrar socialmente o grupo, então ele deve ser afastado e submetido a uma espécie de “funeral social”. Assim, a sociedade é constituída de vivos e deuses.

Clastres (1995), em sua etnografia sobre os Aché<sup>44</sup>, revela também essa perpetuação da vida para além da morte elucidando algumas questões. A morte era primeiro como uma desordem, pois quando alguém morria seria como se uma partícula do grupo também morresse. Segundo, como um sinal claro de finitude, portanto, de descontrole sobre a própria existência. Alie-se a isto, que ao morto se dava o poder de, caso quisesse, atormentar seus companheiros em um corpo imaterial (fantasma).

Diante disso, rituais diversos eram empreendidos para que a vida, desajustada pela morte, voltasse ao normal. As histórias de canibalismo entre os indígenas eram muito disseminadas, mas Clastres durante algum tempo não conseguiu comprová-las. Colonizadores espanhóis alegaram descobrir vários grupos que tinham por prática “matar cerimonialmente seus prisioneiros de guerra e depois devorá-los em grandes festins para os quais convidavam os amigos”. Para Clastres, o canibalismo foi inventado como “uma mentira cínica destinada a encobrir e justificar a política dos colonizadores brancos” já que a prática, a exemplo de tantas outras, não havia se perpetuado (Clastres, 1995:224 - 225). A guerra contra esses grupos sempre fora ilegal, exceto quando se tratava de canibais. Então transformar indígenas em canibais era prática recorrente para justificar o extermínio.

Clastres descobre que havia sim consumo de carne humana por parte dos Aché. Muito apreciada por ser uma carne doce e com bastante gordura. O pesquisador rastreia a origem dessa “mentira” para compreender por que havia interesse em segregar tal prática. Chegou até a história de um protetor *beeru*<sup>45</sup> do grupo que os proibiu de falar a respeito disso com quem quer que fosse. “Os índios, perplexos de ter que se calar ao que não era para eles senão um ritual em sua vida religiosa, obedeceram” (Clastres, 1995:229).

---

<sup>44</sup> O Livro “Crônica dos índios Guayakis – O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai”, é o resultado do trabalho de campo efetuado pelo antropólogo francês Pierre Clastres no ano de 1963 e publicado em 1972.

<sup>45</sup> Homem branco

Ocorre que, fator importante também foi descoberto por Clastres em sua busca. Os indígenas não matavam para comer, apenas comiam seus mortos. Ou seja, o canibalismo não era uma prática para consumo de carne humana. A morte tinha outras razões. Os *Aché* Gatu eram “cemitérios ambulantes de alguma forma” (Clastres, 1995:232). Sem exceção todos os mortos eram comidos. Clastres tenta investigar os motivos do canibalismo, mas os próprios *Aché* não sabiam explicar. Eram canibais sem saber o porquê. Para promover reflexão Clastres pede que os *Aché* expliquem por quê os *irōiangi*<sup>46</sup> não comiam seus mortos? Dessa explicação da diferença do outro surgiu a razão do canibalismo deles: era “uma técnica suplementar de luta contra as almas dos mortos. Para eliminar a alma, é preciso comer o corpo” (Clastres, 1995:237). Comer o corpo era uma forma de inviabilizar as investidas da alma contra o mundo dos vivos. Clastres revela que esta prática ritual perpassava as relações pessoais sendo, por exemplo, comum um marido recomendar a esposa que comesse toda sua carne na oportunidade de sua morte.

Para os Ndembus<sup>47</sup>, “o corpo humano é um microcosmo do universo” (Turner, 2005:153) e é encarado como modelo simbólico para interpretação do conhecimento mítico sobre a gênese das coisas — *gnosis*<sup>48</sup>. A fisiologia humana é usada como analogia para ideias e processos sociais cósmicos e religiosos. Turner nos informa sobre as máscaras usadas em rituais e que mesclam elementos humanos e animais, bem como estruturas das savanas. Estes objetos se propõem a promover o pensamento, possibilitar a reflexão a partir da liminaridade<sup>49</sup>. Os contrastes colocam em relevo as características de cada ser, assim, uma cabeça de leão no corpo de um homem pode fazer pensar sobre os atributos do leão e do homem e de como esses se mesclam e inter-relacionam. A presença da cabeça de um leão faz pensar sobre a cabeça humana e ela passa a se tornar um elemento abstrato de reflexão. “Neste caso, é como se a liminaridade quebrasse o invólucro do costume, franqueando a especulação” (Turner, 2005:152). Como exemplo disso, as questões da vida e morte referidas no *Isoma*<sup>50</sup>, ritual que

---

<sup>46</sup> Outro grupo Aché

<sup>47</sup> Povo do noroeste da Zâmbia, no centro-sul da África.

<sup>48</sup> Conhecimento.

<sup>49</sup> Victor Turner (1974) “concebe a ideia de liminaridade como correspondendo a um momento de margem dos ritos de passagem: fase ritual na qual os sujeitos apresentam-se indeterminados, em uma espécie de processo transitório de ‘morte’ social, para, em seguida, ‘renascerem’ e reintegrarem-se à estrutura social. Liminaridade é, portanto, uma condição transitória na qual os sujeitos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores, ocupando um entre-lugar indefinido no qual não é possível categorizá-los plenamente.” (Noleto e Alves - Enciclopédia de Antropologia – USP)

<sup>50</sup> “O *Isoma* (ou *Tubwiza*) pertence a uma classe (*muchidi*) de rituais assim conhecidos pelos ndembos e identificados como ‘rituais das mulheres’, ou ‘rituais de procriação’ (...) Isto se relaciona com a ideia de que o indivíduo tem a obrigação de venerar as sombras dos ancestrais (...) Os rituais a que me refiro são de fato executados porque pessoas ou grupos incorporados deixaram de satisfazer essa obrigação. Seja por: sua própria culpa ou como representante de um grupo de parentes, acredita-se que uma pessoa foi ‘apanhada’ por uma sombra,

tem por objetivo lidar com a agência dos mortos sobre os vivos e vice-versa, implicam existencialmente a totalidade e não só o espírito dos ndembus.

O corpo, nesse contexto de totalidade, pode ser representado de diversas formas, como macho, fêmea ou andrógino; como adulto, criança ou velho. Ao mesmo tempo, o cosmos pode ser representado como um vasto corpo humano. Assim, a realidade pode ser explicada usando atributos do corpo humano, porque o corpo de uso humano é também a representação do cosmos e do universo e “*las representaciones sociales le asigna al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad*” (Le Breton, 2002:13).

Território de símbolos, o corpo, nas sociedades ocidentais também traz impresso marcas sociais, culturais e psicológicas. É também instrumento de diálogo com o mundo e, por se supor altamente particularizado, a pessoa e seu corpo reinventam-se, recriando-se de alguma forma.

---

como dizem os ndembos, e atormentada por uma desgraça, julgada apropriada ao sexo a que pertence e a seu papel social” (Turner, 1974:25).

### 2.3. Na doença



Figura 16 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de lápis pastel sobre canson.

Mauss (2003) trata de como cada sociedade impõe ao indivíduo o uso de seu corpo, a educação das necessidades e da atividade corporal que tem a estrutura social impressa como uma insígnia. O social projeta-se sobre o sujeito desde a infância através do disciplinamento do corpo como passaporte para a integração. Assim, pode-se dizer que o grupo modela o indivíduo a sua imagem. Ao mesmo tempo, o corpo é um estardante de representações.

“Vamos ainda mais longe, e sei que aqui estou de acordo com nossos amigos Dumas e Blondel, como o estava com meu pobre amigo Rivers. Tocamos em tais pontos da fisiologia e dos fenômenos da vida do corpo que, entre esta e o social, a camada da consciência individual parece ser muito estreita: risos, lágrimas, lamentações

funerárias, ejaculações rituais, são tanto reações fisiológicas quanto gestos e signos obrigatórios, sentimentos obrigatórios ou necessários, sugestionados ou empregados pelas coletividades com um objetivo preciso, em vista de uma espécie de descarga física e moral de suas expectativas, físicas e morais elas também” (Mauss, 2003:323).

Para demonstrar os percursos das ideias sobre o corpo, Mauss relata o exemplo da sugestão coletiva de ideia de morte, especificamente, sobre o indivíduo que não se percebe doente nem acredita que vai morrer. “Esse estado coincide geralmente com uma ruptura de comunhão, seja por magia, seja por pecado, com as forças e coisas sagradas cuja presença normalmente o sustenta” (Mauss, 2003: 350). Vale ressaltar que, no caso indicado pelo autor, o indivíduo não possui distúrbios de ordem mental ou neurológica, mas crê estar enfeitiçado ou em pecado e, por essa razão, morre.

Os *maoris*<sup>51</sup> têm espantosa capacidade de recuperação diante de enfermidades, em contraste a isto, se um indivíduo maori é atingido por uma flecha que acredita estar enfeitiçada, ele não tem nenhuma chance de se restabelecer. Mauss também relaciona o caso de um rapaz Wakelbure (Austrália) jovem e saudável que, antes de ter a permissão de comê-la, roubou uma fêmea de marsupial<sup>52</sup>. “Os velhos haviam descoberto e ele sabia que não cresceria mais. Deitou-se, por assim dizer sob o efeito dessa crença, e não voltou mais a se levantar, morrendo em três semanas” (Mauss, 2003:354).

Nesses, e em inúmeros outros casos mencionados pelo autor, uma cerimônia mágica de exorcismo cura o enfermo, isso se o contrafeitiço for mais eficaz em extirpar o mal do que o feitiço em o depositar no corpo do homem em questão. Nesse contexto, a medicina europeia nem sequer é cogitada, ela nada pode contra o feitiço já que são coisas de categorias diferentes. A postura do enfermo diante de sua sorte revela a força da crença que atinge o corpo com uma velocidade e ferocidade, muitas vezes, difícil para outras doenças. Os atacados “parecem não ter mais força de alma, e seus amigos olham para eles sem escutá-los, sem fazer nada, aceitando a sorte deles como se fosse necessária” (Mauss, 2003:359).

As mortes por presságio também são frequentes. O indivíduo, mesmo saudável, recebe uma sentença de morte, nela acredita e começa a performar como um moribundo, o corpo acompanha a crença, adoecendo, perdendo gradualmente sua vitalidade.

No caso dos Maoris a doença estabelecida pela crença coletiva se manifestava no corpo do indivíduo, também partícula da coletividade. Um corpo real atacado por uma doença sugestionada.

---

<sup>51</sup> Povos nativos da Nova Zelândia.

<sup>52</sup> Mamíferos de bolsa, são exemplos: cangurus, coalas e gambás.

Atualmente, no mundo, vivemos um corpo social que se vê atacado por um vírus que, aleatoriamente, mata e adoce apenas os corpos físicos de alguns indivíduos. Dentro dos microcosmos contidos nas sociedades atingidas encontraremos diversas explicações, tanto para quem morre quanto para quem sobrevive. A medicina explicará por suas vias, os religiosos por outras e os céticos também.

No Brasil, especificamente, em cinco (5) de abril o presidente da república participou sem o uso de máscaras de proteção<sup>53</sup>, em frente ao Palácio da Alvorada<sup>54</sup> “de uma roda de orações pelo fim da pandemia de coronavírus”. Ele também anunciou o encerramento de seu “jejum religioso” contra a doença, que havia sido convocado por ele e por grupos evangélicos” (Rossi, 2020?). A ideia do jejum oficial foi anunciada pelo presidente em dois (02) de abril e foi resultado da solicitação de um apóstolo pentecostal<sup>55</sup> que em sua pregação em vinte e nove (29) de março solicitou que o presidente decretasse um jejum:

“Presidente Bolsonaro, por favor, decrete um jejum. Nós podemos decretar um jejum como igreja. Mas o senhor é autoridade. Se você for em rede nacional e pedir o jejum... Que jejue o maçom, o budista, o islã, os católicos, os evangélicos. Numa pandemia, não tem mais religião que se estabeleça, é um só espírito, um só corpo” (Gonçalves, 2020?).

O apóstolo citou como exemplo “outros países, como Guatemala, Paraguai e Estados Unidos” que “já haviam feito uma convocação para um dia de oração e jejum” (Gonçalves, 2020?). Determinados a, por vias espirituais, frear o progresso da doença<sup>56</sup> estes eventos têm se repetido em todo mundo e com origem nas mais diversas religiões. O que assusta na Covid19 não é somente a letalidade, mas a forma de disseminação e o fato de ainda não se ter atestada uma regularidade nas causas das mortes, suficientemente eficaz, para eleger alguém (ou grupo) como fora de perigo. Essa falta de controle sobre a doença que impacta não só a vida sanitária, mas social e econômica, gera um pânico capaz de impulsionar e arregimentar pessoas para eventos tais como o “jejum do arrependimento”, descrito anteriormente.

O que há de mais curioso nisso é pensar que durante muito tempo as sociedades tribais (como dos Maoris), principalmente sob comando de Xamãs e que atribuíam a toda doença uma potência oculta e espiritual que também precisava ser combatida, foram estigmatizadas por se acreditar que estavam colocadas sob “a autoridade de loucos” como se “fenômenos

<sup>53</sup> Em 07 de julho de 2020, o Presidente do Brasil comunicou a imprensa que estava infectado com o coronavírus.

<sup>54</sup> Residência oficial do Presidente do Brasil localizada em Brasília.

<sup>55</sup> Apóstolo Luiz Hermínio, líder da congregação, Mevam (Missões Evangélicas Vinde Amados Meus), cuja sede é em Itajaí/SC (Gonçalves, 2020?).

<sup>56</sup> Em 05 de abril o número de contaminados pelo coronavírus era de 11.130 pessoas, com 486 mortes notificadas em decorrência da doença. Em 16 de junho o número de contaminados chegou a 923.189 pessoas, com 45.241 mortes (Ministério da Saúde).

sociológicos” pertencessem “à patologia, quando nada têm a ver com ela ou, pelo menos, quando os dois aspectos devem ser rigorosamente dissociados” (Lévi-Strauss, 2003:21). Sob a perspectiva da fé (e de outras que não mencionarei aqui) a relação entre brancos e indígenas, por exemplo, é registrada na história do Brasil como permeada por contatos que pressupunham atitudes de incredulidade e condescendência cínica diante da busca dos indígenas por cura de doenças nas aldeias através dos ritos religiosos. Sendo, a fé nativa, vista como alegoria, superstição, folclore.

“Como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal). Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade.” (Viveiros de Castro, 2018:27)

As manifestações de fé e a intercessão no mundo das várias religiões pela cura da Covid19, que atingirá a humanidade em caráter global, talvez torne os olhares mais sensíveis para as alteridades que se desenvolvem no interior das várias sociedades que tentam sobreviver ao rolo compressor colonialista que reage à diferença com violência, opressão e extermínio.

A performance nas relações humanas mudou por conta da doença e a exemplo dos maoris que por julgarem-se amaldiçoados acabavam morrendo, muitos de nós por julgarem-se abençoados ou protegidos são expostos à letalidade da Covid19.

A pandemia também inaugurou um corpo novo para muitas pessoas: o corpo digital. Imune a contaminação, esse corpo faz de tudo pela web: compra, se relaciona, reza, protesta, sorri e chora. Ao sair na rua o corpo-carne é agora dotado de nova indumentária, o rosto usa máscara. Metade das expressões está soterrada em alguns poucos centímetros de pano. E já não há como se comunicar através de um sorriso, as palavras estão mais inaudíveis, as pessoas temem o comportamento despreocupado do outro porque sabem que ele é um vetor em potencial, mas nós também somos. Uma pseudocontaminação já nos acomete, porque todos somos contamináveis e contaminadores por presunção.

Diante disto, o isolamento social tem se demonstrado como meio eficaz de parar o vírus, mas outras consequências advêm dessa desassociação do grupo: solidão, fome, loucura, suicídio, violência, tormento mental e emocional. O corpo social, nesse contexto, luta para se equilibrar sobre as pernas cambaleantes da incerteza.

Mauss (2003:166), ao descrever a dança das mulheres dayak das tribos marítimas da Nova Guiné durante a caça, a pesca e a guerra a que vão os homens, relata que nesse momento o corpo social é animado de um mesmo movimento, sem indivíduos. Como peças de uma máquina ou raios de uma roda esse deslocar-se rítmico, uniforme e contínuo, expressa um

estado mental em que a consciência de cada um é arrastada num único movimento, numa única ideia alucinante: a da meta comum. Os corpos têm o mesmo balanço, a mesma fisionomia, as vozes o mesmo grito. Pela convicção de todos, cada um sente-se arrebatado, sem resistência possível. Formam um único corpo e uma única alma. Então, nesse momento, o corpo social é verdadeiramente realizado. E as células desse corpo (os indivíduos) acham-se tão pouco isoladas quanto as de seu próprio corpo-carne. “Em tais condições (que, em nossas sociedades, não mais se realizam, mesmo por nossas multidões mais excitadas, mas que ainda se constataem noutras partes), o consentimento universal pode criar realidades”. As pandemias, que periodicamente nos acometem, já deveriam ter ensinado os corpos sociais a, em alguns momentos, se moverem assim, em uníssono.

O corpo não pode ser entendido apenas pela biologia, ele é lugar de trânsito do simbólico, “é lugar de passagem, marcado, exercitado, disciplinado, enredado e protagonista de processos observáveis” (Giumbelli, 2011:338). Precisa ser considerado para além de sua materialidade, o corpo que se projeta na mente, no cosmos, nas relações, no sono, esse corpo importa e age sobre a saúde, produz ou não doença, ou, em muitos casos, a cura.

## 2.4. Na pessoa



Figura 17 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

De uma forma geral, os conceitos acerca da morte ao longo da história estão envoltos nas concepções de pessoa dos grupos. O sentido de morte e do morto como entidade ou entidade que transita por outros mundos ou mesmo por este, sob outra forma, é estabelecido por quem vive. Ainda que, em relação a quem morre. Neste contexto, estabelecer como se constrói a ideia de pessoa no grupo é muito importante para entender como e, porque certo grupo lida com a morte de determinada forma. Assim, saber como surge a pessoa, enquanto categoria é até mais importante do que saber como nasce o humano. Já que “a ‘noção de pessoa’ evidentemente varia de sociedade para sociedade” e não tem uma existência universal, mas “se destaca lentamente de seu enraizamento social para se constituir em categoria jurídica, moral e mesmo lógica” (Goldman, 1996:85 e 86).

Nas sociedades indígenas a “noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano” revela-se como caminho básico “para uma compreensão adequada da organização social da cosmologia dessas sociedades” (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979:03). Dessa forma, as noções de pessoa são categorias do pensamento nativo e variáveis. Assim, para entender como a morte impacta a vida de um determinado grupo, é antes de tudo necessário compreender como nasce a pessoa nesse grupo.

Os pirahãs, por exemplo, habitam seu cosmos distribuídos em seres como os *Abaisi*; os *Ibiisi*; os *Kaoaiboge*; e os *Toipe*. Estes seres inter-relacionam-se, produzem eventos, doenças, matam e até ressuscitam um pirahã sem que disponham necessariamente de um suporte físico, mas também não se trata de um suporte extrafísico e sim de outra qualidade de corpo, de existência que coexiste, expressa-se e caminha pelo mundo. Os *ibiisi* são aqueles que chamaríamos de pirahã vivo. Suponho ter tido contato exclusivo com estes, mas só os pirahãs podem afirmar se não reagiu de fato ao contato de algum *abaisi*, *kaoaiboge* ou *toipe* pensando tratar-se coisa de outra natureza.

Um pirahã transita pelo mundo a partir de vários seres, trata-se de coexistências. Ou seja, um mesmo pirahã poderá ter atrelado a si um *abaisi*, um *ibiisi*, um *kaoaiboge* e um *toipe*. Gonçalves (2001) identificou os *abaisi* como sendo duplos de corpo e os *kaoaiboge* e *toipe* duplos de alma. Apesar desse termo duplo ser utilizado por Gonçalves, ele mesmo informa que no cosmos Pirahã as coisas se assemelham sem serem de fato iguais.

Os pirahãs transitam nesse mundo, e nos vários outros, como estes seres e interagem por meio do xamanismo, nos sonhos e nas aldeias enquanto vivem suas vidas e quando atravessam o limite superior, isto é, descem do céu e cercam a selva. Deixando seus rastros de tempos em tempos e como sombras fantasmagóricas na escuridão da selva (Everett, 2008:130, tradução nossa). A morte é atribuída ao *Abaisi* e diante dela há uma continuidade nas relações entre as identidades, que mudam de local de trânsito e não necessariamente de status. Sob a perspectiva da agência, todos vivem. O luto é vivenciado, mas o choro diante do morto é contraindicado sob argumentação de que a pessoa que chora pode morrer também. Assim, as mulheres e os jovens que costumam sentir muito as perdas se deslocam para a floresta para chorar.

O povo Pirahã se relaciona com o corpo como mais um elemento que compõe a existência e não como instrumento único e central de orientação e reconhecimento da identidade. Como a vida não está circunscrita exclusivamente na ideia de um corpo físico, a morte, apesar de coexistir não define a existência, pois o trânsito e a agência da pessoa se perpetuam por outros lugares e se divide em outras identidades que não precisam de um suporte material para existir.

E transcende-se a ideia de corpo como único objeto e instrumento de incidência da sociedade sobre os indivíduos. Agrega-se a ele, na construção do ser humano, “os complexos de nominação, os grupos e identidade cerimoniais, as teorias sobre a alma” (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979:04), no caso, pertencentes ao povo pirahã. Como será que vive quem nunca morre?

Para Mauss (2003) a categoria “*pessoa*” é resultado de um processo sócio histórico de construção. E ele não pretende estabelecer um conceito, mas detalhar como esta categoria se desenvolveu ao longo da história tendo como instrumentos as religiões, os costumes e as estruturas sociais.

Para dar início ao seu intercurso por estes processos ele nos traz a análise acerca dos estudos de Frank Hamilton Cushing sobre os *pueblos*<sup>57</sup>, contexto no qual os indivíduos, revestidos de seus personagens, objetivam “figurar, cada um por sua parte, a totalidade prefigurada do clã”. Essas personagens são definidas pelos antepassados e confundidas com o clã, sendo particularizadas dentro dele quando destacadas no cerimonial por meio da “máscara, por seu título, sua posição, seu papel, sua propriedade, sua sobrevivência e seu reaparecimento na terra num de seus descendentes dotados das mesmas posições, prenomes, títulos, direitos e funções”. As funções mudam de acordo com a idade e com elas os nomes e as “máscaras” (Mauss, 2003: 374 e 375).

De uma maneira geral, o estabelecimento da personagem ocorre de fora para dentro, ou seja, o clã decide qual o papel a ser cumprido pelo indivíduo, e por consequência, os papéis e importâncias que assume dentro do grupo. Isto porque, o papel dos descendentes está estabelecido pelo destino e pelas ações dos antepassados. Esses papéis são consolidados em rituais e hábitos de vida. A continuidade do grupo se dá através “dos antepassados que se reencarnam nos detentores de tal direito, que revivem no corpo dos que carregam seus nomes”. A perpetuidade dos nomes dos indivíduos e das pessoas garante a perpetuidade das coisas e das almas (Mauss, 2003:377). A particularização expressa-se também através de objetos usados pelo indivíduo de acordo com seu “personagem” dentro do “drama”. Nesse contexto, o nome estabelece identidades e funções, a indumentária (máscara permanente) que identifica o sujeito para o grupo é usada durante todo o tempo e não apenas em rituais. No caso dos indígenas australianos as indumentárias (máscara temporária) são utilizadas apenas nos rituais. Porém, esta diferença na utilização, não muda a função da “máscara” nem o modo como interfere nas relações do grupo, trata-se ainda de uma “representação extática do antepassado”. A “noção de personagem, de papel cumprido pelo indivíduo em dramas sagrados, assim como ele desempenha um papel na vida familiar” (Mauss, 2003:381 e 382).

Como o sentido de pessoa se estabelece por elementos externos, capturáveis, uma identidade pode ser roubada por meio da guerra. Então um homem pode perder seu status ao ser subjugado por seus inimigos que, mediante o assassinato, em um ambiente de guerra, podem

---

<sup>57</sup> Povos tradicionais nativos norte-americanos.

se apropriar de vestes, máscaras (aparatos rituais) com o objetivo de “herdar seus nomes, seus bens, seus cargos, seus antepassados, sua pessoa — no sentido pleno da palavra.” E por esses meios adquire-se “posições, bens, direitos pessoais, coisas e ao mesmo tempo o espírito individual delas” (Mauss, 2003:377).

Se aproximando ao conceito de pessoa utilizado no ocidente Mauss trata da *persona latina* e nos descreve um pouco acerca de três culturas orientais que interferiram nesse processo: Índia bramânica, búdica e China antiga. A Índia foi uma das primeiras a trazer a noção do “Eu” enquanto consciência individual denominada de *ahamkara* (*fabricação do eu*). Por outro lado, traz consigo a ideia de separação, alienação e “o samkhya, a escola que justamente deve ter precedido o budismo, afirma o caráter composto das coisas e dos espíritos (samkhya quer dizer precisamente composição), considera que o "Eu" é algo ilusório” (Mauss, 2003:383). Isto porque, todo o universo está contido no indivíduo, sendo ele a expressão de todo o universo. Logo, o “Eu” nesse contexto é algo que precisa ser aniquilado para que não se perca da real essência existencial.

Na China, “a ordem dos nascimentos, a hierarquia e o jogo das classes sociais fixam os nomes, a forma de vida do indivíduo, sua ‘face’”. A individualidade é o Ming: nome. (Mauss, 2003: 384), mas o nome nesse contexto é um coletivo, coisa vinda de outro lugar composta por existências passadas, mas também presentes e futuras. No Taoísmo e Budismo o indivíduo também era tratado como um composto, então a noção de pessoa “não se desenvolveu mais”.

A noção de pessoa começou a ser estabelecida pelos romanos, já que a pessoa, nesse contexto, com uma forma nova é “mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito” (Mauss, 2003:385). Há controvérsias com relação à origem da palavra *persona* que Mauss indica ter tido origem na palavra máscara, mas ele afirma que o sentido que veio a ser o nosso foi dado pelos latinos partindo da transformação de uma atmosfera que também pressupunha o uso de máscaras, nomes, direitos individuais a ritos, privilégios, mas que foi paulatinamente sendo absorvida pela disseminação de direitos de cidadania (plebe), do surgimento da *persona civil* e da *persona religiosa*. A ideia de *persona* ainda estava representando o “embuste, a hipocrisia, o estranho ao Eu”, mas por conta do caráter pessoal do direito a *persona* também havia se transformado em sinônimo da “verdadeira natureza do indivíduo”. O direito a *persona* é fundado e somente o escravo é excluído dele já que não tem personalidade, não possui seu corpo, nem um nome, bens próprios ou antepassados. (Mauss, 2003: 389)

A utilização dos sobrenomes para posicionamento em sociedade, se constitui como algo intrasferível e definidor de personas. Também nesse contexto, acontecia o que ele chama de “usurpação de pessoa, ficção de pessoa, de título, de filiação” (Mauss, 2003:388). Ou seja, roubo de identidades, a exemplo do que ocorria entre *os Pueblos*. Os sem “nome” não eram considerados como indivíduos, eram os sem “alma”. Os escravos se encaixavam nesse contexto. Somente com o advento do cristianismo isto muda.

A *pessoa moral* vem enriquecer o conceito romano de pessoa. Representa a essência das máscaras, o sentido por trás do “rótulo”, a construção da consciência de si. Os cristãos deram um sentido metafísico a pessoa moral, transformando-a em uma unidade (substância e modo; corpo e alma; consciência e ato) que comunga com o Cristo, sendo uno com ele e, por consequência, com todos aqueles interligados a ele pela “alma”, a *pessoa cristã*. Porém, “ainda faltava fazer dessa substância racional, individual o que ela é agora, uma consciência e uma categoria” (Mauss, 2003:393).

A *pessoa* como ser *psicológico* traz a categoria do “Eu” como consciência ativa de si e de sua psiquê. As conjecturas da filosofia acerca das funções precisas da alma se dirigem “ao pensamento, ao pensamento discursivo, claro, dedutivo” por meio do Renascimento e de Descartes.

Emerge a ideia de individualidade como liberdade de expressão, de particularidades ligadas ao sujeito. Nesse contexto, ele pode escolher o seu deus e comunicar-se diretamente com ele. Todo esse processo culmina na consciência individual, no caráter sagrado da pessoa humana como condição da Razão Prática (Kant). E “Foi Fichte que fez dela, também, a categoria do “Eu”, condição da consciência e da ciência, da Razão Pura” (Mauss, 2003:396).

Essa trajetória é analisada por Mauss (2003:397) como um processo que ainda não terminou, posto que não se pode mensurar nem prever, quantas descobertas e análises possíveis ainda serão feitas acerca desta categoria. E considerando que essa categoria “só se formou para nós, entre nós”. É preciso ocupar o lugar de agente consciente do conceito como algo construído e localizado no tempo e no espaço de diferentes formas por diferentes culturas. Significa dizer que a qualquer momento este “Eu” que empunhamos, um dia, pode ser morto pela mudança de perspectiva ou pela expansão da consciência de si, dos outros, do todo. Assim,

“esse fato de que a condição de pessoa (cuja a forma aperceptiva universal é a anatomia e a etologia humanas) possa ser tanto “estendida” a outras espécies como “recusada” a outros coletivos de nossa espécie sugere, de saída, que o conceito de pessoa – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*.” (Viveiros de Castro, 2018:47)

Neste contexto, o desaparecimento do corpo não é necessariamente prova de que uma morte aconteceu, porque o simples aparecimento do corpo também não era prova de que uma pessoa existia. As posições, os bens, os direitos pessoais, as “coisas e ao mesmo tempo o espírito individual delas” foram adquiridos (Mauss, 2003:377) nas diferentes culturas por diferentes caminhos.



Figura 18 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

### CAPÍTULO III - UM DIÁLOGO COM A MORTE

Elencar as mortes, em um sistema de classificação, possibilita compreender que cada uma delas tem uma agência é dotada de sentido e impacto específicos. Cada morte é vivida pelo grupo e provoca reações únicas. As pessoas envolvidas no processo de morrer serão definidas pela forma da morte.

Em grande parte da cultura africana toda a morte, ainda que natural, é considerada assassinato. “Na África ocidental, quando um *bambara*<sup>58</sup> morre, o acontecimento é recebido como uma agressão incompreensível” já que “a explicação da degradação do corpo não lhes parece suficiente” (Rodrigues,2006:18). A idade e o tempo, para os bambara, torna a consciência humana mais rica e penetrante e não necessariamente mais suscetível. A morte é sinônimo da palavra contágio e resultado do assalto de forças malignas que vagam pelo mundo.

Para os Azandes<sup>59</sup>, por exemplo, “a bruxaria era equivalente ao assassinato, pois todas as mortes eram *ipso facto* atribuídas à ação maléfica de bruxos humanos” (Gillies, 2005:15). A morte, nesse contexto, é o ápice de um processo mal sucedido, não é só um fato natural, é um fato social isto porque destrói o membro de um grupo, de uma comunidade, de um Povo e impacta nas relações sociais. A morte de um zande era mal tolerada e, por consequência, levava a família a consultar os oráculos mágicos para que se empreendesse a vingança.

Os *ndembus* estudados por Turner reconhecem que o ritual *Isoma* acontece para aplacar “influências místicas malignas que emanam não só dos vivos como dos mortos” (Turner, 1974:35). E os ritos dissipam o efeito do *chisaku* (infortúnio ou doença) devido ao descontentamento dos ancestrais (mortos) ou da quebra de tabus: “É porque a mulher se aproximou demasiadamente do ‘lado masculino’ que suas parentas mortas lhe enfraqueceram a fertilidade” (Turner, 1974:33). Para os *ndembus* os mortos participam da vida cotidiana. Logo, morrer, possivelmente, terá sentido diferente de findar. Ou deixar de existir. Nas diferentes culturas o processo de morte pode ter início antes mesmo da falência vital do corpo.

O fim, como probabilidade, parece uma invenção das sociedades industriais que “tendem a supervalorizar, em seus sistemas de representação as dimensões aleatórias da morte, em detrimento de seu lado determinístico e universal” (Rodrigues, 2006:21). Isto cria um pseudocontrole sobre a morte na medida em que propaga técnicas de como postergá-la. O foco

---

<sup>58</sup> Grupo étnico que vive no oeste da África.

<sup>59</sup> “A pesquisa de campo em que o livro se baseia foi realizada em fins da década de 1920: aqui se descreve um mundo desaparecido. Apesar disso, espero que ele ainda se revele, para o moderno antropólogo, filósofo ou historiador das ideias, um mundo novo e estimulante” (Gillies, 1977: 9).

é na manutenção do tempo como se a morte não coexistisse conosco diuturnamente. Os que morrem não são esquecidos, mas a maneira como morrem define o processo de manutenção do luto, da perda, da resiliência daqueles que ficam.

### 3.1. *Morte Natural*



Figura 19 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

A expectativa de vida do ser humano e sua ampliação ao longo dos séculos é um indicativo poderoso para os que atuam no campo das ciências médicas, pois evoca a ideia de avanço, evolução. Quando as causas, que naturalmente, punham fim ao corpo humano são controladas a medicina entende que tem prosperado em postergar a morte natural entre aqueles que se empenham em proceder com os cuidados preventivos, tais como: aplicação de vacinas, exames preventivos, alimentação adequada, prática de hábitos que conspiram com uma vida saudável.

Os recursos médicos tecnológicos têm engendrado uma rede de ações que se voltam para a ideia do “morrer bem”. Então, mais que prolongar a vida, é preciso permitir uma boa morte. E a medicalização social tem sido um agente articulador dessas ações podendo ser “compreendida como a ampliação de atos, produtos e consumo médico como a interferência

crecente da medicina no cotidiano individual, através da imposição de normas de conduta social” (Menezes, 2003:130).

Esse processo se iniciou no século XIX, com seu auge no século XX, diante de inovações tais como: os respiradores artificiais e os desfibriladores. Também a criação de unidades de atendimento intensivo estabeleceram outra relação com a morte. A morte natural não é mais, sob vários aspectos, implacável visto que, em alguns lugares e com alguns recursos específicos, a vida pode ser prolongada. A possibilidade de transplante de órgãos, mediante morte cerebral, possibilitou novas perspectivas àqueles que por alguma razão sofriam de forma paulatina com a falência de seu corpo ocasionada pela disfunção de algum de seus órgãos. Surge, nesse contexto, muita cura e transposição de sentenças de morte, por outro lado, surge o que se chamava de ‘morte moderna’.

As inúmeras interferências médicas, que buscavam o prolongamento da vida, culminavam muitas vezes em um “processo de despersonalização dos internados em hospitais” (Menezes, 2003:131), diminuía a agência do paciente na sua cura e aumentava o poder do médico nas decisões referentes ao cuidado, resultando em um esvaziamento da identidade da pessoa diante do seu corpo, uma crescente desumanização e objetificação do enfermo. Na contramão disso, na década de 60, surge um movimento que busca envolver o paciente em seu processo de cura ou de enfrentamento da doença. A chamada ‘morte contemporânea’ vem dar resposta a necessidade de um olhar mais digno ao processo de quem morre. A medicina paliativa avança e os remédios que atuam no controle da dor desenvolvem-se.

“Em 1991 foi fundado na Inglaterra o *Natural Death Center*, instituição educacional sem fins lucrativos, visando divulgar o ideário da “morte natural”. O Centro publicou em 1993 um manual da “morte natural” (Albery e Wienrich, 2000), sucesso de vendas na Inglaterra. O manual veicula casos paradigmáticos do “morrer bem” e da prática do luto “saudável”, apresentando uma argumentação em prol do morrer “o mais naturalmente” possível, a exemplo do movimento pelo parto “natural” e humanizado. Propõe-se a ensinar as melhores formas de cuidar de doentes terminais. Os autores argumentam que, se há uma preparação para o parto, através de exercícios corporais, visando a propiciar a redução da ansiedade da parturiente e que o bebê possa “nascer sorrindo”, da mesma forma, com relação ao morrer, poderiam ser desenvolvidas práticas voltadas a uma redução da ansiedade diante da morte” (Menezes, 2003:133).

Nesse contexto, a morte não é mais vista pela equipe como um sinal de fracasso do tratamento. Os profissionais de saúde entendem que a morte digna de seus pacientes pode ser um dos objetivos de seu trabalho. Interessante notar que esse processo de transformação do conceito de morte natural veio acompanhado de um olhar mais sistêmico para o paciente, no sentido de compreendê-lo em sua totalidade, integrado e em pleno funcionamento para que de fato seja garantida sua dignidade, ou seja, sinais vitais são só sinais e não representam toda a complexidade do corpo; da pessoa que vive dentro do corpo; das outras pessoas e instituições

que se relacionam com ele. Perceber a iminência da morte é um privilégio daqueles que estão conscientes em seu processo de morrer. E esta nova perspectiva de morte natural é uma etapa que contribui para o desenvolvimento pessoal do paciente, seus familiares, das instituições, da sociedade.

"A presença do velho é indispensável em uma sociedade que cultua a 'morte natural'. A morte do velho, mesmo que contra ela se lute com todo esforço, é a única morte 'normal', a única morte 'lógica' porque situada precisamente no 'fim' da vida – a única morte aceitável. A partir dessa localização da morte no fim da vida, o não-velho pode viver tranquilo, sem pensar na morte e mesmo viver na esperança de que com o passar dos anos a técnica gerontológica venha a ampliar a vida, esticar os seus limites, aboli-los até" (Rodrigues, 2006:242).

Para várias sociedades a morte natural não existe porque não é natural morrer, “toda morte é pública, coletiva, social – sempre resultado de uma vontade adversa. Um problema, enfim, muito mais 'sociológico' que 'biológico’” (Rodrigues, 2006:166). A potência de vida deveria sempre se sobrepor a morte e quando isso não acontece, trata-se de um desequilíbrio no sistema de coisas, um desequilíbrio provocado e não natural.

Os Azandes, consideram que toda a morte é fruto de bruxaria que condena mesmo os que não acreditam nela. Então, nesse contexto, a morte não pode ser evitada, mas nunca é natural. Mesmo a queda de um celeiro, ao tirar a vida de algum zande, é atribuída a bruxaria já que celeiros fatalmente caem, mas o conjunto de coisas que coloca pessoas debaixo dele no exato momento em que isso acontece, tem que ter sido arquitetado por alguma força. O zande não aceita o infortúnio como coincidência, mas como consequência da causalidade (bruxaria causa infortúnio). Atribui uma roupagem de lógica aquilo que nós desistimos de tentar explicar por conta das inúmeras convergências, não capturáveis, que fazem com que uma coisa aconteça desta ou daquela forma.

A bruxaria é um instrumento social polivalente, é mais que um elemento mítico ou metafísico, posto que é compreendido pelo zande como herança, e em algum momento pode ser materializado pela substância bruxaria. Inclusive são usadas técnicas materiais (autópsia) para reconhecer a substância no corpo do zande morto. A bruxaria é um ato psíquico (está na mente), onipresente (está no todo) e orgânico (está no corpo). Místico sob algum aspecto já que não se pode ter efetivo controle sobre ela e nem se conhece os caminhos que ela se utiliza para adoecer ou matar uma pessoa, mas não dotado de forma mística, posto que perpassa todas as relações, todas as gerações, naturalizada como um fato da vida zande. Por isto, Evans-Pritchard (1977) observou que, quando atacado, o zande não analisa os efeitos da bruxaria simplesmente age no sentido de neutralizá-la. Este processo inclui a utilização de uma vasta ‘farmacopeia ’classificada por sua forma e modo de uso no tratamento de doenças e lesões. Os

Azandes identificam a doença pelos sintomas e reconhecem tão bem o processo de desenvolvimento de cada uma delas que sabem dizer, com um percentual grande de acerto, quem vai viver ou morrer. Também são hábeis em identificar doenças crônicas.

“Seus remédios são quase inteiramente de ordem mágica (...) quando uma parte do tratamento possui valor terapêutico real”, não se deve imaginar que “esta seja a parte que os Azandes consideram vital para a cura” (Evans-Pritchard, 2005:204).

Quando se descreve o enfrentamento da doença pelo zande é preciso lembrar que a ideia de bruxaria está sempre presente. E que, só não se busca descobrir o bruxo responsável, porque os Azandes acreditam que quando a doença tem pouca importância não vale o gasto com consultas oraculares. Isto porque o zande, “em 90% dos casos, (ele) nada faz. Ele é filósofo e sabe que na vida, o mal deve ser aceito junto com o bem” (Evans-Pritchard, 2005:64). Ainda sob esta perspectiva, Evans-Pritchard afirma que, quase invariavelmente, a pessoa apontada como bruxo vai dizer que se fez algo errado foi sem querer e como sinal de boa vontade cumpre o ritual de *soprar a água*<sup>60</sup> para neutralizar a bruxaria sob a qual, supostamente, não tinha consciência. Assim, como os outros, o zande acusado acredita que exista a bruxaria e sente gratidão por poder cessar o mal de alguma forma.

Interligados pela crença eles fazem mais do que simplesmente sustentar um sistema que se aplica a explicar o infortúnio e exorcizar rivalidades. E não se trata de uma doutrina que submete o zande a uma ordenação de vida sustentada pelo medo já que o próprio sistema que estabelece a bruxaria cria mecanismos de acabar com ela. Também “ninguém está interessado em saber se um homem é bruxo” (Evans-Pritchard, 2005:88). A bruxaria seria menos mística e mais ordenadora das relações sociais. A morte nunca é natural, mas a bruxaria sim. “E assim, o que uns chamam de “natureza” pode bem ser a “cultura” dos outros.” (Viveiros de Castro, 2018:53)

Os Azandes tentam exorcizar a morte transformando-a em algo que eles podem controlar: a bruxaria. Nós, tentamos exorcizar a morte, transformando-a em “algo natural, porque é a natureza que os homens agora sabem poder controlar” (Rodrigues, 2006:167).

O destino mortal, a que todos estão submetidos, gera dois comportamentos: primeiro um movimento de resistência e proteção, como se pudéssemos nos apartar da morte criando uma ficção de imortalidade; segundo, a aceitação da condição de mortal, expressa na

---

<sup>60</sup> “Quando o bruxo sopra água, ele ‘esfria’ sua bruxaria. Em razão desse rito simples, garante que o enfermo se recobrará e que ele mesmo escapará da vingança. Porém os Azande sustentam firmemente que a mera ação de soprar água não tem valor em si, caso o bruxo não deseje sinceramente que o doente se recupere. Com isso asseveram o caráter moral e volitivo da bruxaria. Dizem: ‘Um homem deve soprar água com o coração, não apenas com os lábios’, e que ‘soprar água da boca não encerra o assunto; mas se a água vem da barriga, ela esfria o coração, e este é o verdadeiro soprar água’.” (Evans-Pritchard, 2005:71).

necessidade de enriquecer grandemente a experiência de vida de forma que se possa criar um novo modo de ser no mundo, renovado a cada morte do outro (Thomas, 2015).

“Quando retrocedemos no tempo e estudamos culturas e povos antigos, temos a impressão de que o homem sempre abominou a morte e, provavelmente, sempre a repelirá. Do ponto de vista psiquiátrico, isto é bastante compreensível e talvez se explique melhor pela noção básica de que, em nosso inconsciente, a morte nunca é possível quando se trata de nós mesmos. É inconcebível para o inconsciente imaginar um fim real para nossa vida na terra e, se a vida tiver um fim, este será sempre atribuído a uma intervenção maligna fora de nosso alcance. Explicando melhor, em nosso inconsciente só podemos ser mortos; é inconcebível morrer de causa natural ou de idade avançada. Portanto, a morte em si está ligada a uma ação má, a um acontecimento medonho, a algo que em si clama por recompensa ou castigo” (Kübler-Ross, 2017:19).

A religião se propõe a algum consolo diante da morte promovendo o vislumbre de outro mundo. E, para além disso, a ideia de que todos somos imortais porque a natureza corpórea não é a nossa existência real, sendo o corpo físico apenas uma experiência neste mundo, a “abominável vestimenta da alma” (Le Goff, 2017: 183). Ser real é ser divino.

Por outro lado, é sobre o corpo que repousam todas as liturgias para ascensão desta parte imortal ao mundo celeste. Mesmo as religiões – como o hinduísmo – que creem nas reencarnações perpétuas, na metempsicose, o corpo se traduz como mediador do processo de evolução espiritual.

“O acontecimento capital da história - a encarnação de Jesus - foi o resgate da humanidade pelo gesto salvador de Deus, do filho de Deus, tomando um corpo de homem. E Jesus, Deus encarnado, venceu a morte: a ressurreição de Cristo funda o dogma cristão da ressurreição dos corpos, crença desconhecida no mundo das religiões” (Le Goff, 2006:12).

Então a morte, ainda que natural, não assume esse lugar de natureza nas relações com a vida, posto que ela é recorrentemente relegada a condição de infortúnio. O drama da vida precisa do corpo para produzir história. Mesmo Jesus, na história de salvação do mundo, precisou estar vivo para morrer. E é no seu calvário, em direção a morte, que ele produz a metáfora perfeita do cristão que transita por esse mundo de penosas incertezas para, depois de morto, ressurgir no reino dos céus, mas para isso, e antes disso, “Cristo se faz homem para redimir os homens de seus pecados” (Le Goff, 2006:35), e morre.

### 3.2. *Morte accidental*



*Figura 20 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.*

A morte em nossa existência reside no lugar controlado da velhice. Pelo menos, é onde queremos que ela esteja. Nossas prospecções mais positivas nos conduzem a uma boa morte natural depois de longos anos vividos, decisões tomadas, filhos criados, bens adquiridos, experiências catalogadas. Uma boa vida calculadamente aproveitada.

Quando a morte vem de assalto e nos toma de nossos projetos obrigando-nos reinvenções, mudanças de rota e a despedidas impossíveis somos lançados ao vale frio da finitude, da mortalidade, do descontrole. Da certeza de que não somos senhores de nada, nem da vida, muito menos da morte.

Essa tarefa árdua que as sociedades ocidentais empreendem no sentido de manter a morte distante, como se isto fosse de fato possível, nos deixa muito mais vulneráveis quando ela não é esperada. E de fato, no ocidente, é salutar que a morte nunca seja esperada. Apesar

disso, e contrário a isto, a morte e eu (você) coexistimos. Então o acidente, o azar, a fatalidade, o sinistro são instrumentos tão eficazes da morte que tentam ser capturados através de medidas de prevenção, normas de segurança, agências de controle, instituições de fiscalização. Afinal é preciso ‘não dar chance para o azar’.

Se não podemos controlar a morte (e não podemos controlar a morte) dificultamos sua agência, dando-lhe mais trabalho em sua odisseia para nos capturar. Mas o fato é que os “acidentes são a principal causa de morte de crianças e adolescentes de zero a 14 anos no Brasil. Todos os anos, cerca de 3,7 mil meninas e meninos de zero a 14 anos morrem e outros 113 mil são hospitalizados devido a motivos acidentais no país” (criancasegura, 2020). E os acidentes de trânsito são os que mais matam, seguidos de afogamento e sufocação. Diante disto, e da dificuldade de digerir mortes de quem quase acabou de nascer, surge uma indústria especializada no controle de situações de risco. Legislações são criadas para obrigar ao uso de equipamentos e o respeito a normas de segurança. O trânsito de crianças e adolescentes é diuturnamente tutelado por câmeras, aplicativos de localização em tempo real, um estado de atenção é criado para evitar a morte, mas não se diz que é morte o que se quer evitar.

“Na luta contra a morte! Aqui encontramos novas distinções, novas discriminações, características da cultura ocidental moderna: a morte sempre tinha sido uma; não se pensava muito sobre suas diversas formas. Era a vontade de Deus e ponto final. Protestar contra a decisão divina, um sacrilégio. Agora a morte se divide em duas: de um lado, uma morte considerada normal, natural, porque afinal de contas (por enquanto) tudo deve terminar; de outro, uma morte outra – anormal, indigna, inaceitável – que se pode atribuir a uma causa externa não natural (isto é, não controlável). Aos dominados, é claro, está reservada esta segunda morte, a morte 'não-natural'” (Rodrigues, 2006:167).

Quando uma pessoa está doente em um hospital, sendo amparada por várias tecnologias da área médica para continuar existindo, a morte é uma realidade quase palpável. Porém, no cotidiano a morte não é companhia —apesar de nos acompanhar — então o acidente que abrevia a vida se constitui em uma materialização do infortúnio, de nossa finitude, frágeis e suscetíveis a um fim não previsto (nunca previsto).

A morte provoca medo, mas algumas provocam mais. A morte degradante, dolorosa, provoca angústia nos vivos por pressupor a ideia de um sofrimento primeiro: incontrolável e segundo: imprevisível. Como se a morte não fosse o grande vilão a ser temido, mas o processo de condução até ela. Os passos que pode dar um condenado, rumo ao seu destino indesviável, provoca mais temor que a experiência de aniquilamento.

“La inserción en el grupo que toma a su cargo al individuo, muestra que el miedo a la muerte es ‘moderado’ en África negra. La individualización más acusada del occidental, en cambio, las debilidades de sus derivaciones simbólico-imaginarias, hacen por lo general más vivo a este miedo, a menudo insoportable” (Thomas, 2015:354).

Por outro lado, se o medo da morte parece mais moderado na África, a obsessão pelos fantasmas parece forte o suficiente para incitar pessoas a mutilar cadáveres para que estes mortos, por vergonha ou impossibilidade, se vejam obrigados a ficar onde estão. Os mortos mais temidos são as vítimas de violência, de acidentes, os suicidas, os guerreiros e aquele a quem não se destinou um funeral decente. Já no mundo ocidental urbanizado o medo dos mortos parece ter desaparecido quase totalmente (Thomas, 2015).

Os Azandes interpretavam qualquer infortúnio que levava alguém a morte como obra de bruxaria. Poderia parecer uma forma de pensar a vida em um lugar metafísico onde as dúvidas se dissolvem, mas, talvez seja o contrário, a lógica zande os leva para um lugar onde as dúvidas se esclarecem: “é claro que foi bruxaria”. E assim, o zande compreende a vida como composta por uma dualidade que comporta tanto o bem quanto o mal o tempo todo. Em todo lugar e sob todas as perspectivas. Porque a causa primária dos os infortúnios habita os do seu grupo. “Essa força não existe fora dos indivíduos; ao contrário, ela é uma parte orgânica de alguns deles” Não são seres de fora que provocam as mortes dos Azandes, são suas relações, aproximações, animosidades. “Embora a bruxaria propriamente dita seja uma parte do organismo humano, sua ação é psíquica”. Apesar disso, eles se referem a ela de uma maneira “muito impessoal, sem referência a quaisquer bruxo ou bruxos em particular” (Evans- Pritchard, 2005:42). Então o zande compreende que, mesmo quando todas as precauções são tomadas, a morte pode acontecer porque existe uma convergência de fatores aleatórios que se interligam por obra da bruxaria. Então nenhuma morte é sem causa, e todas elas repousam e resultam das relações do seu grupo. Uma morte assim com os ‘culpados’ tão bem inventariados seria mais fácil de compreender e aceitar?

Dentro de um meio organizacional específico, como a polícia civil que tipifica mortes, “é possível compreender a construção da categoria “morte” segundo um esquema situacional de interpretação, colocado em prática por aqueles que realizam as perícias e as primeiras investigações em local de morte”. Nesse contexto, para desvendar a causa da morte se recorre a agentes como: “o perito criminal, o perito legista e o papiloscopista” (Platero e Vargas, 2016: 623 e 626). E os investigadores que deflagram todo o processo que visa o esclarecimento.

Significa dizer que a classificação morte accidental passa antes por uma série de análises que envolve saber: quem morreu? Quando? Por quê? Como? Isso visa eliminar a possibilidade de morte provocada por terceiros ou autoprovocada. As dúvidas que pairam em torno da morte, que se pretende classificar como accidental, estão ligadas a possibilidade de existir um autor que não seja o aleatório ou a fatalidade a quem não se pode criminalizar por matar. O conjunto de

eventos fortuitos que colocam uma pessoa em situação de morte é o que caracteriza a morte acidental. Se não podia ser previsto, nem evitado, foi acidente.

Resolve-se o inquérito, mas persiste a dor daqueles que perdem um familiar nestas circunstâncias e, nesse momento, entram as crenças que pretendem consolar, e aquelas que pretendem desvendar porque afinal houve uma convergência de fatores tão precisa a ponto de matar alguém a quem se ama?

As razões para o medo (normal ou patológico) da morte observadas por Thomas (2015:355) em seus estudos já mencionados aqui podem ser resumidas da seguinte forma:

- Medo de morrer: por deixar tarefas inconclusas; por causa da dor física (do processo de morte); por causa da dor psicológica expressa na solidão, vazio e desesperança do processo de morte.
- Medo do pós-morte: por causa da violação do corpo; por causa da incerteza do que virá depois da morte; por apego aos sobreviventes (medo de ser esquecido); apego ao patrimônio; angústia pela ideia do nada; ansiedade sobre os ritos funerários que, acredita, farão a devida condução de sua alma.
- Medo dos mortos: dos fantasmas por conta de seu trânsito; dos suicidas por serem vítimas de morte autoprovocada.

Presume-se que todo ser humano tenha medo da morte — em maior ou menor grau— reprimido. Esta angústia, manifesta sob aparências diferentes, se infiltra em nossa vida e para conhecer as razões que nos motivam viver é preciso encará-la. Isso em um esforço constante por superar o fascínio que exerce sobre nós o fracasso ou a vitória de nossa onipotência. Parece que a morte no ocidente, quando sem razões compreensíveis, aflige mais porque se trata daquilo que não podemos controlar. A morte intempestiva fere nosso desejo de nos separar dela e nos compele a tentar finalmente domá-la.

### 3.3. Homicídio



Figura 21 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

Para Piaget (apud Rodrigues, 2006:13), a criança<sup>61</sup> só tem consciência da morte quando se reconhece como indivíduo. Isso não acontece antes dos três ou quatro anos. Para esta criança a contraposição vivo-morto não existe. O uso da palavra morte conceitua a ideia de afastamento, doença, impossibilidade, mas em nenhuma hipótese de aniquilamento definitivo. Nesse tempo, a criança lida com a morte do outro, a sua nem sequer é cogitada. Às vezes, ela reconhece o alcance da morte, mas crê que seja algo reversível. A partir dos seis anos ela começa a ter consciência da morte, mas ainda como uma suspeita não uma certeza factual. Aos sete, oito ou

<sup>61</sup> A Teoria da Construção do Conhecimento de Piaget também conhecida como epistemologia genética explica como o conhecimento é adquirido da primeira infância até a idade adulta na psiquê do homem. Porém, o lugar de onde ele trata isso é do homem europeu, branco, cristão, biólogo. Logo, a criança a que ele se refere, conceitualmente, não serve de modelo de compreensão para toda e qualquer criança ao redor do mundo. Ele é citado nesta parte do trabalho em razão do enfoque a seguir que trata da violência urbana nas metrópoles.

nove anos têm plena consciência de que ela e os outros podem morrer. “A apropriação da ideia de morte é, pois, função da interação do sujeito com seus parceiros, com seu próprio eu, com sua cultura” (Rodrigues, 2006:12).

A noção de finitude é construída a partir da morte do outro. E se constitui tangível como perspectiva e não como experiência porque a morte do outro não projeta a minha, pois cada morte é individual solitária. A morte de alguém próximo, um ser a quem se está afetivamente ligado, é inigualável. Configura-se como o desmoronamento dos vínculos sobre os quais se construiu uma relação, uma existência, uma identidade, uma comunidade. Evoca nossa própria morte e, ao mesmo tempo, finda algo tangível. Nossos afetos constroem e sustentam uma parte de nós que também acaba quando morrem. A consciência da própria morte anuncia um destino não apenas provável, como a morte do outro, já que não se pode garantir que de fato em algum momento eu contemple a morte do outro, mas inexpugnável considerando que de minha própria morte não poderei estar ausente.

A morte como consequência da vida ressignifica-se nos espaços de violência urbana quando se torna também consequência do crime. Não se trata apenas de morrer, mas de como morrer. E principalmente, de como evitar essas mortes. As comunidades em situação de vulnerabilidade social, convivem com uma preexistência da morte violenta, ainda que seus membros não estejam diretamente envolvidos em conflitos ou em prática de crimes. A violência crônica, nos centros urbanos, naturalizou-se de tal forma que ser assassinado ao final do dia é uma possibilidade comum.

Crianças, nesse contexto, crescem com um modelo de morte violenta diuturnamente e o homicídio se torna uma vivência, então, de alguma forma, as etapas previstas por Piaget de apreensão da consciência de morte se dá sobre outras bases. Neste item não me aplico a analisar a causa da violência urbana que com certeza tem diversos fatores sociais e estruturais que a sustentam. O que me interessa refletir é sobre como o conceito de morte, portanto, de vida é afetado pelas experiências da morte nesse contexto. A internalização da violência tende a naturalizar a morte provocada.

"Em um turbilhão de tensões e carências da paisagem urbana, os conflitos que resultam em morte estariam inseridos numa lógica (informada de forma multifacetada) que opera simbolicamente o imaginário social de como estes deveriam ser resolvidos. Abre-se mão, ou talvez, abandona-se a legitimidade do Estado como o meio mais eficaz de mediação e resolução de conflitos. Um Estado que não consegue fazer-se presente no espaço urbano — a não ser pelo lado obscuro e violento da ação policial — não consegue legitimidade suficiente para habilitar-se como instrumento de pacificação social. Emblemática desta situação, a falência gerencial pela qual passa a cidade provoca rupturas importantes na forma como o indivíduo vê o seu entorno e como ele constrói suas relações sociais. Nesse processo, a vida perde seu valor moral e a morte violenta passa a ser a linguagem corrente" (Lima *apud* Ramão e Wadi, 2010:218).

Então, a vida nestas comunidades, está permeada de medo dessa morte que vem não se sabe quando nem como, mas se sabe, virá de forma violenta. Muitas vezes, cruel e recorrentemente injusta. Da mesma forma, depois de tanto tempo sendo exposto ao medo, como estratégia de sobrevivência, transcende-se a ideia das mortes provocadas como violência. Elas passam a fazer parte do cenário da região, as crianças retornam às suas atividades depois do tiroteio, as armas e as mortes são representadas nas brincadeiras, o luto é cada vez menor e menos sentido, lamenta-se que a vítima tenha sido aquele ou aquela, mas o fato de haver vítimas já não é mais estranho. E essa recorrência provoca um cansaço emocional tão grande que a revolta se esvazia e olhar a morte do outro culmina em uma resistência *blasé*.

“A essência do caráter blasé é o embotamento frente à distinção das coisas; não no sentido de que elas não sejam percebidas, como no caso dos parvos, mas sim de tal modo que o significado e o valor da distinção das coisas e com isso das próprias coisas são sentidos como nulos. Elas aparecem ao blasé em uma tonalidade acinzentada e baça, e não vale a pena preferir umas em relação às outras” (Simmel, 2005:581).

O poder de decidir sobre a vida e morte do outro também cria um fascínio sobre o crime, que a esta altura não se sabe se ainda é crime, pois a comunidade vivencia um universo paralelo onde as normas instituídas pelo Estado não entram. Como o Estado não entra, logo, também se fecha as portas para a justiça social. “As favelas e seus arredores tornaram-se, assim, parte das “áreas quentes” da ecologia do perigo, socializando jovens vulneráveis no desejo e no manejo das armas de fogo, elementos-chave da nova “cultura de rua”, e causando sua morte prematura” (Zaluar e Barcellos, 2013:21). Nesse contexto, o homicídio é definido pelo conceito de morte que o define. Ainda que provocadas, nem todas as mortes serão lamentadas, nem todas serão lembradas ou evitadas, nem todas serão culpabilizadas. O valor da vida contamina-se pela dimensão da morte.

O ser humano é o único capaz de destruir conscientemente a sua própria espécie. A guerra e o genocídio/etnocídio são dois aspectos deste poder mortífero. De todos os animais o ser humano é o que mata mais e melhor. (Thomas, 2015:126 - 127) As guerras matam um número grande de pessoas em um intervalo pequeno de tempo. As armas de guerra criam uma tensão bélica entre os países (e pessoas) de tal forma que o mínimo desacerto pode gerar, a qualquer tempo, um novo genocídio (homicídio).

A guerra é uma instituição social mortífera com múltiplas finalidades, entre elas reestruturações econômicas e ideológicas, o controle demográfico e de natalidade. Em campos (e tempos) de guerra a vida vale nada, a morte instituída vem acompanhada de categorias como: honra, glória, amor à pátria, sacrifício. E morrer pela causa se transforma em instrumento de

transmutação de humanos em ‘entidades’ que dão o sangue e as lágrimas por um objetivo coletivizado, mas não comum. Na guerra, às vezes, nem se conhece o inimigo.

O genocídio e o etnocídio, assassinatos coletivos cultivados pelo ódio por etnias; classes sociais; cor da pele; ideologias; modos de vida; orientações sexuais; crenças transformam as diversidades em animosidades. O assassinato que projeta na morte seu mecanismo de controle social, quando assume grandes proporções (genocídio/etnocídio), possui algumas das seguintes características (Thomas, 2015):

- ✓ Hostilidade de um grupo de posse de alguma espécie de poder seja econômico, ideológico ou de crença sobre todos os outros nitidamente diferenciados;
- ✓ Submissão das minorias (com menos poder ainda que em maior número).
- ✓ Classificação das pessoas com base em características biológicas, ideológicas, étnicas, religiosas;
- ✓ Representação do mundo como cenário de guerra onde prevalece a dualidade bem e mal (mundo binário);
- ✓ Desprezo pelos direitos humanos;
- ✓ Promoção e disseminação da ideia de uma conspiração em andamento que precisa se romper e ser desmantelada;
- ✓ Estabelecimento da utopia de uma sociedade harmoniosa, sem conflitos, somente viável pelo grupo promotor do genocídio (higiene social);

Os impulsos mortíferos do ser humano podem se converter facilmente em direito e dever quando se transforma o outro em inimigo. Na guerra, matar ao outro é fazê-lo morrer em nosso lugar.

“Qué es el otro muerto? El diferente, el no semejante, el lejano (en la realidad o imaginariamente por las necesidades de la causa): La parte negativa de nosotros mismos, a la que perseguimos despiadadamente? (la muerte que se da al otro se une entonces a la muerte que se dá a uno mismo o suicídio)” (Thomas, 2015:158).

Em seu modo mais pacifista (dissimulado), o genocídio impõe a ocidentalização; o extermínio de ritos, cultos, festas, deuses que se oponham ao cristianismo (redução monoteísta); a homogeneização da vida por meio da alienação, assimilação, precarização dos meios de existência dos grupos perseguidos. Ideologias dominantes que transformam, a partir de suas interpretações, alteridades em desigualdades. Uma forma de aniquilamento não só do outro, mas de suicídio de nossa própria humanidade (Thomas, 2015:135).

A Covid19 tem deixado um rastro de destruição não só por conta das mortes diretas, mas também das indiretas. Efeitos colaterais de uma pandemia<sup>62</sup> que no Brasil foi inicialmente tratada como uma simples gripe.

Assim que apareceram os primeiros sinais de disseminação da doença vários países equiparam-se com respiradores e leitos hospitalares, mas, ao mesmo tempo que uma estrutura era montada para enfrentar o vírus, outra era sucateada. Cirurgias eletivas foram sendo adiadas ou canceladas, programas de atenção básica que atuavam em programas de apoio a saúde reprodutiva, saúde mental, combate ao tabagismo, tratamentos oncológicos, dentários e de segurança epidemiológica foram suspensos. Como resultado, muitos pacientes acometidos por doenças crônicas foram atingidos pelas medidas de restrição.

Programas de tratamento ao HIV, tuberculose, hemofilia podem resultar em mortes se suspensos por muito tempo. Além disso, alguns atendimentos que não estão sendo suspensos têm tido baixa adesão por conta do medo da contaminação por pacientes com doenças graves preexistentes.

A ONU<sup>63</sup> calcula que milhões de crianças com menos de um ano estejam sob o risco de doenças, tais como: a poliomielite, difteria e sarampo por conta da suspensão dos programas de vacinação.

“Frente à impossibilidade de controle imediato da pandemia por redução de susceptíveis por meio de vacinação, as experiências mundiais apontam para a necessidade de controle da velocidade de progressão da curva por meio de medidas de isolamento físico social. Esta medida tende a reduzir a necessidade de suporte ventilatório e a internação em unidades de terapia intensiva em curto espaço de tempo, adequando a necessidade à capacidade assistencial do sistema de saúde. Em contrapartida, políticas públicas sociais precisam ser repensadas no Brasil, sobretudo aquelas voltadas a proteção dos trabalhadores, investimentos no sistema de saúde e a garantia de proteção profissional” (Acioli, et al, 2020:03).

Porém, o governo brasileiro, na pessoa de seu presidente da república, parece desprezar os estudos que tratam da contenção da pandemia. Dado observável em seus pronunciamentos presidenciais que “demonstram resistência à prática de isolamento domiciliar e à negação da real gravidade da epidemia, produzindo efeitos antagônicos as diretrizes dos governadores estaduais” (Acioli et al. 2020:03). Atualmente<sup>64</sup> o país enfrenta a pandemia há 23 dias sem um Ministro da Saúde titular. O cargo está sendo ocupado interinamente por um general de divisão

---

<sup>62</sup> A Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou, em 30 de janeiro de 2020, que o surto da doença causada pelo novo coronavírus (COVID-19) constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional – o mais alto nível de alerta da Organização, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional. Em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi caracterizada pela OMS como uma pandemia.

<sup>63</sup> Organização das Nações Unidas.

<sup>64</sup> Em 08 de junho de 2020.

do exército brasileiro depois que dois Ministros pediram exoneração (Mandetta em 16 de abril e Teich em 15 de maio).

Além dos problemas decorrentes de gestões incapazes de lidar com o avanço da doença, principalmente em áreas de maior vulnerabilidade social, outra questão soma-se ao potencial destruidor da Covid19: a perspectiva do aumento da fome em todo o mundo por conta das fragilidades econômicas advindas da necessidade de isolamento social ou decorrentes do adoecimento e morte.

Já existem 135 milhões de pessoas que estão à beira da fome, poderão juntar-se a elas mais 130 milhões que correm o mesmo risco de morrer de fome, diz David Beasley, diretor-executivo do PAM - Programa Mundial de Alimentos das Nações Unidas (Gorvett, 2020?)

As taxas de desemprego tem elevado-se em vários países do mundo o que projeta para os pesquisadores da área de saúde mental um aumento no número de suicídios.

“Segundo a OMS, cada suicídio em uma população é acompanhado por mais de 20 tentativas. Assim, pode-se esperar que o número de pessoas com problemas mentais, que possam procurar ajuda nos serviços de saúde mental, aumente no contexto da pandemia da COVID-19. Dados da crise econômica de 2008 mostraram que o aumento dos suicídios precedeu o aumento real da taxa de desemprego. Portanto, esperamos um ônus extra para o nosso sistema de saúde mental, e a comunidade médica deve se preparar para esse desafio agora.” (KAWOHL e NORDT, 2020:390 tradução nossa).<sup>65</sup>

Também o estado de quarentena tem impactos severos nas pessoas que já são acometidas de alguma vulnerabilidade como a depressão. Os efeitos previstos em áreas urbanas são mais avassaladores, pois colocam em risco o atendimento a necessidades básicas de sobrevivência como alimentação e moradia. Assim, o enfrentamento da Covid19 exige um esforço articulado com técnicos de várias áreas e produção de redes de segurança para a população.

A gerência da morte, neste contexto, nos remete a ideia de soberania utilizada como um instrumento na morte do outro (necropolítica). Não só no sentido de matar, mas de deixar morrer. De decidir quem se deixa morrer. Na guerra o direito de matar está diretamente ligado a ideia de animosidade, mata-se o inimigo. Em uma pandemia, o direito de deixar morrer pode estar ligado a ideia de higiene social. Mata-se (por negligência) o desperdício, o desigual, o dissidente, o excesso. Que quando pensamos em pessoas podem ser categorias usadas para classificar: idosos, indígenas, opositores políticos, pobres.

---

<sup>65</sup> “According to WHO, each suicide in a population is accompanied by more than 20 suicide attempts. Thus, the number of mentally distressed people who might seek help from mental health services can be expected to increase in the context of the COVID-19 pandemic. Data from the economic crisis of 2008 showed that the increase in suicides preceded the actual rise in the unemployment rate. We therefore expect an extra burden for our mental health system, and the medical community should prepare for this challenge now” (KAWOHL e NORDT, 2020:390).

A desumanização é uma estratégia de dessensibilizar a população para as mortes que inevitavelmente acontecerão, caso o Estado não seja efetivo em seu trabalho de proteger. Dissimulada em uma pseudoracionalidade que atesta que a morte é inevitável em um contexto onde ela pode sim ser evitável, caso a vida (qualquer vida), seja o valor supremo.

“Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) “racismo”” (Mbembe, 2016:128).

Uma análise da OIT<sup>66</sup> informa que a combinação da marginalização centenária e o conjunto de diferentes vulnerabilidades socioeconômicas, sanitárias e ambientais no contexto da Covid19 expõem povos indígenas e tribais do mundo a efeitos particularmente graves. Estas vulnerabilidades, facilitam o processo de extermínio por aqueles que veem, nos povos indígenas, a perpetuação de uma categoria humana de segunda classe “selvagens do mundo colonial”. Um estorvo para o desenvolvimento econômico e social. “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado” (Mbembe, 2016: 128 - 129). Significa dizer que, no contexto da pandemia, a política pode estabelecer uma relação bélica com povos indígenas não a ponto de matar, mas de deixar morrer.

---

<sup>66</sup> Relatório: La COVID-19 y el mundo del trabajo: Un enfoque en los pueblos indígenas y tribales da Organização Internacional do Trabalho agência multilateral das Nações Unidas publicado em maio de 2020.

### 3.4. Suicídio



Figura 22 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

A experiência humana com relação à morte não pode ser descrita efetivamente, pois só a vida pode ser experienciada, a morte é uma esperança. Um horizonte inalcançável de maneira consciente e humana. Tudo o que se diz sobre a morte, se diz sobre a morte do outro. “Assim sendo, nenhum discurso propriamente humano é possível acerca da morte” (Pereira, 2017:2). Então, a morte é uma experiência dos vivos e, mesmo quem se aproxima deliberadamente dela, o faz com base na sua experiência como ser vivente. Nada se sabe sobre a experiência da morte, o que temos são testemunhos sobre o processo de morrer. A morte, às vezes, pode ser um salto confortável para o nada. Vazia de moral, de sentido, de conteúdo, a morte pode parecer um

lugar seguro para onde muitos se dirigem. Por outro lado, não há trânsito de humanos na morte, uma vez ultrapassados os limites entre a vida e a morte, ainda que se possa retornar, não é possível fazê-lo sem ser outro.

Ao mesmo tempo, a morte é uma realidade preexistente. Então, viver, pressupõe morrer algum dia. Os suicidas tentam adiantar ou ter alguma espécie de controle sobre esse processo. E o ato de matar o próprio corpo – muitas vezes confiante que é só a ele que se mata – pode ser interpretado nas mais diferentes culturas de múltiplas formas. Este não pretende ser um discurso moral sobre o suicídio, nem uma busca lógica de causalidade porque só conhecemos as causas das tentativas, acerca dos casos concretizados temos apenas suspeitas, cartas, bilhetes, cenários, sujeitos a múltiplas interpretações. O que se tem decerto sobre a morte é que ela cessa a vida e, talvez no contexto do suicídio, a vida por ser conhecida e cheia de contrariedades, pese mais que a morte.

Em 2010 a cada 100 mil brasileiros 5,7 cometeram suicídio, em 2016 esse número saltou para 6,1 mortes por 100mil habitantes. O suicídio ainda é mais cometido por homens.<sup>67</sup> Cerca de 800 mil pessoas se matam todos os anos no mundo, o que equivale a uma morte a cada 40 segundos. Segunda causa de morte entre jovens de 15 a 29 anos, 79% por cento dos suicídios ocorrem em países de baixa e média renda (OPA).<sup>68</sup>

A questão do suicídio ainda é muito carregada de conteúdo religioso e moral, o que dificulta lidar com o tema e até com métodos de prevenção, nas sociedades em que se quer preveni-lo. A ideia de autoconservação foi muito naturalizada, tendo a vida humana como bem fundamental. Porém, quando a vida se esvazia de sentido, perde seu valor, então conservá-la pode não ser mais a única alternativa. E fundamentalmente, nascemos com duas escolhas, mas só em momentos de absoluto sofrimento se desenha no horizonte da vida a morte como possibilidade.

“O interesse do poder pela vida dos homens é também apropriação da morte deles. Poder algum admite a liberdade de suicídio. Vê nela uma afronta perigosa e intolerável: a vida e a morte do escravo pertencem ao senhor. (...) A Igreja Católica sempre fez do suicídio um pecado grave: Judas, segundo ensinava a doutrina tradicional, é o único homem que se sabe seguramente no Inferno, não por ter traído Cristo, mas por se ter suicidado. Na Idade Média, ela permitia a mutilação do corpo do suicida, a confiscação de seus bens em favor do senhor, a privação de sepultura em terra consagrada e a recusa de preces em sua intenção. O suicídio, na França, foi considerado um crime até depois da Revolução. Na Inglaterra, a legislação previa uma condenação posterior: o corpo era exposto, pendurado em uma estaca na rua principal, as propriedades do suicida eram confiscadas, sua memória tornada indigna, seus cúmplices eventuais condenados por assassinato... até 3 de agosto de 1961 quando esta lei foi revogada e os envolvidos em uma tentativa de suicídio passaram a ser passíveis de até 14 anos de prisão” (Rodrigues, 2006:113).

<sup>67</sup> Dados da Organização Mundial de Saúde - OMS

<sup>68</sup> Dados da Organização Pan-Americana da Saúde - OPA

A prática do suicídio assume formatos diversos em diversas culturas, mas uma regularidade se observa: ele busca comunicar. A ideia de auto aniquilamento vem acompanhada de um ímpeto de resistência e desafio do poder estabelecido. Seja um poder formalmente instituído ou um poder divino que sujeita a pessoa a condições de sofrimento extremo. Também se considera rebelar-se contra um fato aleatório atribuído ao caos que, apesar de desordeiro, parece acertar precisamente apenas algumas pessoas. De toda forma, o suicídio se configura como uma solução para um problema enraizado nas bases que sustentam a existência humana. Assim, “em todo suicídio existe uma dimensão de poder: ele é sempre contra algo, contra alguém, por alguma coisa” (Rodrigues, 2006:115). Então, não se pode pensar que é um ato solitário e autoral.

A morte de alguém nesse contexto pode, inclusive, ser engendrada quando os limites da dignidade humana são exacerbados e as suscetibilidades potencializadas. Os valores cultuados pela coletividade podem promover o suicídio, quando ignoram as diversidades impondo uma homogeneização das diferenças. Por outro lado, um indivíduo pode se matar para manter vivos os valores cultuados por sua coletividade, justamente porque desconectá-lo de sua cultura, como parte orgânica de sua própria existência, implica em submetê-lo a um sofrimento tão grande que este não vê outra saída a não ser a morte autoprovocada. O suicídio nesse caso é um elemento reintegrador.

Apesar de ser um fenômeno generalizado, uma prática humana comum e recorrente que ocasiona severas desagregações nas sociedades ou grupos onde acontece; ferida aberta difícil de conviver, dissidência e epígrafe de nossas contradições todas, no Brasil os indígenas são a população mais afetada pelo suicídio. Entre 2016 e 2018 foram registradas 21, 8 mortes para cada 100 mil habitantes indígenas.

#### Suicídios

UF	Óbitos resultados de lesões autoprovocadas (CID 10 X60 a X84)
AC <sup>1</sup>	5
AM	54
AP	1
GO	1
MA	6
MG	3
MS	31
MT <sup>2</sup>	2
PA	1
PR	2
RR	13
RS	2
TO	7
<b>Total</b>	<b>128</b>

Fonte: Siasi-Dgisi/Dgesi/Sesai/MS. Banco de dados extraído em 23/4/2018. Data de referência: 31/12/2017. Dados sujeitos a alterações por processo de alimentação e

*Figura 23 -Figura 5. Relatório: Violência Contra os povos indígenas no Brasil - 2017. Dados obtidos pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) junto à Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai).*

O relatório do Conselho Missionário Indigenista — Cimi sobre as violências contra os povos indígenas no Brasil de 2017, aponta o Mato Grosso do Sul como o segundo no país com o maior número de suicídios de indígenas atrás apenas do Amazonas.

#### Suicídios em Mato Grosso do Sul – 2000 a 2017

Ano	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	Total
Nº de Casos	44	40	38	53	42	50	40	40	59	42	40	45	53	73	48	45	30	31	813

Figura 24- Relatório: Violência Contra os povos indígenas no Brasil - 2017. Dados obtidos pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) junto à Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai).

O Estado do Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população de indígenas do Brasil. São 66.963 pessoas e dessas, 40,245 são Guarani/Kaiowá.<sup>69</sup> O crescente número de suicídios entre os Guarani/Kaiowá denuncia uma prática de abandono e perseguição a indígenas no país. Esta é a metáfora de uma história secular de resistência indígena. A expulsão de seus territórios e aldeamento em reservas tem culminado na erosão de seus modos de vida. Esta prática de gestão do Estado brasileiro, em articulação com uma política neoliberal que prevê o desmonte e a retirada de direitos sociais dos indígenas, tem impactado severamente os Guarani/Kaiowá. E nesse contexto, a prática do suicídio tem sido um instrumento ferozmente útil para o projeto de genocídio e desaparecimento dos povos indígenas. Desvirtuado de sua gênese o *jejuvy*, essencialmente uma forma de resistência e de vitória da vontade individual, “nos atuais patamares, significa o desgosto, a humilhação, a penúria, o mal-estar coletivo” (Foti, 2004:65).

Por isso, é necessário antes de qualquer análise, um olhar aproximado sobre a cosmologia Kaiowá que nos revela a existência de dois pássaros que os acompanham desde o nascimento: *Mōkoy* e *Gwyrá*. Ambos são protetores do *Ayvu* que fortalece a alma garantindo a vontade de vida. Na morte, os pássaros voam de volta ao cosmos, diante da missão cumprida. Porém, ainda em vida, várias coisas podem afugentar os pássaros tais como: a ausência das terras sagradas, a violência e a desesperança. A ausência dos pássaros protetores, ainda que momentânea, pode permitir a aproximação dos espíritos malignos como o *Angué* que assume o controle sobre as ações da pessoa levando-a a cometer atos que não condizem com sua personalidade. Um desses atos seria o *jejuvy*<sup>70</sup> (enforcamento).

<sup>69</sup> Com base nos dados de 2008 da Fundação Nacional de Saúde - Funasa.

<sup>70</sup> “A palavra pode ser traduzida por aperto na garganta, sufocação.” (Foti, 2004:53).

“O Jejuvy é um ato complexo, um ato individual, individualizante, mas que obedece a uma forte motivação cultural, um exemplo da marca do coletivo na experiência mais íntima dos indivíduos, mesmo tratando-se, por hipótese, de um ato antissocial, em volta do qual observa-se muita dor e consternação” (Foti, 2004:54).

Um estado psíquico denominado *nhemyrõ* antecede o *jejuvy*. É uma espécie de fascínio pela morte, nada comparado a tristeza ou depressão do modo como a conhecemos, mas um ímpeto de desafiar a morte, de imolar-se. Os suicídios acontecem por enforcamento e, muitas vezes, o indivíduo é encontrado sentado, ou seja, não é um salto para morte sem possibilidade de volta como comumente temos notícia. É um empenho austero em morrer que, pelas vias do instinto de sobrevivência, poderia ser inviabilizado através do simples ato de manter-se de pé, mas que prospera em razão de uma busca determinada pela autodestruição, “um matador consciente, ao mesmo tempo vítima inconsciente” (Foti, 2004:58).

A decisão de matar-se não é verbalizada, segundo os Kaiowá “quem fala não faz” isso em menção aos inúmeros jovens que em momento de conflito ameaçam se matar.

“O suicida carrega um carisma, isto é, sustenta traços de conduta que são os de um Guarani típico: além de intempestivo, insubmisso, teimoso, de opinião caprichosa e inconformado com a condição de pessoa encarnada. “Eles são assim”, reafirma uma jovem indígena, agente de saúde: “não fazem nada de pouco”, “é oito ou oitenta”. Pequenas contrariedades podem fazer a vida perder o sentido e provocar a necessidade de repor o sentido, o do grande eu, o fascínio de uma existência sem males, pedra de toque da religião Guarani” (Foti, 2004:63).

Porém, o aumento considerável do *jejuvy* é interpretado pelos Guarani/kaiowa como mais uma mazela trazida pelo mundo branco, que os desfigura apontando para uma maneira de ser não guarani associando sua existência a dor e ao sofrimento.

Observa-se que a luta por garantia de permanência ou reintegração em suas terras, a poluição, o desmatamento, o confinamento em reservas, a proximidade com a sociedade capitalista, a imposição de novas religiões — que os distancia de seus referenciais — afetaram diretamente as formas de organização social desse povo lançando-os em uma espécie de entremundos, porque não conseguem se adaptar ao novo modelo de sociedade que lhes é pro(im)posto, nem retornar ao seu próprio modelo. A desterritorialização não é só uma retirada das terras é uma expropriação de sua própria cultura, inviabilizando os meios que possibilitam o pleno exercício de sua identidade Guarani. E esta inviabilidade, esta interdição ao existir como alteridade com dignidade, tem encurralado de tal forma os Guarani/Kaiowá que a autodestruição parece ser uma saída. “Todo suicídio é uma maneira mais ou menos institucionalizada, segundo as culturas, de solucionar situações contraditórias que essas culturas oferecem a seus membros”. Por outro lado, é um instrumento de poder, que para ser exercido sobre os dominados exige que estes apresentem “simultaneamente um certo temor e uma certa intrepidez em relação a morte” (Rodrigues, 2006:111). Para que temendo a morte, se submetam a qualquer coisa para

garantir a vida e, quando destemidos diante da morte, ofereçam a vida a fim de disciplinar àqueles que se opõem ao poder. São insígnias da dominação.

O *Ihamba*<sup>71</sup> é um ritual dos ndembus descrito na etnografia de Turner (1967), que se propõe a aplacar as influências malignas dos mortos que eram caçadores. Os dentes desses caçadores são retirados antes do sepultamento e o potencial para caça deles é transferido para aqueles que o mantem consigo como forma de amuleto. Esses dentes são levados na caça dentro de uma bolsa chamada *Mukata*. Quando a bolsa não está em uso fica dentro do santuário sagrado destinado à sombra dos caçadores.

Ocorre que, algum desequilíbrio nesta relação entre vivos e mortos pode compelir o morto a ‘morder’ as pessoas de sua família, predispondo-as a doença. Para saber se a doença que lhe acomete é fruto de *ihamba* “basta que alguém sonhe com uma sombra de caçador quando estiver doente e vá então consultar um curandeiro de *Ihamba* para ter o ritual celebrado em seu benefício” (Turner, 2005 :456). O dente precisa ser extraído do corpo do doente e isso é feito através de um corte superficial na carne, em qualquer parte do corpo, onde são aplicadas ventosas até que o sangue seja sugado, depois disso o corte é fechado com cera de abelha. Poções de plantas também são utilizadas, cantos coletivos e orações. É importante ressaltar que “*ihamba* só ‘morde’ quando houve uma transgressão das regras da moral ou do costume”.

Uma vez apaziguada, a sombra que causou aflição, torna-se uma protetora da pessoa. As sombras não atingem só caçadores, nem só homens. Ela atinge ambos os sexos, mas só pode ser aplacada por um feiticeiro masculino. O doente e seus parentes são consultados para identificar a sombra promotora da doença, uma parte do processo de remoção do *ihamba* consiste na

“admoestação que o curandeiro faz aos parentes do paciente para que venham diante do santuário improvisado dos caçadores (idêntico àquele usado no culto de caça) e confessem quaisquer ressentimentos (vitela) e mau sentimentos que possam nutrir contra o paciente. O dente não se deixará apanhar”, diz o curandeiro, até que cada um que deseje o mal, na aldeia ou no grupo de parentesco, tenha “feito com que seu fígado fique branco” (ou, como diríamos nós, purificado as suas intenções) em relação ao paciente. O paciente também tem de reconhecer os seus próprios ressentimentos contra os seus companheiros de aldeia se ele quiser se livrar da “mordida” do *ihamba*” (Turner, 2005:457).

Os ndembus estão bem conscientes do quão benéfico é para o grupo o ritual que reequilibra relações e dissolve hostilidades. Mesmo que uma pessoa cometa uma falta leve, se o grupo estiver cheio de ressentimentos, ela pode ser vitimada pelas sombras. As doenças nunca são provocadas por causas naturais, sua origem sempre será ação de sombras e feiticeiros invejosos.

---

<sup>71</sup> “O termo *ihamba* se refere a um dente incisivo central superior de um caçador morto. Ele constitui um importante elemento no complexo e crenças e objetos simbólicos associados ao ritual de caça especialmente ao ritual associado àqueles caçadores que usam armas de fogo.” (Turner, 2005:453)

Quando os ndembus reconhecem a doença como fruto das interações com o social e estabelecem que elas devem ser tratadas pelo coletivo em um ritual, que não envolve só o xamã, porém toda a família e parte da comunidade, colocam a vítima (paciente) no centro de um projeto coletivo de enfrentamento da doença e busca da cura.

O sofrimento, nesse contexto, é indício de um desequilíbrio que não é individual, restrito, autoral, portanto, solitário. O sintoma que pode ir de isolamento, tristeza a palpitações e dores nas costas, interessa a todos porque fala sobre todos, diz respeito a todos, e precisa de todos para ser superado.

As equipes de saúde hoje têm um importante desafio no enfrentamento dos casos de suicídio nas aldeias indígenas considerando que, as teorias que tratam das doenças da mente e da psiquê no mundo branco não se aplicam ao mundo indígena, já que as construções de indivíduo e pessoa se dão em bases distintas. A medicalização de indígenas, com psicotrópicos, também é uma intervenção que “estigmatiza pessoas e famílias, isto é, as pessoas passam a se sentirem diferentes e se tornam “dependentes”, de certa forma, de pessoas externas (da equipe de saúde)” (Amorim, 2019:244).

As medidas de prevenção não podem ser feitas com base em grupos de risco já que muitas etnias interpretam o suicídio como feitiçaria, ameaça e/ou perseguição de espíritos diante da quebra de algum tabu. Nesse caso, a pessoa não dá sinais. E ainda que fosse possível detectar tais sinais, eles seriam analisados com base em conceitos não indígenas de sanidade e loucura.

Por outro lado, não quero dizer que são inviáveis os instrumentos disponibilizados pela Sesai<sup>72</sup> como estratégia de enfrentamento do fenômeno, tais como: o genograma<sup>73</sup>. A reflexão que se faz aqui é que o instrumento deve ser deslocado para a cultura sobre a qual ele se debruça, sem levar consigo resquícios de conceitos não indígenas de análise. Assim, por exemplo, é possível, a partir do genograma avaliar:

“características subjetivas referentes à maneira como os membros familiares se relacionam, como estabelecem e mantêm vínculos, como lidam com problemas e conflitos, os rituais que cultivam a qualidade das regras familiares, a definição de sua hierarquia e o delineamento dos papéis assumidos pelos membros da família” (Pedro, 2007:16).

Desde que se entenda que os conceitos de: família; vínculo; problema; conflito; rito; qualidade; hierarquia; papéis sociais precisam ser contextualizados e, reaprendidos,

---

<sup>72</sup> Secretaria Especial de Saúde Indígena

<sup>73</sup> “É um instrumento comumente utilizado na clínica da Terapia Relacional Sistêmica Familiar que vem sendo utilizado em pesquisas científicas. Através dele se obtém uma visão ampliada histórico-contextual da família participante, representando o mapeamento gráfico da história transgeracional e do padrão familiar, mostrando a estrutura básica, a demografia, o funcionamento e estrutura do ciclo vital familiar, configurando-se como um gráfico sumário dos dados coletados (Mcgoldrick e Gerson, 2001). Este recurso explora os esquemas familiares e explicita a estrutura familiar ao longo de várias gerações, das etapas do ciclo de vida familiar, além dos movimentos emocionais a ele associados e dos recursos utilizados pela família para lidar com doenças e crises inesperadas anteriores, nas gerações atuais e prévias (Rolland, 2001)” (Pedro, 2007:71)

ressignificados para garantir que o instrumento seja eficazmente utilizado no contexto da saúde mental indígena.

É preciso muito esclarecimento para lidar com a morte autoprovocada. O suicídio é provocativo porque duela com o princípio de autoconservação a que estamos normalmente acostumados, mas pode se chamar de recorrente as vezes em que, ao buscar alívio para as pressões mentais e emocionais que causam sofrimento, a pessoa encontra, invariavelmente, apenas a morte. Mesmo que, de fato, não era a morte o que ela buscava.

### 3.5. *Morte Social*

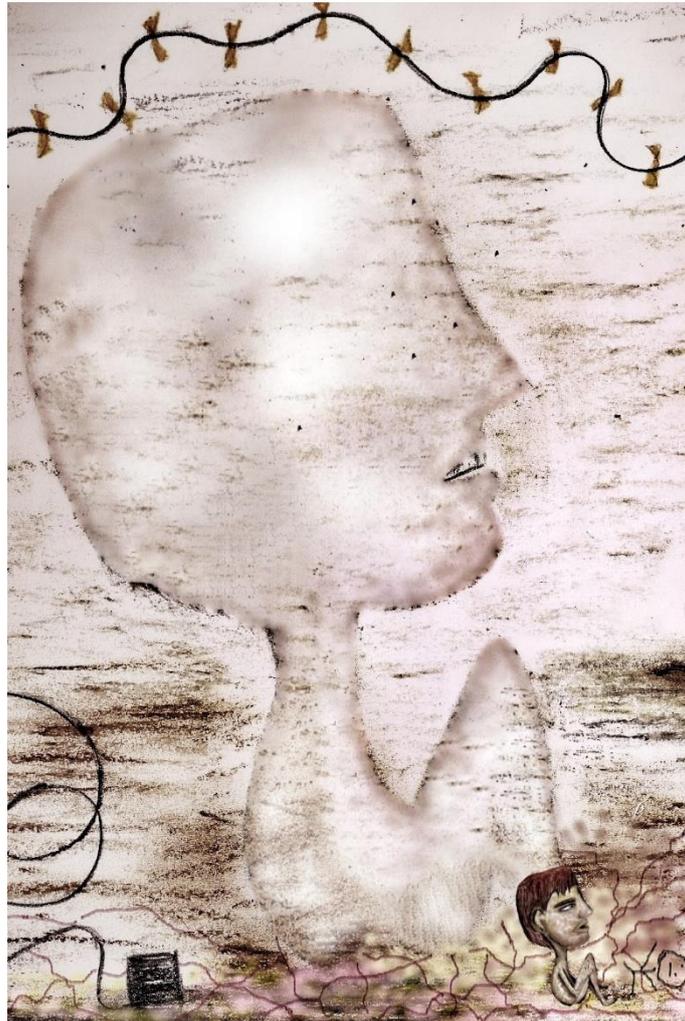


Figura 25- Arte digital da autora com base em seu acervo físico de lápis pastel sobre canvas.

Mauss (1971), descreve como a introjeção do poder nos indivíduos pode provocar a morte física. A quebra de tabu deflagra um processo de condenação que encontra eco na comunidade, a morte nesse caso tem seu início no social, morre-se primeiro pela coletividade que age sobre o físico por meio do psíquico. A exclusão do grupo é o primeiro golpe que recebe quem quebrou um tabu, a perda de existência social através da morte simbólica onde o sujeito é esvaziado de seu valor; o segundo golpe mata a identidade dentro daquela sociedade, ele e o corpo ainda existem, mas não se considera sua agência; por último, se introjeta nele a perda da vontade de viver que impacta no corpo físico lhe retirando as forças, o apetite, o ânimo. Isto afeta diretamente sua biologia até que a morte física se torne uma realidade. “A influência do social sobre o físico conta com uma mediação psíquica evidente; é a própria pessoa que se destrói, e o ato é inconsciente” (Mauss, 2003:349).

A morte social acontece em um contexto de perda de valor existencial diante do grupo por conta da quebra de padrões ou de improdutividade, como no caso dos velhos. Na sociedade capitalista, mesmo um contingente de pessoas a margem, desempregadas, excluídas dos direitos sociais básicos pode ser necessário para garantir excedente de recursos humanos, para lembrar a quem trabalha que a ocupação de seu posto no mercado é um privilégio, já que existem tantas, milhares de outras pessoas sem qualquer meio formal de obtenção de recursos para gestão e manutenção de sua sobrevivência. Porém, a improdutividade gerada por aqueles que não consomem, não tem força de trabalho, nem saberes comercializáveis os torna dispensáveis e, na perspectiva do Estado, um peso para os cofres públicos. Por isso, a morte pode ser decretada antes mesmo da morte biológica.

A aposentadoria pode induzir a morte social de um indivíduo e culminar na morte física em uma Sociedade que consome a ideia de trabalho como um dos principais meios de inserção social. A mudança abrupta na rotina, a perda de vínculos afetivos, a solidão, a inatividade pode condenar o sujeito. A mudança de performance impacta de alguma forma na psiquê, desfigura a identidade e, como resultado, pode adiantar a morte física.

"O sentido da velhice é o de ser um símbolo, de simbolizar uma fronteira, um muro que se pode teoricamente fazer recuar e onde se faz concentrar a ação da morte. O afastamento e discriminação dos velhos é criação de um território onde se espera que a morte opere. Por este caminho busca-se o afastamento, a discriminação e o direcionamento da morte. Estes velhos – nos quais apreciamos sobretudo a juventude (quando a têm) – são testemunhas de acumulação, valor máximo de nossa sociedade: são testemunhas de acumulação de vida, de acumulação de consumo, de acumulação de energia. Eis por que os deixamos viver e até os obrigamos a isto: são o contraponto que nos permite enxergar a nossa vida – como o louco nos permite enxergar nossa razão, o índio, nossa cultura e o homossexual, nossa sexualidade." (Rodrigues, 2006:231)

A vida que se projeta sobre o idoso alimenta o sentido de prospecção da juventude. É importante que a longevidade aconteça em uma sociedade que consome futuro. O contraponto disso, promove a vida no agora onde ainda há forças, saúde, vitalidade, razão. É um trânsito que passeia entre a vida que se planeja e a que se vive. Todo ele orquestrado pela ideia da morte. Pela ideia de poder viver muito ou morrer hoje.

Para Thomas (1993) a morte social mais manifesta no ocidente é a dos velhos, condenados e doentes em estado terminal. A decrepitude da vida, a falta da vitalidade do corpo que impede alguém de se autogerir, fazer suas próprias escolhas e manifestar suas vontades os torna defuntos em potência. E se forem consumidores modestos, não produtivos “somente lhes resta refugiar-se no sonho, ou passar a maior parte de seu tempo na cama, ou sentados junto à janela contemplando a um mundo que não os olha” (Thomas, 1993:57-58).

Benedict (1972) nos faz refletir sobre a política de não-rendição dos soldados japoneses. Um soldado japonês é treinado para nunca se render no campo de batalha. Ainda que o inimigo vença, o suicídio é uma saída mais digna para a derrota do que a rendição. Aqueles que voltam para o país após terem se rendido são considerados indignos, se tornam desacreditados mesmo no seio da sua família porque a desonra deles se estende a ela. Ao perder sem honra o soldado japonês está condenado a um duplo fracasso: a perda da batalha e a morte social.

Este sentido de morte social é tão forte que, diante da derrota, na segunda guerra, eles se atiravam com granadas de mão ou desarmados em direção ao inimigo para que fossem sumariamente eliminados “a honra ligava-se a luta até a morte”. A linha de frente não tinha corpo médico, nem dispunha de equipes de salvamento para remoção dos feridos em combate. O cuidado para com os doentes seria uma interferência no heroísmo, portanto, morrer era mais digno, pois a morte lhes atingiria de qualquer forma caso se dessem por vencidos. “Mesmo se fosse aprisionado ferido e inconsciente, nunca mais “poderia andar de cabeça erguida no Japão”, estava desonrado, “morto” para a sua antiga vida” (Benedict, 1972:39). Nesse contexto, a morte física é menos cruel, pois carrega inconsciente para os outros mundos, outras vidas. A morte social é um ferver diário no caldeirão da indiferença, do desprezo, da desonra.

Diante da rendição dos inimigos, comportavam-se com desprezo quando os soldados, que haviam sido aprisionados pelo exército japonês, pediam que suas famílias fossem comunicadas que estavam vivos. “Não conseguiam aceitar o fato de que os americanos não tivessem vergonha de serem prisioneiros de guerra” (Benedict, 1972:41).

Os soldados japoneses aprisionados pelos americanos eram poucos e, ao fim da guerra, apenas uma minoria considerou retornar ao Japão, alguns pediam para serem mortos, mas como sabiam que isto era inviável aos soldados americanos, tornaram-se prisioneiros modelos. Adentraram uma nova existência, dedicando-se a cooperar com o exército americano como se “houvessem virado uma nova página: o que estava escrito na nova página era o oposto do que constava na antiga, mesmo assim, as linhas eram proferidas com a mesma fidelidade” (Benedict, 1972:42). Como uma metáfora da vida, saíram desonrados de sua existência como japoneses e renasceram prisioneiros modelos em solo americano.

Existe em cada corpo uma vida orgânica que nos anima e dá viabilidade à nossa existência, porém, existe também em cada corpo uma vida social que sopra legitimidade às narinas da existência e, sem a qual, este corpo nada serve. A exclusão social mata mais que a morte, porque nesta forma de morrer se está consciente de todo processo de putrefação das relações, dos vínculos, das afetividades. É um caminho e uma permanência consciente na morte.

E o cadáver social é um peso para sua sociedade, um incômodo que manifesta muitos conflitos e revela muitas verdades sobre o sistema social e suas falhas. Sobre quando as regras, os tabus, os interditos, desumanizam-nos.

“Quando o indivíduo não tem lugar no sistema social, quando é, numa palavra, marginal, cabe aos outros, parece, tomarem as devidas precauções, precaverem-se contra o perigo. O indivíduo marginal nada pode fazer para mudar a sua situação” (Douglas, 1976:74).

Reintegrá-lo seria como questionar o corpo social que deu vida a ele; como contaminar a regra com a exceção. É preciso então um rito de passagem, como o sepultamento, que na morte transforma o vivo em morto, mas também pode transformar o morto em vivo como Francisco Lima.

Morador das ruas de São Paulo por dez anos, Francisco, com 61 anos, era casado e tinha quatro filhos, mas nas ruas de São Paulo era só mais um viciado em álcool, que dormia em albergues e já havia tido problemas com a polícia. Era uma dessas pessoas das quais se desvia por medo, por zelo, por incompreensão. Francisco era pai, filho, tio, mas essas identidades todas foram engolidas pela vida nas ruas como mendicante, miserável, despossuído. Antes de se tornar invisível na sarjeta ele manteve um casamento de 23 anos, acabado por conta do vício; se envolveu em crimes; morreu socialmente.

Na rua, ‘sabido morto’, empreendeu um momento épico que poucas pessoas vivas teriam coragem. Em uma manhã, nas escadarias da Sé, ao ver que uma mulher era mantida refém por um homem armado, partiu em direção ao heroísmo e a ressurreição. Pulou no sequestrador, lutou com ele e foi baleado em frente a inúmeras câmeras de celular que registrariam a bravura e o trariam de volta a vida. Francisco foi baleado, morreu como herói. Seu nome foi citado em jornais televisivos, nas rádios, na internet, nos jornais impressos. Seu nome foi citado. Francisco retornou a vida de forma maestral. No enterro do corpo sem velório, havia onze pessoas, a vítima que ele salvou não estava presente, mas estava grata e repetiu o nome de Francisco muitas vezes em muitos lugares. Francisco ressurreto agora existe, reinventado.

“O indivíduo contemporâneo mais se conecta do que se vincula” (Le Breton, 2018:12). Apesar de se comunicar cada vez mais, está mais distante dos outros porque as relações não se aprofundam, são descomprometidas, porque a tecnologia acelerou o tempo da vida e queremos estar com nossas réplicas, simultaneamente, em vários lugares.

A ressurreição de Francisco podia trazer da morte todos os outros socialmente mortos que trafegam nos patamares baixos de nosso universo de coisas. Poderia nos aguçar os sentidos, nos provar que debaixo da desigualdade existe gente. Para que abandonássemos o difícil papel

de indiferença frente a miséria dos iguais, mas o que seria de nós se abandonássemos o difícil papel de indiferença frente a miséria dos iguais? Então, deixemos Francisco assim, como herói.

### 3.6. Morte assistida



Figura 26 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.

O direito de morrer com dignidade insurgiu na Europa, no ano de 1935, com a criação da *Voluntary Euthanasia Society* na Inglaterra, esta organização reivindicava uma legislação que estabelecesse diretrizes para a prática da morte voluntária. Em 1938, insurgiu nos EUA reivindicação do mesmo direito a partir da criação de organização similar denominada *Euthanasia Society of America*. Em 1980, surge a Federação Mundial de Associações A Favor Do Direito De Morrer Dignamente. O direito à morte digna encontra eco no mundo todo e insurge como necessidade de discussão a respeito dos seres humanos que agonizam, esperando a morte certa, sem ter direito de abreviar em qualquer centésimo de segundo esse sofrimento. Categorias são criadas para diferenciar o ‘matar’ e o ‘deixar morrer’, a ‘ação’ e a ‘omissão’ dentro do processo de tratamento da doença e manutenção da vida de pacientes com doenças terminais<sup>74</sup>, mentalmente sãos e que estejam em grande sofrimento.

Duas categorias de eutanásia são criadas: a passiva e a ativa. Ativa quando o profissional de saúde aplica a medicação para possibilitar a morte, passiva quando o profissional de saúde retira os recursos tecnológicos que sustentam a vida do paciente. Também é criado outro tipo de categoria para identificar os pacientes que decidem pelo suicídio assistido, ou seja, a morte

<sup>74</sup> Doença incurável e progressiva que em semanas ou meses resultará na morte do paciente.

que pode acontecer em ambiente hospitalar ou não, mas que tem o próprio paciente como operador do processo. Nesse caso, ele mesmo administra os remédios que porão fim a sua vida e a contribuição do profissional de saúde é indireta.

No Brasil, em 2006, um novo olhar se estabelece diante da morte iminente de pacientes em fase terminal ao ser aprovada, pelo Conselho Federal de Medicina, a resolução que permite ao médico “*limitar ou suspender procedimentos e tratamentos que prolonguem a vida do doente em fase terminal, de enfermidade grave e incurável, respeitada a vontade do doente ou de seu representante legal*” (CFM n.º. 1805/06). Essa prática passa a ser chamada de Ortotanásia.

O conflito entre a autonomia individual e a coletiva parece ser o que ronda a questão da morte assistida e o temor de que a prática se transforme em uma forma institucionalizada de extermínio dos pacientes terminais. Por outro lado, os cuidados paliativos, muitas vezes, prolongam uma vida sofrível, com uma doença sem qualquer perspectiva de cura e que acumula a cada dia novos sintomas, novas limitações, dores e sofrimentos. Nesse contexto, a organicidade da morte esvai-se pelas paredes do CTI<sup>75</sup>

“Os pacientes internados no CTI permanecem deitados, pessoas imóveis, aparentemente dormindo, com fios e tubos conectados a seus corpos. A maior parte respira por aparelhos. Assemelhavam-se, por vezes, a corpos inanimados. Os doentes são muito manipulados pelos profissionais: exames físicos, coleta de sangue, radiografias, além de exercícios musculares e respiratórios. Algumas vezes os profissionais tocam os corpos dos doentes sem dirigir a palavra a eles. Em geral, os pacientes têm seus corpos cobertos, exceto quando examinados ou no banho no leito, efetuado pela equipe de enfermagem. A exposição da nudez é cercada de cuidados. Para evitá-la são colocados biombos na frente dos leitos durante o banho, execução de curativos e outros procedimentos higiênicos” (Menezes, 2006:33).

O consentimento é parte fundamental no processo de morte assistida, o paciente precisa estar de posse de suas faculdades mentais e consciente, e o coma, a que muitos são submetidos, inviabiliza esta decisão. Diante dessa impossibilidade, o chamado Testamento Vital pode contribuir na decisão dos médicos durante o tratamento. Esse documento informa a equipe o que deve ser feito no caso de o paciente não poder expressar sua vontade. Questões como reanimação cardiorrespiratória, uso de suporte artificial para manutenção das funções vitais, alimentação e hidratação artificial, visando adiar a morte, são elencadas no documento que também pode deixar um procurador de saúde para expressar a vontade do paciente. Assim,

“Todas as pessoas lúcidas, absolutamente capazes, em pleno gozo de suas faculdades mentais, maiores de 18 anos ou emancipadas, estejam doentes ou não, poderão comunicar diretamente ao médico, registrar uma declaração em cartório ou nomear um representante para expressar suas diretivas antecipadas de vontade. (...) Uma vez manifestadas, as Diretivas Antecipadas de Vontade ou o Testamento Vital poderão ser modificados a qualquer tempo, desde que o paciente esteja lúcido: basta que as

---

<sup>75</sup> Centro de tratamento intensivo.

alterações sejam comunicadas ao médico ou, ainda, que o registro realizado em cartório seja modificado. No entanto, é preciso ter muita atenção e cautela, uma vez que as diretivas antecipadas prevalecerão sobre qualquer outro parecer não médico, inclusive sobre os desejos dos familiares, e apenas não serão observadas caso estejam em desacordo com os preceitos estabelecidos pelo Código de Ética Médica” (Beteto e Trevisoli, 2012?).

A eutanásia é considerada crime no Brasil, enquadrada como homicídio que pode ter a pena reduzida se for provado que o agressor cometeu movido por “motivos de relevante valor social ou moral, ou sob o domínio de violenta emoção” (Brasil, 1940. Art. 121 §1)

Na Holanda, a eutanásia foi descriminalizada e legalizada em 2002; na Suíça, não existe legislação específica, mas a interpretação do texto legislativo garante o direito dos pacientes de escolher a morte; na Bélgica, a eutanásia também é legalizada desde 2002; Luxemburgo e Colômbia também permitem a eutanásia. O suicídio assistido é legalizado na Alemanha, Canadá, África do Sul e em cinco (5) estados dos EUA. A eutanásia involuntária é criminalizada no mundo todo e considerada homicídio.

Várias questões permeiam a prática da morte assistida: a ideia da autonomia do paciente sobre sua vida e, sobre sua morte; a criminalização da morte provocada; a indução de médicos a quebra de compromisso ético com a profissão, que tem como pressuposto, salvar vidas e não tirá-las; a possibilidade de um desvirtuamento do ato ocasionando morte à revelia do paciente; sofrimento exacerbado desnecessário diante de um paciente em estado de morte iminente. Em torno destas questões gravitam especificidades culturais que tornam o processo, mais ou menos, polêmico e conflituoso.

Elisabeth Kubler-Ross (2017:11) queria “aprender mais sobre os estágios finais da vida com suas ansiedades, temores e esperanças” e a partir da experiência de seus pacientes acometidos de uma doença fatal, ou que potencialmente lhes ameaçava a vida, descreveu estes estágios em cinco etapas, a saber: negação, raiva, barganha, depressão e aceitação. A *negação* pressupõe o momento em que o paciente conhece sua condição, mas acredita que ela possa ser modificada. Acredita na cura ou em um erro de diagnóstico. A *raiva* se manifesta contra a situação de morte iminente ou contra a pessoa que revelou esta condição, pode ser um médico ou mesmo quem motivou o paciente a buscar o diagnóstico. A *barganha* consiste em um momento de tentativa de mudar a situação negociando (promessas) normalmente com um deus ou divindade. A *depressão* é o momento em que as forças se exaurem e a apatia se instala diante da situação, e espera-se, que ela progrida para o quinto estágio: a *aceitação*. Que é o momento em que a pessoa lida com a sua morte como algo próximo e inadiável. Há naqueles que acompanham o processo de morte do outro, certa necessidade de controle sobre essa dor, sobre

esse sofrimento. A família busca o conforto do paciente na tentativa de minimizar os danos causados pela doença, mas sobretudo pela ideia de perda com a iminência da morte.

“A veces se desea que la muerte llegue rápido, tanto para alivio del que muere como de sí mismo; pero pocos momentos después se desea retardar lo más posible el último suspiro. Nos quejamos de que el moribundo nos acapara, de que arruina nuestra vida; pero em seguida le reprochamos que nos abandone. Uno se deja fascinar por los recuerdos de la vida em común; y em seguida se sorprende concibiendo con toda lucidez cómo irá a ser la existência sin el ser que ser va” (Thomas, 2015:328).

O controle social sobre os corpos e suas vontades se expressa também no momento da morte. Aquele que decide morrer leva consigo papéis sociais partilhados, ele enterra-se individuo, mas morre pai, filho, irmão, marido... Não se trata só do sofrimento de quem sofre, mas de quem acompanha aquela pseudoexistência e que a prefere a ter que conviver com um cadáver. A morte prescreve muitas agencias, exige muita tarefa dos vivos, nem todos querem conviver com a falta. Por isso, a morte assistida soa tão cruel para quem fica. É um ato deliberado de vontade que pertence única e exclusivamente a quem morre, mas envolve muito os que continuarão vivendo. Da mesma forma, a doença terminal cria uma morte em vida tão avassaladora que a morte física passa a ser perseguida como um desfecho coerente. Porém, a morte já provoca muitas mortes, ajudá-la de alguma forma com o serviço pode parecer um repúdio total aquilo que nos move diuturnamente: a luta pela sobrevivida.

Cabe aqui minha própria experiência com o processo de morte de meu pai. Convivendo com um câncer retal há sabidos três anos, ele transitou por esse universo da morte na maior parte do tempo em estágio de negação. Seis meses antes de falecer, ainda comentava sobre o que faria quando as súplicas que fizera a deus fossem atendidas e ele fosse finalmente curado. Nesse caso, a resistência mental, em um corpo que visivelmente estava sendo vencido pela doença, no começo soou heroica, para terminar sendo patética e triste. Porque não se podia convencer o moribundo das delícias de ser um moribundo vivendo só o momento presente, aproveitando cada gesto de afeto e amor da família e amigos como um tributo em vida. Assim, a negação roubou o privilégio de absoluta consciência da finitude que todos deveríamos ter por constatação, mas que só se revela grandiosa e factível nesse momento de morte iminente. Ele tratava o câncer avassalador e suas metástases como uma gripe. Até que optou por abandonar os tratamentos, a espera pela cura e, ainda sem aceitar a morte, afundou-se em um profundo processo de depressão, submergindo em suas próprias trajetórias humanas, seus fracassos, suas falhas, seus descaminhos. Nenhum sucesso foi inventariado porque a depressão não lhe permitia ver. Ele se sentia um amontoado de faltas.

O golpe final(fatal) foi mesmo a suspensão das visitas por conta da pandemia da Covid19. Na clínica, ele sentia que seus temores mais recônditos haviam se materializado e,

por mais que disséssemos que as visitas estavam proibidas pela vigilância sanitária, ele sentiu-se abandonado. Talvez acreditasse que esse era o seu castigo. Foi paulatinamente perdendo as forças. A morte estava tão clara para a equipe que o atendia que foi sugerido que eu começasse a providenciar o funeral. Meu pai foi medicado para estar sem dor ou sofrimento mental, sem tubos e agulhas, e invasões mirabolantes ao seu corpo quando a morte viesse. E a morte veio e o buscou quase dormindo. Seu ideal de morrer sem agonia foi alcançado.

“Sob o ponto de vista psicológico, o homem tem que se defender de vários modos contra o medo crescente da morte e contra a crescente incapacidade de prevê-la, e precaver-se contra ela. Psicologicamente, ele pode negar a realidade de sua morte por um certo tempo. Em nosso inconsciente, não podemos conceber nossa própria morte, mas acreditamos em nossa imortalidade. Contudo, podemos aceitar a morte do próximo, e as notícias do número dos que morrem nas guerras, nas batalhas e nas auto-estradas só confirmam a crença inconsciente em nossa imortalidade, fazendo com que – no mais recôndito de nosso inconsciente – nos alegremos com um “ainda bem que não fui eu” (Kübler-Ross, 2017:58).

Por outro lado, os temores da morte também são socioculturalmente construídos. Quando o linguista americano Daniel Everett (2008) viveu entre os Pirahãs, no Amazonas, por trinta anos, passou por situações que considerou inusitadas justamente porque se chocavam com seus conceitos de solidariedade, empatia, luto. Quando alguns membros de sua família tiveram malária ele se queixou da suposta indiferença dos pirahãs diante de seu desespero e da iminência da morte de seus familiares. Ao refletir sobre o encontro das duas culturas se apropriou, ele mesmo, da empatia que tanto reivindicava e se colocou no lugar dos pirahãs. Os pirahãs passaram inúmeras vezes pelo que ele passava naquela hora. Todo Pirahã já havia visto um membro da família morrer. Já tocara os corpos dos seus falecidos e os enterrara na floresta. Geralmente, eles não tinham médico ou hospital para procurar. E, por mais facilmente que a doença possa ser tratada pelos meios ocidentais, existe uma chance significativa de a pessoa morrer. Se um filho, um marido morria – o pirahã ainda tinha que limpar os peixes e coletar a comida. Ninguém faria isso por ele.

Everett alega que nunca viu um Pirahã agir como se o resto do mundo tivesse o dever de ajudá-lo em suas necessidades ou suspender suas atividades diárias normais apenas porque alguém estava doente ou morrendo. Isso não era insensibilidade e sim praticidade, concluiu ele. Os Pirahãs não são indiferentes à morte, um pai poderia remar por dias em busca de ajuda, se julgasse que poderia salvar um filho (Everett, 2008:58-59, tradução nossa). Ocorre que, a morte que transita sob a forma de coexistência não pode ser temida, apenas suportada.

Durante muito tempo a medicina se ocupou da doença, o paciente era apenas um portador passivo e paciente a aguardar o diagnóstico. A doença era a grande descoberta, a cura o ato de heroísmo. Entre o herói e o algoz repousava o corpo, paciente. A mudança de

perspectiva fez privilegiar o corpo e a pessoa dentro dele, a doença tornou-se o vínculo entre dois humanos buscando uma cura, a luta conjunta pela vida. O paciente abriu sua voz e melhorou a precisão do diagnóstico, também criou tantas outras imprecisões inexplicáveis. O corpo começou a falar em várias línguas e a doença já não cabia igual dentro dele. Os sintomas enlouqueceram, muitos médicos, ainda rígidos, tentaram (e tentam) segurar o paciente dentro de seus prognósticos, mas eles não cabiam mais lá. Pelo menos, não todos, e nem, ao mesmo tempo. A medicina passa a olhar a vida como o sentido para sua existência, mas não qualquer vida, nem a qualquer preço. O humano/médico também exerce medicina a partir de sua própria finitude, e é bonito de ver a medicina finalmente humanizar-se. Considerar toda porção de gente contida em um corpo.

O direito de não querer viver, nesse contexto, implica em recusar-se a continuar morrendo em um *looping*<sup>76</sup> constante de sofrimento e analgesia. É preciso ser sensível à pessoa que revela a necessidade de morte. Não se trata de uma queixa sobre a vida, mas de um não pertencimento ao estado de pseudomorte que a doença terminal ocasiona. Um limbo existencial onde não se está mais apto a continuar vivendo e nem pronto para morte. É um hiato onde se define. A erosão paulatina de toda uma existência.

---

<sup>76</sup> O *looping* corresponde ao ato de fazer *loops*, como os movimentos que os pilotos de aviões fazem ao traçar rotas circulares num plano vertical, por exemplo. A partir de um sentido figurado, a palavra *loop* ainda pode significar a condição de incompreensão sobre algo, ou seja, quando a pessoa revê todos os passos, dicas e instruções sobre determinada coisa, mas continua sem entender a sua essência ou natureza ([significados.com.br](http://significados.com.br)).



*Figura 27 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela.*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, que se encerra aqui com minhas últimas palavras, epitáfio de um processo que começou muito antes do mestrado, não pretendia tratar majoritariamente da morte e suas múltiplas faces. Terminou se estruturando como uma análise reflexiva, com a ajuda de muitos autores, sobre questões relacionadas a finitude humana. Não só sob a perspectiva da morte de um corpo biológico, mas também um corpo social, simbólico, emocional, relacional. Por vezes, um corpo vazio, sem nem alma. Boneco de uma sociedade ventríloqua altamente tecnológica.

Desde o começo desta pesquisa, ficou claro para mim como a morte é um tema sensível, principalmente, porque se quer evitar falar dela. As reações ao meu objeto de pesquisa eram acompanhadas por expressões de surpresa, desconfiança e até medo. Por várias vezes fui interpelada acerca dos motivos que me levavam a pesquisar algo tão tétrico. Em minha defesa (ou em defesa de minha identidade), algumas pessoas inventavam para mim um quase poema da vida privada projetando, em meu interesse pela morte, o medo que eu devia ter de perder meu pai. Porém, nunca foi sobre meus medos.

Reconheço toda porção humana que uma tese ou dissertação comporta de quem a escreveu, nossas digitais emocionais estão por toda parte, mas não acredito que somos exclusivamente autorais em nossas escolhas. “A vida é o conjunto de funções que resistem a morte” (Thomas, 2015:17), neste sentido, minha escolha é sobre a vida. Sobre as nossas vidas e as formas, pelas quais, resistimos ao fim de nossa existência, porque há de fato um impulso potente entre nós de autoconservação que se revela mesmo diante da morte autoprovocada.

Ao mesmo tempo, as questões que envolvem o tema da morte tentam capturar todas as etapas de nosso processo de existência, pois há, afinal, uma parte do nosso existir sobre a qual não temos controle. Projetamo-nos até ela através dos ritos e mitos, mas existimos nela somente através da morte do outro quando “o destino se revela” (Ariès, 2012:98).

Vejo o interesse de vários teóricos em torno da morte; do cadáver; do luto; dos ritos; das crenças. Eu me interesso particularmente por algo anterior a morte, mas que se projeta a partir dela: O impacto da mortalidade. A morte pressuposta, que conduz a vida e as escolhas. Aquilo que eu faço porque sei que sou mortal. E aquilo que ignoro porque me dói lembrar que sou imortal. É sobre como barganhamos a vida. As atitudes diante da morte são diuturnas, diárias e eternas enquanto estivermos vivos.

O ser humano, no fim da idade média, tinha consciência de que era um “morto em suspensão condicional” a morte sempre presente “despedaçava suas ambições e envenenava

seus prazeres”. Hoje, “nosso pessimismo existencial” não está relacionado ao fracasso de saber-se mortal (Ariès, 2012:60-61), porque enterrar a morte parece ser uma boa solução para atender a urgência por uma vida plenamente feliz.

O processo antropotanatológico neste trabalho se iniciou pela dissecação do conceito de morte ao longo dos séculos. O bisturi, quase preciso, da História foi uma tentativa de conhecer o passado da nossa morte, alguns indícios do processo de desenvolvimento dos ritos fúnebres para compreender a importância do corpo na morte e do morto na vida. As múltiplas relações que se estabelecem entre estar vivo e morto. Entre a morte e o morrer.

O significado histórico e social da morte tem sido elucidado a partir do estudo e análise dos rituais e cerimônias funerárias, do luto ou da falta dele, da arquitetura impressa nos sepulcros e jazigos e a partir de documentos obituários. Esses elementos são usados para que se entenda como a sociedade se relaciona com o tema da morte. Eu pretendia buscar o sentido da morte na relação com a vida. Então, com um passo adiante, fui parar no paraíso onde repousamos ilibados e imortais.

A ideia de alma nos ressuscitou de alguma forma e beneficiou muito a vida dos vivos, porque muito se faz pela alma, às vezes, mais do que pelo vivo que um dia ela habitou. Essa partícula de nós, projeta-se perfeita e imortal. A alma, até mais do que o corpo é o que se pretende salvar, ou seja, a imortalidade. A descoberta de uma além vida desencadeou a necessidade de agência póstuma. Assim, era necessário pensar na trajetória da alma quando liberta do corpo. E muitas vezes o corpo, era (e ainda é) o inimigo da alma por condenar-lhe ao sofrimento eterno ao se render as paixões desse mundo.

Porém, “as relações entre a alma e o corpo são, por sua vez, dialéticas, dinâmicas, e não antagônicas” (Le Goff, 2017: 36). Isso se expressa por meio dos ritos de sepultamento que pretendem evitar que a falta de cuidado com o corpo, morada última da alma, a torne errante, desviando-a do caminho para o qual deva se dirigir.

Este cuidado com a vida pós-túmulo, exige uma parcela grande de empenho, obriga os vivos — ainda que evitem a ideia de morte de todas as formas — a lidar com as agências póstumas de seus familiares. Porque há, naquele corpo que se encerra, uma série de projeções que ainda pulsam já que os amores, os afetos, não precisam de um corpo para existir, só precisam que ele tenha existido.

Quando se pensa na morte é mais fácil remeter-nos a imagem de um esqueleto. No México, inclusive, nas festividades de finados se come crânios e tíbias feitas de açúcar sem nenhum problema. Porém, o cadáver assusta porque requer que façamos algo com ele (Thomas, 2015). E o cadáver tem sempre um nome, se não um nome uma lembrança de nossa própria

humanidade localizada, às vezes, entre as sobrancelhas, ou nos dedos dos pés em decomposição, ou nos fios de cabelo e nas unhas que por algumas horas ainda crescem. O cadáver é um espelho que nos reflete friamente. É preciso “se livrar” dele (Rodrigues, 2006).

Enterrado o corpo, é preciso saber o que fazer com essa réplica da pessoa que vence a morte e insurge através de lembranças, de objetos, de papéis sociais, de vontades. 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” (Gennep, 2011:129).

O luto engendra uma “liminaridade” entre vivos e mortos de forma que se cria um “status de passagem”, de quem “não está nem aqui nem lá”, mas em um grau intermediário. (Turner, 1974:5), eclipsado pela morte. “Este estágio de transição relaciona-se estreitamente com as crenças nos poderes protetores e punitivos de seres e potências divinas ou sobrenaturais” (Turner, 1974:129).

Voltar o vivo para sua vida social e deixar o morto seguir em sua vida imortal, é o que se espera do processo de luto e dos ritos por ele deflagrados, mas quando o morto insiste em ficar?

A explosão tecnológica, que tomou conta até dos interstícios de nossas relações humanas mais íntimas, também avançou no processo de manutenção da morte e do morto como entidade ressignificada. Nossas réplicas navegam na Web mesmo quando já não resta o pó de nossos corpos. E elas têm agência, e falam com os vivos por meio de redes sociais, registros em vídeo, fotografias, e principalmente, no depoimento daqueles que nos reinventam no melhor estilo *Capitão Cook*<sup>77</sup>. Significa dizer que, no contato com as várias narrativas disponíveis na web, o morto e a morte são recriadas. E podemos até reexistir com algum novo talento, ou dom, ou qualidade fantástica. Porém, pelo mesmo motivo, podemos ser condenados ao ostracismo e a uma segunda morte quando algum registro, resultado talvez de um único deslize em vida, desmente nossa deificação.

Mas onde a morte começa? Nas sociedades ocidentais o fim das funções vitais do corpo, atestada pela medicina é o primeiro indício claro de morte. Depois, é certo, que outras mortes vão sendo processadas no momento do luto, mas o que se coloca primeiro diante dos olhos é mesmo o corpo em *rigor mortis*<sup>78</sup>. Apesar da desigualdade de destino que aguarda cada cadáver,

---

<sup>77</sup> Capitão Cook, comandante naval britânico foi reverenciado pelos havaianos por ser reconhecido como o Deus Lono para na sequência morrer pelo mesmo motivo ao cometer, sem saber, “a falta ritual de voltar inesperada e inexplicavelmente.” O retorno aconteceu por conta de um mastro quebrado em seu navio. Marshall Sahlins (1987) em “Ilha de Histórias”

<sup>78</sup> “A rigidez cadavérica, rigor mortis, é um dos últimos fenômenos cadavéricos de curta duração. Tem início de 2 a 4 horas após a morte e apresenta duração média de 12 e 24 horas até que se dê o início aos fenômenos de putrefação (Knight *apud* Garrido e Naia 2014:186)

o primeiro corte do bisturi de um médico legista, ao dissecar um corpo humano, vai encontrar o mesmo músculo em todos eles, quer sejam ricos ou pobres, incluídos ou excluídos. Por baixo da pele se revela uma igualdade fisiológica através de ossos, tubos digestivos, cérebros que mostram que nesse ponto se assemelham todos os cadáveres (Thomas, 2015:312- 313).

Porém, é preciso que se reconheça que o corpo, como portador da “marca social da vida” (Rodrigues, 2006), agrega a ele múltiplas possibilidades de performance e mesmo diante da morte discursa socialmente. Então, a interrupção definitiva da vida de um organismo humano, pode deflagrar o processo de decomposição das estruturas biológicas, mas a conversão disso em morte é feita pelas vias da cultura. Um corpo humano em estado de putrefação pode, por alguns anos ainda, ser socialmente vivo e sua decomposição pode ser interpretada como agência, diálogo, resposta para os que o visitam e o mantém ativo na relação com os vivos. Só morre quem queremos.

O corpo-cadáver, nesse contexto, nada mais é do que uma nova versão daquela pessoa. Um novo jeito que ela arranhou de transitar pelo mundo, amparada pelos fios reintegradores da cultura. Significa dizer que, o corpo que temos e que expressa com tanta clareza, em várias sociedades, as marcas de nossa individualidade, não performa sempre igual. Em muitos lugares o corpo é membro, parte de uma estrutura maior formada pelo grupo ou pelo cosmos.

Ainda que pareçamos singulares, a ação do corpo de rir, dançar, cantar, falar expressa a imagem da sociedade impressa sobre ele (Rodrigues, 2006 :11). A circunscrição de uma pessoa pelo corpo físico não deve ser encarada como a única possibilidade de existência, do contrário, não haveria tantos fantasmas.

O corpo deve ser entendido, nesse trabalho, como algo imaginado e fabricado pela sociedade, fabricação que “subordina a natureza aos desígnios da cultura, produzindo seres humanos” (Viveiros de Castro, 2002: 46 - 47). Quando estive nas aldeias Pirahã, em conversa com um médico cubano que os atendia, ele me revelou que no início de seu trabalho, chamou-lhe a atenção a estrutura física dos pirahãs. Que lhes garantia a recuperação de doenças e ataques de animais selvagens com rapidez e eficiência, sob a perspectiva médica, improváveis a qualquer outro paciente que ele tenha atendido. Um pirahã chegou a ficar alguns dias escondido na mata para não ser removido até uma unidade de saúde e sua fuga, depois de um ataque de cobra, custou-lhe a mobilidade do braço direito, mas não, a vida. O médico compartilhava comigo seu espanto diante de tal resistência (sobrevivência).

Da mesma forma, o corpo é sensível à sugestão de doença se a crença na possibilidade de ficar doente for tão tangível quanto a de estar vivo. Trazer para o trabalho a experiência de Mauss com os maoris foi um resgate afetivo de meu primeiro contato com um grupo que

experienciava, de maneira estruturada, aquilo em que eu sempre acreditei: o poder da mente sobre o corpo. E do corpo social sobre a mente.

O ser humano tem demonstrado capacidade não só de ressignificar a estrutura corporal, a exemplo do que fazem as pessoas transexuais readaptando seu corpo a sua identidade de gênero, mas também de coletivamente produzir curas e doenças. Criando assim doentes e saudáveis, são e loucos. É preciso prestar atenção nisso, neste corpo que performa de diferentes formas, mas sobretudo, nunca sozinho. E não se trata de um mesmo corpo, apesar de composto das mesmas vísceras, já que cada carne pulsa sob uma gramática corporal projetada muito antes dessa carne existir.

Neste contexto, o corpo se expressa como categoria cultural. E quando o inimigo é mundial e comum, como no caso de uma pandemia, há a necessidade de dialogar com nossas alteridades para a busca da cura. Compreender que em um corpo-carne cabem muitas personas e agências, e performances, e hábitos. Portanto, quando se fala de uma doença comum não se pode afirmar que se trata da mesma doença, pois os impactos são diferenciados em cada grupo, classe, etnia.

A obsessão por assepsia de determinadas sociedades pode mantê-las seguras do lixo que elas próprias criaram, mas não garante a segurança de outros povos que produzem suas vidas, neste planeta, a partir de relações menos destrutivas ao meio ambiente e que estão igualmente (ou até mais) vulneráveis a vírus letais.

Por fim, para conhecer a morte e, etnografar seus passos, é preciso certa aproximação com ela, um diálogo para entender como ela nos carrega. E não pretendi aqui encerrar com os tipos de morte listada a quantidade de mortes possível, porque ao longo desse trabalho entendi (mas não pretendi fazer entender) que deve haver outras mortes e que uma mesma pessoa pode morrer, ao mesmo de tempo, de diferentes formas, tudo depende de quem lhe enterra.

Ao longo do trabalho, descobri que existe sim um morrer ideal a ser alcançado por muitas pessoas. A morte natural é sem dúvida o fim mais calculado, esperado, desejado, projetado. E não uma morte que assalta, mas que chega suavemente, carregando o corpo com dignidade, sem dor, sem sofrimento, coroando uma existência cheia de projetos concluídos, afetos vividos, a importância estabelecida para ser, de alguma forma, lembrado. Mas quem pode inventariar sua própria existência e se admitir pronto para morrer? Então a morte, ainda que natural, é antagonista.

Quando accidental a morte é infortúnio e nada mais desesperador para uma sociedade que pretende controlar tudo do que o aleatório, o inexplicável, a convergência abominável que tira vidas e, às vezes, podia não ter tirado, por um triz, por um instante, um passo... A

desimportância do detalhe que possibilitou o evento que promoveu a morte choca, assusta, confunde o valor da existência. Torna-nos mais vulneráveis do que decidimos ser. Existe uma ideia de causalidade que tem “papel decisivo na determinação de um estilo de pensar” (Oliveira, 1984:13) no caso de pensar a morte, cria uma resistência no rito de separação, quando a causa não é suficientemente compreendida.

Ao mesmo tempo, quando a causa é suficientemente clara e os alçozes muito bem definidos, não se tem garantia de resignação frente a morte. Ao tratar sobre o homicídio neste trabalho, não imaginei que a bibliografia me levaria de maneira tão contundente para os caminhos do etnocídio e genocídio como formas de matar sem o necessário uso de armas. E outros meios de apertar o gatilho foram aparecendo: o estigma, a negligência, o abandono, a corrupção, a segregação, o racismo. E, no meio desse meu processo de pesquisa, morreram tantos jovens, adultos e até crianças vítimas de homicídio sem que ninguém tenha sido responsabilizado porque a intenção justificou a ação e a intenção era proteger. E para proteger justificava matar, mesmo a quem se protegia.

E há um trabalho diuturno de várias instituições não governamentais, nas comunidades em situação de vulnerabilidade social, de lembrar crianças e adolescentes o valor de suas vidas, mas a prática é muito mais eficiente em fixar conteúdos e informa a elas justamente o contrário. A ordem vale mais que a vida e a segurança a que se destina a polícia é direcionada a proteger instituições e não pessoas.

Esse “estado de injúria” em que são fabricadas humanidades dissocia qualquer um de seus sonhos, da autoestima cuidadosamente forjada e fortalecida por seus afetos, a vida se torna uma luta inglória em que a performance diante da cor da pele, da classe social, já é “um elemento inserido na etiqueta” das autoridades, como as chicotadas aos escravos que lhes ceifavam a vida por puro “capricho e pura destruição visando incutir o terror” (Mbembe, 2016:131 e 132).

Durante o trabalho, eu vi o número de mortes por Covid19 passar de cerca de quatrocentos (400) para quarenta e cinco mil (45 000) em dois meses! E por mais que muitos veículos de comunicação se aplicassem a mostrar o rosto dessas pessoas, interessou-me saber quem eram elas? Por que, em algum momento, se definiu a insignificância de suas vidas com um discurso displicente que tentava minimizar a gravidade da pandemia?

Por outro lado, como absolvição da morte e em sua defesa, em alguns momentos ela encontra os que deliberadamente a procuram: os suicidas. Sobre suas razões e sensações no trajeto em direção à morte, o que temos são suposições, mas é difícil para os que lutam pela vida compreender os que lutam pela morte como uma solução definitiva para dores indefinidas

(ou muito bem catalogadas). Os relatos dos que sobreviveram, tratam recorrentemente de uma sensação de falência, o trânsito por um lugar onde parece não haver poder de transformação, transmutação, qualquer ação que os tire daquela dor. E é nesse espaço existencial que se percebem sozinhos, apesar de rodeados de gente.

Ao mesmo tempo, estas mortes (ou tentativas) revelam a ação de uma coletividade sobre àquele corpo: os lugares onde não foi aceito, onde não foi perfeito, onde nem sequer foi visto; as pessoas que não o amaram, que não o compreenderam, que não o escutaram. Perturbadoras esperas... O corpo, neste contexto, se propõe também a comunicar as idiossincrasias da sociedade onde ele estava inserido. E estar atento, como coletividade, a essas vozes que insurgem pode criar instrumentos que possibilitem evitar estas mortes. O suicídio provoca o poder porque obriga a reconhecê-lo como uma manifestação de liberdade humana (Rodrigues, 2006: 368).

Quando pensamos nesses passos na direção da morte e ampliamos o espectro dessa ação para o coletivo podemos ver como o social pode produzir e destruir identidades. E quando a morte se revela e nem carrega um corpo?

Os gregos, na antiguidade, criaram um sinal no corpo que buscava evidenciar algo sobre o status de quem o apresentava. Feitos com corte ou fogo indicavam um escravo, um traidor, alguém ritualmente impuro que devia ser evitado (Goffman, 2004:5). A sociedade ainda estabelece meios de categorizar pessoas. Essas categorias, que promovem mudanças de status à revelia dos transeuntes que por elas circulam, podem provocar mortes, ainda que o corpo não morra.

A segregação é uma força tão avassaladora que pode induzir a morte social, culminando na morte física. Neste trabalho, reflito sobre a morte social mais comum no ocidente: a dos velhos. E sobre um paradoxo que se desenha quando as várias indústrias produzem meios de prolongação de uma vida que não está à espera de velhos. Ressignificados, talvez. Com corpos transformados, rejuvenescidos por químicas e intervenções diversas, bem ambientados com as novas tecnologias, vivendo como se não fossem morrer.

Esta humanidade que se robotiza, que torna cibernética suas relações mais delicadas e íntimas não acolhe bem identidades que optaram por sua decrepitude como algo bem-vindo. É muito difícil lidar com o velho, porque ele é um espelho que projeta a nossa orgânica humanidade. E quem quer lembrar da carne? Das pequenas células que diuturnamente morrem dentro de nós a despeito de nossos esforços empenhados? Ao velho destina-se o lugar de ausência, a morte social, para que não se comprometa a velocidade de nossa caminhada que como destino ideal fingimos não ser a velhice.

A vida que pulsa debaixo de relações objetificadas vê no velho o corpo em desuso, decrépito, refém da ação do tempo, mas é possível ver o velho como senhor da ação do tempo. Muitos povos tais como: indígenas, quilombolas, ciganos veem o velho como aquele que sobreviveu, apesar de submetido a tantas chances de morte, e que, por isso mesmo, concentra em si conhecimentos, experiências que o tornam sábio e capaz de dialogar com as questões diversas da existência. O velho, nesse contexto, é um mestre e guardião da cultura.

São inúmeros os cadáveres sociais, muitas identidades são soterradas nas desigualdades das sociedades capitalistas. O mais importante de se saber sobre a morte social é que ela não diz respeito somente a segregação, “o social, por um processo inconsciente, age sobre o físico, por intermédio do psíquico” (Rodrigues, 2006:111). Então, também estamos tratando de mortes físicas, arquitetadas pela exclusão e o abandono.

Quando a morte é uma certeza irredutível, ceder ao encontro talvez seja uma possibilidade de tornar o trânsito mais digno. Nesse contexto, a morte assistida dá assistência ao processo. Porque a morte não precisa de ajuda para nos carregar, nós que precisamos de suporte para ir com ela. Houve um duelo secular entre a morte e a medicina, e por fim, ambas entraram em um acordo. Sendo impossível a primeira renunciar a seu desejo por vida decidiu a segunda que possibilitaria ao moribundo um tempo de paulatinas entregas. E para que isso acontecesse, muitos corpos —ainda com gente dentro— foram submetidos a todo tipo de procedimento invasivo postergador da morte, mas sem garantir efetivamente algo que se podia chamar de vida. Quando a medicina finalmente cedeu, a morte também cedeu um pouco e permitiu mais tempo, já que agora era um tempo real, ainda curto, mas de qualidade.

Particularmente, esse trabalho foi atravessado por mortes muito expressivas para mim: duas amigas, um tio e meu pai, todos vítimas de câncer. Também foi atravessado pela tentativa de suicídio de uma amiga, poucos dias depois de eu retornar à Manaus. E é impressionante como a morte assim tão próxima nos realinha o olhar, nos direciona. Essa conexão, que se estabelece com o outro diante do seu fim, que também é o nosso já que, em alguma instância um papel social também morre (agora não sou mais filha de alguém), dimensiona a vida. Então, por fim, esse trabalho é sobre a vida. Sobre as muitas vidas que me atravessam todos os dias e, em especial, sobre aquelas com as quais coexistio, eterna.



Figura 28 - Arte digital da autora com base em seu acervo físico de óleo sobre tela

**REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA**

ARIÉS, Philippe. **A História da Morte no Ocidente**. 2012. São Paulo: Edusc. 2012. 400 p.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo, Perspectiva, 1972

CLASTRES, Pierre. **Crônica Dos Índios Guayaki**. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 32 [1972] 1995. 251 p.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo, Perspectiva, 1976.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan). **Bruxaria, Oráculos e Magias entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005.

EVERETT, Daniel Leonard. **Don't Sleep, There Are Snakes**. United States Of America: Vintage. 2008.

FABIAN, Johannes. **Tempo e o outro: Como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis, RJ. Vozes:2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas** / Clifford Geertz. – 1ª ed., 1ª reimpr. - Rio de Janeiro :LTC, 2008.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Título original: *Les Rites de Passage*, Paris, 1909 (Trad. Bras. Mariano Ferreira 3 ed. Petrópolis, Vozes, 2011, Apresentação de Roberto da Matta)

GILLIES, Eva. **Introdução**. In: EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan). *Bruxaria, Oráculos e Magias entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005.

GOFF, Jacques Le, 1924-2014 **O Nascimento Do Purgatório** / Jacques Le Goff ; tradução de Maria Ferreira. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Título original : *La naissance du Purgatoire*

GOFFMAN, Erving. **Estigma – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Título Original: *Stigma – Notes on the Management of Spoiled Identity* Tradução: Mathias Lambert Data da Digitalização: 2004. Data Publicação Original: 1963. Coletivo Sabotagem.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O Significado do Nome. Cosmologia e Nomenclatura entre os Pirahãs**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O Mundo Inacabado. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 424 pp. 2001.

KUBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. Tradução: Paulo Menezes. WMF Martins Fontes; Edição: 10 (4 de julho de 2017). Edição Kindle.

LE BRETON, David, 1953. **A sociologia do corpo** / David Le Breton; 6. ed. tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LE BRETON, David. **Antropología Del Cuerpo Y Modernidad**. 1ª ed. 1ª reimp. Traducción de Paula Mahler. Bueno Aires: Nueva Visión, 2002.

LE BRETON, David. **Desaparecer-se de si: Uma Tentação Contemporânea** / David Le Breton; tradução de Francisco Morás. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2018

LEENHARDT, Maurice. **Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanésio**. Barcelona: Paidós, 1997.

LE GOFF, Jacques. **Uma história do corpo na Idade Média**; tradução Marcos Flamínio Peres; revisão técnica Marcos de Castro. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**; tradução de Maria Ferreira. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2017. Edição do Kindle.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introdução**. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify. 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2003.

MENEZES, Rachel Aisengart. **Difíceis decisões: etnografia de um Centro de Tratamento Intensivo** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006. 107 p. Disponível em <https://static.scielo.org/scielobooks/bmzsz/pdf/menezes-9788575413135.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

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

RECASENS, Andreu Viola. **Prólogo**. In: LEENHARDT, Maurice. Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanésio. Barcelona: Paidós, 1997.

RIESGO, Manuel Fernandez del. **Antropologia de la Muerte**. [livro eletrônico]. Madrid, Espanha. 2007. Edição do Kindle.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte** [livro eletrônico]. 2.ed., rev. / Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006. Edição do Kindle.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. **Corpo e História: É possível realizar uma história do corpo?** 3 edição. São Paulo: Autores Associados, 2006.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Tradução: Barbara Sette. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1990.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. Título original: Les Revenants Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo. Companhia das Letras:1999. (p.15 – 17/ p.217 – 240)

SILVA, Sidney Antonio da. **Os Imigrantes Bolivianos e o Seu Ciclo de Festas in Virgem / Mãe / Terra - Festas E Tradições Bolivianas Na Metrópole**. São Paulo, Hucitec/Fapesp: 2003.

THOMAS, Louis-vincent. **Antropología de la Muerte**. Madrid: Editora Fce Fondo de Cultura Economica, 2015.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis, Vozes, 1974.

TURNER, Victor. **Os Símbolos No Ritual Ndembu** (Capt. I - p. 1 – 94); **Simbolismo Ritual, Moralidade E Estrutura Social Entre Os Ndembu** (Capt. II - 137 – 158); **Betwixtand Between: O Período Liminar Nos "Ritos De Passagem** (Capt.IV - 449 – 488); **Um Curandeiro Ndembu E Sua Prática** (Capt. X) in Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual *Ndembu*. Rio de Janeiro: Eduff. 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Uma Notável Reviravolta** (Capt. 1 - p. 19 – 32); **Perspectivismo** (Capt. 2 - 33 – 54); **O Inimigo do Conceito** (Capt. 12 - 217 – 231). In: *Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*. São Paulo: Ubu. 2018.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales São Paulo: Cosac Naify, 2010 Título original: *The Invention of Culture*

#### Teses e Dissertações

AMORIM, Genoveva Santos. **Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade Kulina**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. 2019. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7105> Acesso em 20 de junho de 2020.

PEDRO, Fernanda Duarte da Luz. **Dinâmica Relacional Familiar E Desnutrição Na Infância Em Contexto De Vulnerabilidade Social**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade Federal de Santa Catarina. 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/89797> Acesso em 20 de junho de 2020.

#### Anais, Informes, Relatórios, Artigos

ACIOLI, Sonia, ARAÚJO, Magda Guimarães de, CARVALHO, Marina Maria Baltazar de, DAVID, Helena Maria Scherlowski Leal, RAFAEL, Faria Ricardo de Mattos Russo, NETO Mercedes. **Epidemiologia, políticas públicas e pandemia de Covid-19: o que esperar no Brasil?** Revista de Enfermagem UERJ, Rio de Janeiro, 2020; 28:e49570. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/enfermagemuerj/article/view/49570> Acesso em 20 de junho de 2020.

BARCELLOS, Christovam e ALBA, Zaluar. **Mortes Prematuras e Conflito Armado pelo Domínio das Favelas no Rio de Janeiro**. RBCS Vol. 28 n° 81 fevereiro/2013 Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v28n81/02.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

CIMI – Conselho Missionário Indigenista. **Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2017**. Brasil:2017. Disponível em <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas-2017-Cimi.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

CRESPO, Jorge. **As provas do corpo, os sinais da morte nos séculos XVIII-XIX**. Pro-Posições, v. 14, n. 2 (41) - maio/ago. 2003 Disponível em <https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/2191/41-dossie-crespoj.pdf>. Acesso em: 20 de junho de 2020.

DE OLIVEIRA, R. C. A “**categoria da causalidade**” na formação da antropologia. Anuário Antropológico, v. 8, n. 1, p. 11-52, 24 jan. 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6299> Acesso em 20 de junho de 2020.

FOTI, Miguel Vicente. **A Morte Por Jejuvy Entre Os Guarani Do Sudoeste Brasileiro**. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p.45-72, dez. 2004. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista\\_estudos\\_pesquisas\\_v1\\_n2/Artigo-2-Miguel-Vicente-Foti.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n2/Artigo-2-Miguel-Vicente-Foti.pdf) Acesso em 20 de junho de 2020.

GARRIDO, Rodrigo Grazinoli. NAIA, Maria João Teixeira. **Cronotanatognose: A Influência Do Clima Tropical Na Determinação Do Intervalo Post-Mortem**. Lex Humana, Petrópolis, v.6. n. 1, p. 180 – 195, 2014. ISSN 2175-0947. Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/562> Acesso em: 19 de junho de 2020.

GIUMBELLI, E. **A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad**. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 17, n.35, jun. 2011. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100011> Acesso em 20 de junho de 2020.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista De Antropologia, São Paulo, USP, 2003, V. 46 Nº 2. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

GOLDMAN, Marcio. **Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa**. Revista de Antropologia Vol. 39, No. 1 (1996), pp. 83-109. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111620> Acesso em 20 de junho de 2020.

GOLDMAN, Marcio. **O Fim da Antropologia**. Novos estud. - CEBRAP no.89 São Paulo Mar. 2011. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002011000100012&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002011000100012&script=sci_arttext). Acessado em 19 de junho de 2020.

INGOLD, Tim. **Hunting and gathering as ways of perceiving the environment**. In: \_\_\_\_\_. **The perception of environment**. New York: Routledge, 2000, pp. 41-60. Disponível em <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Ingold%20-%20Cap%20I.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

JÚNIOR, Oswaldo Giacoia. **A Visão Da Morte Ao Longo Do Tempo**. Simpósio - Morte: Valores e Dimensões. Medicina (Ribeirão Preto) 2005; Capt. I 38 (1): 13-19. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/rmrp/article/view/418/419> Acesso em 20 de junho de 2020.

KAWOHL, Wolfram, NORDT, Carlos. COVID-19, **Unemployment, And Suicide**. **Newyork State Psychiatric Institute, Columbia University, Newyork**, NY 10032, USA. Disponível em: [https://www.thelancet.com/pdfs/journals/lanpsy/PIIS2215-0366\(20\)30141-3.pdf](https://www.thelancet.com/pdfs/journals/lanpsy/PIIS2215-0366(20)30141-3.pdf) Acesso em 20 de junho de 2020.

LEBRUN, G. **O cego e o filósofo ou nascimento da antropologia**. In: Discurso 3 (1972), p. 127-140. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37736/40463> Acesso em 10 de julho de 2020.

LIMA, Roberto. **Mesoamérica-Sertão: Um Pouco De Análise Mítica**. Revista de @ntropologia da UFSCar. Volume 7, número 1 julho-dezembro de 2015. ISSN: 2175-4705. Disponível em [http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/10/Serto%CC%83es\\_7-2\\_final\\_verse%CC%83o-compacta-21.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/10/Serto%CC%83es_7-2_final_verse%CC%83o-compacta-21.pdf) Acesso em 20 de junho de 2020.

MENEZES, Rachel Aisengart. **Tecnologia e “Morte Natural”: o Morrer na Contemporaneidade**. PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 13(2):129-147, 2003. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/physis/v13n2/a08v13n2> Acesso em 20 de junho de 2020.

MBEMBE, Achille. **Biopoder Soberania Estado de Exceção Política da Morte**. Arte & Ensaio - Revista PPGAV/EBA/UFRJ – nº32 – Dezembro de 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169> Acesso em 20 de junho de 2020.

ORTNER, Sherry B. **“Subjetividade e crítica cultural”**. Horizontes Antropológicos, 13 (28): 375-405, 2007. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/ha/v13n28/a15v1328.pdf> Acesso em 20 de junho 2020.

OYHANDY, Angela (compilador) **Violencias y delitos en la provincia de Buenos Aires 2009-2012: un análisis a partir de la estadística oficial**. Observatorio de Políticas de Seguridad, Provincia de Buenos Aires **Colaborador:** Acacio, Juan | Cabral, Paz | Krieger, Matías | Montagna, Yesica | Roca Pamich, Belén | Cotignola, Mariela. **Editor:** Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Buenos Aires (Argentina) Disponível em: <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/31> Acesso em 20 de junho de 2020.

PEREIRA Américo José Pinheira. **A Morte Como Horizonte Antropológico**. Synesis, v. 9, n. 2, p. 1-14, ago/dez 2017, ISSN 1984-6754. Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil. Disponível em: <file:///C:/Users/vangu/Downloads/Dialnet-AMorteComoHorizonteAntropologico-6356647.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

PLATERO, Klarissa Almeida Silva e VARGAS, Joana Domingues. **Homicídio, suicídio, morte accidental...‘O que foi que aconteceu? DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social – Vol.10 – no 3 – SET/OUT/NOV/DEZ 2017 – pp. 621-641** Disponível em: <file:///C:/Users/vangu/Downloads/14566-31684-1-PB.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

RAMÃO, Fernanda Pamplona e WADI, Yonissa Marmitt. **Espaço Urbano e Criminalidade Violenta: Análise da distribuição Espacial dos Homicídios No Município De Cascavel/PR**. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/31605> Acesso em 20 de junho de 2020.

ROQUE, Eliane Delamar. **O Tempo Pirahã, A Vida No Agora**. I Congresso Internacional Sobre Povos Indígenas Em Fronteiras Amazônicas. (14 a 16 de Novembro de 2018: Tabatinga, Amazonas, Brasil) DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES: ANAIS. /Pedro Henrique Rapozo e Taciana de Carvalho Coutinho (organizadores) 2019. Disponível em <http://cipif.net/images/ANAIS%20-%20I%20CIPIF.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

SEEGER, Anthony. DA MATTA, Roberto. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas**. In: Boletim do Museu Nacional. Antropologia, nº32, Rio de Janeiro (1979).

SIMMEL, Georg. **As Grandes Cidades E A Vida Do Espírito** (1903). Mana vol.11 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2005. Disponível em [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200010&script=sci\\_arttext&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200010&script=sci_arttext&tlng=pt) Acesso em 20 de junho de 2020.

### Sites

ARNAULT, Renan e SILVA, Victor Alcantara. **Os Ritos de Passagem** in Enciclopédia de Antropologia da USP. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/content/os-ritos-de-passagem> Acesso em 20 de agosto de 2020.

BRASIL. **Decreto nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940**. Dispõe sobre o Código Penal Brasileiro. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm) Acesso em 22 de junho de 2020.

BETETO, Alinne Lopomo e TREVISIOLI, Álvaro. **Testamento Vital permite paciente escolher tratamento.** 2012. Disponível em <https://www.conjur.com.br/2012-set-04/testamento-vital-permite-paciente-decida-tratamento> Acesso em 23 de junho de 2020.

CUSTÓDIO, Monica. **Hashtag: o que significa e como usar a “cerquinha” de forma adequada?** Disponível em <https://resultadosdigitais.com.br/blog/o-que-e-hashtag/> Acesso em 20 de junho de 2020.

FERLA, Ruth La. **Outing Death.** The New York Times. 2018. Disponível em <https://www.nytimes.com/2018/01/10/style/death-app-we-croak.html> Acesso em 20 de junho de 2020.

FERRAZ, Rogério Pagnan Lucas. **Criminoso e ‘herói’ da Sé tinham em comum uma longa ficha criminal.** Folha de São Paulo. São Paulo: 04 de setembro de 2015. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/09/1678215-criminoso-e-heroi-da-se-tinham-em-comum-longa-ficha-criminal.shtml> Acesso em 19 de agosto de 2020.

FOGLIANO, Fernando. **Imagem e Cultura Imaterial.** Laboratório de Pesquisa em Identidade e Diversidade Cultural UNESP – Instituto de Artes. 2010. Disponível em: <https://identidadediversa.wordpress.com/projetos-coletivos/imagem-e-cultura-imaterial/> Acesso em: 20 de agosto de 2020.

FOREVER MISSED. **About.** Disponível em <https://www.forevermissd.com/onlinememorialsites> Acesso em 22 de junho de 2020.

GONÇALVES, Eduardo. **Inspirado Na Guatemala, Pastor Pediu A Bolsonaro Jejum Contra Coronavírus.** Revista Veja. Disponível em <https://veja.abril.com.br/brasil/inspirado-na-guatemala-pastor-pediou-a-bolsonaro-jejum-contr-coronavirus/> Acesso em 22 de junho de 2020.

GORVETT, Zaria. **Efeitos colaterais do coronavírus: as mortes 'ocultas' causadas pela covid-19.** BBC News Brasil. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-52909844> Acesso em 20 de junho de 2020.

IN MEMORIUM. **Sobre Nós.** Disponível em <https://www.inmemorium.pt/> Acesso em 27 de junho 2020.

INUMERÁVEIS. Disponível em <https://inumeraveis.com.br/> Acesso em 05 de julho de 2020.

MEU ÚLTIMO DESEJO. **Como Funciona.** Disponível em <https://www.meuultimodesejo.com.br/> Acesso em 27 de junho 2020.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Painel Coronavírus.** Disponível em <https://covid.saude.gov.br/> Acesso em 20 de junho de 2020.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Sobre a doença.** Disponível em <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca> Acesso em 20 de junho de 2020.

NOLETO, Rafael da Silva e ALVES, Yara de Cássia. **Liminaridade e communitas - Victor Turner** in Enciclopédia de Antropologia da USP. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/content/liminaridade-e-communitas-victor-turner> Acesso em 20 de agosto de 2020.

OIT – Organización Internacinal del Trabajo. **La COVID-19 y el mundo del trabajo: Un enfoque en los pueblos indígenas y tribales.** Disponível em [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms\\_746902.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_746902.pdf) Acesso em 20 de junho 2020.

OPA – Associação Pan Americana da Saúde. **Folha informativa – Suicídio.** Disponível em [https://www.paho.org/bra/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5671:folha-informativa-suicidio&Itemid=839](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5671:folha-informativa-suicidio&Itemid=839) Acesso em 22 de junho de 2020.

POSTUMER. Disponível em <http://www.postumer.com/> acesso em 20 de março de 2020.

REIS, Vivian. **Morador de rua que ajudou refém na Sé é enterrado em São Paulo.** G1-Globo. São Paulo: 06 de setembro de 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/09/morador-de-rua-que-ajudou-refem-na-se-e-enterrado-em-sao-paulo.html> Acesso em 19 de agosto de 2020.

ROSSI, Marina. **Bolsonaro participa de roda de oração e expõe, novamente, conflitos com membros de seu Governo.** São Paulo: 05 de abril de 2020. El País – Brasil. Disponível em <https://brasil.elpais.com/politica/2020-04-05/bolsonaro-participa-de-roda-de-oracao-e-expoe-novamente-conflitos-com-membros-de-seu-governo.html> Acesso em 22 de junho de 2020.

SAMPEDRO Javier. **Vida virtual após a morte:** Tecnologias e a ciência estão transformando a forma como encaramos o nosso final. Disponível em

[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/30/tecnologia/1446237696\\_750231.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/30/tecnologia/1446237696_750231.html) Acesso em 20 de junho 2020.

**WE CROAK.** Disponível em <https://www.wecroak.com/> Acesso em 22 de junho de 2020.

#### LEITURA COMPLEMENTAR

1. ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Capítulo II – Fotoetnografia.** *In:* Fotografia da Biblioteca Jardim. Porto Alegre, Editora da UFRGS; Tomo Editorial, 2004.
2. AFONSO, Selene Beviláqua Chaves. MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Uma releitura da obra de Elisabeth Kubler-Ross.** *Ciênc. saúde coletiva* [online]. 2013, vol.18, n.9, pp.2729-2732 Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000900028>. Acesso em 20 de junho de 2020.
3. COIMBRA JR., CEA., SANTOS, RV and ESCOBAR, AL., orgs. **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: ABRASCO, 2005. 260 p. ISBN: 85-7541-022-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.
4. EVERETT, Daniel Leonard. **A Língua Pirahã e a Teoria da Sintaxe.** Descrição, Perspectivas e Teoria. Unicamp, Campinas. 1983.
5. KUPER, Adam. **Cultura: A visão dos Antropólogos.** Bauru, SP: EDUSC, 2002.
6. LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** Editora Tempo Brasileiro. 1967.
7. LATOUR, Bruno. **Reagregando o social.** Salvador: Ed UFBA, 2012.
8. MAGNANI, J.G. **Xamãs na cidade.** Religiosidade no Brasil. BORGES PEREIRA, João (org). São Paulo, EDUSP, 2012, p. 311-325.
9. MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia política.** Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe – 3ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os Economistas)

10. MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo, Cosac Naify, 2005.
11. PEIRANO, Mariza G. S. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume - Dumará, 1995.
12. PEIRANO, Mariza G. S. **Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.
13. SAMAIN, Etienne – 2004. “**Balinese Character (re)visitado**”. In: ALVES, André. Os Argonautas do Manguê. Campinas, Editora Unicamp / São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo (trechos).
14. SANTOS, Márcia Patrício dos. **Corpo um modo de ser divino**. (Uma introdução a metafísica de Espinosa). São Paulo: Annablume, 2009.
15. STRATHERN, Marilyn. **O Efeito Etnográfico E Outros Ensaios**. Coordenação editorial Florencia Ferrari Tradução Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

#### Teses e Dissertações

1. MACEDO, Juliana Lopes de. **A Subversão Da Morte: Um Estudo Antropológico Sobre As Concepções De Morte Encefálica Entre Os Médicos**. Dissertação de apresentada ao Mestrado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / UFRGS. Porto Alegre, 2008. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/13386> Acessado em 20 de junho de 2020.

#### Anais, Informes, Relatórios, Artigos

1. MENDONÇA, Santiago Soares; OLIVEIRA, Stefan Vilges de; PINHEIRO Daniel Lucas Pimenta; Flávia Daspett; ROCHA. **Região Norte do Brasil e a pandemia de COVID-19: análise socioeconômica e epidemiológica**. Journal Health NPEPS. 2020 jan-jun; 5(1):20-3. Disponível em <https://periodicos.unemat.br/index.php/jhnpeps/article/view/4535> Acesso em 20 de junho 2020.
2. ORTNER, Sherry B. Teoria Na Antropologia Desde Os Anos 60. Mana 17(2):419-416, 2011. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a07v17n2.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

3. IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Atlas da Violência 2017. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em [https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=30411](https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=30411) Acesso em 20 de junho de 2020.
4. BAIÃO, Sara Raquel Nacif. **A Boa Morte em Santa Brígida**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dia 03 e 06 de 2014. Rio Grande do Norte: Natal - UFRN. Disponível em [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401402952\\_ARQUIVO\\_OcultoeadevocaoaNossaSenhoradaBoaMorte.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401402952_ARQUIVO_OcultoeadevocaoaNossaSenhoradaBoaMorte.pdf) Acessado em 20 de junho de 2020.
5. NEVES, Marcos Freire de Andrade. **O mercado funerário e a concessão da vida: a fabricação da pessoa morta via consumo funerário em Porto Alegre**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dia 03 e 06 de 2014. Rio Grande do Norte: Natal - UFRN. Disponível em [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401403787\\_ARQUIVO\\_Paper-Omercadofunerarioeaconcessaodavida.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401403787_ARQUIVO_Paper-Omercadofunerarioeaconcessaodavida.pdf) Acessado em 20 de junho de 2020.
6. CAMARGO, Luiz Octavio de Lima e PEREZIM, Ildete Maria de Almeida. **Hospitalidade E Morte**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dia 03 e 06 de 2014. Rio Grande do Norte: Natal - UFRN. Disponível em [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401977591\\_ARQUIVO\\_HOSPITALIDAD EEMORTE\(3\).pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401977591_ARQUIVO_HOSPITALIDAD EEMORTE(3).pdf) Acessado em 20 de junho de 2020.
7. REZENDE, Patrick Arley de. **(No)body: implicações da morte anônima e do desaparecimento sobre a categoria de “pessoa natural”**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dia 03 e 06 de 2014. Rio Grande do Norte: Natal - UFRN. Disponível em [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402022132\\_ARQUIVO\\_artigoaba2014.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402022132_ARQUIVO_artigoaba2014.pdf) Acessado em 20 de junho de 2020
8. PREVITALLI, Ivete Miranda. **Morte simbólica e Renascimento Iniciático no Candomblé Congo/Angola**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dia 03 e 06 de 2014. Rio Grande do Norte: Natal - UFRN. Disponível em [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402584496\\_ARQUIVO\\_artigoCompletoABA2014.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402584496_ARQUIVO_artigoCompletoABA2014.pdf) Acessado em 20 de junho de 2020
9. CORDEIRO, Rosineide de Lourdes Meira e OLIVEIRA, Vanessa Souza Eletherio de. **As cruzes das estradas: uma etnografia narrativa da morte e dos mortos no Sertão de Pernambuco**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dia 03 e 06 de 2014. Rio Grande do Norte: Natal - UFRN. Disponível em [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1408730545\\_ARQUIVO\\_RBA2014\\_GT33\\_TextoCompleto\\_Ascruzesdasestradas\\_VanessaEletherio.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1408730545_ARQUIVO_RBA2014_GT33_TextoCompleto_Ascruzesdasestradas_VanessaEletherio.pdf) Acessado em 20 de junho de 2020

10. MONDARDO, Marcos Leandro e STALIANO, Pamela. **Onde e Como se Suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Confinamento, Jejuvy e Tekoha.** *Psicologia: Ciência e Profissão* 2019 v. 39 (n.spe)., e221674, 9-21. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221674> Acesso em 20 de junho de 2020.
11. GRUBITS, Sonia, FREIRE, Heloisa Bruna Grubits & NORIEGA, José Angel Vera. **Suicídios de Jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil.** *PSICOLOGIA: CIÊNCIA E PROFISSÃO*, 2011, 31 (3), 504-517. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1414-98932011000300006> Acesso em 20 de junho de 2020.
12. MAUÉS Raymundo Heraldo. **“Morte Moderna” e “Morte Contemporânea”: Formas Distintas e Contemporâneas de Expropriação.** *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 16(2):351-358, 2006. Disponível em [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-73312006000200011](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312006000200011) Acesso em 20 de junho de 2020.
13. PÉREZ, Aleixandre Brian Duche. **La Antropología De La Muerte: Autores, Enfoques Y Períodos.** *Sociedad y Religión* N°37, Vol XXII (2012) pp. 206-215 Disponível em <http://www.scielo.org.ar/pdf/syr/v22n37/v22n37a07.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.
14. MALYSSE, Stéphane. **Antropologia da Morte :Um fato social fatal.** Disponível em <http://www.each.usp.br/opuscorpus/PDF/t11p1.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.
15. SOUZA, Andréia Santiago Sobreira Santos e SANTOS, Franklin Santana. **Histórias De Morte E Luto: Um Estudo Socioantropológico Da Vivência Da Morte Em Um Grupo Operativo No Cras.** *Revista de Psicologia*, Fortaleza, v. 6 n. 2, p. 50-58, jul./dez. 2015 Disponível em <file:///C:/Users/vangu/Downloads/2581-Texto%20do%20artigo-4694-1-10-20160329.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.
16. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Povos Indígenas e Psicologia: A Procura do Bem Viver.** Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. – São Paulo: CRP SP, 2016. 280p. Disponível em [https://www.crp.org/uploads/impresso/110/RLAg\\_HX8E6bm0fVjb2gpqCkreIBkTy0W.pdf](https://www.crp.org/uploads/impresso/110/RLAg_HX8E6bm0fVjb2gpqCkreIBkTy0W.pdf) Acesso em 20 de junho de 2020.
17. ARÁN, Marcia. **A Transexualidade e a Gramática Normativa do Sistema Sexo-Gênero.** *Agora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Volume IX, nº 01, Rio de Janeiro, p. 49-63, 2006. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982006000100004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982006000100004&lng=pt&nrm=iso) > Acesso em: 11 de agosto de 2016.

18. D'AMORIM, Maria Alice. **Estereótipos de Gênero Atitudes Acerca da Sexualidade em Estudos Sobre Jovens Brasileiros.** *Periódicos Eletrônicos em Psicologia*, nº 03, Rio de Janeiro, p. 121-134, 1997. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-389X1997000300010](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1997000300010). Acesso em: 11 de agosto de 2016.
19. GONÇALVES, Marco Antônio. **O Significado do Nome - Cosmologia e Nomenclatura entre os Pirahã.** Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993. 170 pp. Resenha de MELATTI, Julio Cezar. **Uma Etnografia do outro mundo.** *Anuário Antropológico/94*, pp. 281-291, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/resenhas/r1993mag.pdf> Acessado em 27 de outubro de 2017.
20. JÚNIOR, Edilson Baltazar Barreira. **Antropologia Tanatológica: O Estudo De Louis-Vicent Thomas.** *Revista Diálogos Acadêmicos*, Fortaleza v.2, n.2, Jul/Dez. 2013. Disponível em <http://revista.fametro.com.br/index.php/RDA/article/download/39/41> Acesso em 20 de junho e 2020.
21. FAVRET-SAADA, Jeanne. “Être Affecté” In: *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8. pp. 3-9. Ser afetado. Tradução: SIQUEIRA, Paula. *Cadernos de Campo*. Nº13. 2005 Disponível em <https://www.google.com/search?client=avast&q=FAVRET-SAADA%2C+Jeanne.+%E2%80%9C%C3%A9+Être+Affect%C3%A9%E2%80%9D.+In%3A+Gradhiva%3A+Revue+d%E2%80%99Histoire+et+d%E2%80%99Archives+de+1%E2%80%99Anthropologie#> Acesso em 20 de junho de 2020
22. OIT – Organização Internacional do Trabalho. **La COVID-19 y el mundo del trabajo: Un enfoque en los pueblos indígenas y tribales.** Maio de 2020. Disponível em [https://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/publications/WCMS\\_746902/lang--es/index.htm](https://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/publications/WCMS_746902/lang--es/index.htm) Acesso em 20 de junho de 2020.

### Sites

1. ABCEL Assistência Funeral. **O QUE É TANATOPRAXIA?** Disponível em <http://abcel.com.br/site/o-que-e-tanatopraxia/> Acesso em 20 de junho de 2020.
2. BBC News Brasil. **O povo da Indonésia que trata os mortos como vivos.** Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/media-39653895> Acesso em 20 de junho de 2020.
3. BBC News Brasil. **Médica explica o que ocorre ao corpo no fim da vida: 'Morrer não é tão ruim quanto se pensa'.** Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43690170> Acesso em 09 de julho de 2020.

4. BETTIZA, Sofia. **Coronavírus: a dor das famílias proibidas de enterrar seus mortos na Itália.** BBC News Brasil. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-52025235> Acesso em 20 de junho de 2020.
5. BOECHAT, Yan. **Famílias abrem caixões lacrados à beira das covas coletivas para ter certeza de que estão enterrando seus parentes em Manaus.** Yahoo Notícias, 2020. Disponível em <https://br.noticias.yahoo.com/familias-abrem-caixoes-a-beira-das-covas-coletivas-para-ter-certeza-de-que-estao-enterrando-seus-parentes-em-manaus-161006292.html?guccounter=1> Acesso em 20 de junho de 2020.
6. COHEN, Otávio. **A Morte como ela é.** Disponível em <https://super.abril.com.br/saude/a-morte-como-ela-e/> Acesso em 09 de julho de 2020.
7. FIGUEIREDO, Patrícia. **Na contramão da tendência mundial, taxa de suicídio aumenta 7% no Brasil em seis anos.** G1. 2019. Disponível em <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2019/09/10/na-contramao-da-tendencia-mundial-taxa-de-suicidio-aumenta-7percent-no-brasil-em-seis-anos.ghtml> Acesso em 20 de junho de 2020.
8. GEREMIAS, Daiana. **O Que Acontece Com O Seu Corpo Depois Que Você Morre?** Disponível em <https://www.megacurioso.com.br/corpo-humano/39222-o-que-acontece-com-o-seu-corpo-depois-que-voce-morre-.htm> Acesso em 09 de julho de 2020.
9. JÚNIOR, Gonçalo. **Pandemia de coronavírus modifica relação das pessoas com o luto** Disponível em <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/05/31/pandemia-de-coronavirus-modifica-relacao-das-pessoas-com-o-luto.htm> Acesso em 20 de junho de 2020.
10. LEMOS, Edilcéia. **Corpo de advogado é retirado de túmulo ao testar negativo para coronavírus.** Jus Brasil. Disponível em <https://edicelianeunes.jusbrasil.com.br/noticias/828079289/corpo-de-advogado-e-retirado-de-tumulo-ao-testar-negativo-para-coronavirus?ref=amp> Acesso em 20 de junho de 2020.
11. NATIONAL GEOGRAPHIC. **Vídeo: Here, Living With Dead Bodies for Weeks—Or Years—Is Tradition.** Disponível em <https://video.nationalgeographic.com/video/magazine/00000153-3e1f-d365-a5d3-3f5f4a300000> Acesso em 20 de junho de 2020.

12. NOVAES, Ícaro. **Inumeráveis: memorial de vítimas da Covid-19 ganha núcleo em Sergipe.** Disponível em <https://infonet.com.br/noticias/cidade/inumeraveis-memorial-de-vitimas-da-covid-19-ganha-nucleo-em-sergipe/> Acesso em 05 de julho de 2020.
13. ONU – Nações Unidas Brasil. **OIT: 55 milhões de indígenas latino-americanos e caribenhos estão vulneráveis à COVID-19.** Disponível em <https://nacoesunidas.org/oit-55-milhoes-de-indigenas-latino-americanos-e-caribenhos-estao-vulneraveis-a-covid-19/> Acesso em 20 de junho de 2020.
14. OPA – Associação Pan Americana de Saúde. **Folha informativa – COVID-19 (doença causada pelo novo coronavírus).** Disponível em [https://www.paho.org/bra/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875) Acesso em 20 de junho de 2020.
15. PORTAL REGIONAL DA BVS – Biblioteca Virtual em Saúde. **Coronavírus (COVID-19).** Disponível em [https://bvshalud.org/vitrinas/post\\_vitrines/novo\\_coronavirus/](https://bvshalud.org/vitrinas/post_vitrines/novo_coronavirus/) Acesso em 20 de junho de 2020.
16. SANCHES, Mariana. **Ao deixar de recomendar quarentena, Bolsonaro se isola de líderes globais.** BBC News Brasil. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52084438> Acesso em 20 de junho de 2020.
17. SANTIAGO, Abinoam. **Corpo de advogado é retirado de túmulo ao testar negativo para coronavírus.** Notícias UOL. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/04/02/corpo-de-advogado-e-retirado-de-tumulo-ao-testar-negativo-para-covid-19.htm> Acesso em 20 de junho de 2020.
18. SOUZA, Lady Marques de. **A tecnologia e o futuro da morte.** Disponível em <https://www.tecmundo.com.br/mercado/124851-tecnologia-futuro-morte.htm> Acesso em 20 de junho de 2020.