

Morte Católicos Imaginário

MÍSIA LINS REESINK



Editora  UFPE

coleção
TESES E DISSERTAÇÕES

ANTROPOLOGIA

Morte, Católicos, Imaginário

Morte, Católicos, Imaginário:
rituais e representações de morte em Casa Amarela (Recife)

Mísia Lins Reesink

**Programa de Pós-Graduação em Antropologia
UFPE**

**EdUFPE
Recife
2016**

Universidade Federal de Pernambuco
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Editora Universitária UFPE

Série Antropologia: Coleção Teses & Dissertações

Coordenação do PPGA-UFPE:

Mísia Lins Reesink

Peter Schroder (Vice)

Comissão Editorial do PPGA-UFPE:

Antonio Motta

Edwin Reesink

Judith Hoffnagel

©2016 Mísia Lins Reesink

Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica:

Mísia Lins Reesink

Imagem da Capa

Mísia Lins Reesink

Revisão Técnica:

Rilda L. Vieira

Catálogo na fonte:

Biblioteca Kalina Ligia França da Silva, CRB4

R329m Reesink, Mísia Lins.
Morte, católicos, imaginário : rituais e representações de morte em Casa Amarela (Recife)
/ Mísia Lins Reesink. – Recife : Ed. UFPE, 2016.
201 p. – (Série Antropologia: Coleção Teses & Dissertações)

Originalmente apresentada como dissertação do autor (mestrado – UFPE. CFCH. Antropologia. Recife, 1995) sob o mesmo título.
Inclui referências.
ISBN 978-85-415-0861-2 (broch.)

1. Antropologia da religião. 2. Morte – Aspectos religiosos. 3. Morte – Aspectos sociais – Recife. I. Título. II Título da Série.

306.6 CDD (23.ed.)

UFPE (BC2017-011)

Ao que acredito.

*Quero trazer à memória
o que me pode dar esperança.*
Lamentações de Jeremias

Morte, Imagina-te.
Hilda Hilst

Prefácio

Após 21 anos da data de sua defesa, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA-UFPE), dentro da sua política de publicações e em comemoração aos seus 40 anos, decidiu por publicar a minha dissertação, cujo título original é “Morte, Católicos e Imaginário: o caso do Alto do Reservatório, Casa Amarela”, defendida no mesmo Programa em 1995, tendo como orientador o Professor Roberto Motta. Minha primeira obrigação aqui é a de agradecer ao PPGA por esta oportunidade de ampliar o acesso a este trabalho. Mi-

nha segunda é a de alertar que este trabalho vem a público sem ter passado por alterações significativas em relação a sua versão original. Estas poucas alterações foram realizadas no seu título, na sua estrutura - que originalmente estava organizada em “partes” e em “capítulos”, agora decidindo-se por excluir a divisão dos capítulos por partes e mantendo o formato apenas com capítulos. Para dar conta destas modificações, foram feitos ajustes na sua “Apresentação”.

À época da sua defesa, esta dissertação se apresentava como pioneira na inter-relação entre Antropologia da Morte, Antropologia Urbana e Antropologia da Religião (Catolicismo); aliando uma perspectiva etnográfica com uma interpretação a partir do paradigma do imaginário desenvolvido por Castoriadis, buscava dar conta tanto dos aspectos representacionais quanto rituais do fenômeno da morte, em um contexto urbano e, especificamente, entre católicos de camadas populares.

No decorrer de tempo entre sua defesa e o momento presente, muitas foram às ocasiões em que retomei a dissertação e a reavaliei. A primeira delas se deu logo após a sua conclusão e aprovação, porque ela em si mesma guardava, nas suas impossibilidades de fornecer todas as respostas, um desafio para projetos futuros. O momento mais decisivo e mais crítico, porém, foi aquele da preparação do meu projeto de tese e início do meu doutoramento: foi nesse período que reavaliei profundamente as minhas escolhas teóricas; em especial, quando elaborei crítica (desenvolvida efetivamente na minha tese [Reesink 2003]) sobre o que chamei de paradigma da negação da morte, ou morte tabu, que dominava e (ainda) predomina acriticamente (como doxa) nos estudos sobre o fenômeno da morte nas sociedades ocidentais. Ainda, foi nessa ocasião em que questioneei a utilidade do adjetivo de “popular” aplicado ao termo “catolicismo” para categorizar um tipo de catolicismo e de católicos, questionamento este derivado e muito da minha insatisfação e incômodo com a dificuldade de aplicação analítica deste conceito – “catolicismo popular” – no

momento mesmo em que realizava a minha dissertação. Desse incômodo e insatisfação, que se iniciou na minha dissertação, nasceu a minha crítica ao conceito, que tem como resultado a conclusão de sua inutilidade como ferramenta conceitual e analítica (Reesink 2003, 2007 e 2013).

Neste sentido, essas ocasiões de releitura e análise da minha dissertação foram especiais porque representaram momentos de amadurecimento, em que foi possível perceber as suas limitações, mas também reconhecer o seu potencial heurístico. Ressalto ainda que, após a finalização da tese - sobretudo, no que se refere às descrições e análises etnográficas -, foi possível também reconhecer a validade de evidências produzidas e o mérito de argumentos apresentados no primeiro trabalho realizado.

O meu olhar sobre a minha dissertação sempre foi mais positivo do que negativo. Guardo para com ela uma relação de afetividade muito grande: dentro dos seus limites, é um trabalho que me deixa com um gosto de satisfação. Mas, para além disto, o que mais me importa é o ela que significa para mim em termos existenciais: foi através da sua realização que aprendi a ser o que hoje sou: antropóloga.

Recife, Estação das chuvas de 2016.

Mísia Lins Reesink

Agradecimentos (1995)

Ao Prof. Dr. Roberto M. C. Motta, meu orientador, que soube os momentos certos de me “angustiar” para que não perdesse nunca o espírito crítico e a capacidade de observar melhor. Pelas críticas oportunas e necessárias, e pelas sugestões pertinentes que muito fizeram para acrescentar ao meu trabalho e as quais devo muitas “pistas”. Ao professor Roberto Motta, minha admiração.

Ao Prof. Dr. Daniel Lins, quem primeiro me abriu as portas à Antropologia, mostrando-me quanto poderia crescer e desenvolver através desta disciplina. Pelos incentivos e carinho, além das conferências particulares (e importantes) que tivemos.

Ao Prof. Dr. Paulo Henrique Martins pelo interesse que tem demonstrado, pelas sugestões e pelo incentivo ao meu trabalho.

Aos Profs. Drs. Russell Parry Scott e Danielle Perin pelas muitas sugestões e orientações que me forneceram no decorrer da minha pesquisa.

À Prof. Ms. Norma Pinheiro que desde o princípio do mestrado vem constantemente ajudando-me em todos os momentos.

À população do Alto do Reservatório por me receber com disponibilidade e disposição, especialmente quando lembro o tempo que “perdeu” comigo em longas horas de conversas e trocas de informações.

Aos meus pais e irmãos que desde o início acreditaram em mim, sempre me incentivando e me amparando em todos os momentos difíceis por que passei. A eles o meu mais puro agradecimento e carinho.

Às minhas amigas de mestrado Rosalira, Jô, Andrea, Beta e Clélia, que me receberam e me acolheram nesse mundo, novo para mim, das Ciências Sociais.

À minha querida amiga Roberta com quem compartilhei momentos de dúvidas e incertezas, mas também de alegrias e compensações.

Aos meus amigos que há muito me acompanham e que sempre torceram por mim.

E o meu agradecimento especial à querida amiga Aparecida Nogueira, pela muita ajuda que me deu nessa caminhada nem sempre fácil do mestrado.

Ao Mestrado de Antropologia que me forneceu o amparo institucional. Aos professores que auxiliaram no meu desenvolvimento acadêmico, como também aos funcionários Sóstenes, Dôra e Regina.

À CAPES pelo financiamento através da bolsa de pesquisa de mestrado.

Apresentação

Depois de dezoito meses de intenso trabalho, finalmente vejo concluído o que me propus a fazer. A sensação de alívio e satisfação por ter chegado ao fim de uma etapa importante é ao mesmo tempo perturbada pelo receio de não ter atingido as expectativas dos outros e mesmo as minhas. Contudo, fica difícil não olhar para ele como uma obra laboriosa, mas que trouxe grandes recompensas, e, que só por isso, atenua o mais empedernido temor. É um trabalho que tem o gosto de um prêmio, a recompensa do conhecimento e do desejo, cada vez maior, de conhecer mais.

Este trabalho que pretende estudar a morte e a instituição do seu imaginário, na comunidade do Alto do Reservatório, em um bairro do

Recife, está estruturado em cinco capítulos, além desta introdução. Nesta, apresento a problemática e os objetivos que nortearam a minha pesquisa, fazendo também uma incursão por outros estudos abordando o fenômeno da morte, os quais, de uma maneira ou de outra, influenciaram este trabalho e a própria antropologia da morte.

No primeiro capítulo, abordo, ainda, as principais linhas teóricas que fundamentaram os meus pressupostos, além de discutir a metodologia e as técnicas metodológicas que apliquei em campo, relacionadas com a teoria adotada. Em um segundo capítulo, tento fazer uma rápida análise do pensamento tanatológico do catolicismo popular específico da população que estudo, numa tentativa de abranger mais a compreensão da morte na comunidade, também por uma perspectiva religiosa já que o campo pesquisado se restringe aos católicos. Apresento aqui, também, uma rápida descrição da comunidade e dos informantes que fizeram parte da pesquisa, numa tentativa de contextualizar e apresentar o leitor ao Alto do Reservatório.

No terceiro capítulo, trato, exclusivamente, de descrever os rituais fúnebres realizados nos cemitérios de Casa Amarela e Santo Amaro: o velório, o enterro, os aspectos rituais do luto, o dia de finados; além do funcionamento do cemitério e da burocracia que envolve a economia da morte.

É nos capítulos quarto e quinto que trato, especificamente, da morte na comunidade do Alto do Reservatório. Tento descrever e analisar como a população se comporta quando a morte acontece e quais as relações estabelecidas, via morte, com os vivos e, também, com o mundo dos mortos. Como é efetuado o luto social e individualmente entre os moradores. Enfim, o que pensam sobre a morte e o outro mundo, sobre a sua morte e a dos outros, sobre o que acontece com cada um quando a morte chega. Por último, faço as minhas considerações finais sobre o que compreendi e conheci da cultura da morte no Alto do Reservatório.

Introdução

Estudar a morte não é uma tarefa das mais agradáveis para a maioria das pessoas. É se ir atrás daquilo que mais se quer esquecer, é deparar-se com o que mais assusta os homens: o seu fim, a sua mortalidade. Entretanto, procurar compreender a morte, aproximar-se dela, é tentar relacionar-se mais facilmente com um fato inalienável às pessoas; é buscar também, aprender a lidar com a morte, com a mortalidade, quando essa finalmente se apresentar, e, principalmente, enquanto se espera por ela.

Confesso que não é fácil lidar com os fatos relacionados à morte. Nunca pensei tanto no meu próprio fim como durante estes

meus estudos, e acredito, depois de todo esse tempo, que mesmo agora não se é possível estar completamente preparado para a idéia de que não se é imortal. Todavia, para além das contribuições pessoais e existenciais adquiridas com este estudo, a maior contribuição que obtive durante essa pesquisa, foi compreensão e conhecimento de como determinada comunidade, a do Alto do Reservatório, lida com a morte na sua concretização e na instituição de um imaginário da morte.

A necessidade de estudar a morte, num local determinado, surgiu através da percepção do número de trabalhos realizados nessa área não ser tão grande quanto em outras, principalmente, quando se trata do urbano. A antropologia ainda tem uma grande quantidade de estudos a serem realizados sobre a morte, especialmente, no Recife, e também, no Brasil. Esse espaço vago dentro dos estudos antropológicos precisa ser preenchido, porque fica extremamente difícil compreender o homem e a sua cultura, sem tentar conhecer aquilo que lhe é fundamentalmente antropológico: a vida e a morte. É aqui que tudo começa, e é aqui que tudo termina.

Assim, durante dois anos e meio de mestrado tentei me aproximar o mais possível da cultura da morte no Recife, particularmente na comunidade do Alto do Reservatório, bairro de Casa Amarela, especialmente, entre os católicos. Os objetivos que nortearam a minha pesquisa foram a necessidade de compreender e conhecer a cultura da morte dessa população: seus ritos, seu comportamento social e individual frente à morte, e principalmente, a instituição desse imaginário, fazendo também, uma etnografia dessa cultura específica. Objetivos esses nascidos de algumas questões surgidas no desenrolar dos meus estudos; questões que se baseavam, fundamentalmente, em saber qual é a instituição de um imaginário da morte, numa comunidade de baixa renda, que vive numa relação de cotidianidade com a morte, tendo em vista o número elevado de mortes nesta camada da população; e ainda, como a população de baixa renda dá conta de seus mortos e lida com a morte na sua concretização. Fazendo

uma aproximação com o conceito de Motta (1995) de *valor* e *meta-valor*¹, esta pesquisa pretende compreender os elementos de *valor*, mas principalmente o *meta-valor* da morte na comunidade estudada. Percebe-se, pois, que o *valor* é imanente à morte, entretanto, para a compreensão do imaginário social, é necessário não só o que lhe é imanente, mas sobretudo, o que lhe é transcendente: o *meta-valor*.

0 Fenômeno da Morte nos Estudos Antropológicos

A morte, em qualquer cultura, sempre fez parte das preocupações humanas, e toda sociedade teve que dar conta, culturalmente, da morte e dos seus mortos. Não é sem fundamento, então, que os filósofos e cientistas humanos a considerem sempre como um fenômeno importante a ser estudado. Atualmente, essa preocupação e interesse é cada vez mais crescente, na tentativa de compreender a fenomenologia da morte na vida cotidiana do homem. A filosofia foi quem mais contribuiu para construir um pensamento tanatológico, e, para além da construção filosófica,

1 R. Motta usou esses conceitos em conferência realizada no Núcleo Interdisciplinar do Imaginário - UFPE, sob o título "*Valor e Meta-Valor no Estudo da Religião*", em 08.06.95. Interpretando de maneira simples os conceitos, pode-se colocar que o *valor* refere-se aos elementos concretos e objetivos do fenômeno, com toda a sua formação material, econômica e funcional; já o *meta-valor* trata-se de tudo aquilo que extrapola o material e o concreto, o funcional, atrevo-me a dizer que ele se aproxima do que seja o imaginário. Nas palavras de Motta, "Eu aqui proponho um paradigma para o estudo do xangô que começa por um funcionalismo plenamente assumido e sem vergonha alguma de si próprio. Desejo estudar o culto do ponto de vista da função ou funções que desempenha dentro do seu contexto total, levando em conta, ao menos de modo implícito, a economia, a organização, a ideologia da sociedade recifense. (...) Levada até os seus limites, função torna-se mais do que função. Torna-se festa. As muralhas do determinismo são derrubadas, pois não se pode explicar mais o comportamento do devoto com os recursos da análise funcional. Em termos hegelianos, aqui, nesta última oposição, entramos no campo do espírito absoluto, que vencendo todos os requerimentos práticos, manifesta-se como o santo e o belo". (1982: 2 e 6). A minha intenção neste trabalho, a partir de uma compreensão metodológica dos conceitos, é apreender, sobretudo, o *meta-valor* da morte na comunidade que estudo, sem, todavia, esquecer que esse também é constituído do *valor*. Há, a meu ver, uma certa aproximação da conceituação de Motta com a teoria de Castoriadis, que discuto no capítulo 1.

a discussão da morte encontra abrigo, dramaticidade e grandiloquência na literatura, que sempre soube como traduzir o comum, cotidiano e o diferente da morte e da vida humana, em escritores como Rilke, Goethe, Camus, Cruz e Sousa, Lispector, João Cabral de Melo Neto, entre outros. Nas ciências sociais e na história a morte também ocupou espaço na preocupação dessas disciplinas desde o seu princípio. A antropologia desde o seu início, se interessou pela questão da morte. Apesar desse interesse no início, não ir além dos estudos dos rituais, ela sempre esteve presente nos estudos dos grandes antropólogos. tomado um maior impulso em meados desse século

Em se tratando das ciências sociais, portanto, os estudos antropológicos sobre a morte tiveram início desde o nascimento da disciplina. Tylor, em 1878, e Frazer, em 1890, (HUNTINGTON e METCALF, 1992) já se preocupavam em discutir a problemática, descrevendo rituais fúnebres, percebendo, desde então, o quanto a relação com a morte é importante para a compreensão de uma cultura. A intenção deles nos estudos da morte se baseavam, principalmente, na premissa de que foi a partir de sua compreensão que surgiu a idéia de religião - estágio da linha evolutiva que desembocaria na ciência -. Foi, entretanto, a Escola Francesa, iniciada com Durkheim em *O Suicídio*, de 1897, que impulsionou os estudos da morte como uma vertente da antropologia. Foi com Hertz (1905(1906)) que as pesquisas sobre a morte tomaram um grande impulso na discussão antropológica, tendo o seu trabalho como obrigatório para qualquer estudo da antropologia da morte. Influenciado pelo pensamento de Durkheim, Hertz vai priorizar o social em detrimento do individual. O seu pensamento pode ser sintetizado da seguinte forma: “1. Death is not felt as an instantaneous destruction of an individual’s life. 2. Death is rather to be seen as a social event, the starting of a ceremonial process whereby the dead person becomes an ancestor. 3. Death is like an initiation into a social lafterlife, making it a kind of rebirth” (PALGI e ABRAMOVITCH, 1984: 388). O trabalho de Hertz (1905[1906]) é um primoroso estudo do ritual da morte, baseando-se principalmente no ritual do segundo en-

terro, onde ele procura analisar como o social se comporta e se relaciona com a morte, assinalando, fundamentalmente, as prescrições necessárias a este acontecimento dentro do grupo.

Na tradição funcionalista, a morte é ainda tratada principalmente como uma questão social, excetuando-se Malinowski, em seu trabalho de 1925, que também leva em consideração o indivíduo, em que as cerimônias fúnebres são essenciais para o restabelecimento da ordem social. “Malinowski conceived the function of mortality rites, like other ceremonies, to be dialect resolution of disruptive tendencies which operate at times of social crises. His famous quote acknowledging his debt to be ‘intellectualist’ tradition remains a clear statement of the functionalist position” (PALGI e ABRAMOVITCH, 1984: 389). Também Radcliffe-Brown, já em 1922, preocupado com o social, pretende que a função das cerimônias fúnebres é restabelecer a coesão social. Ainda Van Gennep (1978), em 1909, tratando a morte e seus rituais como ritos de passagem, enfoca a questão da problemática que se apresenta à sociedade com a concretização da morte. De uma forma geral, a tradição antropológica se propõe a descrever os rituais fúnebres e as suas conseqüências para a cultura a que se refere, sem levar muito em consideração a questão do indivíduo.

Entretanto, com Mauss, entre 1921 e 1926, os estudos antropológicos sobre a morte tomam um outro rumo. Sem negar a importância do social, Mauss vai resgatar a ação do indivíduo frente à morte, mostrando que, além da sociedade, o indivíduo tem um papel diferenciador na morte, em que a sua individualidade também pesa e interfere dentro do social. Falando sobre as expressões diante da morte, ele afirma que, “tudo isso é ao mesmo tempo social e obrigatório mas, apesar de tudo, violento e natural: a busca e a expressão da dor andam juntas”. (MAUSS, 1979: 152). No entanto, a tradição das pesquisas antropológicas que se referiam à morte continuavam se propondo apenas a descrever o ritual da morte dentro de um contexto maior da cultura, isto é, as cerimônias fúnebres eram mais um fenômeno, e, às vezes, até pouco considerado entre outros fenômenos mais importantes e maiores do que esses ritos. Isto foi assim

até inícios da década de cinquenta, quando o estudo da morte ganha um maior espaço dentro da antropologia.

Foi com Morin (1976), em 1951, que estudar a morte passou a ter um novo espaço a partir de seu livro *O Homem e a Morte*. Aqui, Morin faz uma análise histórico-antropológica-filosófica dela, um tanto quanto evolucionista, desde a pré-história até à modernidade e a relação que o homem faz com ela, trabalhando com a questão antropológica na acepção da palavra, ou seja, centrado no homem. Através da análise diacrônica do fenômeno, o autor chega à conclusão de que na contemporaneidade, a morte é descartada do projeto de vida do homem, a partir de três pólos definidos por ele: a consciência da morte; a idéia traumática da morte e o risco da morte; e a idéia de imortalidade. A morte é ainda fator fundamental para a tomada de consciência do homem e da sua individualidade. A partir de Morin se generaliza a tese da tentativa de negação da morte na sociedade contemporânea.

Nos anos sessenta, o estudo da morte toma um novo rumo, a partir do trabalho do historiador Ariès (1977), publicado em 1975, que irá influenciar nos trabalhos subsequentes dos cientistas sociais. Dentro de uma perspectiva histórico-linear, iniciada na Idade Média, o historiador traça o perfil e a mudança do comportamento do homem frente à morte. Segundo ele, na Idade Média, a relação que o homem construía com a morte era de normalidade, ou como ele diz, a morte era domada e doméstica; fazia parte da vida, estava presente no dia-a-dia, na vida em família: morria-se em casa e o moribundo tinha o domínio sobre a sua morte. No entanto, com a era moderna, e principalmente no século XX, a morte deixa de ser “domada” e passa a ser uma morte selvagem: ela é negada; o moribundo é privado de sua morte e o domínio dela passa a ser, primeiro da família, depois dos médicos e do hospital, pois, agora, não se morre mais em casa, mas sim no hospital.

“Em um mundo sujeito à mudança, a atitude tradicional diante da morte aparece como uma massa de inércia e continuidade. A antiga atitude segundo a qual a morte é ao mesmo tempo familiar e próxima, por um lado, e

atenuada e indiferente, por outro, opõe-se acentuadamente à nossa, segundo a qual a morte amedronta a ponto de não mais ousarmos dizer o seu nome. Por isso chamarei aqui essa morte familiar de *morte domada*. Não quero dizer com isso que anteriormente a morte tinha sido selvagem, e que tenha deixado de sê-la. Pelo contrário, quero dizer que hoje ela se tornou selvagem”. (ARIÈS, 1977: 22).

Durante todo o seu estudo, um fator toma conta e surge como sua preocupação central: não interessa muito mais a sociedade e como ela reage diante da morte, a preocupação deve se centrar naquele que está para morrer, que terá de enfrentar a morte face a face.

Ariès (1977) está muito mais interessado em formas de bem morrer, assim, ele termina tendo uma visão um tanto quanto romântica da morte na Idade Média; como se as atitudes de normalidade da morte fossem uma negação do medo da morte, portanto, uma visão menos traumática desta. Porém, como muito bem percebe Elias (1987), a vida na Idade Média era muito mais uma vida de morte; a mortalidade era extremamente alta, a expectativa de vida não ultrapassava os trinta anos de idade, aliás, conseguir chegar aos quarenta era uma façanha para poucos. “Lo cierto es que en la Edad Media se hablaba con más frecuencia y más abiertamente de la muerte y del morir de lo que se hace en la actualidad. (...) En comparación con la época actual, el morir era entonces, para jóvenes y viejos, algo menos oculto, más familiar, omnipresente. Ello no quiere decir que se muriese más en paz” (ELIAS, 1987: 22). De fato, a morte era familiar e estava presente no cotidiano, contudo, o medo também estava aí, não se queria morrer, fugia-se dela tanto quanto se podia; no entanto, a morte era a maior perspectiva e expectativa do homem pré-moderno, pois, ele tinha que conviver com pouca segurança, por quanto muitas endemias e epidemias chegavam a dizimar comunidades inteiras.

Na época moderna, contudo, a morte é cada vez mais distanciada da vida cotidiana. O avanço tecnológico somado ao da medicina garantem uma vida mais confortável e segura; uma vida cada vez mais longa, portanto, é possível acreditar-se numa morte após os oitenta anos.

“Tenemos en primer lugar la prolongación, ya mencionada, de la vida individual en estas sociedades. En una sociedad con una esperanza media de vida de setenta años, la muerte, para una persona que está en sus veinte e incluso en sus treinta años, está bastante más alejada que en una sociedad en la que la esperanza media de vida es de cuarenta años. Resulta comprensible que en el primero de los casos una persona consiga mantener alejado de sí, durante gran parte de su vida, el pensamiento de la propia muerte. El peligro de morir sigue existiendo de hecho en una sociedad tal como para cualquier ser vivo. Pero es posible olvidarlo”. (ELIAS, 1987: 59).

Entretanto, tanto para Elias (1987) quanto para Ariès (1987), o problema do moribundo persiste no século XX. Elias concorda com Ariès no que se refere ao domínio do homem sobre sua morte, e por esta ser mais pública é, portanto, muito mais reconfortante para o homem a presença dos outros ante a sua morte. Com isso podemos perceber que a preocupação de Ariès passou a ser uma preocupação também dos cientistas sociais.

Principalmente, os sociólogos na atualidade estão interessados em estudar a problemática do moribundo e encontrar formas de bem morrer. Inúmeros estudos na Europa e nos Estados Unidos se desenvolveram levando em conta esta temática. É certo que não é só sobre moribundos que se estuda na sociologia, mas pode-se considerar que este é o seu ponto focal nas pesquisas da sociologia da morte. A antropologia continua ainda um pouco resistente em transformar este ponto no centro do seu interesse na morte, apesar de Palgi e Abramovitch (1984) salientarem a importância de estudos dessa ordem. À margem dos estudos científicos, uma enorme literatura de formas de bem morrer e de como lidar com o moribundo tem sido lançada no mercado. Todos esses estudos, enfim, preocupam-se com formas de bem morrer.

Contudo, a morte atualmente nas pesquisas de antropologia, não é mais um apêndice nos estudos da cultura. Hoje já se reconhece uma antropologia da morte, que teve em L.-V. Thomas (1993) o seu grande cultivador e incentivador. Thomas tentou, dentro da antropologia, alçar a morte a uma categoria fundamental dentro da construção do pensamento antropológico. Para tanto, dedicou toda uma vida de estudos sobre o

tema, transformando os seus conhecimentos em um livro, publicado em 1973, no qual, tenta dar conta dos aspectos da morte: biológicos, psicológicos e culturais. Thomas (1993) tem o grande mérito de apontar boas pistas para estudos mais aprofundados na antropologia da morte, como a questão da boa morte e da má morte; a morte em representação; a dessacralização e dessimbolização dos ritos, etc.

Assim, a tradição dos estudos antropológicos sobre a morte, continua forte no que se refere a este fenômeno: ainda e sempre preocupada com os ritos e as cerimônias fúnebres. Porém, o importante é que, atualmente, não são apenas os ritos fúnebres, mas também a compreensão de que a morte é um fato social total está sendo levado em conta pelas novas pesquisas da antropologia da morte. Mesmo assim, os estudos da antropologia da morte se ressentem da falta de pesquisas sobre o imaginário social da morte, aspecto importante para uma maior compreensão do fenômeno da morte.

A antropologia da morte no Brasil

O estudo antropológico da morte no Brasil, sempre foi esparso. Além dos estudos folcloristas, como os de Câmara Cascudo, que sempre levaram em consideração questões da cultura popular referente à morte, todavia não há um número expressivo de estudos sobre o tema, só havendo um crescente interesse a partir dos anos setenta até meados dos oitenta.

Uma das pesquisas mais importantes da antropologia da morte no Brasil é a de Manuela Carneiro da Cunha (1978), que fez uma pesquisa etnográfica entre os índios Krahó no Centro-Oeste brasileiro. À semelhança dos estudos de Hertz (1905[1906]) e Van Gennep (1978), Carneiro da Cunha descreve os ritos fúnebres dos Krahó: os sepultamentos primários e vestígios dos sepultamentos secundários, entretanto, para além disto, ela analisa a relação que os indígenas traçam com a morte e o mundo dos mortos, este circunscrevendo a vida dos vivos. “Os mortos são relegados ao exterior do espaço social da aldeia ou são confinados à esfera doméstica”. (CARNEIRO DA CUNHA, 1978: 118). Outro estudo que trata da

morte no Brasil é o de Juana Elbein (1975) sobre a cultura Nagô que é fundamentada na relação com os mortos e o sobrenatural. Esse trabalho, contudo, é muito mais uma pesquisa teológica do que propriamente antropológica, apesar de se encontrar uma descrição etnográfica dos rituais da morte na cultura Nagô.

No entanto, é a partir do trabalho de José Carlos Rodrigues (1983) sobre a formação da visão de morte brasileira, traçando um painel histórico-antropológico da morte no Brasil e em outras culturas, que os estudos da morte começam a ter um novo impulso nacionalmente. O autor faz um estudo comparativo entre as diversas formas que as diferentes culturas encontraram para ritualizar a morte ou, em outras palavras, dar conta da morte; ao mesmo tempo demonstrando a especificidade de cada cultura e os universais que existem nos ritos fúnebres: “os ritos da morte comunicam, assimilam e expulsam o impacto que provoca o fantasma do aniquilamento. Os funerais são ao mesmo tempo, em todas as sociedades (...) uma crise, um drama e sua solução: em geral, uma transição do desespero e da angústia ao consolo e à esperança” (RODRIGUES, 1983: 21). Na concepção de Rodrigues, a formação e a estruturação de cada cultura e sociedade não podem ser realizadas nem compreendidas sem o fenômeno da morte. Ela é, também, estruturante e estruturadora do cultural e do social. Além de uma análise antropológica, Rodrigues dedica-se grandemente a fazer um estudo histórico e, ainda, político-ideológico do que seja a morte na cultura ocidental. Através dessa visão antropológica-histórica-política, ele chega à conclusão de que nossa sociedade constrói quatro mitos: o da *extrema riqueza da sociedade industrial*; da *extrema capacidade produtiva da nossa civilização moderna*; do “*progresso*”; e por último o *mito da vida* (construído a partir dos anteriores) levando a um “banimento da idéia de morte, a postulação da imortalidade e da a-mortalidade humanas”. (RODRIGUES, 1983: 274). Enfim, o autor concorda com o que pensam Morin e Ariès, de que há uma tentativa de negação da morte no Ocidente.

Ainda no cenário desse crescente interesse pela morte no Brasil, temos o seminário organizado por José de Souza Martins (1983) em São

Paulo, e depois publicado no livro *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. Como ele mesmo observou na introdução: “o Seminário nasceu modestamente como tentativa de resgatar e pôr em discussão no primeiro plano o tema da morte, que aparecia como tema secundário na pesquisa de campo de vários de nós. A repercussão inesperada do seminário, sobretudo, fora da Universidade, parece indicar a necessidade de um amplo debate sobre a morte no nosso país. É preciso negar e contestar o silêncio que pesa sobre este assunto; descobrir ao mesmo tempo porque a morte é tema interdito e interdito até mesmo para a pequena burguesia acadêmica” (MARTINS, 1983: 11). E é com essa intenção de abordar todos os seus aspectos, ou mesmo recuperar o tempo perdido sem se estudar a morte, que o livro traz vinte e três artigos de diversos autores. Nas primeiras três partes do livro, encontra-se a discussão sobre as questões que se apresentam à medicina brasileira no tratamento da morte; de uma perspectiva histórica da morte no Brasil e, ainda, de como a morte é tratada na literatura e em alguns escritores, em particular, brasileiros. Nas últimas três partes, vê-se uma abordagem mais etnográfica da morte no Brasil, privilegiando o fenômeno entre as camadas rurais, negras e indígenas de nossa sociedade. Apesar do tema central ser a morte, não há realmente uma homogeneização de idéias relativas a ela, contudo, pode-se dizer que é a partir também da introdução de Martins, que prevalece o conceito de que há uma tentativa de alienação da morte do homem, principalmente, quando se trata de populações urbanas, sendo isto diferente nas rurais e entre as culturas afro-brasileiras e indígenas.

No artigo de Da Matta, *Morte: A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro*, em 1983, que vai se traduzir em uma das maiores influências desses estudos no Brasil, o autor tem uma visão mais relativizadora da questão da “negação” da morte também em nossa cultura, que se preocupa muito mais com os mortos do que com a morte. Ao colocar que no Brasil a morte faz parte e se integra com a vida, numa sociedade de estrutura relacional, onde o *outro mundo* é o terceiro espaço da cultura brasileira, DaMatta (1983) dá um outro enfoque, demonstrando que, se

é verdade que esse processo de alienação da morte na sociedade moderna se concretiza nas sociedades industriais e individualizantes, isso não se aplica necessariamente em relação ao Brasil, pois, mesmo no urbano, ainda se continua mantendo relações com o *outro mundo* e com os mortos, apesar de para ele a preocupação maior com os mortos ser já uma intenção de “negação” da morte, ela não pode ser alienada dos mortos que, por sua vez, estão relacionados com os vivos.

Parece, contudo, que depois deste primeiro suspiro sobre a morte entre os pesquisadores brasileiros até a primeira metade da década de oitenta, o interesse se esvaiu, ou quem sabe morreu. Um hiato nos estudos brasileiros sobre a morte tomou um lugar considerável, porém a partir do início da década de noventa este panorama parece estar mudando, com um grande interesse antropológico crescente pela morte no Brasil, com pesquisas sendo desenvolvidas em diversos centros, como João Pessoa, Salvador, Brasília e Recife.

Quando a Morte se Acha Criança

Nos últimos anos, surgiu uma polêmica nas ciências sociais, principalmente entre os cientistas que estudam sobre a maternidade. Isto se deveu fundamentalmente a partir da pesquisa da norte-americana Nancy Scheper-Hughes (1987) na cidade de Timbaúba na Zona da Mata pernambucana. Em suas conclusões, a pesquisadora coloca que há uma certa negligência por parte das mães de populações carentes que fazem uma opção consciente pelos filhos que possuem maiores possibilidades de sobrevivência, em detrimento daqueles que já nascem fracos, que não tem chances de sobreviver.

“The point is that both severe selective neglect *and* strong sentiments of attachment coexist, dialectically, in this highly charged and physically threatening environment. Mother love is a richly elaborated theme in Brazilian *Nordestino* culture and society, celebrated in folk art, in music,

in folklore, in a intensive devotion to the Virgin Mother. Nonetheless, the gradual and selective neglect of certain ill-fated children is also very common and is not considered socially inappropriate or 'deviant'". (SCHEPER-HUGHES, 1987: 140).

Neste sentido, há uma opção consciente da mãe, não só dos cuidados que ela vai ter sobre aquele filho que irá “vingar”, como também, da afetividade que se vai investir em um, enquanto no outro haverá um afastamento gradativo. A comprovação disto é a indiferença com que as mães recebem as mortes das crianças que “querem morrer”, que são fraquinhas.

Esta posição de Scheper-Hughes (1987) foi fortemente combatida através da pesquisa que Nations e Rebhun (1988) fizeram com mães no interior do Ceará. Segundo essas pesquisadoras, a interpretação de Scheper-Hughes é equivocada, pois não há um *selective neglect* entre as mães diante dos filhos com *doença de criança*, mas sim, que é necessário compreender a inserção das mães dentro de um contexto cultural e social.

“Taking that as our cue, we posit that the seeking of medical care cannot be understood without detailed knowledge of the nature of care available and the difficulties involved in seeking it, that grief reactions cannot be understood without an understanding of cultural concepts of the nature of death and the afterlife, that naming of infants cannot be understood without reference to folk religious beliefs, that mothers' statements about their emotional states cannot understood without discussion of community norms in the expression of emotions, that maternal behavior cannot be divorced from its community setting, and that decisions on treatment of severe and terminal disease cannot be understood without reference to communal medical ethics. (NATIONS e REBHUN, 1988: 147).

Esta posição é extraordinariamente contrária à primeira. Coloca que as reações e decisões maternas não podem ser analisadas apenas a nível consciente, mas ainda dentro de um quadro cultural que informa o comportamento das mães, negando assim a posição um tanto quanto materialista de Scheper-Hughes (1987).

Além do que foi colocado acima, a partir dos estudos em Timbaúba, a pesquisa minimiza o valor e a importância do *anjinho*, que faz parte do imaginário religioso das comunidades, principalmente no interior do Nordeste. Entretanto, muitos autores, principalmente folcloristas têm feito anotações diversas sobre os *anjos*². “‘Anjo’ é morto menor de cinco anos. Preceito antiquíssimo, recebido de Portugal, obriga aos pais não lastimarem os filhos mortos, criancinhas, para não molhar as asas. (...) O espírito da criança morta assume posto na hierarquia celestial que nenhum santo conquistará” (CASCUDO, 1974: 44). Assim, a criança que morre é até certo ponto privilegiada, pois irá diretamente para o céu ficar face a face com Deus e Nosso Senhor. É comum, então, os enterros de criança se transformarem mais em festa - alegre - do que em tristeza. Acredita-se que quando os pais choram pela morte de um anjo, as lágrimas dos parentes molharão as asas do anjo e esse encontrará dificuldade de chegar ao céu. Não é incomum as crianças aparecerem aos parentes que choram, reclamando que o choro está atrapalhando a sua caminhada. “Batizada a tempo, quando em perigo de vida, a criança já-cristã morta é um ‘anjinho’ e a sua salvação é certa, já que houve o tempo da graça sem haver o do pecado. É costume rural em todo país que não se pranteie uma criança pequena morta, como se faz com uma mais velha, ou um adulto, e as cores de seu rito de morte são o branco ou o azul e o rosa claros” (BRANDÃO, 1994: 201). Nesse sentido, pode-se compreender que a interpretação de indiferença por parte das mães é equivocada, pois esta “indiferença” é informada a partir de crenças, as quais fazem parte do imaginário socialmente construído.

Há um outro ponto que se deve levar em consideração, como bem observou Rodrigues (1980), a sociedade não investiu suficientemente na criança como em um adulto a ponto de considerar a sua perda como

² Todos os folcloristas estudados são unânimes em relatar a presença da idéia de *anjo* para as crianças que morrem. Esse costume veio desde Portugal e foi disseminada pelos jesuítas que queriam diminuir o pavor dos índios com a grande quantidade de crianças que morriam. A idéia do *anjo* funcionava como um alívio, pois não se podia chorar por aquele que se tornava um *anjinho*.

uma perda de investimento, um fracasso social. Este aspecto pode reabilitar um pouco o ponto de vista de Scheper-Hughes (1987), pois trata-se de sofrer mais por aquilo que mais se investiu, ou vice-versa, apesar do investimento aqui também ser social e cultural. Parece, então, que, ao mesmo tempo que há uma interpretação mágica da morte infantil, há também uma tendência a racionalizar essa morte. Deve-se, ainda, levar em consideração a questão da noção de pessoa, pois, a partir de quando se é socialmente instituído enquanto indivíduo ou pessoa em uma cultura? Acredita-se que a questão da noção de pessoa também interfere na relação estabelecida com a morte da criança, entretanto, é necessário mais pesquisas e uma maior reflexão deste ponto que, no entanto, não cabe aqui.

Por tudo isso, pode-se dizer que a preocupação fundamental dos estudos da antropologia da morte é colocar este fenômeno dentro da perspectiva do contexto cultural específico de cada sociedade. Além disso, a antropologia vai buscar na pluridisciplinaridade, trazendo para perto de si as concepções filosóficas, históricas, sociológicas, etc, para ter uma maior compreensão da morte, enquanto fenômeno cultural e fato social total. Apesar, entretanto, dos grandes avanços da antropologia nos estudos da morte, falta à ela, até agora, um interesse em estudar esse fenômeno a partir da perspectiva do imaginário. Esse trabalho tenta, assim, preencher essa lacuna, na intenção de contribuir ao conhecimento da antropologia da morte no Brasil. Portanto, o objetivo e a preocupação essencial desta pesquisa é compreender a instituição do imaginário social da morte, numa comunidade específica, na tentativa de responder a questão que se apresentou desde o início, ou seja: de qual seria a instituição do imaginário da morte em uma comunidade determinada.

CAPÍTULO 1

Pressupostos Teóricos e Metodológicos

Depois de ter discorrido sobre o desenvolvimento do estudo da morte na antropologia e como se encontra a antropologia da morte no Brasil, pretendo agora, discutir os pressupostos teóricos e metodológicos que orientaram a minha pesquisa e a forma como analisei os dados, com a intenção de conseguir atingir os objetivos a que me propus desde o início.

Morte e Imaginário

O estudo do imaginário da morte, mais precisamente da instituição desse imaginário, nos leva a conhecer o que é profundamente humano:

a vida e sua relação com o que lhe é oposto - a morte. Ao ser humano é inalienável a convivência e vivência com a idéia da morte, e com a própria morte, já que esta faz parte e está integrada com a própria vida: não há noção de vida sem noção de morte. Como assinala Morin (1976), “portanto, existe uma consciência realista da morte (...): não a consciência da ‘essência’ da morte, que essa nunca foi conhecida e não será jamais, pois a morte não tem um ‘ser’; mas a da realidade da morte: embora a morte não tenha ‘ser’, não deixa por isso de ser real, ela acontece; essa realidade encontrará depois nome próprio: a morte, e será também reconhecida como lei inelutável: ao mesmo tempo que se pretenderá imortal, o homem designar-se-á a si próprio como mortal” (1976: 26). O homem desenvolverá, então, estratégias na tentativa de adaptar-se à morte, ou mesmo para tentar negar a sua existência, enquanto realidade de si mesmo.

Assim, dentro de cada sociedade conhecida ou não, o homem terá diferentes formas de lidar com a morte e com os mortos; quer seja como se a morte não fosse minha, mas sim a do outro; quer seja com os mortos circunscrevendo a vida dos vivos. Qualquer que possa ser a maneira de ver e tratar com a morte, esta será instituída de acordo com o social-histórico criado pela sociedade e pelo indivíduo, enfim, pelo imaginário.

A morte e sua instituição imaginária se insere, então, naquilo que C. Castoriadis (1991) definiu como o social-histórico. Segundo o teórico, um indivíduo e uma sociedade não podem ser vistas fora desse contexto, pois é a partir do social-histórico que se percebe a especificidade de cada cultura. É o imaginário radical quem institui e é o instituinte do social-histórico.

“O social-histórico é imaginário radical, a saber, originação incessante que figura e se figura, é figurando e se figurando, dando-se como figura e figurando-se ele próprio em segundo grau (“reflexivamente”).

O social-histórico é estabelecimento de figuras e relação de e com essas figuras. Comporta sua própria temporalidade como criação; como criação

ele é também temporalidade (...) e temporalidade específica que é cada vez tal sociedade em seu modo de ser temporal que ela faz ser sendo. (...) O social-histórico é fluxo perpétuo da auto-alteração - e só pode ser dando-se figuras “estáveis” através do que ele se torna visível, e visível a e para se próprio também (...); a figura “estável” primordial é aqui a instituição” (CASTORIADIS, 1991: 241).

Poderemos traduzir o social-histórico como a cultura específica de uma dada sociedade, e a instituição desta própria cultura e como ela institui o indivíduo e a sociedade a que se refere. Com isso, tudo que é “produzido” pela cultura que, por sua vez, é criação do imaginário radical, conseqüentemente também é criação do imaginário e da imaginação radical. Assim, os elementos *conídicos*¹ também são criações e instituições próprias do imaginário radical, e lhe são indispensáveis para instituir uma cultura específica.

É importante aqui sintetizar as idéias que fazem parte do pensamento de Castoriadis (1991) sobre o imaginário e imaginação. Segundo o teórico, o ser humano ultrapassa sua condição de ser vivo através do imaginário radical, sendo este, origem e criação, auto-alteração de si e do mundo (biológico). Castoriadis (1991) elabora, então, três teses que serão a base de todo o seu pensamento: primeiramente, todo ser vivo, inclusive o homem enquanto ser vivo, pertence ao primeiro nível natural - que se refere ao nível biológico - e este está ligado intrinsecamente à lógica *conídica*. Isto significa dizer que é exatamente a lógica que mais aproxima os homens dos animais. A lógica *conídica* (conjuntista/identitária), é a chamada lógica corrente: determinante, classificatória, que identifica o mundo sempre a um conjunto determinado.

Segundo, esta lógica, portanto, é necessário à sociedade para se instituir, pois sem ela não lhe é possível estruturar suas instituições. “L’ins-

1 O termo “conídico” foi elaborado por Castoriadis como uma contração do termo conjuntista/identitário, que se refere à lógica racional, ao que ele chama de fazer e dizer/representar social. Conide é tudo aquilo que diz respeito ao que é conjuntizável pelo homem, quantificável lógico-racionalmente pelo homem. O elemento *conídico* é também instituído pelo imaginário radical e é necessário para a instituição de uma sociedade pelo imaginário radical. O social-histórico não prescinde do elemento *conídico*.

titution de la société reconstituée, re-crée, obligatoirement et toujours, une logique suffisamment correspondante à cette logique ensidique - ce que lui permet de survivre en tant que société -, sous l'égide des significations imaginaires sociales chaque fois instituées - ce que lui permet de créer un monde doté de sens (chaque fois différent) (CASTORIADIS, 1991: 20). As instituições sociais se instituem a partir da mesmice das representações construídas, estas só são possíveis a partir das imagens e não dos conceitos.

Finalmente, há o imaginário radical, que tem como apoio, referencial, o primeiro nível natural. Entretanto, o imaginário radical não é determinado por este, ele é indeterminante/indeterminado, é auto-alteração, alteração mesmo do biológico. Isso não significa que o imaginário radical não é determinante/determinado, pelo contrário, a determinação faz parte dele, a lógica conídica pertence ao imaginário radical - como já foi colocado anteriormente - que na sua indeterminação pode alterar mesmo a determinação. O imaginário radical é o princípio, a origem de tudo, é o primeiro imaginário. Ele é instituinte e instituído. O imaginário radical parte do *chaos* para instituir a sociedade, enfim, a cultura.

Podemos colocar, então, que os elementos que instituem a morte - não morte ontológica, a qual faz parte do que Castoriadis fala ser o primeiro estrado natural (o biológico) do homem, que é anterior ao imaginário radical, e inerente a todo ser vivo enquanto ser vivo -, são criações do imaginário radical, e como tal, pertencentes a especificidade do social-histórico de uma dada cultura. Os ritos, as normas, as regras do luto, do enterro ou do velório, os quais também são elementos *conídicos*, são instituídos pelo social-histórico, assim como também o imaginário social da morte. Portanto, “quer se trate de atos individuais, de fenômenos coletivos, de artefatos ou de instituições, sempre tenho que me haver com alguma coisa que é constituída como tal pela efetividade imanente de um sentido - ou de uma significação, e isso basta para que eu coloque o objeto numa perspectiva social-histórica” (CASTORIADIS, 1992: 56). Assim, a morte é instituída socialmente e culturalmente dentro de uma

perspectiva social-histórica - como criação do imaginário radical. Portanto, é fundamental à compreensão da morte conhecer a instituição do seu imaginário.

Não é difícil ver isto através do importante livro de L.-V. Thomas (1993), *Antropología de la Muerte*, onde o autor traça um painel comparativo entre as culturas africanas e européias, mais especificamente, a francesa, sendo possível perceber diversas formas da morte ser instituída culturalmente e socialmente, mesmo quando se nota que na morte existe uma certa regularidade entre os ritos fúnebres nas diversas culturas. Assim, para se compreender a instituição de estratégias diante da morte, é necessário, antes de qualquer outra coisa, posicionar estas formas dentro do contexto do social-histórico de uma dada cultura, que por sua vez é instituído pelo imaginário radical, este, criação incessante e originária. É nesse contexto, então, que se pretende compreender a dinâmica da morte e a sua instituição social em uma cultura.

No Brasil, seguindo a posição de DaMatta (1991), a sociedade brasileira se institui em três espaços definidos: a casa, a rua e o *outro mundo*, elaborando um sistema relacional entre esses espaços onde cada um, por sua vez, pode englobar os outros numa relação de complementaridade e de exclusão. “Num universo relacional como o brasileiro, nada mais nítido do que esta visão múltipla do mundo, onde se oscila entre pelo menos três posições fundamentais dadas pela casa, pela rua e pelo outro mundo. (...) De modo que, quando falo em casa, rua e outro mundo, não estou me referindo somente a uma divisão geográfica ou meramente física da sociedade, mas a esferas de ação e significação social a partir das quais se arma e vislumbra toda a cosmologia” (1991: 159). Percebemos aqui a inserção da cultura e sociedade brasileira dentro de um social-histórico específico, conseqüentemente, com a morte instalada neste mesmo contexto: em que se vê significações múltiplas e os elementos conídicos que também, e ainda, possuem sua “porção” significativa.

Portanto, a morte em uma comunidade de baixa renda, especificamente na comunidade do Alto do Reservatório em Casa Amarela, bairro

do Recife, é instituída a partir do social-histórico dessa comunidade, por e pelo magma de significações², através do qual o imaginário social é instituído e instituinte. Os elementos conídicos e simbólicos - não esquecer que o símbolo também é constituído pelo elemento *conídico* - do imaginário social podem ser vistos nos enterros do cemitério de Casa Amarela: a cova rasa onde a população de baixa renda é sepultada; a cruz; o acompanhamento do cortejo; a colocação da vela no túmulo; as flores. Símbolos estes cristalizados institucionalmente dentro do imaginário social dessa comunidade (mesmo até de outras, mas que no entanto não estão sendo pesquisadas neste trabalho). Segundo Thomas (1993), é exatamente no rito onde a morte introduz e é introduzida no campo simbólico; mas, para além do rito fúnebre, o campo simbólico da morte está inserido dentro de um contexto maior que é o da própria comunidade e de como ela se institui culturalmente.

O campo religioso é fundamental para a compreensão da morte tanto no Alto do Reservatório, como talvez em qualquer lugar do Brasil, e, principalmente, entre os meus informantes. Qualquer visão da morte passa necessariamente pelo viés religioso, e dentro de toda a sua simbólica que também, e ainda, incorpora toda a simbologia fúnebre. É senso comum entre alguns antropólogos, que a religião é criada também para dar resposta ao sofrimento e à morte (isso não implica que a religião é originada da morte). Em uma análise bastante lúcida, P. Berger afirma que:

“É possível argumentar que a condição humana cheia de sofrimento, como é, e com o desenlace da morte pela frente, exige interpretações que não só satisfaçam teoreticamente, mas que dêem sustentação interior para enfrentar a crise do sofrimento e da morte. No sentido do termo de Max Weber há uma necessidade social antes que psicológica, de *teodicéia*. A teodicéia (literalmente “justificação de Deus”) originariamente se referia a teorias que procuravam explicar como um Deus todo-poderoso e bom pode permitir o sofrimento e o mal no mundo. Weber usou o termo num sentido mais amplo para qualquer explicação teórica do sentido do sofrimento ou do mal.

2 CASTORIADIS, Op. Cit.

“Há, é claro, teodicéias seculares. Falham contudo na interpretação e consequentemente na tentativa de tornar mais suportáveis os paroxismos do sofrimento humano. Falham notavelmente na interpretação da morte”. (BERGER, 1973: 43).

Assim, é na e pela religião que o homem tenta explicar e compreender a sua morte e a morte do outro. Castoriadis (1987), entretanto, vai mais além; ele afirma que a religião é essencialmente imaginária, e que é ela quem explica e tenta explicar a origem do mundo, o seu modo de ser, sua essência, e o seu fim. “Toda organização do mundo social é, em quase toda a parte e quase sempre, essencialmente “religiosa”. A religião não ‘acompanha’, não ‘explica’, não ‘justifica’ a organização: ela é essa organização (...)”. (CASTORIADIS, 1987: 381). A morte parece encontrar na religião sua forma mais “eficaz” de resposta e de organização para o ser humano e consequentemente, na comunidade do Alto do Reservatório. No entanto, essa resposta eficaz dentro do campo religioso é mediatizada por uma crescente secularização do mundo, através de uma racionalização ou de um “desencantamento” deste, na concepção de Weber. Segundo Berger:

“Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob o seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação (...). Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência”. (BERGER, 1985: 119).

Acrescenta-se, portanto, que esse processo de secularização atinge também a morte, dentro de uma instituição social dessacralizante. Mas, como

bem observa Berger (1985), a secularização do mundo não ocorre de forma homogênea, ela se dá de maneira mais ou menos radical dependendo do contexto em que ocorre. Assim, a morte, principalmente no universo religioso católico, depara-se com a secularização; mas, ao mesmo tempo, possui ainda uma grande dose de “encantamento”. E é nesta perspectiva que a morte no Alto do Reservatório deve ser compreendida.

Ao estudar a instituição do imaginário social da morte nessa comunidade, leva-se em conta o social-histórico em que esta comunidade está inserida e os elementos que condicionam, mas não determinam a sua instituição: a religião (neste caso especificamente, a católica), as relações interpessoais, as tradições, as histórias pessoais e da própria comunidade, a relação com o sagrado e com o profano. Enfim, ter em mente que a cultura da morte, ultrapassando sua questão ontológica se institui socialmente através do mundo de significações, que é criação do imaginário radical.

Portanto, pretende-se aqui colocar a morte e sua instituição socio-cultural dentro de uma ótica e perspectiva diferente da tradicional: em que através do imaginário radical, pela *poieses*, é instituído o social-histórico de uma comunidade: é, enfim, possível o existir de uma cultura e sociedade.

Metodologia

Com o objetivo de responder às questões que me foram apontadas, no decorrer dos estudos, tendo como apoio e referencial a teoria adotada e exposta anteriormente, desenvolvi a metodologia que seria utilizada para a coleta dos dados, ou seja, uma metodologia qualitativa. A pesquisa de campo foi, então, realizada em dois tempos (simultaneamente e seqüencialmente) em locais distintos: o primeiro foi o Alto do Reservatório, comunidade do bairro de Casa Amarela, onde foram aplicadas as entrevistas e feita a observação; os outros foram os cemitérios de Casa Amarela e Santo Amaro, em que observou-se diretamente os rituais de

velórios e enterros, e ainda o Hospital Agamenom Magalhães, também em Casa Amarela.

Anteriormente a esta experiência de campo nos cemitérios, já havia realizado, em 1992, observação de enterros e velórios no cemitério de Santo Amaro para uma pesquisa em comunicação, sendo neste período os rituais registrados fotograficamente, num espaço de quatro meses. Por não se tratar de uma pesquisa antropológica, senti a partir dela uma necessidade maior de aprofundar os meus conhecimentos e, assim, realizar uma pesquisa com um “olhar antropológico”. Enquanto fotografava não foi estabelecida nenhuma relação mais fundamental entre pesquisador e pesquisado: tudo acontecia rápido demais, todos os dados necessários àquele momento eram registrados pela objetiva da máquina fotográfica. Contudo, agora era importante que ultrapassasse os limites impostos pela máquina e estabelecesse uma relação, se não completa, pelo menos onde o outro pudesse ter uma participação mais efetiva da realidade estabelecida. Colocou-se, então, a questão recorrente entre os antropólogos, de como se inserir no campo e em uma comunidade, o que nem sempre é fácil. A discussão que se propõe agora é sobre o modelo metodológico que se tentou adotar e aplicar à realidade encontrada no decorrer da pesquisa, e como foi experienciado o campo com o objetivo de coletar dados sobre o imaginário da morte.

A metodologia adotada se apoiou primeiramente nas técnicas desenvolvidas pela Escola de Chicago³, em que é proposto que se leve em consideração os sujeitos, como atores suscetíveis de **escolhas**, de **iniciativas** e **estratégias**, fazendo do ator individual uma unidade de análise. Procura compreender **a visão que o entrevistado tem do assunto**, abrindo mão, se necessário, das hipóteses apriorísticas. É uma metodologia aberta, pois vai construindo o objeto, não a partir das premissas, mas

³ Esta escola ficou principalmente conhecida pelos trabalhos de G. H. Mead, C. H. Cooley, W. I. Thomas e H. Blumer, nos anos trinta. A pesquisa desenvolvida foi baseada, principalmente na metodologia desenvolvida mais tarde por H. Becker nos anos cinquenta, fundamentada nos princípios de seus antecessores.

principalmente do **discurso** e da **vivência** daqueles que constroem sua própria história. Seguindo as técnicas de Becker (1993), foram utilizados a observação direta e entrevistas semi-estruturadas, as quais se tentou realizar em três etapas: primeiro estabelecendo laços com os entrevistados; segundo motivando-os para que eles pudessem desenvolver seus papéis plenamente e por último incentivando os entrevistados através da troca de idéias, valorizando a passagem do saber e do sensível.

As técnicas de pesquisas de Becker (1993) foram adotadas dentro de uma outra referência metodológica: o conceito de *habitus* de Bourdieu (1983). Nesse sentido, o que se pretendeu foi considerar a construção própria de uma determinada comunidade, levando em conta os seus aspectos singulares e globais, e ainda, a especificidade de cada sujeito. Segundo Bourdieu, *habitus* são “sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser o produto da obediência a regras (...). O *habitus* está no princípio de encadeamento das ‘ações’ que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum produto de uma verdadeira intenção estratégica” (1983: 61). E na explicação de Ortiz, “Quando se considera que a prática se traduz por uma ‘estrutura estruturada predisposta a funcionar como estrutura estruturante’, explicita-se que a noção de *habitus* não somente se aplica à interiorização das normas e dos valores, mas inclui os sistemas de classificações que preexistem (logicamente) às representações sociais” (1983: 16). Aqui percebe-se a aproximação com o conceito dos elementos *conídicos* de Castoriadis - o fazer, dizer/representar social-, que são imprescindíveis para a instituição da sociedade, a qual se institui a partir da mesmice das imagens, produzindo um *habitus*, dentro de um campo específico, que tende a se reproduzir, sendo ainda possível fazer uma aproximação com o conceito de *valor* de Motta (1995). Ortiz explica, então, que o *habitus* “se apresenta, pois, como social e individual: refere-se a um grupo ou uma classe, mas também ao elemento individual; o processo

de interiorização implica sempre internalização da objetividade, o que ocorre certamente de forma subjetiva, mas que não pertence exclusivamente ao domínio da individualidade” (ibid.: 17). Mais uma vez percebemos uma aproximação de Castoriadis com Bourdieu, pois ambos levam em consideração a singularidade do sujeito, mas conscientes de que esse sujeito é ser individual enquanto e também instituído socialmente pela cultura. Como coloca Castoriadis, “para começar e dizer o essencial, o indivíduo nada mais é do que a sociedade. A oposição indivíduo/sociedade, tomada rigorosamente, é uma falácia total. A oposição, a polaridade irreduzível e inquebrável é a da psique e da sociedade. Ora a psique não é o indivíduo; a psique torna-se o indivíduo na medida em que ela sofre um processo de socialização (sem a qual, aliás, nem ela nem o corpo que ela anima poderiam sobreviver sequer por um instante)” (1992: 57).

Assim, como para Castoriadis (1991) uma dada sociedade se auto-institui a si e a seu social-histórico, só podendo ser analisada enquanto tal sociedade, com Bourdieu (1983) encontraremos um método que auxilia na delimitação de um campo, onde o *habitus* e a prática são instituídos sócio-culturalmente pelo magma de significações.

Portanto, o ponto de partida foi escolher o local onde a pesquisa pudesse ser efetuada. Deste modo, seguindo o método de Comunidades Típicas, Casa Amarela foi eleita como o melhor local para esta tarefa: primeiro por ser o bairro mais populoso do Recife, onde há uma grande diversificação de estratificação social, além de possuir uma boa infraestrutura econômica que o deixa quase independente do centro da cidade. Politicamente Casa Amarela tem um papel fundamental no município, muitas vezes sendo determinante em uma eleição municipal; além de ser palco de diversas lutas sociais. Outro ponto importante é que Casa Amarela possui uma geopolítica interessante ao ser subdividida em diversas comunidades e subcomunidades que formam um todo e que se identificam enquanto Casa Amarela: a área nobre do bairro pertence à parte plana, enquanto a área mais popular e pobre encontra-se nos morros que também caracterizam o bairro. Nas áreas menos favorecidas, a violência

atinge altos índices de ação, tornando-se comum a morte provocada e levando a uma cotidianização da morte entre os moradores; esta realidade se encontra presente no Alto do Reservatório, onde não só a morte violenta, mas também, por doença é recorrente⁴. Além disto, Casa Amarela possui diversas casas funerárias e um cemitério que está ligado e faz parte do imaginário social da população que habita no local.

A escolha, especificamente do Alto do Reservatório, foi realizada através de pesquisas preliminares tanto junto à Prefeitura do Recife, quanto à FEACA - Federação das Associações de Casa Amarela. Nestes dois lugares foi confirmada a informação de que a comunidade é relativamente pequena, está sujeita à violência e onde a queda de barreiras é sempre iminente: fatores que deixam a morte em evidência. A comunidade do Alto do Reservatório já tinha alguma experiência anterior com aplicação de questionários, o que a levou a pensar que a pesquisa se realizaria a este nível, causando estranheza entre algumas pessoas da comunidade ao ver que o tempo passava e eu ainda continuava a ir ao Alto do Reservatório. Assim, em fins de julho de 1994, iniciei a minha visita ao Alto do Reservatório, com a informação de procurar por F., presidente do conselho dos moradores e garantia de minha entrada na comunidade.

Foi através de F. que pude conhecer melhor a comunidade, sendo apresentada à população, aparentemente, de maneira indiscriminada. Nos primeiros meses visitei regularmente o Alto do Reservatório, sempre conhecendo mais moradores e estabelecendo contato mais intenso com aqueles que, aos poucos, iam se perfilando enquanto possíveis in-

⁴Não existe nenhum registro de dados quantitativos sobre o Alto do Reservatório, como também sobre Casa Amarela não há dados quantitativos sistematizados. Entretanto, foi possível encontrar essa sistematização de dados quantitativos da comunidade do Morro da Conceição. Por ter uma realidade que não difere muito das outras comunidades das áreas de morro de Casa Amarela, como o Alto do Reservatório, apresentarei esses dados como indicação aproximada da realidade da comunidade que estudei, usando esse recurso sempre que necessário. Em um universo absoluto, a causa da morte no Morro da Conceição se por: 84% de doenças; 10% de acidentes; 5% de assassinatos; drogas e suicídios 2% cada; outros 4% e não sabe 4%. Morreram em média uma pessoa a cada dois dias entre 1987 e 1992 (Dados Etapas/1995).

formantes. Propus-me, desde o início, a trabalhar com uma amostragem aleatória, com apenas um requisito fixo: a faixa etária aproximada entre quarenta e setenta anos de idade; isto porque acredito que nessa faixa a história de vida do indivíduo é mais rica, sendo possível a coleta de um maior número de dados. No decorrer da pesquisa, percebi a necessidade de fazer um corte religioso na minha amostra, optando então pelos católicos. O motivo principal desta escolha se deveu ao maior número de informantes conhecidos de católicos e o meu interesse pessoal pelo catolicismo. Assim, sem me preocupar com a diferença de gêneros (no momento não estou interessada em tratar disto, apesar de saber que existem diferenças específicas frente à morte, dependendo do gênero do indivíduo), resolvi fechar o número de entrevistados em nove: três homens e seis mulheres. Esse número parece-me suficiente, já que minha pesquisa se pretende uma pesquisa qualitativa.

O primeiro passo metodológico a ser realizado foi o de estabelecer algum laço com os informantes. Durante esta primeira etapa, e depois de definidos os entrevistados, as minhas visitas tornavam-se sempre mais constantes. Não era difícil, passar cerca de uma hora conversando com cada informante, nas vezes em que ia visitar. Estabeleceu-se, então, uma relação de conforto, possibilitando uma maior liberdade entre pesquisador e informante, podia este dizer-me até que estava ocupado àquela hora, mas que eu passasse outro dia. Durante essas conversas falava-se de tudo: política, religião, violência e sobre a comunidade; porém, falava-se muito mais sobre a história de cada um. A intenção primeira era entrar em contato com os entrevistados e fazer com que se criasse um espaço de confiança e liberdade, para que ao surgir o assunto **morte**, esse fosse colocado como mais uma conversa, e não houvesse constrangimento sobre o assunto. Assim, nas conversas informais raramente se falava sobre morte, sendo mais recorrente conversar-se sobre o Alto do Reservatório, como se chegou lá, enfim, sobre a vida de cada um. É importante considerar que, apesar de falar muito menos do que os informantes, não me furtava falar sobre a minha vida, pois também era motivo de curiosidade

por parte deles.

Ao ser introduzida no campo, uma dúvida surgiu: como me apresentar à comunidade, serei ou não uma pesquisadora para eles? Que estratégias elaborarei, quando questionada sobre minha presença lá e sobre a minha pessoa? Qual será o meu papel diante da comunidade? Esse tipo de questionamento parece ser recorrente entre os etnógrafos que se encaminham para o campo, como coloca Cicourel, “todo artigo sobre o trabalho de campo menciona o problema de como o pesquisador vem a ser definido pelos nativos. A importância disso deriva-se, obviamente, do fato de que os tipos de atividades aos quais o observador será exposto vão variar de acordo com as suas relações no grupo estudado” (1990: 90). E Berreman completa: “ao chegar ao campo, todo etnógrafo se vê imediatamente confrontado com sua própria apresentação diante do grupo, que pretende aprender e conhecer. Só depois de tê-lo feito, é que poderá passar à confessada tarefa de procurar compreender e interpretar o modo de vida dessas pessoas” (1990: 125). Assim, ao me apresentar ao grupo, tive, de imediato, que me decidir por uma estratégia: ou identificar-me enquanto pesquisadora, ou tentar por algum meio “camuflar” este fato na intenção de deixar os informantes mais à vontade. Resolvi, então, que seria o mais explícita possível sobre quem eu era e o que fazia, assim, identifiquei-me como estudante de mestrado em antropologia, fazendo uma pesquisa na comunidade sobre o imaginário da morte. É interessante observar que a forma como eles interpretaram a minha apresentação, de uma certa maneira, estava um pouco distante do que foi colocado. Interpretaram as informações dadas de acordo com as significações específicas de sua cultura, ou de seu *habitus*; numa confirmação do que Gilberto Velho diz, quando fala sobre o fazer antropológico em áreas urbanas e próximas do pesquisador, “há distâncias culturais nítidas internas no meio urbano em que vivemos, permitindo ao ‘nativo’ fazer pesquisas antropológicas com grupos diferentes do seu, embora possam estar basicamente próximos”. (1980: 16). Portanto, a minha pesquisa de mestrado transformou-se, para eles, em exercício escolar, ou mesmo estudo para preparação de provas,

diferente das normais, tendo em vista a demora da pesquisa, e no final da “tarefa escolar” teria que fazer um teste para ver se seria aprovada por um professor exigente, e até mesmo carrasco, que poderia ou não me aprovar. Estou certa, porém, que eles acreditavam no meu sucesso.

Estabeleceu-se, então, esta verdade sobre a minha pessoa; este era o meu papel na comunidade, e eles estavam muito dispostos a me ajudar, pois, para os meus informantes, o estudo tem uma carga simbólica extremamente forte - liberdade, poder, mudança de vida, vencer ; eles incentivam e, até certo ponto, projetam-se em quem tem a possibilidade de estudar.

Outro dado importante na pesquisa foi o estabelecimento de comunicação a nível da linguagem: mesmo em se tratando de uma área urbana, foi preciso modificar a forma como me expressava, um tanto quanto acadêmica, para que se estabelecesse uma linguagem onde fosse possível a comunicação e a compreensão. No primeiro momento este fato não foi percebido; foi necessário ser colocado por uma informante, que chamou a atenção para a forma como eu falava, pois não era entendida pelos outros, por outro lado, algumas palavras e expressões, ditas pelas pessoas da comunidade, escapavam a minha compreensão, tendo que perguntar muitas vezes aos informantes o que aquilo significava.

Um ponto importante para avaliar a minha penetração no grupo, foi quando certo dia em que ia almoçar no Reservatório (tinha levado o almoço o qual comeria na escola da comunidade), uma informante convidou-me para almoçar com sua família. Assim, pude partilhar da mesa e da comida de uma informante. No entanto, nem tudo foi fácil no início do convívio com os informantes. Em outra ocasião, uma informante recebia-me sempre em sua casa com simpatia, entretanto, com reserva e dando a atenção suficiente, contanto que não a tirasse de seus afazeres. Certo dia, estando ela muito atarefada em seus serviços, percebi que não estava avançando em nada no estabelecimento da relação; foi quando a informante sentou-se à mesa para catar o feijão e o arroz. Nesse instante pedi para ajudá-la no trabalho, pedido este recusado, mas insisti dizendo

que costumava fazer isso em casa. Assim sendo, comecei a trabalhar junto com ela, e, enquanto trabalhávamos, os assuntos foram introduzidos facilmente na conversa. Falamos mais nesse dia do que em todos os outros, e a partir desse momento, em que compartilhei do seu cotidiano, o acesso a essa informante nunca mais me foi negado.

Um conflito recorrente no campo é a contradição que surge entre a postura ética adotada desde o princípio e o desejo de modificar esta postura no decorrer da pesquisa, a fim de facilitar o trabalho. A tentação do pesquisador em ocultar algumas informações sempre é muito grande, principalmente quando se sabe que esta informação pode causar algum problema ou dificuldade para o desenrolar da pesquisa. Isso aconteceu quando o interesse sobre a minha orientação religiosa veio à tona - nesse período eu só estava mantendo contato quase que exclusivamente com os católicos. Depois de declarar para alguns em que tipo de religião havia sido orientada, estando na casa de um informante ainda não ciente da minha criação religiosa, sentada em sua cadeira de balanço, quando o entrevistado afirmou odiar todo e qualquer integrante dessa crença, falando, inclusive, que nenhum desses sentaria na cadeira em que eu estava sentada. A questão que se me apresentou, além do constrangimento, foi dizer ou não qual de fato era a minha orientação religiosa. A tentação de omitir ou mesmo negar qualquer informação ficou martelando a minha cabeça, no entanto, esta já havia sido revelada para outras pessoas e a informação não seria difícil de chegar até ele. Mas, que tipo de relação poderia existir entre mim e o informante após declarada a verdade? Resolvi então que o mais sensato seria não sentar mais em tal cadeira, passei a partir desse instante a sentar em um banco, e caso fosse perguntada a qual religião pertencia não sonegar a informação. Creio que esta foi a atitude mais acertada, já que só após muito tempo é que esta questão surgiu, e mesmo assim não houve algum tipo de rejeição por parte do informante quando foi esclarecida a minha orientação, apesar dele nunca mais me oferecer a tal cadeira. A mudança de atitude esperada não ocorreu, talvez, porque o meu papel

estabelecido na comunidade era, e ainda é, o de estudante, sem qualquer referência religiosa.

Assim, durante cinco meses, em um total de sete meses, estive presente na comunidade, estabelecendo contato com os moradores, conhecendo um pouco sobre a forma como eles vivem, podendo ter acesso às suas casas e às suas histórias. Só depois de construída esta relação é que dei início às entrevistas gravadas, durante os dois últimos meses, e, agora, mais específicas sobre a morte.

No período em que estive freqüentando o Alto do Reservatório, surgiu a necessidade de observar novamente o ritual da morte nos cemitérios, agora a partir de uma visão antropológica. Depois de algum tempo sem ir a estes locais, voltei sem a máquina fotográfica e com uma intenção maior de apreensão dos dados. Dessa forma, retornei ao Cemitério de Santo Amaro e ao de Casa Amarela, locais de enterros e velórios das pessoas da comunidade estudada, onde foi possível observar mais detalhadamente o comportamento das pessoas de baixa renda, tanto no momento do velório, quanto em todo o processo do enterro. Um maior número de dados foi possível recolher no Cemitério de Santo Amaro, pois ali acontece uma grande quantidade de enterros. Além disso, estive no Hospital Agamenon Magalhães, por causa da sua localização, pois fica exatamente no bairro de Casa Amarela e próximo ao cemitério do bairro, para tentar observar.

Esta segunda experiência nos cemitérios foi completamente diferente daquela obtida no período anterior, mesmo porque a outra pesquisa tinha um objetivo diferente. Como não estava usando nenhum instrumento (a máquina fotográfica) que me identificasse de imediato como fora do grupo, a minha presença foi muito menos sentida, pude assim me aproximar mais facilmente e conversar com alguns participantes; além disso, foi impossível ficar indiferente ao que ocorria diante de mim. É difícil não estabelecer de imediato uma relação de solidariedade e identificação com os que participam do acontecimento. Ao mesmo tempo que se está fora, se está dentro do que ocorre: sentimento de solidão e comunhão se inter-

põem e perpassam um pelo outro. Talvez seja isto o que DaMatta (1978) chama de *anthropological blues*.

Entrevistas

As entrevistas foram elaboradas estruturadamente para serem semi-estruturada e aplicadas em profundidade. Ao todo foram realizadas nove entrevistas, durante dois meses, entre os membros da comunidade do Alto do Reservatório, e mais uma com o Padre que atende a comunidade, sendo que esta entrevista não seguiu a mesma estrutura das outras.

A intenção primeira foi de realizar entrevistas gravadas para a obtenção de histórias de vida, tendo em mente o que Becker fala:

“A história de vida não é um ‘dado’ para a ciência social convencional, embora tenha algumas de suas características por se constituir numa tentativa de reunir material para a formulação de teoria sociológica geral. Tampouco é ela uma autobiografia convencional, ainda que compartilhe com a autobiografia, sua forma narrativa, seu ponto de vista na primeira pessoa e sua postura abertamente subjetiva. Certamente não é ficção, embora os documentos de história de vida mais interessantes tenham uma sensibilidade, um ritmo e uma urgência dramática que qualquer romancista adoraria conseguir”. (1993: 101-102).

No entanto, a partir de um certo tempo fui observando que não seria viável realizar uma história de vida gravada com o número de informantes a que me dispunha entrevistar, sobretudo, devido ao pouco espaço de tempo para a realização desta pesquisa, e tal tarefa demandaria uma enorme quantidade de tempo para ser realizada corretamente. Além do mais, durante o período inicial em que estabeleci contato com os informantes, coletei uma grande quantidade de dados no diário de campo sobre a história de vida de cada informante. Mesmo assim, cheguei ainda a realizar uma história de vida gravada.

Resolvi então que a melhor estratégia seria adotar uma técnica *ad hoc* a história de vida, e que chamo de *história da morte na vida*. Esta téc-

nica se constitui, essencialmente, em levar os entrevistados a relatarem o maior número possível de experiências com a morte, desde a infância até a fase adulta, traçando um quadro diacrônico sobre a morte em cada sujeito singular. Depois, escolhi uma morte ocorrida na comunidade para que cada um relatasse sobre este acontecimento. Esse recurso foi adotado com o objetivo de fazer com que os entrevistados descrevessem um mesmo acontecimento: um mesmo velório e enterro, e também o desenrolar do mesmo processo de luto a fim de ver como os entrevistados percebiam um mesmo fenômeno, pois cada um possivelmente teria interpretações diferentes. Por outro lado, procurava entender como cada um se comportou em um mesmo evento e como a sociedade também se comportava através dos olhos de seus membros. Foi um instrumento que, acredito, enriqueceu bastante os meus dados. Além disso, as entrevistas gravadas foram realizadas em duas ou três etapas, como uma conversa informal que não se esgota na primeira hora. Em casa, as informações eram repassadas para que se tirasse delas algum ponto relevante e que não havia sido devidamente abordado, além de outras questões surgidas de um momento para o outro.

No entanto, as entrevistas não decorriam tão friamente e tranquilamente quanto parece a princípio. Muitas vezes não foi possível obter algumas informações ou ir mais adiante em um determinado momento da entrevista, não necessariamente por recusa dos informantes, mas porque falar sobre a morte mexe com sentimentos, lembranças e esquecimentos; traz suspiros e reavivamento de dor ainda não esquecida. Em muitos momentos a comoção e emoção tomavam conta do informante, não dificilmente até às lágrimas. Em situações como esta era impossível para mim insistir no mesmo ponto, afinal também estava envolvida no momento e também para mim estava sendo difícil viver aquela experiência. Não se pode ficar indiferente à dor do outro, talvez este seja o ponto mais fascinante e ao mesmo tempo doloroso das ciências sociais: não se está lidando com dados inertes, mas com o outro que é tanto mais diferente de mim quanto igual, e por isso mesmo se torna

suscetível e nos torna suscetíveis a mudanças, compreensões, dúvidas, conflitos e emoções. Não se sai impune do campo.

Análise dos dados

Os dados obtidos foram coletados a partir de duas fontes: o diário de campo com as observações anotadas e as entrevistas gravadas e transcritas, sendo analisados a partir do referencial teórico adotado. Estas informações obtidas das fontes foram relacionadas e funcionaram como complementação uma da outra. O método escolhido para a análise dos dados foi o da análise de conteúdo, através da técnica de enunciação, na definição de Minayo: “em termos operacionais a análise da enunciação segue o seguinte roteiro: a) Estabelecimento do corpus: delimitação do número de entrevistas a serem trabalhadas (...); b) Preparação do Material: cada texto (entrevista) é uma unidade básica (...); As Etapas da Análise: na análise de enunciação cada entrevista é submetida a tratamento como uma totalidade organizada e singular” (1993: 107). A partir de cada entrevista os pontos recorrentes e imprescindíveis à pesquisa foram sendo definidos e identificados por tema e cor, utilizando o modelo de Eco (1989). Depois de serem analisadas individualmente, ou de forma vertical, as entrevistas foram analisadas de maneira horizontal, ou seja, por tema abordado, cada um sendo analisado conjuntamente e ainda identificado por uma cor. Portanto, ao analisar os dados sobre a morte, primero realizava análise dentro do contexto de cada entrevista específica (verticalmente) onde os temas iam surgindo e sendo recorrentes, marcando os dados, relacionando cada tema com uma cor: o luto, por exemplo, era a marron. Depois de analisar as entrevistas individualmente, relacionei horizontalmente todas as informações obtidas sobre o luto, por exemplo, em fichas, orientando-me pela cor, e tendo uma visão agora coletiva sobre esse tema. Depois das análises das entrevistas, comparava estes dados com os dados obtidos na observação direta e anotados no diário de campo.

Assim, com uma análise vertical e horizontal os dados foram trabalhados e interpretados, juntando a isto a análise do diário de campo,

sendo possível ter em mãos uma análise que acredito ser pertinente, mas não definitiva para o estudo da antropologia da morte no Brasil.

Como foi colocado desde o princípio desta discussão e descrição metodológica, as escolhas de operacionalidade (de método e técnicas) que fiz para alcançar o objetivo de responder às perguntas levantadas foram feitas a partir do referencial teórico a que me propus trabalhar. Diante disto, para responder aos meus questionamentos era necessário utilizar métodos e técnicas que me permitissem realizar um levantamento qualitativo dos dados, numa apreensão do *valor*, mas, e principalmente, do *meta-valor* (Motta, 1995) elaborado culturalmente pela população estudada; pois para compreender a instituição imaginária da morte em uma comunidade específica e em um social-histórico (Castoriadis, 1991) também específico, era necessário perceber o *habitus* (Bourdieu, 1983) dessa população no que se refere à morte, era importante adotar uma metodologia aberta, como a de Becker (1993), que me possibilitasse apreender as “verdades” dos meus informantes e construir o meu objeto de estudo a partir dessa apreensão, pois só através disto, de uma abordagem qualitativa, é possível perceber a instituição social imaginária da morte, dentro de um social-histórico particular, ou seja, de uma cultura particular.

CAPÍTULO 2

Um Olhar sobre o Catolicismo e a Comunidade

Neste momento da minha exposição, pretendo tratar da questão religiosa no Alto do Reservatório, especificamente católica, numa perspectiva tanatológica, e dentro dos meus pressupostos teóricos e metodológicos. Além disso, descreverei as principais características desta comunidade, numa tentativa de construir uma intimidade entre o leitor e o Alto do Reservatório.

Visão Tanatológica do Catolicismo Popular

No Brasil, o desenvolvimento do catolicismo popular (que se caracteriza por se encontrar entre as comunidades de baixa renda e, princi-

palmente, em áreas rurais, mas também sendo encontrado no urbano, porém com características diferentes) se deveu a duas correntes principais que informaram o catolicismo que aqui chegou. A corrente que primeiro se estabeleceu foi a do catolicismo tradicional, chegada aqui com a colonização dos portugueses e mantida até meados do século XIX. A outra corrente se reconhece como catolicismo renovado, instaurada a partir da segunda metade do século passado, que pretendia modificar as relações estabelecidas com o catolicismo e combater o tradicionalismo. Segundo Azzi, “entre as principais características do catolicismo tradicional podemos indicar as seguintes: é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. O catolicismo renovado, por sua vez, apresenta entre outras as seguintes características: é romano, clerical, tridentino e sacramental” (1978: 9). Vindo para combater o tradicional, o catolicismo renovado tornou-se hegemônico a nível das instituições católicas, principalmente a partir da República. No entanto, entre o povo, houve uma complementaridade sem exclusão dos dois catolicismos, sendo essas duas correntes que orientam o catolicismo popular. Entretanto, não se pode esquecer dos sincretismos com as religiões afro e ameríndias, com as quais estabeleceram contato desde a colônia, e ainda, com o protestantismo e espiritismo, como coloca também Azzi, “o catolicismo popular, em suas diversas manifestações históricas, esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso. A partir do século passado o culto popular católico sofreu também influência do espiritismo e do protestantismo” (1978: 11). Assim, é formado não apenas um catolicismo no Brasil, mas *catolicismos* no dizer de Brandão, pois, “ao longo da história de que são também, e cada vez mais, *sujeitos*, servos e homens livres pobres, povos indígenas, negros e mestiços se apropriaram diferentemente do Catolicismo”. (1993: 87).

O catolicismo popular encontra, então, nas confrarias e irmandades sua maior forma de expressão institucionalizada até o século XIX. Essas

eram sociedades leigas onde os membros-irmãos regularizavam legalmente a entidade através de construções de igrejas em homenagem ao santo protetor ou padroeiro da irmandade. Essas sociedades, permitidas pela Igreja Tradicional, eram formadas por brancos, negros, mestiços, ricos, pobres ou por profissão. Através da irmandade, que também era símbolo de prestígio, o sócio recebia privilégios materiais e espirituais, pois tinham quase garantida a sua salvação; além do atendimento que era dado ao sócio nas doenças; nos casos dos escravos, alguns pagamentos de alforrias; certeza de um local de sepultamento na Igreja da irmandade, além da certeza de encomendação de missas e rezas em favor da sua alma. Como afirma Reis, “as irmandades, sobretudo mas não exclusivamente as negras foram, pelo menos até o Brasil-Império, os principais veículos do catolicismo popular. Nelas os santos muitas vezes ganhavam precedência sobre o Deus Todo-Poderoso, e este se contentava com o estatuto do grande santo. As irmandades eram organizadas como um gesto de devoção a santos específicos, que em troca da proteção aos devotos recebiam homenagens em exuberantes festas” (1991: 59). No entanto, com o domínio do catolicismo renovado, as irmandades perderam sua força e poder legal dentro da Igreja Católica. A população teve, então, que instituir novas formas do seu catolicismo, dessa vez levando em consideração a nova estrutura teológica e política da Igreja, pois, “não há no Catolicismo o que acontece *em* outras religiões, ou *entre* outras religiões, de outras culturas. Não se formaram duas religiões separadas e mesmo antagônicas, ...”. (BRANDÃO, 1993: 87). Há sempre um “sincretismo” dentro do próprio catolicismo e *com* o catolicismo e outras formas de religiosidade e religião.

O catolicismo popular é definido como aquele que tem por base o culto aos santos, onde o indivíduo ou a comunidade tem um santo protetor ou padroeiro a quem tem devoção, mas que em troca espera respostas e soluções. Além disso, o catolicismo popular tem sua maior força no interior, onde muitas vezes, houve poucas mudanças no decorrer dos anos em relação ao catolicismo popular que é encontrado no urbano.

A morte e o outro mundo no catolicismo popular, ou para onde vai a alma quando se morre?

Com a morte, no cristianismo, há a separação do corpo e da alma. Aquela é destruída, volta ao pó; esta, se salva, encontrar-se-á com a vida eterna, caso contrário encontrará a morte também eterna. No entanto, nessa religião, a alma retornará a ter um novo corpo, desta vez não corruptível, glorificado por Deus, sendo este corpo recebido após o Juízo Final, onde as almas serão julgadas por todos os seus atos. A vida de cada um será lembrada e vista por todos e por Deus, só então a alma salva será revestida de um novo corpo incorruptível, ou seja, a ressurreição.

O cristianismo defenderá com todo vigor, em sua doutrina, a necessidade da salvação da alma, da sua libertação da morte, e da conquista dessa alma por Cristo. A mensagem da salvação no cristianismo será calçada por toda a história em cima do discurso da imortalidade. Segundo Morin, “o cristianismo é a última religião de salvação, a última que será a primeira, a que exprimirá com mais violência, mais simplicidade e mais universalidade o apelo da imortalidade individual, o ódio da morte. Essa religião será determinada unicamente pela morte” (1976: 194).

Como qualquer religião de tradição cristã, o catolicismo tem por base a esperança na vida perfeita ao lado de Deus, do Cristo, e também dos santos. A vida na terra é uma vida de preparação para a morte, porém não apenas a morte, mas também a vida que é alcançada depois da morte. É uma preparação para a imortalidade (influência platônica). Os homens devem cumprir o seu destino, a sua tarefa aqui na terra para alcançar a glória eterna com Deus. No entanto, dependendo da forma como o homem vive a sua vida na terra, ele terá diferentes destinos após a sua morte¹.

A Igreja Católica, tradicionalmente, admite três espaços para onde a alma vai após a morte: o Céu, o Purgatório, e o Inferno. Segundo Câ-

¹ Ver o capítulo 2 da terceira parte, onde discuto, a partir da fala dos informantes, toda a questão do que acontece com a alma depois que ela morre, privilegiando, nesse sentido, a visão dos entrevistados.

mara Cascudo, é assim que a cultura popular descreve estes espaços: “o Céu é permanentemente iluminado ‘como o meio-dia’. O Purgatório é penumbra. Meia-Luz em que se distinguem vultos como nas horas da madrugada. Mas não há Sol, lua nem estrelas. Nega-se a presença de Demônios que só terão clima para viver, no Inferno” (1974: 37). As almas serão destinadas para estes espaços mediante o julgamento divino dos atos humanos. Assim, o Céu “é o fim último e a realização das aspirações do homem, o estado de felicidade suprema e definitiva. (...) Viver no céu é ‘viver com Cristo’. Os eleitos vivem ‘nele’, mas lá conservam - ou melhor, lá encontram - a sua verdadeira identidade, o seu próprio nome” (CATECISMO, 1993: 289). Só as pessoas de almas virtuosas e exemplares vão diretamente para o céu. Isto não ocorre com as almas que de alguma forma tenham uma, ou várias, dívidas a serem cumpridas na terra, mesmo que seja uma pessoa virtuosa e a dívida seja mínima, tem que ser cumprida. Ao Céu, para perto de Cristo, só os puros, virtuosos e bons, e que tenham cumprido todos os seus compromissos aqui na terra, enfim, os santos.

O segundo lugar, o Purgatório, é para onde vão as almas salvas, mas não completamente purificadas, e que precisam da purificação antes de irem para o céu. São os defuntos que morreram em dívida, que não eram completamente virtuosos. Segundo o Catecismo da Igreja Católica, “os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não estão completamente purificados, embora tenham garantida a sua salvação eterna, passam, após sua morte, por uma purificação, a fim de obterem a santidade necessária para entrarem na alegria do Céu. A Igreja denomina de *Purgatório* esta purificação final dos eleitos, ...” (CATECISMO, 1993: 290). É neste sentido que os vivos rezam pela total salvação dos mortos, pagam as dívidas que foram deixadas por aqueles que morreram, para que possam subir mais cedo ao Céu, e gozar a felicidade e imortalidade plena. Segundo Boff, “o pensamento do purgatório é mais próprio a nos confortar que nos atemorizar. Os sofrimentos no processo de acrisolamento não podem ser comparados com a alegria indizível que o homem no purgatório

vive ao saber-se salvo e quase na posse plena de sua total personalidade de Deus” (BOFF, 1984: 62-63). No entanto, a maioria dos católicos populares acreditam e vêem o Purgatório mais como um lugar de punição do que de aperfeiçoamento (Ver adiante, página 32), assim como coloca Câmara Cascudo, “as Almas do Purgatório pagam seus pecados, e não podem pecar mais. Sabem o que ignoramos porque já não tem a carne terrena. São espíritos ‘sofredores’ mas não estão condenados. (...) No Purgatório não existe outra penitência além do fogo, *salvabitur per ignem*. Nem há demônios atormentadores. As almas do Purgatório devem penar rezando” (1974: 36-37).

O inferno é o grande lugar temido. É para lá que vão as almas eternamente condenadas, eternamente separadas de Deus e da felicidade. O lugar do eterno sofrimento, onde as pessoas não salvas, que não cumpriram com bondade e justiça a sua vida terrena vão; onde o fogo e o demônio estarão lá para “infernizar” os pecadores sem salvação. Vai-se para o inferno quem comete um pecado mortal - ou seja aversão voluntária a Deus.

Um outro lugar é ainda encontrado dentro do discurso religioso popular: o Limbo. Este é o lugar para onde vão as crianças que nasceram e morreram antes de serem batizadas, pois só alcança salvação quem recebeu o batismo. Essas crianças sim, são choradas - ao contrário dos *anjos* que são batizados -, pois eternamente viverão no Limbo. Mesmo que este não seja um lugar de sofrimento como o Inferno, também não é um lugar de passagem como o Purgatório. Uma vez no Limbo, para sempre lá. Entretanto, o Catecismo da Igreja Católica não faz referências à existência do Limbo, pois não se trata de um dogma da Igreja.

Identidade católica: o caso do Alto do Reservatório

Pesquisar sobre católicos no Brasil nem sempre é fácil, pois, na maior parte das vezes, apesar de terem práticas muito pouco católicas, os brasileiros costumam se identificar como católicos. Azevedo já demonstrava em 1955 que muitos brasileiros, apesar de não serem tão católicos como gostaria a Igreja, nunca deixavam de se identificar como católicos. Segun-

do Schwade, “na adesão ao catolicismo, em contraste com outros universos religiosos, predomina a idéia de ‘herança’ da crença. Os fiéis católicos, de maneira geral, não passam por um processo de conversão, mas são batizados católicos na infância. Desta forma, o ser religioso assume desde a inserção neste processo de socialização religiosa um caráter coletivo, coletivo este inicialmente vinculado ao núcleo familiar de origem católica” (1995: 3). Assim, no catolicismo popular é a tradição que irá informar uma identidade religiosa e, neste caso, também social.

Esta relação muito mais social do que propriamente de fé (ao contrário do que ocorre no pentecostalismo), pode ser explicado pela pluralidade que é o catolicismo popular, refletindo numa pluralidade de *ser* e de *estar* no catolicismo popular. Assim, na visão de Brandão, “povos e culturas populares se atribuem identidades religiosas diferentes, ao mesmo tempo em que usam o seu modo próprio de serem católicos, ou de serem *também* católicos, para se atribuírem identidades sociais próprias, através da religião” (1993: 89). Isso implica em diferentes formas de se construir o catolicismo popular, dependendo de como uma comunidade, grupo ou sociedade elabora uma forma própria de *ser* católico. Pois, “obrigado a colocar-se de um ponto de vista socialmente subalterno *dentro* da religião, o povo (...) apropria-se culturalmente do que lhe foi dado como religião e criativamente a transforma, sem nunca deixá-la perder-se de seu sentido verdadeiramente religioso universal e original, para poder vivê-la, isto é, para tornar possível *ser católico*, incorporando uma religião à sua própria cultura” (Ibid.: 101).

Portanto, diante dessa pluralidade de definições que apresenta o catolicismo popular – estritamente relacionado com o social-histórico ao qual está inserido – resolvi adotar definições de identificação de fiéis deste catolicismo. Tendo por base um olhar tanatológico, a definição de católicos foi construída a partir das práticas fúnebres caracteristicamente católicas (vela, cruz, reza, missa, dia de finados, etc.) que são realizadas pelos informantes. Encontram-se informantes que realizam mais ou menos estas práticas, alguns por influência afro, espírita, ou pentecostal - mais forte-

mente sentida. Leva-se ainda em conta que o catolicismo popular urbano difere em grande parte do catolicismo popular praticado na zona rural, e que a amostra dessa pesquisa reflete uma parte específica desse catolicismo popular mais global.

Entende-se por práticas fúnebres quando os indivíduos e a comunidade realizam a ritualística e a simbologia católica diante da morte. As características podem ser relacionadas como: a presença do padre nos enterros e velórios para fazer os últimos sacramentos - essa presença atualmente é inexistente nos enterros, sendo já pouco comum nos velórios; outra prática comum é a realização das missas (sétimo dia, mês e ano) em intenção da alma, encomendada pela família, desde que o morto tenha sido católico; além dessas práticas, as rezas e terços nos velórios são imprescindíveis, mesmo não havendo padre na ocasião, sendo nesse caso dirigida por um leigo - na maioria das vezes do gênero feminino -, o qual algumas vezes (raras) introduz os cantos dos benditos; as rezas ainda são praticadas nos enterros, porém em menor quantidade. Contudo, a prática mais forte e constante é o uso da vela: acende-se vela quando o moribundo está chegando em seus momentos finais; acendem-se velas nos velórios e nas sepulturas depois de enterrado o corpo; acendem-se velas no dia de finados nos cemitérios. Esse ritual de acender vela no dia de finados talvez seja a prática mais constante entre os entrevistados, mesmo que não se vá ao cemitério acende-se vela em casa. A vela, juntamente com a reza em “intenção das almas”, é o rito mais praticado.

“O pessoal ignora, mas a gente que é nascido naquilo, vai rezar Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria, Salve Rainha, Crede em Cruz e oferece em intenção daquelas almas. Eu fui pra São Severino ontem, comprei logo velas, porque é mais barato. Já tá ali pra eu acender, mas não vou pro cemitério, acendo em casa mesmo”. D. J.

*A ortodoxia e a não ortodoxia do catolicismo popular
no Alto do Reservatório*

No Alto do Reservatório, dentre as pessoas que foram enquadradas na definição de catolicismo popular aqui adotada, no total de nove, en-

contramos dois grupos (enquanto categorias de análise) distintos e complementares: os “ortodoxos” e os “não ortodoxos”, que conceituo aqui, em relação ao catolicismo popular. O primeiro é aquele que possui uma visão mais sacralizada da morte e dos mortos; o segundo grupo (ou categoria) é o que possui um “desencantamento”, no sentido weberiano, dos mortos e da morte. O principal critério para a diferenciação entre os dois grupos foi se o informante afirmava ou não haver a crença na vida após a morte, ou seja, a vida eterna, com a conseqüente relação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos: as respostas positivas foram relacionadas como “ortodoxia”, as negativas como “não-ortodoxia”. Pode-se afirmar, então, que os critérios de definição de “ortodoxia” e “não ortodoxia” se baseiam principalmente no discurso mais ou menos sacralizado ou secularizado, na crença de uma interferência ou não do sobrenatural no natural. No entanto, estas posições não são fixas, existe um tráfego, às vezes constante, entre os membros dos dois grupos.

Na “ortodoxia” a visão de mundo é uma visão que necessariamente engloba uma relação próxima entre os vivos e os mortos: uns dependem dos outros para bem morrer e bem viver. As almas que estão no purgatório precisam das rezas dos vivos para mais rápido serem libertos das penas por que passam e irem para o Céu - o Purgatório para estes católicos é local de punição e não de purificação, como dito anteriormente.

“A oração que eu faço .. é difícil, os que já morreram, eu faço na intenção delas, para que Deus diminua as penas, os sofrimentos ...”. D. Z.

Em contrapartida, as almas correspondem ajudando os vivos daqui a se livrarem das maldades do mundo e a conseguirem superar obstáculos, além do que a piedade com as almas ajuda na salvação de quem ainda não morreu. Os vivos estão irremediavelmente ligados aos mortos, pois a própria salvação dos vivos depende das atitudes piedosas para com os mortos. A terra comunica-se com o céu e essa relação é uma relação de troca.

Entre os “não ortodoxos” encontramos uma mudança nessa relação entre vivos e mortos. Esses mortos não precisam mais dos vivos e nem

de nada, tudo acabou-se. Os vivos sim, é que precisam de toda a ajuda possível e de todo o auxílio.

“Para mim acabou, morreu acabou. Pode ser até que exista outra vida”.
D. B.

Esse discurso encontrado entre os informantes pode ser definido como uma forma de racionalização e secularização do pensamento religioso, da visão de mundo e de outro mundo que se tem. Esse movimento, que começou com a reforma protestante dando início ao desenvolvimento do mundo moderno, aos poucos atingiu o mundo católico, apesar de ser este, muito mais resistente a essa secularização como esclarece Berger, “o cristianismo católico, seja latino ou grego, pode ser visto como um obstáculo e um retrocesso na expansão do drama da secularização, embora tenha preservado (pelo menos no Ocidente latino) o potencial secularizante” (1985: 136-137). Esse “potencial secularizante” é encontrado e efetivado entre os católicos do Alto do Reservatório, principalmente pela relação bastante próxima que se estabelece na comunidade entre os católicos e os protestantes - em maior número pentecostais, que, como afirma Mariz (1988) realizam a religião de forma racionalizada. Assim, na corrente da dessacralização, ou secularização do catolicismo, a relação e comunicação entre céu e terra, tão comum entre os “ortodoxos”, é cortada. Aí o sobrenatural silencia, mas não se apaga.

Apesar dessa evidente secularização entre os “não ortodoxos”, a prática dos ritos fúnebres católicos é constante. Acende-se velas nos enterros e velórios; reza-se e também se acende velas nos dias de finados; encomendam-se missas em intenção das almas.

“Eu vou pro cemitério justamente por essa razão, porque minha mãe ia muito pro cemitério, ela tinha aqueles mortos dela, só para ela acender aquelas velas e ela faleceu, aí eu me acho na responsabilidade de ir no cemitério”. F.

O que se observa é que estas práticas são realizadas mais por uma questão de tradição, de se ter aprendido desde criança, e também como um compromisso social mais do que religioso: a comunidade espera e prescreve que essas práticas sejam mantidas, mesmo que tradicionalmente. Azevedo comenta que o catolicismo e a fé religiosa “é transmitido de uma geração a outra, junto com outras tradições, pela inércia conservativa e à mesma aderem muitos pelo costume, sem conhecerem bastante da doutrina da Igreja”. (1955: 55). Os ritos seriam, nesta definição de Azevedo, realizados provavelmente mais por tradição do que por fé.

Apesar da diferença entre os “ortodoxos” e os “não ortodoxos” católicos do Alto do Reservatório, mediatizada pela secularização, estes dois grupos não são excludentes, nem tampouco há um abismo entre eles. Pode-se afirmar que os membros dos dois grupos estão constantemente trafegando de um para o outro, numa relação dinâmica: existe sempre uma conexão aberta entre um e outro; aberta e atraente. De uma forma geral, a “ortodoxia” engloba a “não ortodoxia”; é dentro daquela mesmo que se inicia e, muitas vezes, essa se completa. Assim, apesar da racionalização do segundo grupo, esta não é absoluta, e o sobrenatural ainda persiste e sobrevive.

O Alto do Reservatório em Casa Amarela

Inserido dentro dessas características católicas descrita acima - e também de outras religiões, mas que não fazem parte do interesse dessa pesquisa -, o Alto do Reservatório é uma comunidade que fica no bairro de Casa Amarela - um dos mais populosos do Recife com cerca de 5.500 hectares de área total -, em um de seus pontos mais alto. Casa Amarela é subdividido em dezesseis áreas, e essas áreas por sua vez se subdividem em diversas outras comunidades. O Alto do Reservatório, a princípio, era restrita à Estrada do Reservatório, que dava acesso ao reservatório construído para o abastecimento de água na região, essa, ainda hoje é

a rua principal do Alto, inicia-se no Alto do Refúgio e se estende até à Brasileira, a qual fica depois do reservatório. No entanto, agora, o Alto se estende para os córregos, ruelas e escadarias que descem nos seus dois lados. O Alto faz parte tanto de Guabiraba quanto de Nova Descoberta – regiões de Casa Amarela, ficando o lado leste com esta e o oeste com aquela, indo até ao meio das escadarias que são chamadas de Subidas do Reservatório ou Descidas do Reservatório. As escadarias e ladeiras do lado de Nova Descoberta foram construídas na gestão do prefeito Gustavo Krause, já as do lado da Guabiraba foram construídas na gestão de Jarbas Vasconcelos; além disto, este construiu o calçamento da ladeira que dá acesso ao Alto, e aquele calçou a Estrada do Reservatório; no entanto, todas essas benfeitorias foram conquistadas através de muita luta da comunidade.

A população do Alto do Reservatório se caracteriza por ser de baixa renda e, como tal, a maior parte de seus membros não têm uma renda superior a dois salários mínimos. O número de desempregados é grande, sendo muito deles jovens que passam a tarde quase toda jogando futebol na rua. É difícil o acesso à escola, e portanto, muitos são analfabetos ou não terminaram o primário, pois a maior parte não tem condições de pagar a passagem de ônibus até a escola. A comunidade é atendida por agentes de saúde contratados pela prefeitura e membros do grupo, além disso, há um posto médico, mas que não é aberto todos os dias².

O acesso ao Alto do Reservatório não é dos mais fáceis. Primeiro, não tem como chegar lá de ônibus, pois as companhias de transportes alegam que a estrada é muito estreita para a passagem de ônibus, sendo necessário caminhar muito até chegar lá. Segundo, os acessos principais

2 Como dito antes, não há dados quantitativos sobre o Alto mas, pelas minhas observações, acredito que a realidade de lá não difere muito da do Morro da Conceição. Portanto, adotarei mais uma vez os dados do Morro como um “espelho” do Alto do Reservatório. Com relação à população, em números absolutos, 63% tem até 30 anos; 53% é de mulheres; 36% moram no local há mais de 20 anos; 40% é excluída da comunidade escrita; 80% recebem até dois salários mínimos (dados Etapas/1995).

são a partir da parte baixa de Guabiraba ou do Alto do Refúgio, que é um caminho muito mais longo para se chegar ao Alto do Reservatório. Há, é claro, as escadarias que vão dar no Alto, porém são de acesso muito mais complicado. O caminho preferido e mais utilizado é o que começa em Guabiraba.

A primeira vez que fui ao Alto do Reservatório, no período em que tentava encontrar uma comunidade típica para o meu trabalho, enfrentei o problema de como chegar lá. Nunca antes havia andado por ali, e não sabia como me movimentar naquela região. Comecei perguntando a um e a outro como chegar até lá, e o caminho que me ensinaram foi por uma escadaria. Com dezenas e dezenas de degraus a minha frente fui subindo sem parar, sempre perguntando a um e a outro como chegar até o Alto: vira à esquerda, dobra à direita, vai em frente. Até que finalmente cheguei. Apesar de toda a dificuldade da subida não pude deixar de admirar a vista que, mesmo com a pobreza que caracteriza o local, está presente: com muito verde, árvores frondosas e frutíferas, além de alguns coqueiros, e com a vista que se descortina mostrando mais adiante o resto do Recife, e ainda morros de Casa Amarela, subindo uns em cima dos outros, recortados pelas descidas, dando um aspecto quase bucólico. Quando se chega no Alto, tem-se uma visão quase que completa da cidade do Recife, a partir de seus morros, toda plana se estendendo até o mar.

Alcançar o Alto do Reservatório pelo caminho mais comum é uma aventura para os neófitos: a famosa ladeira, que quase não dá para acreditar em sua geografia, pois está praticamente na vertical. O início da ladeira fica perto do terminal de ônibus na Guabiraba, sendo mais conhecida como rampa, a ladeira inicia-se já em pé fazendo uma curva no seu meio. Depois dessa primeira ladeira pode-se caminhar alguns metros sem ser necessário projetar o corpo para a frente, mas logo adiante há uma outra ladeira, dessa vez menor e mais horizontal, desembocando numa descida que vai dar início a uma outra ladeira a qual dá acesso a uma parte plana do caminho. Ao terminar este pequeno planalto, ergue-se a vista e se pode

ver uma extensa ladeira que sobe quase derramadamente e, lá em cima, finalmente o Alto do Reservatório. A Estrada do Reservatório é também formada por diversas subidas e descidas, constituindo a parte baixa e a parte alta da Estrada.

Os primeiros moradores do Alto do reservatório começaram a chegar lá há quase quarenta anos. Basicamente os moradores mais antigos do Reservatório são migrantes do interior, os quais formaram no Reservatório uma comunidade de baixa renda. Esses moradores encontraram poucas casas, em sua maioria construídas em taipa e cobertas de palha, muita mata e pouco conforto. Não havia estradas que os levassem ao Alto, além de não existir luz nem água, e muito menos saneamento básico que se resume ainda hoje ao uso de fossas e sem esgotos. A luz só veio chegar em fins de 1970 e início de setenta e um, e como qualquer conquista foi alcançada depois de muita disputa junto à prefeitura; a água só chegou em oitenta e dois, depois da formação do Conselho de Moradores em setenta e nove, mas só foi oficializado em oitenta. Até então, os moradores se viam obrigados a irem buscar latas e latas d'água, às vezes até às quatro horas da manhã, descendo até ao Córrego do Euclides ou ao Córrego José Idalino onde havia poços de água. No entanto, ainda hoje há problemas com falta de água.

Ter um pedaço de chão na comunidade nem sempre foi fácil. A compra dos terrenos do Alto do Reservatório, era feita junto à Propriedade Marinho, com Roberto Rosa Borges reconhecido pela lei como dono das terras de Casa Amarela onde se encontra o Alto. Quem comprava a casa ou o terreno (em alguns casos havia donos diferentes para a casa e o terreno) recebia uma “carteira” para pagar mensalmente, por um alto preço, sendo então afixada neste carnê o recibo de pagamento referente àquele mês. Quando um morador resolvia vender sua casa ou terreno, ou mesmo os dois, passava a “carteira” para o novo dono e este fazia uma escritura que era um Instrumento Particular de Cessão de Direitos. Quando a casa era quitada, o Dr. Roberto – como ainda hoje é chamado no Reservatório – afixava uma placa explicando que aquela propriedade estava quitada.

Era comum, no entanto, as prestações e formas de pagamento serem alteradas sem explicações para os moradores dos morros de Casa Amarela, muitas vezes depois de anos pagando a mensalidade, moradores eram despejados à força por não terem condições de pagar as últimas prestações. Foi quando surgiu o movimento “Terra de Ninguém” os moradores alegavam que aquelas terras não pertenciam a Roberto Rosa Borges. “O movimento se formou assim né? A gente pagando sem saber que ele era o dono, não era o proprietário. Que ele não era o dono, e a gente tava alimentando aquele cara, sem ele ser dono de nada” (BATISTA, 1988: 44). Esse movimento surgiu como contraponto ao acirramento da posição dos donos de imobiliárias que pretendiam expulsar os moradores dos morros de Casa Amarela.

“Os agentes da especulação imobiliária, desde a década de 1960, vinham tentando expulsar os moradores, através da cobrança do foro da terra, que aumentava ou se prolongava através de critérios que a população desconhecia, por mais que tentasse conhecê-los.

Essa longa e tortuosa batalha recrudescer a partir da metade da década de 1970, quando as imobiliárias procuram de uma forma mais sistemática (...) expulsar os moradores do bairro. (...) Em 1976, quando a luta pela terra já alcançava um significado nível de organização, esta foi batizada de ‘Movimento das Terras de Ninguém’. (...) A representação do nome que o movimento se intitula tem uma forte conotação de negação do direito de posse argüido pela imobiliária. O termo ‘ninguém’ está dirigido no sentido de restaurar o direito de posse e, por extensão, o de propriedade”. (MONTENEGRO, 1992: 53-54).

As terras só seriam desapropriadas em setenta e nove. No entanto, a posse legal da terra só foi concedida e entregue aos moradores no segundo governo de Miguel Arraes na década de oitenta.

No Alto do Reservatório, os títulos foram entregues em uma grande festa, em frente a casa de F. - uma das minhas informantes -; entretanto, até hoje é difícil para alguns moradores tirarem a escritura definitiva da propriedade da casa ou terreno.

Depois dos primeiros anos com poucos moradores³, a partir da metade da década de setenta, houve um grande aumento populacional no Alto; atrás disto vieram agravantes para as pessoas que moravam lá e para as que hoje moram. O primeiro deles é que, com o grande número de habitantes - o Alto do Reservatório hoje possui mais de seiscentas famílias - começou a faltar espaço para ser ocupado, passou-se, então, a construir as casas nas encostas dos morros, que são locais condenados pelos técnicos da prefeitura da cidade, como impróprios para moradia, por haver um grande risco de queda de barreiras. No entanto, pessoas continuam morado lá. Não é difícil chegar o inverno e a população ficar preocupada, afinal, a história da comunidade já registrou diversas tragédias provocadas por barreiras, como a morte de onze pessoas que estavam em uma mesma casa; ou ainda uma família de sete pessoas onde morreram todas; ou casos de pessoas que não conseguiram se salvar a tempo e foram tragadas pelo barro. É preocupação constante dos moradores quando chega o período de chuvas, a possibilidade iminente de mais uma barreira cair, principalmente, no lado de Nova Descoberta.

Outro problema que assusta os moradores é o alto grau de violência. Não é incomum a polícia subir o morro em busca de suspeitos ou mesmo foragidos dos mais diversos crimes. A violência não acontece só com pessoas estranhas à comunidade, mas também com os próprios moradores: como há assalto e roubo a vendas e pequenos comércios, todas as vendas são gradeadas como forma de proteção. De vez em quando sabe-se a notícia de alguém que foi morto de forma violenta, foi assassinado em frente a própria casa, no bar conversando com os amigos, ou quando voltava para casa: por rixa, dinheiro, vingança, ciúmes. Os habitantes sabem quem foi, sabem quem mata e quem rouba, mas se calam diante da polícia. Nestes

³ Apesar de haver um número expressivo de publicações sobre Casa Amarela, o mesmo não se pode dizer sobre o Alto. Assim, todas as informações que obtive sobre a história do Alto do Reservatório foram conseguidas a partir dos relatos orais dos meus informantes, principalmente dos mais antigos, numa tentativa de resgatar um pouco da história da comunidade. Portanto, há imprecisão e, às vezes, falta conhecimento ou mesmo dos informantes sobre os dados mais quantitativos, como: ano certo em que veio morar o primeiro habitante, o número destes primeiros moradores, etc.

momentos “a lei do silêncio” impera. Afinal, como disse um informante, a polícia está lá só por alguns instantes, e os outros convivem todos os dias com eles. Além disso, a própria polícia está conivente com a situação: não raro policiais sobem ao Alto nos sábados e vendem armas a traficantes de armas, que por sua vez vendem aos “bandidos” do Alto, que têm suas armas apreendidas pelos policiais, as quais novamente vendem essas mesmas armas aos traficantes, e assim é instaurado um círculo vicioso. Todos sabem, todos calam. A “solução” é saber quem “presta” e quem “não presta”, escolher as companhias certas e não se meter com mais ninguém.

A igreja na comunidade

Convivendo com esses problemas eminentemente urbanos e característicos dos morros do bairro de Casa Amarela, está a religiosidade da população, que é extremamente grande, com mistura de diferentes crenças: católica, pentecostal, afro-brasileiro, espiritismo, testemunha de Jeová. No entanto, a maior disputa pelo mercado religioso, na definição de Berger, parece ser entre os pentecostais e os católicos. Só no Reservatório existem três igrejas protestantes, e uma capela católica, a de São Francisco de Assis.

Essa capela, que tem esse santo como padroeiro e esse nome por preferência da maior parte da população, foi inaugurada em 20 de fevereiro de 1983 com missa celebrada pelo Padre Miguel - um italiano - e grande festa na comunidade. A capela surgiu por iniciativa da família de D. Z., que procurou o Padre Reginaldo, na época pároco da Guabiraba, para construir uma igreja no Reservatório. Mas foi só com a chegada do Padre Miguel, depois de ter sido convidado para celebrar uma missa de ano novo em uma casa alugada para servir de local de encontro religioso, que a possibilidade da capela tornou-se realidade. Houve algumas contribuições da comunidade para a construção do prédio, entretanto, a maior parte do dinheiro teve procedência da Itália, recursos suficientes para comprar a casa e construir o prédio por pedreiros do Reservatório.

As missas passaram a ser celebradas duas vezes por semana, tendo em vista que os párocos atendiam também outras comunidades. Também foram criados clube de mãe, grupo jovem e cursos profissionalizantes eram ministrados para os membros da comunidade. Com recursos também da Itália foram compradas máquinas de costura para o trabalho das mulheres. A relação da comunidade com o Padre Miguel, e depois com o Padre Cláudio - outro italiano - era extremamente próxima: o padre convivia de perto com a comunidade, dando assistência tanto religiosa através de promoção de cursos bíblicos, como financeira. A comunidade, em troca, era muito mais participativa e ativa na capela.

Com a entrada do Arcebispo de Olinda e Recife, D. José, uma nova política paroquial foi adotada nos morros. Houve a destituição dos padres que atendiam as paróquias do bairro e que pertenciam a ala progressista da Igreja, sendo substituídos por padres fiéis ao conservadorismo da Igreja e fiéis ao arcebispo. Esta política também atingiu o Alto do Reservatório com a destituição do Padre Cláudio, que voltou para a Itália, e a nomeação do Padre Rosivaldo, popularmente conhecido como Padre Vavá.

A comunidade sentiu fortemente a mudança ocorrida. O primeiro indício foi a diminuição da sua participação na Igreja. Isto foi uma reação direta à novidade e ao comportamento do novo padre que difere e muito dos anteriores. O Padre Rosivaldo vai ao Reservatório apenas nos dois dias em que há missa na capela, não existindo uma aproximação nem acompanhamento do padre com os membros da comunidade. Na interpretação dos moradores, há uma falta de interesse do padre pela comunidade, que vai para lá mais por obrigação do que por vontade, muito diferente dos outros padres que se dedicavam exclusivamente às comunidades de sua responsabilidade. Outro ponto de conflito entre o Padre Rosivaldo e os moradores é que aquele está mais preocupado em se restringir apenas às questões religiosas, só preocupado com as almas de seus fiéis; enquanto estes esperam uma atitude muito mais presente e participativa, não só religiosa mas também política, do padre a exemplo do que acontecia antes. Portanto, existe um conflito latente entre a orientação do padre e o que é esperado pela comunidade.

Os entrevistados

Dentro de todo o universo descrito anteriormente, iniciei então o trabalho de escolha e maior aproximação dos informantes escolhidos. Além do fator empatia, mas que muitas vezes não funcionou, os motivos da seleção se basearam também na quantidade de tempo de moradia no Alto - mínimo de dezesseis anos -; na posição de prestígio de alguns dentro da comunidade, e da falta desse prestígio em outros; e a partir também da história de vida de cada um, que aos poucos eu já ia conhecendo. Assim, nove pessoas foram consideradas meus informantes principais e nas quais foram aplicadas as entrevistas em profundidade, seguindo as técnicas do método qualitativo. Estes informantes são católicos e com idade variando entre 39 e 72 anos com no mínimo dezesseis anos de moradia no Alto do Reservatório.

Seu O. - Informante mais velho, com setenta e dois anos de idade, nascido em Natal, e morando há trinta e dois anos no Alto do Reservatório. Quando foi habitar lá poucos haviam se aventurado. Seu O. foi vaqueiro enquanto morava no Rio Grande do Norte. Ao vir para o Recife passou a trabalhar durante muitos anos como verdureiro na feira de Casa Amarela, deixando só há pouco tempo de trabalhar nisso, pois não estava mais dando dinheiro.

Homem solitário, viúvo há dois anos, ele vive sozinho em sua casa e com um filho que construiu uma outra casa atrás da sua. Falastrão, seu O. adora contar histórias suas, peripécias e aventuras em que sempre se sai como o melhor, sem falar de seus sucessos amorosos e dos dezenove filhos que diz ter espalhado por aí. Os vizinhos acham que ele tem muito de falador e contador de histórias, nem sempre verdadeiras. Muitas vezes ficava difícil terminar uma conversa com seu O., pois ele emenda uma assunto a outro, uma história a outra sem dar tempo para respirar, sem colocar um ponto, só vírgulas. As relações de Seu O. com os vizinhos é uma mistura de boas e más relações, muitos vizinhos condenam o comportamento que ele tinha com a mulher: grosseiro e rude, sem dar atenção devida. Entre-

tanto, Seu O. costuma afirmar que a adorava mais do que tudo, que sente a falta dela, dizendo isso não raro com os olhos lacrimejantes.

D. B. - Morando há dezessete anos no Alto, nasceu em Vitória de Santo Antão há sessenta e cinco anos e até hoje tem vontade de voltar a morar lá, pois é o melhor lugar para se estar. Com seis filhos, quatro homens e duas mulheres, três moram em São Paulo, uma é sua vizinha e o filho mais novo e a filha - mãe solteira - moram com ela. D. B. foi durante muito tempo costureira em Vitória, além de também trabalhar em sítio. Quando veio morar em Recife costumava costurar para o exército. Depois de parar de costurar, passou a vender para a Avon, sendo conhecida como D. B. da Avon. Ela vendia e seu marido fazia a entrega e recebia os pagamentos, mas parou de comercializar, pois estava tendo prejuízo já que seu marido não cobrava direito - segundo ela, seu marido "é meio tantã" -. Ela tem uma ferida na perna provocada por uma queda na ladeira (a rampa).

D. B., a meu ver, é uma mulher extremamente voluntariosa e autoritária. Quer sempre que as coisas saiam como ela quer que sejam, e que todos obedeçam a sua vontade. Ela sempre faz as coisas melhor do que os outros. Vive em eterno conflito com sua filha, sempre falando da mesma e dizendo que ela dá muito trabalho, que não educa bem o seu neto, fazendo sempre tudo errado. O seu filho também, apesar de ter seu trabalho certo, não anda fazendo as coisas certas, pois não volta para casa cedo e está bebendo cerveja. D. B. também fala muito, mas muito sobre ela. O assunto está sempre retornando para ela mesma.

D. J. - Nascida há sessenta e seis anos em Chã Grande, D. J. já está há dezessete anos no Reservatório. Talvez a informante mais pobre, teve onze filhos, mas apenas a metade está vivo. Tem vários netos ainda pequenos. Foi morar no Alto do Reservatório por influência de um filho, um dos mais velhos, mas morava em uma casa de taipa da qual terminou desabando uma parede. Hoje, a casa está reformada, mas custou muito a D. J., tendo que subir a ladeira carregando tijolos na cabeça.

D. J. tem verdadeira adoração pelo pai que já morreu, dizendo ter sido a sua melhor filha. Para ela o seu pai foi o melhor de todos, e fazia sempre tudo certo, apesar de não tê-la deixado aprender a ler, pois dizia que ela não ia precisar, coisa que muito a entristece. Parece que seu maior desejo é saber ler e escrever: suas duas outras irmãs aprenderam; em compensação ela era a melhor filha, seu próprio pai dizia isto.

Rezadeira e devota de São Severino dos Ramos, para onde vai todo domingo, D. J. costuma receber muitas pessoas da comunidade para rezar, tendo fama de possuir uma reza poderosa, de onde ela tira uns trocados para a sua sobrevivência. Ela afirma que basta ter muita fé em Deus Pai e em Santa Maria, pois é a fé que resolve tudo, além do uso das ervas. D. J. é outra que gosta de falar muito, se estiver disposta, ela conta a sua história de uma só vez. Sem “papas na língua” costuma dizer tudo o que pensa sobre as coisas e as pessoas. Apesar da pobreza costuma afirmar que se esta é a vontade de Deus, então, ela tem que se conformar.

F. - Nascida no Recife e agora com trinta e nove anos, F. com dois anos foi morar em Buenos Aires-PE onde casou com Seu V., com quem teve cinco filhos, e só saiu de lá para vir morar no Alto do Reservatório, em uma casa comprada por seu pai a um dos moradores mais antigos. A casa, que antes era de taipa, foi refeita em tijolos e ampliada em mais cômodos. F. e seu marido parecem ter uma melhor situação financeira dentre as pessoas do Alto, não sendo difícil F. viajar para Caruaru em busca de artigos para o seu armarinho.

Muito ativa politicamente, ela foi uma das fundadoras do Conselho dos Moradores, participando sempre da diretoria do Conselho, ora como presidente, ora como vice-presidente. As grandes conquistas da comunidade foram conseguidas através do Conselho, sempre em conflito com outras entidades da comunidade, que F. afirma só funcionarem em época de eleição. Por conta de seu posicionamento político, não concorda muito com a postura do novo Padre, sempre se referindo aos trabalhos dos anteriores. Filha de pai pouco crente, sua mãe era “irmã das almas”.

Seu V. - Marido de F., Seu V. nasceu em Buenos Aires-PE há quarenta e nove anos, casou-se com F. em 1973. Veio morar no Alto em setenta e oito. Um dos mais reticentes dos entrevistados, fala pouco e quando fala é com frases curtas. Meio calado, desempregado, ajuda F. na venda. Antes era funcionário do grupo Bompreço no Arruda. A impressão que dá é que Seu V. vive um pouco à sombra da mulher, tendo uma participação mais efetiva na roda de amigos e nas conversas na frente da venda. Seu V. costuma rir muito e não dizer nada.

D. H. - Também há dezessete anos, mora D. H. no Reservatório. Nasceu em Camaragibe há sessenta e três anos. Casada com Seu B., tem dois filhos: um rapaz solteiro que mora com ela, e uma mulher casada e com duas filhas. A casa de D. H. também é muito simples, mas ela está sempre falando que vai se mudar para um sítio em São Lourenço comprado por seu filho, o qual faz muita questão de ir morar com os pais lá. Durante muitos anos ela trabalhou numa confecção como costureira e há pouco mais de um ano conseguiu sua aposentadoria.

D. H. é uma pessoa que parece ser extremamente sozinha, além de não se relacionar bem com o marido. Muitas vezes costumava dizer que gostava de conversar comigo, pois parecia estar conversando com uma psicóloga. No entanto, foi um pouco difícil entrar em um contato maior com ela, pois é muito tímida e ao mesmo tempo parece ser um pouco desconfiada: fala pouco e espera que os outros falem primeiro para só depois falar. Contudo, após os primeiros contatos, D. H. costuma ficar mais relaxada e demonstrar uma maior confiança.

Muito sensível, era muito próxima de uma irmã que morreu há dois anos. Sente muito a falta dessa irmã que parecia ser a única pessoa com quem podia falar de seus problemas e sofrimentos.

Seu D. - Nascido em Carpina há sessenta e três anos, Seu D. mora no Alto do Reservatório desde setenta. Operário de fábrica, aposentado, teve

oito filhos e já tem alguns netos. Antes de vir para o Reservatório, Seu D. morou na Iputinga e no Monteiro; para ele a mudança foi um sinônimo de diminuição de padrão de vida, pois os outros lugares eram melhores do que este, o que ele lamenta muito, já que seu sonho é ter uma condição de vida melhor, por isso joga toda semana na Sena, mas sempre conta com sua devoção pelas almas para driblar as dificuldades.

Muito falador, falando tão rápido que muitas vezes quase não dar para entender o que ele diz, Seu D. ficou órfão de mãe ainda criança. A morte da mãe significou também a perda do pai, já que este saiu de casa assim que a mulher morreu. Os filhos - uns doze, ficaram aos cuidados da tia e depois de Seu D. que era um dos irmãos mais velhos, e que tomou a responsabilidade dos irmãos sobre si. Seu D. considera que depois da morte da mãe, ele e seus irmãos ficaram sozinhos no mundo, sem ninguém, apesar da existência da tia.

Uma coisa presente em Seu D. é que ele sempre desejou ter uma irmã e nunca teve. Além disso, ele acredita que uma mulher deve estudar e trabalhar para não ficar dependendo de homem algum e poder ter controle sobre a sua própria vida: ele acredita que através do estudo, não só o homem, mas principalmente a mulher alcança autonomia e pode vencer na vida.

D. Z. - Nascida em Limoeiro há cinquenta e nove anos, morando há dezesete no Reservatório e casada com Seu A., D. Z. teve doze filhos que sobreviveram, todos eles morando perto de sua casa. Ela saiu da sua cidade porque foi construída a barragem de Limoeiro que cobriu uma grande quantidade de terras da região, incluindo o sítio que possuía. Convencida por sua filha mais velha, que já morava no Alto, resolveu vir para o Recife e morar perto da filha. A família de D. Z. é uma das mais influentes no Reservatório: foi esta família quem organizou a construção da capela, suas filhas dirigem a escola na comunidade, sua venda é uma das mais promissoras do local. Sua família é bastante ligada e parece estar debaixo da sua liderança, juntamente com a do seu marido. D. Z. nunca trabalhou fora, mas sempre ajudou ao marido.

Muito fechada no início, precisando ser um pouco forçada para falar, D. Z. é uma pessoa muito sensível, pois, qualquer coisa faz com que se retraia e fale pouco; não é difícil se entregar ao choro quando é forçada a falar de algo que a entristece. A mãe de D. Z. casou-se com seu pai aos catorze anos de idade, quando esse já tinha setenta e três anos. Este casamento, segundo ela, foi arranjado pela mãe de sua mãe, pois parece que esta tinha “perdido” a virgindade. O que muito a magoa é o fato de ter sido abandonada pela mãe com pouco mais de um ano de idade, que fugiu com outro homem. D. Z. foi, então, criada por uma irmã balzaquiana, do primeiro casamento de seu pai, sendo esta irmã considerada sua verdadeira mãe, chamando-a de mãe, e com quem sempre morou até a morte dessa. Sofrendo de osteoporose, ela tem muita fé nas almas para ajudá-la nesse mundo.

M. - Filha mais velha de D. Z., M. nasceu em Limoeiro, contando hoje com quarenta anos. Veio morar no Reservatório, já casada, há vinte anos. Foi quem trouxe a família toda para a comunidade. M. há seis anos ficou viúva com seis filhos, hoje adolescentes.

Quando veio morar no Recife, o marido de M. se constituiu um dos mais prósperos comerciantes do Reservatório, com duas vendas. Era considerado rico na comunidade. No entanto, com a descoberta do câncer e os gastos com os remédios e médicos o padrão de vida da família caiu, quando M. se viu obrigada a vender muita coisa para poder sustentar a situação. Com a morte do marido, a situação só tendeu a piorar, sendo necessário se desfazer das vendas. Hoje M. sobrevive com a pensão do marido, e um salário da prefeitura por ser agente de saúde da comunidade

A comunidade do Alto do Reservatório e as suas características, que descrevi acima, foram observadas por mim de acordo com a metodologia

qualitativa que adotei e do referencial teórico; ou seja, a partir da observação do seu *habitus* foi possível conhecer o seu social-histórico, isto sendo possível também, e ainda, através do discurso dos meus informantes. Essa mesma posição metodológica foi adotada para a compreensão dos rituais fúnebres que descrevo a seguir. A minha intenção, durante todo o tempo em que realizei a pesquisa, foi sempre ter em mente o referencial teórico escolhido e, a partir dele, aplicar a metodologia que privilegia a observação do pesquisador e, sobretudo, o discurso do informante, para alcançar, finalmente, a instituição de um imaginário da morte.

Os Rituais Fúnebres na Cultura da Morte

A partir de agora, irei introduzir o leitor no mundo dos ritos fúnebres, das necrópoles e da economia da morte. Esse mundo, que muitos tentam ignorar, já fez ou ainda fará parte da vida de todos. Mas aqui, limitar-me-ei a descrever o pedaço que cabe à população católica e de baixa renda - o qual corresponde totalmente ao discurso dos meus informantes da comunidade do Alto do Reservatório -. A minha intenção é colocar o leitor próximo ao *habitus* e ao social-histórico da morte dessa população, descrevendo os elementos *conídicos* ou o aspecto do *valor* (Motta, 1995) da morte, a partir das minhas observações de campo e dos discursos dos meus informantes, aplicando assim a metodologia qualitativa adotada,

dando relevância a complementariedade dos dados obtidos a partir das duas fontes que utilizo.

Entre os antropólogos que estudam a morte é comum expressar a teoria de que os rituais da morte são extremamente parecidos em todas as culturas em que se estudou o fenômeno. “Os procedimentos fúnebres revelam uma extraordinária semelhança em todo o mundo” (pp. 51), revela Malinowski (1988), em seu livro *Magia, Ciência e Religião*. Esta observação também é feita por Rodrigues: “os antropólogos têm observado que os procedimentos fúnebres mostram uma similaridade bastante grande através do mundo e através da história” (1980: 55). É interessante notar que, de fato, muitos elementos da ritualística fúnebre se repetem em qualquer cultura. Toda ela segue as etapas principais dos acontecimentos relacionados com a morte, as quais traduzidas para a nossa cultura são: o velório, o enterro e o luto.

Segundo o que coloca DaMatta (1991), todas as sociedades têm que dar conta dos seus mortos. Para tanto, elas instituem, culturalmente, ritos que têm a função também de realizar essa tarefa; são ritos de passagem, que separam o morto desse mundo e o agregam ao outro, como observa Van Gennep, acrescentando que: “de todos os ritos funerários aqueles que agregam o morto ao mundo dos mortos são os mais elaborados e a eles é que se atribui a maior importância” (1978: 126). Thomas (1993) identifica pelo menos três tipos de ritos dentro da ritualística funerária: os de separação entre vivos e mortos; os do desenrolar do tempo, que coincidem com a decomposição do cadáver; e os de reintegração dos mortos aos mortos, e dos vivos aos vivos. As cerimônias fúnebres são realizadas ritualmente pela comunidade, é um fenômeno social que atrai o grupo ou a comunidade como um todo.

Os ritos fúnebres envolvem, conjuntamente, tanto o indivíduo, como a sociedade. Na visão de Durkheim (1989) e também de Hertz (1905[1906]), o indivíduo é absorvido pelo social, as suas ações e comportamento, a expressão dos seus sentimentos são ditados e obrigados pela comunidade, pois o indivíduo tem que corresponder às exigências

sociais. Mauss acrescenta que se por um lado, “não só o choro, mas toda uma série de expressões de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação” (1979: 147). Por outro, “esse caráter não prejudica em nada a intensidade dos sentimentos, muito pelo contrário”. (Ibid.: 153). Isso implica em dizer que, se há uma obrigatoriedade das expressões nos cerimônias fúnebres, em contrapartida, o indivíduo tem a capacidade e a liberdade de expressar a sua individualidade nesse momento. Os ritos então, socialmente e individualmente, desempenham o trabalho necessário e fundamental, de desagregação e reintegração. Pois, no dizer de Thomas(1993), os ritos fúnebres na realidade são muito mais uma celebração da vida do que da morte, visto que se esforçam para restituir à vida o que a morte lhe tomou.

Aqui, trataremos então de descrever os rituais funerários observados nos cemitérios de Santo Amara e Casa Amarela, locais onde são sepultados os mortos do Alto do Reservatório, servindo, os dados coletados neste campo, como complemento do discurso dos meus informantes. Para tanto, é importante conhecer desde as necrópoles a onde se destinam os corpos de quem já morreu, saber qual é a burocracia que envolve os negócios da morte, compreender as cerimônias fúnebres da população estudada, a de baixa renda.

Necrópoles

Era comum no Brasil, até meados do século XIX, as pessoas católicas serem enterradas nos pátios das igrejas, quer através de compras de jazigos perpétuos ou não, os mais abastados adquiriam os melhores lugares de sepultamento, próximos aos santos e até no pátio da igreja. Quem não possuía condições de obter uma sepultura com recursos próprios, geralmente se associava às irmandades, que asseguravam um local de inumação

para os seus sócios. As irmandades, confrarias religiosas católicas como um dos principais meios de vulgarização do catolicismo popular, eram comuns em todas as camadas da sociedade, incluindo até a existência de confrarias de negros, ou aquelas onde era permitido a participação de negros livres; pertencer a uma irmandade era uma forma da população de baixa renda adquirir algum prestígio. Como uma das estratégias mais eficientes para a aquisição de novos membros, as irmandades garantiam a esses um espaço sepulcral na igreja que lhe pertencia.

“Além de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos, Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação, nas cerimônias religiosas e civis da irmandade. Em troca, os irmãos tinham o direito a assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para compra de alforrias, muito especialmente, direito para enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultamento na capela da irmandade”. (REIS, 1993: 50).

Nos pátios das igrejas e capelas realizavam-se práticas profana e sacra dos fiéis e membros das irmandades, sendo o acesso à população fácil e constante: mortos e vivos conviviam normalmente. Entretanto, a partir do século XVIII na França, começou a existir uma forte corrente de médicos sanitaristas e higienistas, defensores da tese de que esses pátios eram locais de fácil produção de doenças infecciosas e epidemiológicas. Iniciasse, assim, um processo racionalizador do uso do cemitério, conseqüentemente, há também uma racionalização da morte. Na França aconteceu, então, o fechamento do antigo cemitério de Saints Innocents, localizado dentro da cidade e com as características acima descritas, e a construção do Père-Lachaise em 1803¹, um cemitério-jardim construído mais afastado da cidade.

¹ O Père-Lachaise serviu como exemplo para a nova arquitetura cemiterial, o Cemitério de Santo Amaro é uma prova disso, em que se projetou verdadeiros cemitérios-jardins, lugar para a visitaçã e meditação, e a construção de túmulos perpétuos que demonstrassem em vida a grandeza econômica do morto, tão ao gosto das camadas médias.

No Brasil, seguindo a tendência francesa, os médicos começaram a defender a mesma tese: era necessário por uma questão de saúde pública mudar o lugar dos mortos. “Para eles (os médicos), a decomposição de cadáveres produziam gases que poluíam o ar, contaminavam os vivos, causavam doenças e epidemias. Os mortos representavam um sério problema de saúde pública. (...) Uma organização civilizada do espaço urbano requeria que a morte fosse higienizada, sobretudo que os mortos fossem expulsos de entre os vivos e segregados em cemitérios extramuros” (REIS, 1993: 247). É claro que a adoção dos cemitérios como locais destinados aos mortos, separados em sua última moradia das igrejas e das irmandades, não foi aceito de pronto pelos católicos brasileiros², causando algumas dificuldades para a extinção de uma tradição tão arraigada à população. Mesmo a Igreja ainda unida institucionalmente ao Estado, alguns cemitérios construídos passaram a ser administrados exclusivamente pelo Município, este concedendo terrenos, dentro do cemitério, às irmandades e às ordens que, assim, ainda mantinham um certo domínio sobre os sepultamentos. Entretanto, a maior parte do espaço físico das necrópoles ficava a cargo da administração pública. Alguns historiadores, entre eles Reis (1993), defendem que a partir do momento em que a Igreja Católica perdeu o monopólio dos enterros, isso também influenciou o declínio de sua ascendência na sociedade brasileira. A perda do monopólio da morte pela Igreja, é consequência de um processo irremediável de secularização do mundo e, portanto, da morte.

No Recife, o primeiro documento estipulando a construção de um cemitério urbano, data de 1841 com a Lei Provincial no. 9, criando o Cemitério Público de Santo Amaro, que, no entanto, só foi inaugurado em primeiro de março de 1851, quando o cemitério que já havia no local e pertencia à Igreja, foi encampado pela prefeitura. Parece haver indicações, portanto, de que o motivo do grande espaço de tempo entre a lei e

² A exemplo disso temos a descrição excelente que J.J Reis faz da Cemeterada em Salvador, revolta da população com a inauguração do cemitério público que foi praticamente todo destruído, em seu livro “*A morte é uma festa*”, Companhia das Letras, São Paulo, 1991.

a inauguração, além do tempo previsto de construção, deve-se, principalmente, ao debate entre os que queriam manter os enterros em igrejas e os que queriam extirpá-los, fato este descrito em alguns anais da história do Recife. “Contra os sepultamentos nas igrejas levantaram-se as vozes dos mais conceituados médicos do Recife. Era uma questão em torno da qual muito se falava e discutia, pesando de um lado a palavra dos senhores médicos que compreendiam o perigo para a saúde da comunidade dessa velha prática, enquanto do outro invocava-se a tradição religiosa e preconceitos hoje anacrônicos” (PARAHYIM, 1978: 59). Entretanto, o argumento mais forte e decisivo em favor dos cemitérios foi que, naqueles anos, o Recife era vítima de inúmeras e sucessivas crises de epidemias, com grandes quantidades de mortes, sendo finalmente construído o primeiro cemitério do Recife, em Santo Amaro, num local que, na época, se encontrava afastado do centro urbano.

Logo no ano seguinte, foi criado o Cemitério dos Ingleses, também em Santo Amaro, sendo seguido, no decorrer dos anos, pelos de bairros, que segundo curiosamente escrevia Barbosa Vianna, em 1900, “Os cemitérios dos arrabaldes, como Arraial, Várzea e Boa Viagem, etc., etc., nada têm dignos de menção” (1970: 153). Hoje o Recife conta com cinco cemitérios públicos: o de Santo Amaro, Tejipió, Casa Amarela, Parque das Flores, Várzea; e três particulares: o dos Ingleses, o Israelita e o do Barro³. Os cemitérios públicos estão sob a administração do Departamento de Necrópoles (DPNE) da Emlurb, que por sua vez está diretamente ligado à Prefeitura da Cidade do Recife, mesmo assim, cada cemitério tem a sua administração própria. Especificamente, o interesse dessa pesquisa se limita aos Cemitérios de Santo Amaro e Casa Amarela, por serem estes locais de enterramentos da população estudada e, portanto, onde realizei a observação de campo, como já foi dito anteriormente.

3 O cemitério Israelita pertence à comunidade judaica do estado e fica em uma área do cemitério do Barro, que é paroquial e pertence à Igreja Católica do Barro, no bairro do mesmo nome.

Cemitério de Santo Amaro

Além de ser o cemitério mais antigo do Recife em funcionamento, Santo Amaro é o cemitério mais popular e o mais importante da cidade. Popular no sentido de ser o maior e de não se restringir a atender a comunidade do bairro em que se situa, no caso o bairro de Santo Amaro, na região central da cidade. Segundo a sua administração, indiferentemente ao local de origem do cadáver, muitas vezes até do interior, o de Santo Amaro tem sempre uma cova aberta, mesmo para aqueles cadáveres que vêm de bairros que possuem cemitérios, como o de Casa Amarela que seus moradores tanto enterram lá como em Santo Amaro. A escolha do cemitério depende muito de questões práticas (proximidade), vontade do morto (desejo de ser enterrado em local por ele escolhido), ou mesmo por vontade da família. A última palavra, no entanto, é da família.

O Cemitério Público de Santo Amaro foi construído em terreno plano medindo 351,35m de fundo e 320,00m de largura, sob a invocação do Bom Jesus da Redenção. Sua concepção original, com características francesas, continua até hoje, com o acréscimo de algumas mudanças. O cemitério possui uma forma estrelar em que suas alamedas convergem para o centro onde foi construída uma capela em estilo gótico e em forma de cruz grega em 1855, e inaugurada em 1858. Pode-se ver belíssimos jazigos e mausoléus perpétuos, em sua maioria construídos em mármore italiano, reproduzindo na cidade dos mortos a arquitetura da cidade dos vivos, desde o século XIX até a contemporaneidade. Cada quadra do cemitério compõe uma ponta da estrela, sempre sombreada por fruteiras e árvores de copas frondosas, e suas alamedas possuem o nome de acordo com o tipo de fruteira ou árvore copada característica da região ou pela qual era sombreada: assim o pai de alguém pode estar enterrado na Alameda dos Jambos e a mãe na Alameda Coqueiral.

Em 1966 foi inaugurado uma nova ala do cemitério, o setor Bloco, dessa vez foram construídas gavetas em diversos andares, verdadeiros edifícios dos mortos, além das gavetas; em anexo foi feito também um velório com capacidade para dez corpos ao mesmo tempo, atualmente há uma

espécie de velório popular com capacidade para quatro cadáveres, sob uma cobertura de fibra de vidro, onde as famílias colocam os corpos até a hora de serem enterrados, sem ter que pagar uma taxa extra por isso, pois no anterior é cobrado uma taxa de R\$ 24,80 por permanência. Em 1990, mais uma parte de gavetas foi construída, dessa vez foi no setor Palmeira. No ano de 1992, a administração da Prefeitura resolveu derrubar grande parte das árvores do cemitério, justificando motivos sanitários, pois os corpos demoravam a se decompor nas áreas mais sombreadas. Entretanto, o resultado desse desmatamento descuidado foi a destruição de jazigos perpétuos datados de sua fundação, e de belos exemplos da história da arquitetura cemiterial da cidade, e da sua própria história.

Em cada uma das cinco quadras do Santo Amaro, existe uma quantidade de nove quarteirões, no total de quarenta e cinco (não se inclui os edifícios de gavetas). Os quarteirões são rodeados por jazigos, mausoléus e catacumbas; dentro de cada quarteirão encontram-se as covas rasas cavadas uma atrás da outra formando colunas. A administração não sabe informar ao certo, mas existe uma média de 70.000 mil túmulos (entre covas rasas, catacumbas, gavetas e jazigos); destes, aproximadamente 14.000 são covas rasas. Os jazigos são perpétuos e pertencem às famílias. Já com relação às catacumbas, algumas são particulares, uma grande parte pertence às irmandades e a maioria é da Prefeitura. Tanto as covas rasas como as catacumbas são rotativas (não são particulares), ou seja, a permanência do corpo é de dois anos e um dia, tempo em que a cova é reaberta para a retirada dos restos (ossos) e a colocação de um novo corpo.

A prefeitura, atualmente, não vende mais nenhum lote dos seus cemitérios, pois falta espaço para a quantidade de mortos no Recife; as famílias agora só têm a opção dos alugueis. Por uma catacumba ou gaveta a administração cobra uma taxa de sepultamento de R\$ 40,00, taxa também cobrada no sepultamento em jazigo perpétuo. Por uma cova rasa, paga-se a taxa de R\$ 7.00 se for adulto e de R\$ 5.00 se for criança. Em 1994, no Cemitério de Santo Amaro, foi realizado um total de 6.863 enterros.

Para se saber quando haverá um enterro, basta prestar atenção aos toques do sino. É que, em frente a administração do Cemitério de Santo Amaro, há um sino que sempre se faz ouvir, hora com uma, duas ou mais badaladas. Trata-se da antiga forma de comunicação com os funcionários do cemitério (aproximadamente cem, com funcionários da Prefeitura, da Empresa de Obras, e da prestadora de serviço que cuida da manutenção do cemitério). Ao se ouvir os toques de sino provavelmente algum enterro irá acontecer: um toque é o chamado para o ajudante de pedreiro; dois toques para o pedreiro; três toques para o pedreiro e seu ajudante - o pedreiro e o seu ajudante são os que fazem os enterros em gavetas, catacumbas e jazigos, além da sua manutenção; quatro toques é o coveiro. Os enterros em covas rasas podem ser feitas desde de manhã bem cedo até às dezessete horas; já os outros tipos de sepultamentos só a partir das dez horas da manhã. O cemitério termina o seu trabalho diário às cinco horas da tarde, entretanto, os velórios funcionam durante toda a noite.

Cemitério de Casa Amarela

Situado no largo de Casa Amarela, em frente ao mercado, o antigo cemitério do Arraial do Bom Jesus, construído nos fins da segunda metade do século passado⁴, é hoje popularmente conhecido como o Cemitério de Casa Amarela, um cemitério de bairro que atende, principalmente, a sua população e circunvizinhanças, mas não é raro virem cadáveres de outros locais e até do interior. Diferentemente do de Santo Amaro, que atende as populações de todas as camadas da sociedade, o Cemitério de Casa Amarela atende em sua maioria, população de baixa renda e de classe média: não se vê em sua área, aproximadamente quatrocentos e cinquenta metros quadrados, nenhum grande exemplo de riqueza e ostentação.

⁴ Não encontrei nenhum registro sobre o ano que começou a funcionar o cemitério de Casa Amarela, apesar de ter pesquisado nos locais onde deveriam ter esse dado - URB, PCR, EMLURB, etc. As únicas informações obtidas é do seu funcionamento nos fins do século XIX, bem depois da construção do de Santo Amaro, além das referências nos anais da história e da crônica recifense, como em Barbosa Vianna por exemplo. O óbito mais antigo da necrópole consta de 1929.

Depois da reforma por que passou, já na segunda metade do século XX, a arquitetura de seus túmulos pode ser definida como moderna: a maior parte de seus jazigos perpétuos é coberto por azulejos e cerâmicas.

O Cemitério de Casa Amarela é constituído de dez quadras de túmulos, divididas a partir da alameda central que começa no portão de entrada e é cortada pelo velório - com capacidade para dois corpos e construído há pouco tempo -, sendo uma quadra só para crianças. Cada quadra consta de cerca de trezentos a quatrocentas covas rasas - a quantidade é incerta devido ao grande número de lotes que foram vendidos, contando um total entre três e quatro mil covas rasas. As catacumbas são no total de 350, todas pertencentes à Prefeitura. Os jazigos perpétuos são poucos e não há terrenos pertencentes às irmandades.

Neste cemitério de bairro, a administração, que conta com quinze funcionários, é aberta às oito horas da manhã e funciona até às seis da tarde; a noite tem sempre um vigia e neste período se realizam os velórios. Em Casa Amarela, não há um velório sem taxa; enquanto se espera pelo enterro, os corpos ficam em cima de uma pedra - espécie de banco do tamanho de um caixão. A maioria dos enterros sempre ocorre a tarde. No ano de 1994, foram enterrados 1.321 mortos.

Em se tratando do seu funcionamento, o cemitério de Casa Amarela não difere muito dos outros cemitérios públicos da cidade, inclusive do de Santo Amaro. As covas rasas são abertas naquela quadra ou quarteirão em que se completou dois anos e um dia. Depois de aberta uma cova, os ossos são retirados, lavados e guardados dentro de um ossuário - como também ocorre com as catacumbas e os outros túmulos alugados; caso a família não venha buscar os ossos do morto, o que é muito comum quando se trata de cova rasa, tiram-se os restos de roupa e de caixão e os ossos são deixados lá: outro caixão é colocado em cima destes ossos. Não é impossível encontrar-se camadas e mais camadas de restos mortais em uma mesma cova.

Os serviços que os cemitérios realizam, sempre são feitos por meio de pagamentos de taxas, quer à funerária, à Prefeitura ou ao coveiro. Assim, para desenterrar o morto paga-se a mesma taxa do enterramento à

Prefeitura, a taxa de enterramento paga-se à funerária que por sua vez paga à Prefeitura; para limpar, pintar e manter o túmulo apresentável, paga-se ao coveiro, a este também paga-se pela lavagem dos ossos desenterrados. Por fim, quando a família vai pegar os ossos, paga-se o aluguel do ossuário, que é de mais ou menos R\$ 300,00 se for da Prefeitura, e entre R\$ 500,00 a R\$ 600,00 se for de irmandades. As taxas cobradas pelos cemitérios públicos recifenses são unificadas e estabelecidas pela Prefeitura.

Ossuários

Engana-se quem pensa que o túmulo é o seu último repouso. De fato, os ossuários são o derradeiro local de um morto na nossa cultura - para aqueles que a família preocupa-se com os ossos -, ou melhor, como seu próprio nome diz, é o local onde os ossos dos mortos finalmente repousarão. Só em Santo Amaro o número de ossuários está em torno de trinta mil, e o de Casa Amarela, de acordo com o seu próprio tamanho, possui uma média de quinhentos ossuários.

Esse tipo de prática foi adotada, desde a construção das necrópoles, como estratégia para se ganhar espaço nos cemitérios, já que o número de mortos é maior do que o do espaço para serem enterrados. Comentando sobre a falta de espaço para os mortos, Thomas se refere ao ossuário como uma prática segura de evitar um problema de locação, entretanto, para ele, e se referindo à cultura europeia, “la práctica del osario colectivo permitiría ganar un espacio precioso; pero teniendo en cuenta la mentalidad actual, esta solución tiene pocas posibilidades de imponerse en un futuro próximo, especialmente en el Occidente latino” (1993: 425). É claro que o autor se refere principalmente à França e a sua tradição de sepulturas perpétuas, em que fica difícil se imaginar um local temporário para o enterro dos mortos. Entretanto, no Brasil a cultura da morte nos permite falar em sepultura temporária, com apenas o tempo necessário para a decomposição dos corpos. Hoje ainda é costume o uso de ossuários entre as populações de média e alta renda. Entretanto, fica difícil para as famílias que possuem poucos recursos alugarem ou mesmo comprarem

um ossuário. Mesmo assim, não se questiona ou se estranha o seu uso em nenhuma das camadas da população, apesar de muitas famílias sempre tentarem renovar os pedidos de aluguel de uma catacumba ou gaveta.

O ato de se utilizar o ossuário - os ossos são desenterrados, lavados e enterrados novamente, só que em um lugar menor -, lembra em alguns aspectos o antigo ritual mortuário dos índios brasileiros, em especial dos Krahó, do enterro secundário, como descreve Carneiro da Cunha, “consistia esse enterro na exumação do cadáver, seguida da limpeza e lavagem dos ossos que, pintados de urucu, eram embrulhados em uma esteira nova e inumados em um buraco fundo”. (1978: 95). Além dos índios brasileiros, é comum nos estudos antropológicos a descrição de vários rituais de enterros secundários, dentre estes, um dos mais clássicos é o estudo que Hertz (1905(1906)) fez desse ritual entre os indonésios e australianos.

Burocracia da Morte

Parece estranho se falar em burocracia quando o assunto é morte, principalmente, em um momento tão delicado para a maioria das pessoas: a idéia de morte não está associada a qualquer questão burocrática à primeira vista. Entretanto, é impossível cumprir os passos necessários para o enterro sem que algumas questões burocráticas sejam resolvidas.

O primeiro passo que a família ou amigos do morto deve realizar é conseguir o atestado de óbito do médico - que traz a *causa mortis*. Toda e qualquer pessoa, pela legislação brasileira, tem que ter esse atestado para ser enterrada. É claro que a facilidade maior de obter esse documento é quando a morte acontece em hospital; quando a morte se dá em casa, a família deve conseguir um médico, legista ou não, que possa dar o atestado. Quando não é possível identificar a causa da morte, é necessário fazer, então, a necropsia⁵, enviando o corpo para o Serviço de Verificação de

⁵ Popularmente, usa-se o termo **autópsia**, contudo o termo correto é necropsia, pois é impossível se fazer um exame em si mesmo, já que o prefixo **auto** significa fazer algo por si mesmo.

Óbitos - SVO, no Hospital das Clínicas, sendo mais difícil a população de baixa renda recorrer a ele, pois encarece o serviço da funerária, devido ao percurso mais longo que se faz para o cemitério; ou então, recorre-se ao Instituto de Medicina Legal - IML, em Santo Amaro, ao lado do cemitério.

De posse do atestado de óbito, o próximo passo que se deve fazer é procurar uma casa funerária. Isto é necessário porque qualquer outra etapa a ser cumprida só pode ser feita através de uma casa funerária que tenha a permissão da Prefeitura do Recife para funcionar. Essa permissão (e não concessão) só é fornecida se a funerária estiver em dia com as obrigações sociais, tiver firma estabelecida, carro para transporte e uma quantidade mínima de noventa ataúdes (caixões), de acordo com a lei no. 15645.92 do município. A funerária, então, de posse do atestado de óbito, dirige-se a um cartório de registro civil aonde obtém uma certidão de óbito e lá mesmo uma guia de sepultamento, seguindo depois para o cemitério (o enterro só é permitido com essa guia). O corpo, então, será sepultado com um prazo máximo de vinte e quatro horas, de acordo com o Código Sanitário Nacional. Ultrapassando esse prazo, é necessário a aplicação do formol, processo extremamente caro e geralmente usado quando se trata de trasladar o corpo para um outro local.

Além da certidão de óbito e da guia de enterramento ou sepultamento, a funerária se encarrega do ataúde ou caixão - que tem o tamanho padrão adulto de 1,90m - onde é colocado o corpo; do transporte do morto, do pagamento das taxas da Prefeitura, aluguel do velório no cemitério, velas, castiçais, flores. Entretanto, por cada um desses serviços a família do morto tem que pagar um preço a mais para a funerária, tendo que desembolsar em uma funerária em Casa Amarela, no enterro mais simples, cerca de R\$ 170,00; incluindo a taxa de enterro em cova rasa que é de R\$ 7,00. O gerente da Casa Funerária Dom Moura, em Casa Amarela, garante que isso se deve em parte porque 80% dos ataúdes são fabricados no Sul do país e depois importados para cá. Todavia, são importados os ataúdes de verniz, os que são recobertos com plástico são feitos aqui no estado; barateando o custo do enterro, que chega a ficar em R\$

120,00 numa funerária de Santo Amaro (esse preço inclui apenas o caixão, transporte e as flores). Portanto, esse é um custo muito elevado para a população de baixa renda, que busca formas de contornar essa situação. D. B. garantiu-me que seus pais eram associados a uma funerária, que ela chama de mortuária, com o pagamento parcelado do ataúde e os complementos necessários ao sepultamento.

“Meus pais tinham funerária, pagavam mortuária, sabe o que é? Mortuária é uma coisa que se paga muito antes de morrer, querendo pode fazer uma sociedade na mortuária e ficar pagando, no dia que morrer qualquer pessoa da família pode procurar o enterro”. D. B.

Apesar de toda a interferência obrigatória das funerárias, a família é quem escolhe onde e quando será feito o enterro e o velório, desde que se observe o Código Sanitário. Também fica a cargo da família qualquer tipo de ritual religioso.

Em busca de mais clientes e até para facilitar o trabalho da família, muitas funerárias têm a permissão de fazer plantão nos necrotérios dos hospitais do Recife. No Hospital Agamenom Magalhães, em Casa Amarela, por exemplo, há onze funerárias fazendo plantão-rodízio de vinte e quatro horas, mantendo um funcionário no necrotério. Toda morte que ocorre no hospital, o corpo é encaminhado para o necrotério, caso já tenha sido assinado o atestado de óbito no próprio hospital (quando morte natural). No necrotério, a família já entra em contato com um funcionário da funerária, apesar de não ser obrigada a contratar os serviços das plantonistas.

Dentro desse comércio da morte que as funerárias praticam, há um fato no mínimo curioso: é a existência de uma funerária que pratica caridade chamada Pax Domini. Há quatro anos que esta casa funerária trabalha com caridade, além de efetuar os serviços tradicionais como uma funerária. O que a princípio parece ser um ato de piedade cristã é, de fato, uma barganha entre a casa funerária e a Prefeitura, que libera a empresa de pagamento de impostos, tendo ainda a Prefeitura como subvencionadora dos caixões. A Pax Domini há quatro anos ganhou a concessão de

fazer a caridade, antes as funerárias eram sorteadas e revezavam-se entre si a cada mês no serviço.

O trabalho de caridade realizado pela funerária atende a todos os hospitais da cidade do Recife e ao IML, com o objetivo de realizar enterros sem que nada seja cobrado em troca de seus serviços. A Pax Domini é chamada sempre quando a família do morto não possui condições financeiras e, então, autoriza o hospital em que ocorreu o falecimento a realizar o sepultamento. Mais comum, no entanto, é a família do morto não aparecer para reconhecer o morto ou mesmo para arrogar-se do direito de ser aquele o seu morto, ficando o cadáver no hospital ou no IML e sendo enterrado como indigente, necessariamente no Cemitério do Parque das Flores, único local em que é feito esse tipo de enterro.

Ao cumprir todas as obrigações burocráticas, a família finalmente poderá cuidar do seu morto, tomando todas as medidas necessárias para a realização dos rituais socialmente instituídos.

Velório

Os primeiros rituais que se efetuam logo após a morte são a arrumação do corpo e o velório, que antecedem ao enterro. A palavra velório, termo luso-brasileiro, vem do ato de velar, olhar pelo morto durante as últimas horas em que passa no mundo dos vivos, em que os vivos protegem o morto para garantir que ele não se perca do caminho que leva da morte à outra vida. Em linhas gerais, o velório consiste na exposição do corpo do morto, já no caixão, para ser visto pela última vez pelos amigos, parentes, vizinhos. Isto vai ao encontro do que dizem Mauss (1979), Durkheim (1989), Malinowski (1988) e Rodrigues (1980), de que o momento da morte, “talvez o ato mais íntimo da existência humana, é transformado em uma ocasião pública” (RODRIGUES, 1980: 56). Historicamente⁶, percebe-se que houve uma mudança significativa entre

6 Ver P. Ariès, “*História da Morte no Ocidente*”, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1977.

os velórios realizados hoje e os velórios de cinquenta anos atrás. A indicação dessa mudança pode ser encontrada tanto nos relatos dos folcloristas, quanto no discurso dos meus informantes, que percebem e identificam essa mudança entre velório hoje e ontem, acentuada também pela migração do interior para a cidade.

A diferença maior que se encontra entre os velórios de ontem e os de hoje, numa comunidade de baixa renda, como a do Alto do Reservatório, por exemplo, é que antes havia uma ritualização mais elaborada e sacralizada do velório, ou do “fazer quarto”, como se dizia antigamente. Nesse instante, cantavam-se os benditos e as excelências, acreditando-se que isso ajudaria aos mortos a reconhecerem seus pecados, levando-os ao arrependimento. “Depois do cadáver vestido e posto na sala para o *quarto*, o velório, as cantaderas cantam ao lado do mesmo, a noite toda, benditos e *incelências* (...) cantam em ritmo tétrico, de fazer medo às crianças e aos adultos” (CÉZAR, 1988: 70). As excelências⁷ e benditos - que têm o mesmo valor que as excelências, são frases rimadas em doze versos cantadas ritualmente e em uníssono, aquele em pé junto a cabeça do defunto, e esse aos pés do corpo (Câmara Cascudo, 1972). O costume do uso de benditos e excelências pode ser confirmada pelo discurso de D. J. quando, ao descrever a morte de seu pai, afirmou ter ele falado que:

“De noite a gente podia cantar que ele queria canto”. D. J.

No entanto, já encontramos também a presença de uma modificação deste ritual, ou seja, do início do desuso dos benditos e excelências, ou mesmo de uma dessacralização do velório. Vemos esse fato no relato de Seu D. sobre o velório de sua mãe:

“Só não faziam de pé rezar, aquela reza. Rezar não porque a minha tia não queria, as outras rezas ela fazia, mas de pé ela não quis mais”. Seu D.

⁷ A palavra *incelência* é usada de modo popular, caso contrário adota-se a forma *excelência*. Cf. A. Buarque de Hollanda.

Além desses benditos e excelências - que eram mais praticados por mulheres; era comum em velório, principalmente no interior, que os vizinhos e amigos realizassem uma espécie de encontro social festivo. Conversava-se sobre os negócios, sobre a vida, as notícias eram dadas nessa ocasião (casamento, nascimento, batismo). Bebia-se, comia-se, jogava-se e contavam-se histórias. A respeito disso temos vários exemplos:

“O pessoal do interior gostava muito de ... morreu uma pessoa, eles passavam a noite todinha tomando aguardente e rezando. De madrugada eles já não sabiam o que era que diziam”. D. Z.

“Conversava assim, conversa normal. às vezes o pessoal tinha história de Trancoso, começava a contar, outros a jogar ... Qualquer jogo o pessoal inventava pra se divertir a noite”. D. H.

Semelhante a estes relatos, encontramos na literatura folclorista o que fala Cêzar: “nos *quartos* (...) as conversas são animadas e sobre vários assuntos. É uma ocasião propícia para se saber notícia de parentes distantes (...), o cafezinho com bolachas aparece seguido de aguardente e cigarros para alentar os conversadores que riem gostosamente de tudo e por tudo” (1988: 65).

Entretanto, não são apenas essas tendências a uma maior racionalização dos rituais que marcarão uma diferença fundamental entre o velório de hoje e o de ontem. Outra forte modificação será encontrada na mudança da morte em casa para a morte no hospital, que também é fruto de uma perspectiva racionalizadora. Essa diferença, aliás, será um ponto importante para algumas transformações do ritual da morte.

Há algumas décadas era mais comum a morte em casa, principalmente quando se tratava de populações de baixa renda, moradores de um subúrbio de difícil acesso ao hospital, ou habitantes do interior, onde muitas vezes não havia um posto médico. Com o passar dos anos, percebe-se uma sensível diferença nessa realidade, um grande número

de pessoas passou a morrer mais em hospital⁸ e menos em casa⁹, implicando em uma transformação no ritual do velório. No Alto do Reservatório encontrei informações sobre os dois lugares de se morrer, tanto no hospital quanto em casa, e, conseqüentemente, uma variação de velório, dependendo de onde se morria.

Assim, quando o moribundo morre toma-se logo as primeiras providências que são arrumar o corpo e comprar o caixão (contatando-se com uma funerária). Ao morrer em casa, a família é quem vai cuidar do corpo: limpar e vestir. Em muitas situações há sempre algum vizinho ou amigo que se presta a fazer essa tarefa. No Alto do Reservatório D. Z. não se furta a esse trabalho.

“Que, às vezes, tem pessoas que não gosta de pegar em quem já morreu, aí os outros é quem vai vestir ... Se for preciso eu visto, ele pode ter morrido hoje ou ontem e eu visto ele”. D. Z.

Algumas vezes já se deixa o moribundo preparado para a morte, principalmente quando pressente-se a morte chegando, como retrata D. J.:

“Aí eu dei banho nele, enxuguei ele, quando ele tava vivo. Mudei a roupa dele, ele tinha uma roupa branca, aí eu vesti a ceroula branca, passei o pente no cabelo dele e ele disse que já tava pronto pra Jesus lhe chamar”. D. J.

No Hospital, a situação é a mesma: é a família, algum vizinho ou amigo quem veste e limpa o cadáver. Segundo Câmara Cascudo, “nem todos tem o direito de tocar no cadáver. Somente aqueles que sabem vestir-defuntos, pessoas de boa vida, especializadas, com a seriedade e compostura de

⁸ Todo hospital da cidade possui um necrotério para onde vão os cadáveres, muitos são os que possuem velórios. O hospital público Agamenom Magalhães só possui um necrotério em que alguns mortos são velados lá mesmo, já que os familiares não tem condições econômicas de retirarem o corpo, quer para casa ou para o velório no cemitério, levando-o de ali direto para o enterro.

⁹ A literatura tanatológica está cheia de estudos sobre esse fenômeno de mudança social. Ver P. Ariès, *História da morte no Ocidente*; L. - V. Thomas, “*Antropologia de la muerte*”, J. Ziegler, “*Os vivos e a morte*”, etc.

uma exposição de ofício religioso” (1983: 15). Hoje em dia, tanto em casa quanto em hospital não se dá banho no cadáver, a não ser que se pague alguém no hospital para fazê-lo, caso a morte tenha acontecido lá.

Anteriormente, era comum, entre a população de baixa renda, preparar uma roupa especial para o morto ser enterrado: a mortalha, assim como observou Rodrigues e Nunes e Silva, “após a morte é providenciado o banho do falecido. Penteado, veste-se a mortalha que geralmente é um vestido ou ‘chambre’ como eles chamam, bem comprido. Na maioria das vezes, de cor branca” (1981: 13). Existiam pessoas que tinham como ofício a confecção de mortalhas. Atualmente, o uso dela não é mais adotado, só as pessoas mais idosas e tradicionais é que costumam usar mortalha. Hoje, veste-se o defunto com a sua melhor roupa, ou então com alguma roupa que foi guardada por ele durante anos, por um motivo qualquer ou mesmo para o seu enterro, preferindo-se sempre o uso de roupas em tons claros e suaves. É interessante observar que, mesmo depois do desuso da mortalha, algumas pessoas costumam preparar roupas especiais para o seu funeral.

Após vestir o corpo, penteia-se seu cabelo. A aparência do morto é, então, de alguém que se preparou para ir a uma festa, de alguém que tem um compromisso importante e não pode faltar, que precisa usar a sua melhor roupa, pois necessita ter a melhor aparência. Entretanto, apesar dessa preocupação em embelezar o cadáver, não é comum usar nenhum tipo de maquiagem para parecer vivo, como em algumas sociedades ocidentais: sua aparência é de morto - lábios roxos, rosto pálido e com tons também de roxo - e ele está morto.

Quando a morte acontece no hospital ou em casa, a funerária leva o caixão e os seus próprios funcionários colocam o corpo dentro do ataúde. A arrumação do caixão é hoje em dia feita quase sempre pelos próprios funcionários das funerárias, algumas vezes sendo ajudados por familiares ou amigos, consistindo em cobrir os espaços vazios do caixão e o cadáver com folhas e talos de flores, depois enfeita-se todo o corpo com flores - normalmente monsenhor branca. Quando se tem um melhor serviço

da funerária, o corpo também é rodeado por carinho de mãe. Apenas a cabeça e as mãos, cruzadas sobre o peito, ficam expostas. Algumas vezes joga-se um pouco de perfume por cima das flores, e finalmente, o morto está pronto para o velório. Em minhas observações no cemitério, não vi nenhum cadáver usando tampões que fecham os orifícios do corpo, entretanto, uma das minhas informantes descreve que utilizou alguns recursos no cadáver do marido para evitar o mau cheiro, já que ele havia morrido de câncer.

“A gente colocou umas pílulas de alho na boca, no nariz e em cima do ferimento, depois a gente fechou bem fechado o lugar ferido”. M.

Esta foi, entretanto, a única entrevista que se falou sobre o uso de artifícios para evitar qualquer tipo de odor do cadáver.

Nesse momento sente-se a grande diferença existente entre uma pessoa morta em casa e outra que morreu em hospital. Pode-se fazer um pequeno esquema:

Morte hospital → velório hospital ou cemitério → enterro cemitério

Morte casa → velório casa → enterro cemitério

Tendo esse esquema em mente, podemos fazer uma descrição e ligeira comparação entre os dois tipos de velório. No entanto, não implica em uma regra geral: muitas vezes morre-se no hospital e a família traz o corpo para ser velado em casa. Alguns elementos que compõem os dois tipos de velório precisam ser melhor comentados.

O primeiro deles é que, quando o velório é feito no hospital, é radicalmente privatizado, ou seja, apenas a família e alguns amigos mais chegados é que participam do ritual do velório. Enquanto isso, em casa toda a comunidade pode participar da cerimônia, os mais próximos, os

mais afastados e os, simplesmente, curiosos: o velório é público. Quando o corpo sai do hospital e vai para o velório no cemitério, ele se torna mais público, entretanto, a participação passa a ser muito mais de pessoas de outros velórios do que de membros da comunidade, apesar de que é mais fácil aqui a presença dos vizinhos do que no hospital.

“Ir para o velório) só se for muito ligado. Porque, você sabe, hoje em dia a maioria só morre em hospital. Qualquer coisa hospital, hospital. Se o corpo vem pra casa de família, mas já vem do IML, muitos não vêm”. D. B.

Parece ser uma reação contrária à privatização do velório o que leva algumas famílias a fazerem a cerimônia em casa, mesmo quando a morte ocorreu em hospital, como observa D. H.:

“eu acho que é porque tem gente que quer aquele pessoal, ...pelo menos as crianças assim da família veja”. D. H.

No entanto, a mesma D. H. prefere o velório no hospital, pois, segundo ela, de lá leva logo para o cemitério, além dessa explicação por parte da informante, é mais barato fazer assim. Sem dúvida, o velório no hospital é muito mais prático do que ter que transportar o corpo para casa. Não deixa de ser uma racionalização do velório. A participação de criança também varia muito de um local para outro: em casa sua presença é facilmente permitida, como bem observou acima D. H.; no hospital ou cemitério é excepcional.

Outro ponto a ser destacado é que quando o velório não é feito em casa ele perde completamente o seu caráter festivo. O silêncio é muito mais observado, pouco se conversa, e quando isso acontece é sempre em tom de cochicho, afastando-se do corpo. O ambiente é muito mais carregado e pouco propício para risos. Qualquer sombra de sorriso é encarado como desrespeito ao morto e aos seus familiares. Ao contrário, em casa encontramos uma profusão de atitudes: ao mesmo tempo que se vê lá-

grimas e poucas falas, tem-se também o lado lúdico do velório. Quando descreveu o velório de seu sogro, Seu V. expressou bem essa realidade:

“a família não diz nada, é só tristeza. (O povo) fica conversando por aí, no velório, até passar a noite. De noite serviu um cafezinho, teve dominó aí, a turma ficou jogando um dominó, se entretendo até amanhecer o dia”.
Seu V.

No entanto, não chega a ser tão festivo como foi descrito mais acima os velórios de ontem. Hoje, há uma necessidade de que todas as ações sejam mais contidas. Segundo Câmara Cascudo (1983), a concepção festiva do velório surge com os egípcios, que realizavam banquetes fúnebres diante do morto, sendo depois difundida entre os gregos e romanos, chegando até nós. Entretanto, atualmente, cada vez menos se “festeja” o morto.

Esses dois pontos assinalados são as duas mais fortes diferenças encontradas, a partir das observações e informações obtidas no campo, entre o velório em casa e o velório no hospital ou no cemitério: a passagem do que é público em um (casa), para o privado no outro (hospital ou cemitério); o comportamento mais ou menos restritivo em um (hospital ou cemitério) e o aspecto um tanto quanto “festivo” no outro (casa).

Após falar das diferenças, é bom agora assinalar algumas semelhanças entre um e outro tipo de velório. Nos dois casos, familiares tendem a permanecer em silêncio ou com manifestações de choro. Poucas pessoas ficam junto ao corpo, havendo um certo tipo de revezamento em que, de vez em quando, um parente se aproxima do caixão, acompanhado, ou não, de um outro parente, olhando fixamente para o rosto do cadáver, numa posição de quem conversa baixinho, de quem escuta ou de quem quer guardar uma lembrança. Depois de um tempo, geralmente quando o choro aumenta, afasta-se rapidamente do defunto.

É comum os conhecidos e os vizinhos cumprirem o ritual de olhar o morto. Um por um encaminha-se até o caixão, param por uns instantes olhando o corpo, depois se retiram, sentindo ter seu dever cumprido. Olhar o morto simboliza o respeito que se tem por quem morreu, mas

muito mais do que isso é uma prescrição que valoriza a atitude de quem realizou tal ritual: prestigia o morto e dá prestígio a quem realiza tal ação.

As mulheres são as que expressam mais fortemente o choro e a comoção; para os homens, é prescritivo o mínimo possível de expressão dos sentimentos. Entretanto, existem momentos de maior ou menor intensidade. O primeiro deles é quando o parente ou amigo próximo vê pela primeira vez o cadáver, quando se chega junto ao caixão: aqui aumenta-se a intensidade do choro, para logo depois ser acalmado com a ajuda dos amigos. Em seguida, esses momentos de intensidade se repetem sempre quando uma pessoa acaba de chegar ao velório e cumprimenta a família, também acontecendo isso quando membros da família se encontram pela primeira vez após a morte. Outra ocasião é quando se fala no morto: o parente começa a falar tranquilamente, tensionando a voz até não conseguir falar mais, sentindo suas palavras serem estranguladas pelo choro.

Esses momentos de intensidade geralmente se repercutem nos participantes do velório, mesmo que em menor quantidade: os olhos ficam marejados e olha-se com dor e pena para os parentes. Os amigos nesse momento têm um papel fundamental: são eles quem confortam os familiares, mas mais ainda, são eles que funcionam como controladores sociais para que aqueles não ultrapassem a linha do socialmente prescrito. Nessas situações, o toque das mãos, o abraço, o afago, têm também uma atuação importante como forma de alívio para os vivos: é a confirmação de que a morte de um não deixa o outro abandonado, é o elo que dá a certeza da ligação com a vida, de que quem morreu foi o outro e não eu; de que eu vivo e não estou só.

A encomendação do corpo

Nos velórios católicos é importante a encomendação do corpo do morto, quer por um padre ou por um leigo. É sempre fundamental a colocação de velas. Mesmo quando não se pode pagar pelos castiçais acendem-se velas, que ficam sempre acesas durante o tempo que durar o velório. As rezas também estão presentes: reza-se o Pai Nosso, a Ave

Maria, terços e, algumas vezes, outros tipos de rezas. Na falta do padre, o que na maioria das vezes acontece, normalmente a reza é orientada por algum leigo, que realiza também um tipo de encomendação do corpo, puxando as rezas para ser seguido pelos demais, posicionados geralmente próximos e ao seu redor. As rezas, de forma recorrente, são iniciadas pelas mulheres da comunidade; dificilmente um homem desempenha esse papel. No entanto, mesmo a encomendação do corpo tem caído em desuso.

Quando há a presença do padre, a encomendação do corpo é realizada na sua forma mais ortodoxa, aqui tratando-se do catolicismo institucional. As pessoas ficam todas em pé ao redor do corpo e o padre fica aos pés do morto (os castiçais e velas encontram-se à cabeça do defunto). Em seguida, o padre principia a cerimônia com a leitura de um texto sacro, seguida da leitura de um outro texto sacro por um membro da família ou alguém muito próximo. Depois o padre inicia uma prece pedindo a Deus que olhe pelo morto e que o receba em suas mãos, fazendo uma exaltação do morto e de sua vida na terra, garantindo pelo seus atos o merecimento de uma boa acolhida depois da morte, (nesse instante há um aumento considerável do choro). Em seguida reza-se em uníssono o Pai Nosso e a Ave Maria; o padre, então, dizendo uma reza, unta o polegar direito com o óleo, tocando a testa três vezes com o polegar e em seguida as mãos que estão cruzadas sobre o peito. Logo depois, faz um sinal da cruz com a água benta cruzando todo o corpo. Os três toques e o sinal da cruz simbolizam a Trindade. Por fim, é cantado um cântico por todos os presentes. O corpo, melhor dizendo, a alma então está encomendada a Deus.

Possível desestruturação do velório?

Um fenômeno ainda não observado pelos antropólogos está ocorrendo, é o que eu chamo aqui de uma possível desestruturação do velório. Trata-se de um fato apontado no discurso de um informante e que, mais tarde, foi observado em campo. Quando relatou a morte de seu irmão, Seu D. tocou num ponto interessante:

“A gente foi tudo pra casa dele ... Aí ficamos esperando, esperando, quando foi uma certa hora, já de tardezinha, aí veio o recado que o caixão não ia mais pra casa da mulher dele não, porque já era muito tarde e tinha que ir pro cemitério ... Cheguei lá ele tava na pedra do cemitério até chegar a hora de enterrar”. Seu D.

O que se vê aqui é praticamente uma abolição do velório, não por uma vontade da família, mas apenas por questões burocráticas que prenderam o corpo por mais tempo no hospital e ele teve que ser enterrado antes de ser velado pelos amigos e parentes, e também pela comunidade a qual pertencia. Entretanto, esse não é um caso isolado, muitas vezes o corpo de alguém que morreu por acidente ou assassinato passa muito tempo no IML, ocorrendo com frequência o corpo só ser liberado no outro dia, restando à família pouco tempo para arrumar o corpo e realizar o ritual do velório.

Não se pode saber quais são as conseqüências desse fato novo, é um fenômeno que deve ser melhor estudado pela antropologia da morte; é uma forma diferente da tradicional, essa que se está tratando o velório, mais por circunstâncias desfavoráveis do que pela vontade da família, como afirmou Thomas com relação ao velório, “su objectivo inmediato es el de ser una superación de la muerte, que facilita el trabajo del duelo” (1993: 322). Não se pode dizer ainda em que ou como a supressão ou a diminuição desse momento catártico da morte, quando esta é causada de forma violenta, afetará a instituição social da morte e do seu imaginário.

Fotografar o morto

No cemitério de Santo Amaro há trinta anos trabalha um fotógrafo profissional: a sua função é fotografar os mortos no caixão. Ao preço de R\$ 20,00 por três fotografias, pagas 50% na hora e o restante na entrega. Ele chega a ganhar de R\$ 30,00 a R\$ 40,00 por dia de trabalho, o que demonstra ser uma atitude bastante comum fotografar o morto.

Geralmente a fotografia é tirada durante o velório, ou momentos antes de sair para o enterro, ou ainda no caminho de casa para o enterro, quando este é feito no cemitério de Casa Amarela, por exemplo, como conta M. sobre o cortejo de seu marido:

“A gente saiu daqui caminhando, quando chegou aí em baixo na Guabiraba, o fotógrafo tirou uma foto ainda”. M.

O caixão é levantado, formando uma linha diagonal, e os familiares e amigos ficam ao seu redor para serem fotografados junto com o morto, algumas vezes só o morto no caixão é fotografado. Eu mesma participei de uma experiência dessas quando, fotografando um enterro em Santo Amaro para outra pesquisa, pediram-me para tirar uma fotografia do cadáver antes que esse descesse à cova.

O porquê de se tirar fotografia do morto antes de ser enterrado, e ainda estando todo enfeitado no caixão, pode ser analisado por vários ângulos: o primeiro deles é através da importância da fotografia tendo uma função social, sendo o elemento de registro de todas as fases do indivíduo: fotografa-se o recém-nascido, a criança, os quinze anos, casamento, e por que não a morte? Como fala Hertz, “dans notre civilisation, l’existence de l’individu semble se poursuivre à peu près même teneur depuis la naissance jusqu’à la mort; les étapes successives de notre vie sociale sont faiblement marquées et laissent volontiers apercevoir la trame continue de la vie individuelle” (1905[1906]: 128). A fotografia, então, funciona como elemento de marcação dessas etapas.

Para além da questão da imagem fotográfica, existe a relação que é estabelecida com o morto, em que ele continua fazendo parte da vida dos vivos, agora não como vivo, mas como morto. As fotografias são mostradas às visitas e mandadas para outros parentes, circulando entre os conhecidos do morto. Há uma integração social do morto no mundo dos vivos.

Enterro

Depois do velório, é necessário então efetuar o sepultamento. Enterrar uma pessoa é colocá-la em seu último local de moradia. É a volta ao ventre da terra mãe para dali não sair mais. O enterro tem uma forte carga simbólica relacionado com o mito da mãe-terra, pois é importante voltar a ela quando não se pode mais viver sobre ela. É um processo fágico em que o homem come da terra para depois ser comido por ela.

É fundamental para os vivos enterrar seus mortos, para poder ter um lugar onde possa religar-se simbolicamente com o morto, para ter um referencial último da pessoa que não mais vive; para ajudar aos vivos em seu processo de luto. Além disso, é um dever dos vivos cuidar dos seus mortos e o cuidado último é o enterro. Como observa Câmara Cascudo: “o direito ao túmulo era o primeiro e o mais sagrado dos direitos, o mais essencial. Sem a sepultura a alma erraria perpetuamente, perseguindo, espavorindo, assombrando” (1983: 18). D. H. sente até hoje o desaparecimento do seu pai na década de sessenta: ninguém sabe o que aconteceu com ele, se morreu ou como morreu:

“Quando a pessoa morre, num fica satisfeito com a morte, mas o dever é a pessoa preparar pra enterrar, né? Aí todos ficaram triste por causa disso”.
D. H.

O enterro funciona como um momento catártico para a superação da falta, é a preparação para o luto.

Como no velório, percebe-se algumas diferenças, é possível verificar uma pequena alteração no cortejo do enterro dependendo do local de onde ele sai, do local onde foi feito o velório. No caso do hospital, o corpo sai no caixão levado pelo carro funerário até o cemitério, da entrada do cemitério é que se inicia propriamente o cortejo com as pessoas. Porém, o Hospital Agamenom Magalhães, em Casa Amarela, é um caso singular: alguns cortejos saem a pé do hospital até o cemitério, que não fica longe. Se o morto foi velado no cemitério mesmo, o cortejo sai diretamente do

velório até ao túmulo de destino. Quando o velório é feito em casa, o cortejo sai a pé até o cemitério, sendo mais comum acontecer isto nos enterros que são feitos nos cemitérios de bairro, como no de Casa Amarela.

A saída do velório, quando o caixão é fechado pela primeira vez, e talvez única, é o momento que parece ser o de maior comoção e desespero dos presentes. Fechar o caixão e retirar do velório implica na compreensão da fatalidade e irreversibilidade da morte daquela pessoa. A morte está consumada e nada mais se pode fazer, só resta separar-se definitivamente daquela pessoa. É a separação total. Assim, há um grande aumento do choro e dos gritos, é um momento de muita confusão e desordem, onde nada parece que irá funcionar, até que finalmente o cortejo se inicia com aparência de calma e ordem.

Ao se morrer no Alto do Reservatório - quando a morte ocorre lá -, geralmente o cortejo se inicia em casa, com o caixão sendo levado a pé, até descer o morro. Chegando em baixo, na Guabiraba, normalmente arruma-se algum meio de transporte para carregar o caixão até perto de cemitério, que está um tanto quanto distante do morro, de lá faz-se o restante do cortejo segurando o caixão na mão, até o cemitério de Casa Amarela (é recorrente o morto do Alto ser enterrado nesse cemitério quando a morte acontece em casa, pois o acesso é mais fácil). Foi como aconteceu no enterro do marido de M., que teve o caixão carregado em uma carreta:

“A gente saiu daqui caminhando, quando chegou aí em baixo na Guabiraba ... Aí a gente foi caminhando, teve muita gente. Quando chegou lá (Casa Amarela), tinha uns amigos dele que não tinha vindo em casa”. M.

Pode acontecer, ainda, o caixão ser levado desde casa por um carro funerário, se existir alguém que possa pagar as despesas. Aconteceu isso no enterro do pai de F., que teve as despesas pagas por um irmão de seu pai.

“Daqui pra lá (Casa Amarela) a casa funerária foi quem levou. Acompanhou eu, F., os vizinhos no carro da funerária (Kombi) e os outros foram de ônibus”. Seu V.

Durante o cortejo, com o caixão sendo sempre levado com os pés voltados para a frente¹⁰, pois, “o cadáver fica sempre com os pés voltados para a porta da rua e quando é carregado o féretro conserva-se a direção. Sai para a sepultura pelos pés, ao inverso de como entrara no mundo” (CÂMARA CASCUDO, 1983: 15). As pessoas permanecem em silêncio ou conversando em tom baixo. O choro, quando há, entre os parente é sempre mais controlado, baixinho, restando apenas vestígios das lágrimas que foram derramadas no velório, revelando um choro abundante. Não é regra, mas geralmente as mulheres permanecem mais atrás do que os homens; os parentes muitas vezes estão misturados com o restante das pessoas que compõem o cortejo. A presença do homem, com mais frequência em primeiro plano, explica-se talvez pelo fato de ser sempre eles que levam o caixão:

“(Os homens) ficavam todos pegados no caixão”. D. H.

“Foi a turma daqui mesmo, um bocado, eu nem me lembro mais, mas levaram pra cova”. Seu V.

Porém, não é necessário ser homens da família para carregá-lo, amigos e conhecidos também carregam, revezando entre si.

Quando se chega ao quarteirão ou quadra, a cova já está aberta, assim como também outras. No momento de se enterrar, o caixão é colocado ao lado da cova no sentido em que vai ser enterrado, enquanto os coveiros colocam as correntes por onde suspendem o caixão para depositá-lo no fundo do túmulo. Posto o caixão no fundo, inicia-se o processo de enterramento propriamente dito: a areia é jogada pelo coveiro em cima do caixão com uma pá até que esteja completamente coberto, é muito comum os parentes e participantes do ritual jogarem uma pá ou punhado de areia no túmulo: acredita-se que, das pessoas presentes, quem não colocar um

¹⁰ Uma vez, no cemitério de Santo Amaro, um cortejo saiu com a cabeça do defunto voltado para a frente. No mesmo instante, ouviu-se alguns murmúrios entre as pessoas e alguém falando que estava errado: os pés é que tinham que ir na frente.

pouco que seja de areia sobre o caixão morrerá dentro de um ano. Toda a areia que foi cavada é colocada em cima do caixão formando uma espécie de barriga retangular e pontuda.

No instante em que se termina o cortejo, com o caixão sendo depositado ao chão, as pessoas se acercam da cova. Há uma comoção generalizada, e muita curiosidade de alguns participantes. As mulheres que têm um comportamento mais exaltado, muitas vezes até histéricos e com alguns desmaios, são afastadas da cova e levadas para um lugar mais distante por um parente masculino, na maioria das vezes, voltando depois com mais calma. Portanto, sempre que alguma pessoa reage de forma “menos equilibrada” é afastada da cova. Os homens são menos propensos a agir fora do seu habitual: quase nenhuma lágrima, movimentos rígidos, feições tensas no rosto, geralmente os mais jovens, e quando o morto é a mãe, reagem de maneira mais pública.

Em Casa Amarela a quantidade de enterros é muito pequena, às vezes apenas um por dia. Entretanto, em Santo Amaro, o volume de enterros em covas rasas é altíssimo, às vezes quatro acontecem ao mesmo tempo. Quando é assim, as pessoas que fazem parte de um enterro passeiam de um para outro, olhando como está sendo feito, observando silenciosamente, muitos vão para saber quem morreu, como morreu e quem são os parentes, o que é fácil de descobrir pois são aqueles mais transtornados.

Quando o caixão está completamente enterrado, colocam-se as flores e coroas em cima do túmulo, quando não se tem, alguns não se sentem constrangidos em roubar algumas flores de outras sepulturas ou mesmo em pegar ervas que crescem pelo cemitério. No entanto, a vela sempre está presente e é acesa por um familiar, homem ou mulher. O momento de acender a vela é carregado de muito silêncio, os que não se controlam estão afastadas. Depois de acesas todas as velas, as pessoas permanecem ainda por alguns instantes observando o túmulo, para depois irem se afastando vagarosamente, os familiares amparados por outros, já agora com o choro mais controlado. A reza durante ou depois do enterramento nem sempre está presente, vê-se algumas pessoas fazendo

o sinal da cruz em alguns enterros. Mas, em muitos, é um pouco difícil afirmar a sua presença.

Após o enterro, muitos familiares se interessam em construir um canteiro ou colocar uma cruz sobre o túmulo em cova rasa. Para isto, é necessário ir até a administração do cemitério, no mesmo dia do enterro ou em outro dia posterior, para a contratação do serviço; por um canteiro simples paga-se a quantia de R\$ 70,00, podendo o mais rebuscado chegar a R\$ 150,00, em todo caso, é difícil um indivíduo de baixa renda poder pagar por este serviço. Em Santo Amaro está proibida a colocação das cruzes em pé, sendo permitida apenas as deitadas, pois houve muitos ataques de vandalismo destruindo as cruzes. No canteiro, além da cruz, colocam-se as informações sobre a pessoa que jaz naquela cova: data de nascimento e de morte. Poucas são as covas rasas em que se vê algum epitáfio.

Um enterro em Casa Amarela

O cortejo veio da casa trazendo o caixão a pé, sendo segurado por alguns filhos e amigos da família do morto, um senhor de setenta e dois anos. Algumas pessoas da comunidade já esperavam antes na entrada do cemitério pelo caixão: muitas mulheres, conversando sobre o motivo da morte e como aconteceu, comentavam quando tinham visto o morto pela última vez vivo; muitas nem sabiam quem era ele ao certo. Havia em torno de quarenta pessoas no funeral.

Quando chegou no cemitério, o caixão foi colocado em cima da pedra, enquanto se esperava pela liberação da cova rasa. Nesse momento, o caixão foi novamente aberto: os familiares olharam para o morto e rapidamente se afastaram chorando. Enquanto isso, um movimento inverso aconteceu: os participantes se acercaram do caixão, parecendo um enxame de abelhas, e ficaram observando o cadáver por um bom tempo. De vez em quando, uma filha ou neta do morto se aproximava, alisando o rosto, para se afastar novamente. Uma de suas filhas mais novas ficava o tempo todo longe chorando alto, gritava a todo momento chamando pelo pai, sendo consolada por um amigo que dizia ter sido aquele o tempo

certo da morte do pai dela. A mulher do defunto não se aproximou uma vez sequer do corpo, ficando à distância, com o corpo apoiado em alguns jazigos, num estado de quase desmaio. Outras pessoas também ficavam distantes conversando sobre o morto e sua família.

Ao se fechar novamente o caixão, um choro transtornado foi rompido com força e desespero, os acompanhantes da cerimônia não conseguiram ficar imunes a essa espécie de clímax. Houve muitos fungados de narizes e olhos marejados. Na hora em que o caixão foi tirado da pedra pelos parentes masculinos, uma pequena confusão foi criada: algumas pessoas ficaram à frente dele, mas logo em seguida esse pequeno problema foi resolvido e o corpo saiu encabeçando a última etapa do cortejo.

Chegando próximo à cova, tendo o Coveiro colocado o caixão dentro e com as pessoas em volta, houve mais choro e comoção, as parentes menos controladas foram amparadas e afastadas da cova. Depois que o Coveiro jogou as primeiras pás de areia por cima do caixão, os participantes do enterro, incluindo parentes e conhecidos, até mesmo uma senhora que mal conhecia o morto e estava esperando por ele no portão do cemitério, pegaram na pá para jogar uma ou duas porções de areia, até que a cova estivesse completamente coberta, com os últimos retoques sendo dados pelo Coveiro.

Ao final, quando não faltou nem mais um grão de areia ao túmulo, colocou-se uma única coroa de flores em cima da sepultura, com quatro velas grandes para serem acesas, que, apesar do vento forte, conseguiram finalmente estar acesas ao mesmo tempo. Depois de um momento, saíram todos em pequenos grupos em direção ao portão. Quase nenhum choro mais foi ouvido.

Missas

O ritual de mandar celebrar missas em memória do que morreu, faz parte do período de luto porque passa a família do morto. São três

as missas: de sete dias, trinta dias e de um ano, quando simbolicamente, termina o prazo do luto.

As missas de sétimo dia, do primeiro mês e do primeiro ano da morte da pessoa são celebradas tradicionalmente em intenção da alma do que morreu. Celebrar uma missa em intenção da alma significa voltar-se a Deus, ou a Santa Maria, ou ainda a Jesus Cristo, pedindo que olhem para aquela alma, que já não está mais na terra, para que lhe seja destinado um bom lugar na outra vida. Pede-se que se cuide daquele que está lá, que alivie as suas penas e o seu padecimento, mesmo que sejam muitos, para que, finalmente, tenha um bom descanso. A própria missa e as rezas funcionam como alívio para os sofrimentos daquelas almas precisadas.

Nem todos os católicos, no entanto, realizam essas missas. Geralmente depende da aproximação que o morto tinha com a igreja; outras vezes só se manda celebrar missa de sétimo dia, a mais comum, ou de primeiro mês, normalmente porque é muito caro encomendar uma missa.

“Minha mãe quando morreu eu mandei rezar uma missa de sétimo dia, porque ela gostava muito desse tipo de coisa”. F.

“Pra minha mãe foi missa de mês, não foi de sétimo dia, não”. D. H.

A missa de um ano nunca foi mencionada por meus informantes, no entanto foi-me possível ver na igreja.

Hoje em dia é muito raro mandar celebrar uma missa específica em intenção de alguma alma, o mais usual é os nomes serem lembrados no princípio de cada missa normal que se tenha na igreja. Assim, no início da missa invoca-se o nome de Deus, para que ele se lembre das almas do purgatório, citam-se os nomes das pessoas mortas - com sete dias, um mês ou um ano; pedindo a Ele que livre as penas e dê-lhes um bom lugar. Faz-se então uma reza e continua-se com a missa normal de todos os dias.

Para uma missa específica é necessário pagar uma taxa, que varia de paróquia para paróquia. Na da Guabiraba, que é atendida pelo mesmo

padre da do Alto do Reservatório, a taxa é de R\$ 5.00. Até o momento em que fazia a pesquisa de campo no Alto do Reservatório, o Pe. Vavá afirmou-me nunca ter antes celebrado alguma missa específica em memória de algum morto, e por esse motivo, lá não tem nenhuma taxa estabelecida. No entanto, de volta ao Alto, como costume fazer sempre, algum tempo depois de fazer a entrevista com o padre, meus informantes disseram-me que ele tinha celebrado uma missa há poucos dias antes de ir lá. É bom acrescentar que uma das queixas que se tinha do Pe. Vavá era, exatamente, por ele nunca ter celebrado uma missa de sétimo dia, um mês ou um ano.

A celebração de uma missa específica em intenção da alma inicia-se com uma oração onde se diz o nome do morto; na hora em que se oferta o pão e o vinho (ofertório), também oferecido em nome da alma, pede-se a Deus o melhor lugar possível para ela. No final, faz-se uma oração de agradecimento da eucaristia, falando sempre em nome da pessoa que já morreu.

Dia de Finados

O dia de finados, ou o dia dos mortos, comemora-se sempre no segundo dia do mês de novembro. Este é o dia que a Igreja Católica reservou para que seus fiéis relembassem seus mortos e rezassem por eles; é um dia observado em todo o mundo católico, onde se acredita que o ato piedoso de visitar o cemitério, rezar e acender velas ajuda a salvar as almas que ainda não foram salvas. Cada cultura de tradição católica tem uma forma diversificada de vivenciá-lo, como no México, por exemplo, em que esse dia transforma-se em uma verdadeira festa. No Brasil, o dia de finados nunca é esquecido e todos os anos centenas de pessoas vão visitar seus mortos no cemitério em dois de novembro, ou até mesmo no dia primeiro, que é o dia de todos os santos.

Contudo, não é apenas indo ao cemitério que se pode realizar o compromisso junto aos mortos: pode-se fazer isto em casa mesmo, acendendo

velas e rezando. Porém, o costume de rezar e acender velas aos mortos já está caindo em desuso entre as camadas mais privilegiadas da população. Em Casa Amarela, por exemplo, a maior parte das pessoas que costuma observar esse dia é de baixa renda. Assim, no Alto do Reservatório, todos os meus informantes observam o dia de finados, apesar da maioria efetuar o ritual em casa:

“Eu acendi vela em casa mesmo, num fui pro cemitério não, que eu num tive tempo de ir ... Todo mundo acende vela em casa, quem num vai, né? Quem é católico. Eu cheguei, fiquei e acendi em casa”. D. H.

“Eu sempre acendo a luz em casa porque eu não posso sair sozinha ... Ai eu acendo em casa todo ano”. D. J.

“Desses treze anos pra cá eu nunca deixei de ir para o cemitério. Eu sempre vou lá, acendo as velas e vou embora”. F.

No entanto, muitos parecem realizar o ritual mais como uma tradição do que por acreditar que o seu ato ajudará de alguma forma aos que já estão mortos. Entretanto, é nesse dia que se vê mais gente no cemitério. Thomas observa que, “en la ciudad, salvo en los fallecimientos recientes, no si visitan casi las necrópolis, sólo una vez al año, el 1 y 2 de noviembre, más por rutina que por convicción” (1993: 313).

Sendo o dia de maior visitação, os cemitérios públicos, pertencentes ao município, recebem um tratamento todo especial para a recepção de seus visitantes. As suas ruas e alamedas são varridas, os matos que nasceram durante todo o ano entre as covas são capinados, os muros do cemitério são pintados. Este não é um fato que acontece recentemente: em uma crônica escrita em 1949 para o jornal “O Batente”, e publicada mais tarde no livro “Cidade do Recife”, o jornalista Artur Malheiros já comentava: “o cemitério ontem estava com um aspecto magnífico. Varrido, asseado. A limpeza foi desde o rico mausoléu à ‘cova rasa’. (...) Garranchos, folhas secas, flores murchas, tudo foi arrastado, carregado, escovado” (1976:

61). Desde sempre a Prefeitura se preocupou em mostrar o melhor aspecto dos cemitérios para os seus visitantes e, talvez, futuros moradores.

1994: um dia de finados no cemitério de Casa Amarela.

O dia dois de novembro de 94, dia de finados, amanheceu quente e prometendo ser um perfeito dia de verão, aliás, promessa muito bem cumprida. Com um sol escaldante, as pessoas desde cedo chegavam ao cemitério de Casa Amarela para começar sua peregrinação por entre os túmulos até encontrar aqueles que pertencem aos seus familiares. Quando não há túmulos a serem procurados, é necessário encontrar-se os osuários, para começar a preparar o ritual e cumprir o compromisso para com aqueles que precisam.

Para se chegar à entrada do cemitério, é necessário antes passar por um grande número de comerciantes ambulantes os quais vendem de tudo um pouco: velas, fósforos, terços, flores, picolés, água, refrigerantes, barraquinhas com comidas, raspa-raspa, cachaça. É o lado profano do dia santo, mas é necessário, pois muitas pessoas aproveitam para comprar o que falta ou o que esqueceram para o finados nesse comércio informal, além de que muitos passam o dia inteiro no cemitério e é lá, nas barraquinhas, que vão se alimentar. Quando finalmente se passa por esse pequeno mercado e se cruza o portão do cemitério, já é possível ver-se uma respeitável quantidade de gente passando por entre os túmulos. Gente de todos os jeitos: homens mulheres, crianças. Pessoas vestidas de todas as cores, formando um verdadeiro caleidoscópio humano. Um alienígena que descesse no cemitério nesse dia, jamais imaginaria que aquele se tratava de um dia reservado para o encontro com os mortos.

O dia de finados é o dia que as pessoas aproveitam também para cuidar dos seus mortos, ou seja: arrumar e limpar os túmulos, pintá-los, cobri-los de flores e plantas. Vê-se coveiros e outras pessoas ajudando os parentes dos mortos, por uns bons trocados, geralmente são essas pessoas que pintam e limpam os túmulos - sempre com a promessa de continuar

com o mesmo trabalho durante os outros dias do ano. Simbolicamente, arrumar e organizar um túmulo, além de servir como ostentação e forma de adquirir prestígio, compreende-se também como cuidado e adoração com a última morada de um parente; é tornar tudo organizado e limpo para aquele que está ali. É preservar a última referência concreta daquele que se foi.

O ritual de visitação aos mortos não seria possível sem as flores, quer artificiais ou não, e as velas - grandes, pequenas, muitas ou apenas uma; pouquíssimos são os túmulos onde não se vêem velas, pode até faltar um galho de planta, mas a vela está sempre lá. Além desses dois elementos, a reza também se faz presente.

São praticamente três os principais passos no dia de finados: o primeiro é limpar e organizar o túmulo; o segundo é a colocação de plantas e flores; o terceiro é colocar e acender as velas no túmulo. A reza parece ser um elemento adicional e opcional do dia de finados. Muitas pessoas realizam as três primeiras etapas descritas, mas não rezam, ficam conversando entre si, ou observando e contemplando o túmulo. Outras acendem as velas e só depois iniciam a reza - com o terço na mão ou não; outras ainda começam a rezar enquanto vão acendendo as velas. De fato, não há um único padrão a seguir no que se refere às rezas. Não é possível se ouvir as rezas e nem quais rezas são feitas, pois elas são em sua maioria murmuradas, ouvindo-se de vez em quando a invocação do Pai Nosso, de Jesus, e de Santa Maria. Ao término de cada reza, o sinal da cruz acompanha os gestos.

Há uma diferença evidente no comportamento de homens e mulheres no dia de finados. Enquanto nestas percebia-se claramente que estavam rezando, através das murmurações, e do uso do terço; naqueles não se podia afirmar se estavam ou não rezando, pois permaneciam com os lábios cerrados e cabisbaixos; com as mãos algumas vezes apoiadas no túmulo e outras vezes com os dedos cruzados às costas. O melhor indício para se afirmar se estavam ou não rezando era quando algum fazia o sinal da cruz. Além disso, as lágrimas mesmo que silenciosas, eram visíveis en-

tre as mulheres, o mesmo não acontecendo entre os homens, nos quais percebiam-se apenas os olhos congestionados.

Andando por entre os túmulos pode-se notar que as pessoas, tanto mulheres quanto homens, não possuem um padrão com relação à maneira de ficar diante do túmulo: fica-se em pé ao lado ou diante do túmulo, à cabeceira ou aos pés do morto; ou ainda na posição onde fosse menos provável o vento apagar as velas.

O interessante a se notar, ainda, é a quantidade grande de crianças que passeavam pelo cemitério com os seus pais, crianças de todas as idades, e com pouco mais de dois anos. Junto com seus pais ou parentes, ajudavam a arrumar e acender as velas, contemplando o túmulo. É claro que parecia ser para as crianças mais um dia de festa do que de tristeza, como para alguns adultos também. Talvez por causa desse costume de se levar crianças desde cedo até ao cemitério é que a tradição da observação do dia de finados, em acender velas para os mortos, seja ainda tão forte na população, como fala Seu O.:

“Eu acendo ... que é de família, porque minha avó acendia quando eu era menino, e meu avô”. Seu O.

Desde criança que os indivíduos são ensinados culturalmente a realizar esse ritual. Pode-se notar isso pelo exemplo de uma adolescente presente no cemitério nesse dia. Ela estava sozinha, sem a companhia de ninguém, e junto ao túmulo que lhe dizia respeito, rezava e acendia algumas velas.

Muitas pessoas além das flores e velas, levam para os túmulos fotografias dos que estão ali enterrados, fotografias deles quando vivos. Um senhor passou horas pela manhã em frente à cova de seu filho, morto aos vinte e três anos, com o retrato do rapaz junto a cruz do túmulo; seus olhos estavam marejados de lágrimas e havia algumas velas acesas. A utilização da imagem representando a vida, não deixa de ser uma forma de recusa de ver a pessoa enquanto morto, uma recusa à morte, uma maneira

de manter a imagem viva do morto. Também uma forma de personificar o morto na sua imagem viva, e não em um túmulo frio.

Através do que foi descrito acima, os dados qualitativos da observação dos rituais relacionados com o discurso dos informantes, com o objetivo de expor os aspectos mais concretos da realidade da morte na população de baixa renda (valorizando aqui mais os elementos *conídicos* do imaginário), pode-se fazer algumas rápidas inferências. Percebe-se que, numa visão diacrônica, há uma secularização crescente na cultura da morte, especialmente com a diminuição do papel da Igreja e com a dessimbolização de alguns ritos, principalmente no que se refere ao velório, onde os aspectos mágico-religiosos e simbólicos estão cada vez mais dando espaço a atitudes racionais e privatizantes. Essa tendência diminui quando se trata do enterro, pois pouca coisa parece ter sido modificada, sendo a mudança mais contundente a saída de cena da presença do padre (símbolo sacro e elemento sacralizante). Também nas missas e no dia de finados há um aparente esvaziamento da fé, sendo estes rituais cumpridos, talvez, pela força da tradição. Pode-se dizer, então, que o processo ritualístico da morte é dinâmico, com elementos que são instituídos ou desinstituídos a todo momento dentro do social-histórico, do imaginário, da comunidade de baixa renda.

Este capítulo teve como objetivo descrever os aspectos mais concretos da cultura da morte da população de baixa renda, a partir das observações realizadas por mim diretamente no campo e, também, com o apoio das descrições feitas pelos meus informantes. Nos próximos capítulos deste trabalho, pretendo tratar especificamente da instituição do imaginário social da morte na comunidade do Alto do Reservatório, privilegiando agora os discursos dos informantes, pois é através desses que é também, e, sobretudo, possível apreender o imaginário.

CAPÍTULO 4

A Morte na Comunidade do Alto do Reservatório

A comunidade do Alto do Reservatório, como outras comunidades de Casa Amarela, caracteriza-se principalmente pela rede de relações que são construídas entre as pessoas. Isso implica numa participação maior do público no privado. Qualquer fato que aconteça no local, é transformado em algo público e, conseqüentemente, influi no comportamento e atitudes dos indivíduos, isso não é diferente, também, quando se trata do fenômeno da morte. Esta é assim um acontecimento público e social, onde a comunidade participa intensamente, sendo restritiva a sua interferência quando a morte não acontece na comunidade, como já foi

colocado há pouco. Para melhor compreender a visão dos entrevistados sobre o acontecimento da morte¹, eles descreveram como ocorreu o fenômeno da morte no caso do pai de F.; foi a partir dessas descrições e de outras relativas a diferentes mortes na comunidade, e também através das minhas observações sobre outros aspectos do grupo, que pude assim desenhar um painel de como a morte é instituída imaginariamente pela coletividade do Alto do reservatório.

Portanto, como um fato social, a morte é elaborada culturalmente pela comunidade, que estabelece ritos, normas e prescrições sociais para e pelos indivíduos. Verificar o fenômeno da morte no Alto do Reservatório é também perceber como se inserem neste contexto as outras questões que instituem o modo de ser e o imaginário da morte deste grupo. Além disso, em uma sociedade como a pesquisada, com fortes aspectos relacionais, a morte e os mortos também são tratados relacionalmente, como coloca DaMatta (1991), a partir dos três espaços construídos pela sociedade: a casa, a rua e o *outro mundo*².

Assim, através desse sistema relacional é estabelecida também uma rede de informações por meio da qual a comunidade está sempre informada sobre os acontecimentos que lhe afetam. Além disso, há posições chaves e hierárquicas no grupo, como no caso de F., que tem uma alta posição na hierarquia no grupo quando se trata do campo político; e de D. Z., no que se refere ao campo religioso, sendo estas posições, como outras, influentes nos acontecimentos de morte, pois são estas posições que irão demarcar a forma e o tratamento que a comunidade dá ao morto e aos parentes.

Quando uma pessoa morre no Alto do Reservatório, toda a comunidade, como que em um passo de mágica, fica sabendo:

1 Esta abordagem já foi explicada no primeiro capítulo da primeira parte, quando tratei das técnicas metodológicas adotadas em campo.

2 Para maior compreensão dessa tese de DaMatta, ver o capítulo que trata da teoria e imaginário, na primeira parte. Ver, ainda, mais adiante o tratamento que dou a isso aplicado ao caso do Reservatório.

“A gente soube logo assim que ele morreu. Ele morreu tão rápido! Eu acho que ele sofria do coração. Eu sempre via ele passeando ali naquela área, sabe? Depois, de repente, eu soube que o velho morreu”. D. B.

Não só por curiosidade este fato é repercutido, mas principalmente porque é obrigatório que isto seja do conhecimento público, pois, caso não aconteça, quem não foi informado interpreta isso como perda de prestígio e como fato negativo. Por outro lado, a não divulgação da morte limita o número de participantes:

“Quando me disseram já fazia uns cinco ou seis dias que tinha sido enterrado. Eu não soube de nada, mas ele tava no hospital, de lá fizeram o enterro. Assim disseram a mim, mas não foi a família que disse, não”. Seu O.

Portanto, é importante que a família e os amigos dêem a notícia para os vizinhos e o restante da comunidade. Pois, é fundamental que toda a comunidade participe, porque a morte de uma pessoa não pertence apenas à família, esta é a anfitriã, mas pertence ao público, que deve ser informado.

Em contrapartida, para a família a participação da população nesse evento social é necessária. Traduz-se em sinônimo de prestígio, tanto para o morto, quanto para a parentela, a quantidade de pessoas que presencia todo o ritual da morte:

“Teve muita gente a noite toda, né? Quando foi, eu lembro que o enterro dele foi na parte da manhã, foi assim de umas dez horas do dia. Também foi muito bem acompanhado”. D. H.

“Mas, pelo menos aqui em casa, quando pai morreu, o pessoal se comportou bem, quase todo mundo foi para o enterro. Veio, passou a noite, muita gente aqui”. F.

“Minha irmã mesmo morreu aqui, e muita gente passou o dia ali, naquele corredor ali, e era muita gente chegando pra visitar”. D. Z.

A participação dos moradores, no entanto, está vinculada com a possibilidade de se estar presente ou não ao ritual, pois, diferentemente do que acontece no interior (QUEIRÓZ, 1983), no urbano os indivíduos tem obrigações que extrapolam a comunidade, como por exemplo o trabalho. Contudo, procura-se sempre comparecer a pelo menos um ritual:

“Velório fui não. Eu tinha chegado de Nazaré tarde e eu ia trabalhar, que nesse tempo eu tava trabalhando de vigilante lá em Boa Viagem. (O enterro) fui”. Seu D.

“Aí eu fui lá na casa dela e fiz um tempinho, que o velório dele foi em casa mesmo. Agora no outro dia, eu não tou bem lembrada que nessa época eu tava trabalhando, aí eu não sei que horas foi o funeral dele. O enterro dele fui não”. D. H.

Verifica-se, então, em quase todos os discursos, a importância que é dada quando o acontecimento da morte é “muito bem acompanhado”. Mas, é interessante observar que a preocupação com a quantidade de participantes tem uma relação recíproca com o prestígio do morto e da família do morto na comunidade; pois, quanto maior o público maior o prestígio da família do morto, e do próprio morto; e quanto maior este prestígio, maior o público. Pois, como observou Queiróz: “o número de pessoas que acorrem à casa do falecido pode ser tomado como índice de prestígio de que desfrutava este último quando vivo, junto à comunidade. Quanto maior o número de pessoas presentes, mais honrada sentir-se-á a família do morto” (1983: 250). No caso da morte do pai de F., que possui uma posição de destaque na comunidade, tanto política quanto econômica, o acontecimento da sua morte foi um fato que repercutiu por todo o Alto, atraindo uma grande parte da população, pois como essa família tem um prestígio maior, não deixa de ser uma forma de participar deste prestígio estar presente aos rituais.

Avançando um pouco mais, podemos reafirmar que este prestígio denotado pela quantidade, refere-se a um prestígio anterior da família e do morto. Para além disto, é estabelecida ainda uma relação de recipro-

cidade, na concepção de Lévi-Strauss, entre as famílias e os vizinhos, em que um participa dos rituais de morte do outro, assegurando assim um prestígio retroativo e sempre reafirmado. É, pois, a confirmação e o reestabelecimento das relações na comunidade.

No entanto, a questão da morte no Alto do Reservatório, não se restringe apenas a uma situação de prestígio. Quando morre alguém na comunidade, há uma ruptura na rede de relações estabelecidas, pois, como já foi dito antes, a comunidade está baseada nessas relações. Então, é necessário que o grupo restabeleça a ordem quebrada. Pois, como coloca D'Agostino: "The community reaches a high point of internal fusion almost as a defense mechanism against an enemy which is internal rather than external. There is almost an awareness of death as a missing link in the texture of social interactions forming the cultural system" (1977: 6). Para tanto, são estabelecidas estratégias sociais e culturais que permitem esta estruturação da desestruturação da rede de relações. Esta desestruturação está diretamente relacionada com a posição hierárquica do morto na comunidade. De acordo com a observação de Hertz: "A la mort d'un chef ou d'un homme investi d'une haute dignité, c'est une véritable panique qui s'empare de tout le groupe" (1905[1906]: 122). E ainda segundo o que diz Rodrigues: "a experiência etnográfica demonstra que o sentimento que a morte determina varia enormemente com o tipo de morte e com a qualidade do morto. A morte do rei, do governante, ou de qualquer alto mandatário, é normalmente seguida de intenso assombro, pois nele se resume toda a personalidade social" (1980: 58). Assim, dependendo do grau de investimento da sociedade no indivíduo, e de sua posição hierárquica dentro da comunidade, e ainda da posição econômica que possui, há um menor ou maior grau de desestruturação social, a exemplo do ocorreu na morte do pai de F. e no caso de Seu D., que veremos adiante.

A comunidade precisa, então, de formas e ritos que dêem conta desta desestruturação e ajude na reintegração social. A exemplo dos estudos de Hertz (1905[1906]), Mauss (1979), Malinowski (1988) e Durkheim

(1989), além de outros também importantes, os ritos fúnebres funcionam para ajudar no restabelecimento social - sem que isso implique necessariamente numa visão funcionalista dos rituais, assim como pensa Malinowski, daí a necessidade de que o fato seja anunciado, para que haja a presença do público no privado. No caso do alto do Reservatório isto não é diferente, e por essa razão entende-se a importância que se dá à presença da comunidade para assegurar que os ritos sejam cumpridos a contento; a exemplo do que já foi dito no capítulo anterior, em que os amigos desempenham um importante papel nos ritos fúnebres, pois funcionam como elemento coercitivo e de estímulo ao comportamento dos familiares, numa tentativa de sempre estabelecer o equilíbrio e responder às exigências da comunidade.

A sociedade prescreve, então, normas de comportamento rituais, exigindo que os indivíduos se enquadrem dentro dessas normas, constantemente dando um valor positivo ou negativo aos comportamentos, dependendo destes corresponderem ou não ao estabelecido:

“No velório foi bem comportado, o pessoal que acompanhou o enterro, e no velório também. Foi um pessoal tudo bem comportado, né?”. D. H.

“Só não fiz escândalo, porque eu acho que escândalo não é sentimento”. D. Z.

“Pra mim isso é frescura. ... Gente desmaiando e eu ali olhando ... e eu de pé fixo ali no chão e não cheguei a desmaiar”. D. B.

“Uma coisa que eu acho horrível é aquele negócio de desmaio, que às vezes é mais um tipo de fanatismo das pessoas, porque eu acho que as pessoas tem que se controlar, não precisa daquelas crises, aqueles gritos, aquelas coisas, eu acredito que não precisa daquilo. Agora, tem pessoas, apesar de tudo, de conhecer, ainda tem esses comportamentos. Eu sei que eu não tenho esse tipo de comportamento ... Nem chorei no cemitério, eu não chorei. Em casa de noite quando ele morreu eu ainda chorei, mas lá não. ... Eu sei que ficaram gritando pra lá e eu não gritei, meus filhos também não”. M.

Portanto, a sociedade institui, social-historicamente, para os indivíduos um comportamento que, ao mesmo tempo, demonstre a falta que o morto faz para cada um e para a comunidade, por outro lado, exige que se tenha reações equilibradas, ou seja, sem exageros, implicando numa absorção do que DaMatta (1991) chama de ideologia da individualização, em que os sentimentos e suas expressões devem ser individualizados e não públicos. Claro fica, então, que há nisso um conflito que surge, pois, muitas vezes, fica difícil para o indivíduo se equilibrar entre essas duas exigências, a exemplo do que acontece com o comportamento conflituoso da sociedade javanesa, observado por Geertz (1973), em relação ao fenômeno da morte. Esse conflito no Alto do Reservatório pode ser notado pela contradição entre o discurso dos informantes que descrevem o comportamento esperado e o seu próprio idealizado; mas que, em contrapartida, a forma comportamental dos parentes que observei nos rituais difere um tanto quanto desse discurso que traduz a representação que cada um faz de si mesmo. De qualquer forma, como foi demonstrado por Hertz (1905[1906]) em seus estudos, há certas obrigatoriedades de expressões e comportamentos colocados pelo social; mas, seguindo a análise feita por Mauss (1979), há ainda e também uma autonomia do individual no ritual da morte; possibilitando, assim, uma dinâmica da instituição do social-histórico, o qual ao mesmo que está instituído, é instituinte³.

Outra prescrição que deve ser observada pelos familiares é a presença nos rituais, fazendo parte das obrigações das relações de parentesco. Quando um parente, principalmente próximo, não comparece a nenhum dos eventos, ele é severamente criticado e colocado numa situação negativa frente à comunidade e aos outros familiares.

“É, tive raiva, assim, um pouco de raiva, porque o pai dele mesmo não veio pro enterro, né? Fazia as coisas e o pai nem sequer veio. Se avisou. Alguns amigos que se diz que tem medo de defunto, também não vieram. Aí fiquei assim meio chateada com algumas coisas”. M.

³ Trato da questão da instituição do social-histórico no primeiro capítulo da primeira parte.

“Minha mulher quando morreu, você pensa que os filhos mais velhos foram lá? Mas meu não, do outro marido, nem lá foram. Eu mandei chamar que ela tava morrendo...”. Seu O.

No entanto, não ficou claro, nos discursos e na observação na comunidade, se há alguma forma social restritiva ou punitiva para os parentes que não participam dos rituais.

Além de se exigir a presença de certos comportamentos diante da morte, é esperado que a família prepare o ritual funerário da forma mais pomposa possível, mesmo que às vezes no discurso se afirme o contrário, claro que dentro do padrão econômico da população. Assim, preocupa-se se houve ou não um interesse dos parentes em dar as mínimas condições do morto ter todo o seu ritual de passagem garantido, sem falar que a pompa nos funerais funciona como uma aquisição de prestígio.

“Aqui, o que eu sou contra é isso, você morre, morreu um cachorro, uma cachorra. A sua família que tá ali, se tiver algum parente, quando você morre manda chamar a polícia e diz que morreu ali, aí levam pro cemitério e nem vão lá ou botam dentro da grade. Aí, às vezes, quando a família não vai, passa dois dias, bota na grade e enterra, joga dentro do buraco. Tá entendendo? Aqui não se usa isso de bondade por ninguém, não. Morreu lascou-se. Agora isso tudo é besteira, tanto faz morrer e a polícia levar e jogar pra lá, como você fazer aquele caixão bem feito de flor. É bonito, aí faz parte da pessoa boa. Agora, eu não sei se aquela pessoa vai ter alguma coisa lá em cima sobre aquele fim, de você pegar seu pai e enterrar com todo carinho, não tem dinheiro, mas toma emprestado, compra um caixão fiado. É bonito, é bem feito, feito filho de Deus, da natureza e não feito cachorro, morreu joga pra lá”. Seu V.

E para que seja realizado o ritual da melhor forma possível, a própria comunidade entra em ação, cooperando com o parente ou a família na compra dos elementos necessários para o velório e o enterro. Segundo D. J., quando a família não tem condições de comprar o caixão, os vizinhos, amigos, enfim, a comunidade em geral, ajudam na cota para que aquela possa adquirir o caixão.

Mas, não é apenas no aspecto econômico que a comunidade se envolve quando há uma morte. A participação dela, principalmente quando a morte é em casa, é intensa, ultrapassando a simples questão da presença. São os vizinhos que dão a notícia para o resto da comunidade, que ajudam a família na resolução das questões burocráticas:

“Chamaram D. Z., aí eu fui chamar V., pra avisar a ele. ... Cheguei lá, procurei por ele, vim mais ele, chegamos aí, vim de bicicleta, descemos pra pegar o ônibus pra ir pra Nazaré da Mata avisar a família dele, né? ... Quando chegamos, já chegamos com o caixão”. Seu D.

São estes também que ajudam nos últimos momento do morto.

“Eu tava aqui dentro, quando F. gritou. Aí a menina disse: ‘mãe, F. lhe chamando’. Aí eu corri, né? Quando eu cheguei lá ela estava. Ela tinha corrido pra casa de outra vizinha aí, que mora pertinho, e a vizinha já ia correr. Quando eu cheguei lá ele tava assim, já tinha se arriado, assim, na cama. Ele tava já morrendo, eu fui cuidar, aí a menina disse assim, a mulher disse assim: ‘vê a vela aí, uma vela aí pra acender’. F. não viu, aí ela acendeu, e eu fiquei ali na beira da cama, rezando durante o tempo em que ele estava morrendo. Ainda demorou um pouco, e depois terminou de morrer”. D. Z.

A comunidade auxilia, não só com a presença. Mas, no momento da morte, com ajuda religiosa e de conforto, para o moribundo e a família. É bom lembrar que isso é possível porque, quando a morte é em casa, ela é pública e pertence à comunidade. Assim como bem observou D’Agostino, ao falar de uma comunidade no sul da Itália, “death is felt as a community event; (...). Death is never only a family business but a community event”. (1977: 11). E ainda: “a sacrament of solidarity; it is a moment of collective effervescence when people reach a high point of unity and fusion in a whole which is almost sacred; in this moment of fusion, the bonds are renewed, revealed, and rediscovered, unfolded and reinforced; friendship is tested, family relationships are felt stronger in the real moment in which nature shakes them, neighbors become closer by overcoming grudges and gossip of everyday life” (Ibid.: 20). Pode-se fazer, assim, uma

aproximação com a realidade do Alto do Reservatório. Existe realmente uma maior reaproximação dos indivíduos e uma maior reafirmação e reforço nas relações, tanto entre os próprios familiares quanto entre os familiares e a comunidade.

Entretanto, ao terminarem todos os rituais fúnebres, a relação de aproximação entre família, vizinhos e comunidade parece rompida, na maior parte dos casos. No processo de luto da família existem duas posições bastante claras, se por um lado alguns afirmam que os vizinhos dão apoio, por outro existe uma forte tendência para haver um afastamento desses últimos. Na realidade, no discurso dos informantes aparece uma contradição sobre este aspecto. Por exemplo, na morte do pai de F., esta afirmou que recebeu apoio dos vizinhos e amigos depois do enterro e por muito tempo; já seu marido afirma que, logo depois do sepultamento, os vizinhos silenciaram sobre o assunto.

“Veio eu, F. e os vizinhos aí (do cemitério), veio tudo junto e o resto espalhado. Cada Qual pegaram seu destino. (Depois) ninguém veio mais não”. Seu V.

“Pelo menos aqui, que os vizinhos são muito próximos, também a gente nunca teve problema com nenhum, e depois ficam passando, perguntando”. F.

A princípio, parece haver uma relação com a posição de F. na comunidade, pois ela tem uma posição de prestígio maior do que a do marido. No entanto, isso mostra ser menos provável, já que D. Z. também possui um prestígio considerável dentro da comunidade e não concorda com a colocação de F.. Acredito que isto deve depender mais das relações interpessoais que são construídas entre os membros da comunidade. Entretanto, parece que o mais recorrente é o silêncio que se estabelece entre a família e o restante do grupo.

“Se esquece, depois que a pessoa... Se esquece. O sofrimento só é depois na hora, depois se esquece, desaparece tudinho. É”. Seu D.

“Não vem ninguém, não. É, fica como se não tivesse acontecido nada”. D. Z.

Esse tipo de comportamento da comunidade parece se assemelhar um pouco com o observado por Hertz entre os indonésios, “quant aux parents du mort, ils ressentent dans leurs personnes le coup qui frappé l’un des leurs: un ban pèse sur eux qui les sépare du reste de la communauté” (1905[1906]: 63). É claro que esta separação existente no Alto do Reservatório não é tão demarcada e violenta quanto a analisada por Hertz. Entretanto, é possível perceber uma linha tênue dessa demarcação, mais a nível psicológico que social, e, como no caso descrito pelo autor, necessário para a superação do luto e a conseqüente reintegração da família à comunidade.

0 Luto

O luto expressa um desequilíbrio social resultante da perda de um membro da comunidade, principalmente quando se trata de uma comunidade com características relacionais. Com a perda de um parente, às vezes, com posição estratégica dentro da hierarquia familiar, a família é marcada simbolicamente como anômala⁴, na concepção de Douglas (1976), diante do grupo, pois a morte de um membro desestrutura as relações sociais, causando uma fragilidade que ameaça a comunidade como um todo, e em especial a família.

“O meu pai foi o seguinte: minha mãe morreu, ele deixou a gente com uma tia minha. Pai desapareceu do mundo. A gente ficou, sem pai e sem mãe no mundo”. Seu D.

⁴ “Qualquer sistema dado de classificações deve dar origem a anomalias, e qualquer cultura dada deve confrontar os eventos que parecem desafiar seus pressupostos. Não pode ignorar as anomalias que seu esquema produz, a não ser com o risco de perder sua confiança. Suponho que seja por isso que encontramos em qualquer cultura, digna de nome, várias providências para lidar com eventos ambíguos ou anômalos”. (DOUGLAS, 1976:54). O luto seria então esse elemento usado pela cultura para reestruturar a sociedade diante da situação anômala que é o desequilíbrio das relações causada pela morte.

É necessário, então, criar formas de harmonização e reestruturação das relações quebradas, e isso demanda tempo, sendo este instituído como o tempo do luto, em que a família do morto é, simbolicamente ou não, afastada da comunidade, para depois ser reintegrada, numa forma simbólica de reestruturação e reintegração. Pois, como bem demonstrou Morin, referindo-se a Hertz, “o luto exprime socialmente a inadaptação individual à morte, mas, ao mesmo tempo, é o processo social de adaptação que tende a fazer cicatrizar a ferida dos indivíduos que sobrevivem. Depois dos ritos de imortalidade e da terminação do luto, depois de um ‘penoso trabalho de desagregação e de síntese mental’, só então a sociedade, ‘retomando a sua paz, pode triunfar da morte’” (1976: 75). É, pois, o luto necessário à readaptação do indivíduo à sociedade, e desta ao indivíduo. Van Gennep (1978) também observou que o luto é uma situação em que o indivíduo e a família ficam à margem da sociedade, através de ritos de separação, e que através dos ritos de reintegração - ou seja, suspensão do luto -, a sociedade e a família retomam à sua normalidade. Acrescento ainda, seguindo Durkheim (1989), que a sociedade é fortalecida, pois ela reafirma a sua continuidade, apesar da descontinuidade com que necessariamente tem que lidar e superar, que é a morte.

O processo do luto inicia-se imediatamente após a morte de uma pessoa, numa relação complementar e excludente entre o indivíduo e a sociedade, caracterizando-se por ser um processo fundamentalmente psicossocial. Entretanto, a forma e o método como esse processo se desenvolve é extremamente cultural. Até a um certo tempo atrás, o luto era completamente simbolizado e ritualizado dentro do catolicismo popular - e até no catolicismo em geral -. O preto era o símbolo mais forte do luto; uma pessoa que estivesse vestindo preto, necessariamente estaria enlutada. A cor preta era o símbolo que marcava a família do morto, tornando-a diferente e, também, excluída da sociedade, pois a ela estava vedada participações regulares nos eventos da comunidade. O “preto-morte” era usado por toda a família do morto, sem exceções e, sem interrupções, pelo período estabelecido.

“Fiquei de luto de minha mãe, de meu pai, de minha madrinha, do meu padrinho. Eu era pequena e minha mãe me vestiu de luto quando o meu padrinho morreu. A gente tudinho vestiu de luto. Dois vestidinhos: um para vestir no domingo e outro pro semanário. Lavava, batia e vestia”. D. J.

Toda a família, então, vestia o preto simbolizando a morte recente na casa. Era uma obrigatoriedade e exigência social, o cumprimento deste ritual. O Folclorista Maynard Araújo já observava, em 1962, esse costume: “quando morre alguém da família, todos colocam luto. Se é pai ou mãe, até crianças de braço são trajadas de preto. Mesmo quando morrem crianças os pais usam luto. É portanto comum tal uso. Tingem todas as roupas - as de cima e as de baixo. (...) Guardam luto de parentes e até de compadre” (1962: 158). A rigorosidade do uso do luto se expressava no tempo físico dispensado ao cumprimento daquele pelos parentes, dependendo da relação de parentesco que havia.

“Antigamente se usava um ano o luto, de pai e mãe era um ano, parece de avô e avó era seis meses, de tio era três meses, era assim, cumpria a sua partilha. As viúvas, quando ficava viúva usava preto até um ano, de um ano por diante ela começava a usar azul, branco, nunca ela vestia vermelho, nem amarelo, nem essas cor assim, não. Só era essa cor azul, branco, tonzinho assim, roxinho, era as cor que usava”. D. H.

Maynard também observou a relação com o tempo de uso de luto e o parentesco: “de pai e de mãe - luto fechado durante um ano, aliás, não há luto aliviado. (...) Luto por parte de filho, sendo casado ou maior, guardam seis meses. De filhos antes dessa idade, apenas três. De tio, avós, três meses. De irmão, seis meses. De compadre que se quer bem, três meses” (Ibid.: 158). Percebe-se também, que há uma contradição entre os tempos estabelecidos, tanto os vistos pelo autor como por D. H. No entanto, essa contradição é recorrente nos discursos dos outros entrevistados, sendo a única constante o tempo de luto devido aos pais: um ano. Parece, então, não ter havido um rigor maior com relação aos outros parentes, dependendo mais da comunidade e região, e também da própria família ou mesmo do indivíduo.

Entretanto, de uma forma rápida e, até certo ponto inesperada, ocorreu um desuso na utilização do preto como forma de demonstrar e simbolizar a dor e a perda provocada pela morte de um parente, através de uma crescente racionalização desse símbolo:

“O luto, a gente vestia preto, né? Hoje preto não se vê, não serve mais de luto, então a gente usa preto mesmo sem ser pro luto, né?”. D. H.

A expressão simbólica do luto tornou-se algo evidentemente desnecessário, inclusive o seu uso passou a ser condenado, pois a dor é algo particular ao indivíduo e só diz respeito a ele.

“Que hoje em dia ninguém quer mais usar luto, e às vezes a pessoa quando quer preto, pois eu acho que preto seja muito feio”. Seu D.

Essa mudança de relação com o luto simbolizado, também foi admiravelmente percebido pelo historiador Ariès: “durante o espaço de uma geração a situação foi invertida: o que era comandado pela consciência individual ou pela vontade geral é, a partir de então, proibido; o que era proibido, é hoje recomendado. Não convém mais anunciar seu próprio sofrimento, e nem mesmo demonstrar estar sentindo-o” (1977: 146). Percebe-se assim, que houve uma mudança de atitude frente ao luto, que antes era público e agora passou a ser privado, individualizado. Aconteceu uma perda expressiva do significado do uso do luto, perda essa que se realiza a nível da simbolização, que retirou muito do valor simbólico do preto enquanto luto, ou mesmo da expressão pública do luto⁵, pois ele foi também excluído de todos os rituais da morte.

Verifica-se, portanto, que houve uma mudança na instituição imaginária do luto na comunidade. Mudança essa que é considerada positiva pelos entrevistados, pois instituiu-se que a expressão pública da dor não

5 Ver sobre isso L.-V. THOMAS, *Antropologia de la muerte*, páginas 554 a 556.

corresponde a uma dor verdadeira, mas muitas vezes, apenas, aparente; e o que é aparente é repugnado.

“O luto eu acho que, o luto veio do começo do século, né? Que era pra seguir a tristeza das famílias que morriam, né? E vestiam luto pra dizer que, mas eu acho o luto não enterrava, não. Porque o luto num enterrava não. Porque aquela roupa, o sentimento tá no coração, não vale a pena você ter uma pessoa querida que morra, que é estimação sua, que morra , aí você se veste todo de preto e não tem sentimento nela, por dentro. Não vale a pena. Pra mim, aquilo não tem validade de nada, sabe?”. Seu D.

“O luto era uma prova de sentimento, se usava o luto como uma prova de sentimento, era assim. As coisas tá muito diferente. Por uma parte foi ótimo. Porque, é brincadeira a pessoa ficar a vida todinha e usar somente aquela cor, pro resto da vida?! Agora é bom demais. Primeiro a pessoa ficava de preto a vida todinha, só olhava pr’aquela roupa preta. Se a pessoa já for preta num tem mais diferença, né?”. D. H.

A expressão simbólica do luto, através do uso do preto, é extirpada da comunidade. Passa a ser agora obrigatório, preferido, estimulado e aplaudido, a privatização do luto. A expressão do sentimento individualizado é a prova máxima de dor que um indivíduo pode fornecer para a sociedade. “Uma dor demasiado visível não inspira pena, mas repugnância; é um sinal de perturbação mental ou de má-educação, é mórbida. Dentro do ciclo familiar ainda se hesita em desabafar, de medo de impressionar as crianças. Só se tem o direito de chorar quando ninguém escuta: o luto solitário e envergonhado é o único recurso” (ARIÈS, 1977: 55). Pode-se inferir, então, que há uma necessidade de maior individualização da dor, do luto, provocada pela perda de um parente ou amigo. É, mais uma vez, a absorção daquilo que DaMatta (1991) chama de ideologia da individualização, que excluiu quase completamente o luto enquanto expressão pública e simbólica. Mas, apesar dessa quase absoluta dessimbolização do luto, há ainda pessoas na comunidade que sentem como negativa essa perda de significação do preto - relativo à morte - e do período público do luto, observando-se aqui uma visão menos secularizada do luto.

O indivíduo e a perda

Apesar de ser notadamente um fenômeno social, a morte afeta decididamente o homem em sua individualidade. O luto tem, então, um caráter fortemente individual, e esta tendência se fortalece, como já foi demonstrado, com a privatização e secularização cada vez maior do luto. A morte de um ente querido, depara o homem frente a frente com a realidade da morte, com a sua própria morte. Segundo Carse, “hemos anotado, sin embargo, que lo que experimentamos en ese caso no es la muerte de otro como tal, sino la discontinuidad que la muerte provoca en la nuestras vidas. Esta observación implica que la muerte no necesita confrontarnos en la pérdida de una persona com la que hayamos compartido gran parte de nuestra vida; *la muerte nos confrunta en cualquier momento en que experimentamos una amenaza radical a la continuidad de nuestra existencia*” (1993: 23). Assim, a morte do outro nos aproxima da nossa própria morte, mas não só: traz a certeza inelutável de que a morte nos separa irremediavelmente de alguém que só podemos ter de volta na memória, ou nos sonhos. O luto se traduz, assim, individualmente, na explicação de Freud, como, “reação à perda de alguém que se ama, encerra o mesmo estado de espírito penoso, a mesma perda de interesse pelo mundo exterior - na medida em que este não evoca esse alguém -, a mesma perda da capacidade de adotar um novo objeto de amor (o que significa substituí-lo) e o mesmo afastamento de toda e qualquer atividade que não esteja ligada a pensamento sobre ele” (1974a: 276). Desencadeando um processo profundamente social e psíquico de separação e reintegração à vida e à sociedade.

O sentimento de perda que a morte acarreta, o corte total e irreparável entre o que sobrevive e o que morre, traz concretamente uma dor ao indivíduo exatamente por essa consciência de perda total: de um fim de uma relação, muitas vezes, de extrema preciosidade para o indivíduo que fica.

“Ah! Senti muita falta, né? Fui acompanhando o enterro, fui acompanhando ela, mas sentindo muito, né? Que era a última vez que eu ia acompanhar ela, pra ver assim o corpo dela, era a última vez, né? Pra ver a presen-

ça dela, e depois, mesmo morta, mas eu ainda tava com aquela esperança de que ainda tava vendo, né? A passar desse tempo para cá, a gente não tem mais o direito de se ver, e num vai se ver mais”. D. H.

A certeza da impossibilidade de se entrar em contato, fisicamente, com o morto é profunda e, ainda de acordo com Freud, dolorosa: “parece-nos também uma comparação adequada chamar a disposição para o luto de ‘dolorosa’. (...) É notável que esse penoso desprazer seja aceito por nós como algo natural. Contudo, o fato é que, quando o trabalho do luto se conclui, o ego fica outra vez livre e desinibido” (1974a: 276-277). As indicações levam a inferir que o luto vivido por um indivíduo é, ao mesmo tempo, o momento de dor pela perda do próximo, e o período necessário para a superação dessa mesma dor. É uma fase onde duas forças contrárias, e também complementares, atuam no indivíduo.

A dor provocada pela falta é sentida intensamente. A sua agudeza se reflete em todas as outras atividades do indivíduo. Este fica quase que paralisado em seu momento de tristeza.

“Fiquei muito, senti muito sentimento da minha mãe, tanto da minha mãe quanto da minha irmã. O sentimento foi muito grande. A gente sente tanto que acha que não vai se controlar mais”. D. H.

E esse momento ele continua por um tempo indeterminado, necessário para a sua superação, mas enquanto isto não ocorre, ele se realiza em toda a sua intensidade.

“Minha filha, me dá uma angústia só em pensar. Eu ainda choro, imagina naquele dia. Choro baixinho. Eu chorei daqui até ter chegado, até em casa. E eu continuei, por muitos e muitos dias. Chorando, pensando, passando as noites sem dormir. Saiu-se daqui, ela na frente e a gente atrás, mas não deu pra parar, não deu, de chorar (choro)”. D. Z.

O luto tem, então, uma relação profunda com o tempo, que varia de indivíduo para indivíduo, até se efetuar plenamente o seu papel e a sua

superação. Se em alguns esta superação acontece de forma mais rápida, em outros pode se estender por um tempo maior, alcançando quase o estado de melancolia, que é patológico. O tempo individual é fundamental para a efetuação do luto psicológico. Pois, seguindo ainda o pensamento freudiano, “verificamos, à guisa e explanação, que, no luto, se necessita de tempo para que o domínio do teste da realidade seja levado a efeito em detalhe, e que, uma vez realizado esse trabalho, o ego consegue liberar sua libido do objeto perdido” (FREUD, 1974a: 285). Percebe-se, então, que, se psicologicamente o tempo do luto varia e pode ser menor ou maior, dependendo do indivíduo, socialmente a comunidade não está disposta a esperar por muito tempo para que o luto psíquico realize o seu trabalho. Talvez aqui esteja o motivo do conflito que se estabelece entre o indivíduo e a sociedade⁶, pois para aquele esta o abandona em seu luto depois de pouco tempo, como visto mais acima, pois o tempo de um necessariamente não está de acordo com o tempo do outro. Existe, assim, uma linha tênue de equilíbrio entre o tempo do luto social e do individual, quando isso é quebrada, ocorre o conflito entre estes dois tempos que são distintos, criando uma sensação de desconforto, tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade. Aqui concordo com Durkheim (1989) e Hertz (1905[1906]), pois quando se observa esse conflito, a comunidade não permite que o individual sobreponha a si, ao contrário, ela ignora o indivíduo para estruturar-se a si mesma, num retorno à normalidade. Nesse sentido, o social sobrepõe-se consideravelmente ao individual.

A dor da perda, o luto, varia também em relação à proximidade do sobrevivente com o morto. Quanto maior a aproximação, maior o luto, maior a perda. Inversamente, quanto menor a aproximação, menor a falta. Isto independe do grau de parentesco, pois não são os laços formais que interferem nessa relação, mas os laços construídos através das relações interpessoais de aproximação. No entanto, pode-se fazer um peque-

6 Faço referência a esse conflito nas páginas 97 a 101. Observei ali, a partir dos dados obtidos no discurso, que nem sempre a comunidade corresponde ao esperado pelo indivíduo, e vice-versa, gerando sempre um conflito em que a sociedade se sobrepõe ao individual.

no quadro, em que os parentes e familiares estão mais próximos do que os outros, sendo marcante também a proximidade com os amigos.

“Sendo parente, vou lhe falar, viu? Nunca vi coisa tão ruim. O estranho não, ... mas os parentes não é brincadeira, não. Viu? Se você nunca passou por isso, quando você for passar, você vai ver o que é tristeza, viu? Não é brincadeira, não. Você ver seu pai, sua mãe morta. Vixe, como é ruim!”. Seu V.

“Às vezes tem parente que morre e a gente não liga muito, né? Num, às vezes são pessoas mais distantes que a gente não liga muito, né? Mas tem pessoas que é, pessoas assim muito chegada a gente, assim, muita amiga, mesmo não sendo da família, mas são pessoas muito amigas, que quando morre a gente sente muito a morte, né? Chora, fica assim pensando, pedindo a Deus por ele”. D. Z.

“A gente sente muita falta. Ah! É um dia que a pessoa é uma, é um momento que a pessoa fica muito, tem muito sentimento, pode ser da, mesmo da família e pode ser uma pessoa que a gente conheça, né? Porque às vezes a gente conhece uma pessoa, é amigo de uma pessoa e morre, sente aquela grande falta”. D. H.

Quando não há nenhuma relação com a pessoa que morreu, o sentimento é de indiferença. “A dor provocada por uma morte só existe se a individualidade do morto tiver sido presente e reconhecida: quanto mais o morto for chegado, íntimo, familiar, amado ou respeitado, isto é, ‘único’, mais a dor é violenta; não há nenhuma ou poucas perturbações por ocasião do ser anônimo, que não era ‘insubstituível’” (MORIN, 1976: 31). Hertz (1905[1906]) anteriormente também já havia percebido essa realidade entre os indonésios. Pode-se compreender, então, o porquê a morte de um indivíduo, numa escala de prestígio e de importância dentro da hierarquia social, atinge todo o grupo: visivelmente porque há uma relação de proximidade - qualquer que seja ela - com este indivíduo e a sociedade.

No processo de luto, como Freud (1974a) explicou, o indivíduo lentamente vai se recuperando, saindo do seu estado de anomia psíquica, até voltar a sua normalidade. É indispensável que isto ocorra, não apenas

para a saúde mental do indivíduo⁷, mas também a comunidade exige que esse retome as suas funções e o seu papel social. Aliás, de acordo com a teoria antropológica sobre o luto, o que já discutimos antes, o luto social tem por finalidade também reintegrar o indivíduo e a família à comunidade. Enfim, esse lento trabalho de reintegração do indivíduo à sociedade, geralmente é realizado com êxito, a exemplo do que aconteceu com D. H.

“Ah! Sente falta, né? Jamais um vazio, a gente perde uma pessoa, fica aquele vazio daquela pessoa, né? Até um certo tempo, depois a pessoa vai acostumando, acostumando, até que fica sempre lembrado, mas num pode, mas já tá mais razoável, num tá que nem, logo no começo a pessoa fica muito, sente muito a falta e depois vai se acostumando”. D. H.

Contudo, o morto não morre eternamente. Ele é continuamente revivido, mesmo que simbolicamente na cultuação que se faz à sua memória e até ritualmente, na vida das pessoas, da família.

“Quando é um parente mais distante, quase nem se lembra. Agora, quando é próximo, passa um bocado de tempo aquela lembrança, pelo menos ele (o pai), porque ele praticamente quase não saía de casa. Quando eu saía que encontrava as pessoas, quando eu chegava em casa contava aquela história e mesmo depois que ele morreu, eu chegava e contava aquela história como se ele tivesse vivo”. F.

As lembranças e a memória constituem quase que um templo sagrado onde ficam os que morreram, onde os mortos não são mortos, mas vivos, mesmo que apenas neste lugar. Além disso, os mortos são revividos nos sonhos, como se fossem vivos e nunca mortos. Assim, relacionam-se três elementos que sustentam a eternidade viva do morto: a memória, a intimidade com o morto enquanto este era vivo, e a saudade. Estes três

⁷ Freud, em seu trabalho *Luto e Melancolia*, explica que o indivíduo que não consegue superar este estado de perda, quando a sua libido se orienta completamente para o objeto perdido, esvaziando o ego, aquele entra em estado de melancolia que, segundo ele, é uma patologia psíquica.

elementos se realimentam e se complementam na manutenção do morto enquanto vivo.

“Passa muito tempo assim, mas você ainda se lembra daquela pessoa”. F.

Indiferente ao tempo, o morto continua vivo e convivendo com os vivos. “Quanto mais saudade, mais intensa é a memória do morto ou do lugar. Quanto menos saudade, menos intensidade na recordação. (...) Num certo sentido, pode-se dizer que há saudade e há memória quando alguma forma de relacionamento persiste entre os vivos e os mortos” (DAMATTA, 1991: 166.) Assim, o luto social e individual realiza o seu trabalho de desagregação e reintegração - com o seu fim. Entretanto, os mortos ainda são mantidos na memória da comunidade e do indivíduo, estabelecendo relações com este mundo.

Comunidade e a Relação com o *Outro Mundo*

Os mortos no Alto do Reservatório continuam vivos na memória e nas relações que estabelecem nesse mundo com os vivos. Uma característica forte do catolicismo popular é a relação que este faz com o outro mundo, pois, como diz Brandão (1994), o catolicismo popular é por excelência relacional, com este mundo e com o outro. Não foi difícil, então, encontrar essa tendência entre os católicos do Alto do Reservatório que, como já se falou antes, além das relações estabelecidas no mundo dos vivos, constroem relações com o mundo dos mortos. É claro que, mediada pela secularização e racionalização, principalmente entre os “não ortodoxos”, essa relação com o outro mundo perdeu muito de sua força, sendo encarada muitas vezes com desconfiança. Mas ela está presente, mesmo quando não se acredita muito.

“Eu tinha um tio meu que a mulher dele, o sonho dela é morrer e se enterrar de mortalha. ... Aí ela morreu no hospital e a concunhada dela,

nos trajes que ela tava, enterrou, e isso, na cabeça do pessoal, ficou aquela impressão, o pessoal via ela a qualquer instante. Tinha uma moça lá que morou com ela, que foi o pivô dessa morte dela, e quando ela tava já pra morrer ela dizia assim: ‘é Helena, se não fosse você eu não ia morrer, não ia deixar os meus filhos’. E aquilo, o pessoal passou muito tempo, dizem, vendo essa mulher pedindo essa roupa. Isso depende muito da cabeça de cada um. Por isso que eu digo, é uma dúvida muito grande, pra muita gente, porque uns dizem que morre e ainda vê as pessoas. Eu, pra mim, morreu acabou-se, não acredito nisso, não. Morreu acabou, não vem dizer mais nada a ninguém”. F.

Entretanto, F. não deixa de ir, um ano sequer, ao cemitério em dias de finados. Isto porque, e principalmente, sua mãe costumava cumprir esse ritual, ela continua a repetir os seus atos, pois a morte da mãe deixou-lhe como herança esse compromisso com o outro mundo, instituindo uma relação de obediência para com a mãe que já morreu, mas que continua demarcando seu espaço e sua força dentro da hierarquia familiar.

Em uma visão mais “ortodoxa”, o relacionamento com o outro mundo é completamente aceitável e compreensível. Os mortos podem interceder, ajudar e mesmo exigir cumprimentos de obrigações, pertinentes aos vivos, que não foram realizadas.

“Morreu uma cunhada dessa mulher, e ela disse que tava dormindo, e sonhou que a cunhada pediu a ela que rezasse ou mandasse celebrar uma missa, ou rezasse um terço, que tinha a mesma importância, era a mesma coisa: ou rezasse um terço ou celebrasse uma missa. Eu acho que assim, que as almas quando as pessoas morrem, quando estão pedindo reza, porque elas sabem que as rezas aliviam de alguma maneira, né?”. D. Z.

Portanto, é perfeitamente comum e plausível que o *outro mundo* se relacione com esse mundo, e vice versa. Assim como também, no dizer de DaMatta: “há obrigações diante dos mortos que são palpáveis: seus aniversários de nascimento e morte são lembrados, sua memória deve ser cultuada” (1991: 152). E por isso a importância do cumprimento das rezas, velas e missas em intenção das almas dos mortos, a realização dos rituais de morte sem o esquecimento de algum detalhe, para que estes

fiquem sossegados e não precisem, a todo momento, interferir no mundo dos vivos exigindo o cumprimento das obrigações que lhes são devidas.

Não só o indivíduo, mas também a comunidade como um todo tem que cumprir obrigações e estabelecer relações com o outro mundo. Quer seja nas procissões em homenagem aos santos, quer seja no comparecimento aos rituais pós-funerários.

“Vou (à missa de sétimo dia) pela assim, pra num faltar aquela ocasião que a pessoa chama, e fica comprometido pra ir, aí eu vou”. D. H.

Mesmo quando se tem uma visão um tanto quanto secularizada, assim como D. H., os compromissos e as obrigatoriedades assumidas com a comunidade e o outro mundo devem ser mantidas e cumpridas, pois a racionalização e a tradição estão sempre presentes na estruturação das relações: quer com este mundo ou com o outro.

Neste sentido, pode-se perceber claramente a relação que se estabelece entre estes espaços distintos. Morin (1976) coloca que o espaço dos mortos é geograficamente distinto do dos vivos, em todos os sentidos. Mas, entretanto, “o espaço doméstico permanece habitado pelos nossos mortos e as crenças ulteriores que afastam os mortos para além nunca chegam a destruir a convicção de que ele vive também no aquém dos vivos: o morto continua presente-ausente, aquele que amamos está ali, embora já lá não esteja” (MORIN, 1976: 136). DaMatta (1991), em sua visão, vai um pouco mais além do que Morin fala, pois, segundo ele a sociedade brasileira, além do espaço definido como dos vivos e o espaço definido como o dos mortos, de fato se estabelece relacionalmente em três espaços: a casa, a rua e o *outro mundo*; espaços estes que são complementares e que interferem mutuamente um no outro, podendo, em momentos diferenciados, um estar em posição de hegemonia sobre os demais. Para além disso, DaMatta acredita que a forma como estas relações são estabelecidas em um espaço - de prestígio, poder, saber, etc -, se repetem em todos os outros.

A Viuvez

Dentro da comunidade do Alto do Reservatório, enquanto realizava a pesquisa, surgiu um dado interessante: a questão da viuvez. Isto é um fenômeno muito pouco estudado dentro da antropologia. Este tema poderia continuar em branco neste trabalho se, durante a pesquisa de campo, não houvesse surgido casos de viuvez, como os dos informantes M. e Seu O. Apesar de não ser possível se estender aqui sobre este assunto, acredito ser importante fazer-se um estudo mais específico sobre viúvos dentro da antropologia da morte, pode-se discorrer algumas considerações sobre o tema.

Os estudos que encontramos sobre a viuvez trabalham mais as prescrições e tabus que são adotados e impostos pela sociedade aos viúvos, principalmente às mulheres. É o que já havia percebido Hertz (1905[1906]) entre os indonésios e australianos, e Carneiro da Cunha (1978) entre os Krahó. Nas sociedades ocidentais, as pesquisas, principalmente sociológicas, se baseiam muito mais em verificar a relação entre a morte de um parceiro e se há uma subsequente morte daquele que sobreviveu. A preocupação é sobre o ajustamento do viúvo ou viúva após a morte do cônjuge (RILEY, 1993), numa visão mais psicologizante.

No Alto do Reservatório o que se pode perceber é que existe comportamentos diferentes em relação à viuvez, dependendo do sexo do cônjuge que sobrevive. No caso de Seu O., por exemplo, a relação dele com a vizinhança não teve nenhuma alteração. O seu comportamento continua o mesmo e o da comunidade também: não há uma modificação de prestígio; o que ocorre é uma mudança muito mais pessoal, pois agora ele passou a idealizar a sua relação com a mulher e o amor de ambos. A vizinhança, em contrapartida, nega essa relação ideal, entretanto é provável que isto já ocorresse antes da viuvez.

Todavia, quando se trata da viuvez feminina, há uma mudança radical de comportamento na comunidade. Foi o que aconteceu com M., que há seis anos é viúva. Antes, quando o seu marido ainda estava vivo, sua po-

sição no grupo era de privilégio e prestígio: eles eram dos comerciantes mais promissores do local. Com a doença do marido a situação se inverteu, iniciando um processo de falência dos negócios (vendas - pequeno comércio), M. se viu obrigada a vender alguns dos seus bens, terminando por fim na perda econômica total após a morte do marido. Ao morrer seu cônjuge, teve que se deparar, logo no princípio, com a sua nova situação dentro da comunidade.

“E os vizinhos sempre ficaram visitando, não sei o que, mas assim, palavra de apoio, essas coisas, eu acho que não teve muito, não. Não é por aí não, pelo menos isso comigo não funcionou muito não. É, tem o apoio mais da família, essas coisas, mas de amigo mesmo, eu num tive esses apoios, não. E depois que ele morreu, o pessoal não tem muito, até aqui comigo assim num desrespeitaram muito, essas coisas, porque sempre é... Eu acharia assim, que eu merecia mais consideração diante das pessoas, com o que ele fez com certas pessoas, certo? Algumas pessoas amigas assim que tinha, que, como diz a gente pensa que tem amigo, mas só que a gente não tem, não é? Os amigos às vezes é mais, esperando da gente, quando a gente não tem pra dar. Aí provavelmente aqueles amigos até se afastam, né? Aí eu não tive muito apoio, até da própria família, às vezes eu me revolto e eu digo que eles não me deram apoio. O pessoal da rua eles parecem que torce, a maioria dos meus vizinhos torce pra ver o pior, isso até amigos, sabe? Tem até amigos que conversando comigo é soltando piada, sabe? Aí tem hora que eu fico até revoltada e acho que eu merecia até mais consideração, não é?”. M.

Nesse discurso/desabafo de M. é possível inferir alguma coisa. A questão mais contundente que se apresenta é que, quando morreu o marido dela, seu papel no grupo perdeu completamente o prestígio, mesmo que anteriormente ela tenha tido sempre uma participação no público, pois trabalhava com o marido nas vendas. A viuvez feminina trouxe em seu bojo toda uma desestruturação do papel anterior de M. que, antes, estava atrelado à figura do marido: era uma mulher casada e, como tal, possuía o seu prestígio e *status* garantido no grupo, a identidade feminina foi construída em relação a do homem. No momento em que se quebra esse vínculo, ela sofreu um processo de perda: perda de prestígio, mas muito mais perda

de identidade. A viúva é uma desviante, no conceito do Goffman, ela sai da norma social, é um apêndice e um peso para a comunidade.

O que M. sentiu, com a morte do marido, foi a rejeição da sociedade, em que se encontra, do seu novo papel social. Assim, com a perda de sua identidade - mulher casada - e não sendo mais uma mulher solteira, ela sofreu também uma diminuição ou perda do respeito que se devia ao seu *status* anterior, mesmo que atualmente tenha uma participação no público como agente de saúde. Ela agora não tem nada que a proteja do desprezo e das brincadeiras. Afora isto, a morte do marido representou também uma queda no padrão de vida, pois se antes existia o poder econômico que poderia garantir uma relação de igualdade e prestígio na comunidade, agora nem isso.

O casamento parece fornecer prestígio à mulher dentro da comunidade. A viuvez transforma essa mesma mulher em alguém que não tem necessidade nem “merecimento” de prestígio. A conseqüência para M. desta situação é a revolta, pois nem a família lhe dá o apoio necessário. Além do mais, a todo o instante ela sente e ver a sua dignidade sendo massacrada, até mesmo por aqueles que antes lhe conferiam uma situação de privilégio dentro da hierarquia social da comunidade. Esta situação de M. aponta para uma preocupação maior que os estudos da morte e de gênero devem dispensar às viúvas, e também aos viúvos. Contudo, não cabe a este trabalho se aprofundar nesse tema.

Diante do discutido acima, percebe-se que os informantes do Alto do Reservatório instituem seu social-histórico, o seu *habitus*, também a partir das relações que são estabelecidas e mediatizadas pela morte e, principalmente os mortos, na instituição de um imaginário da morte. Contudo, estas relações são realizadas a partir de três pólos: o indivíduo, a comunidade e os mortos, numa aproximação do que fala DaMat-

ta (1991). Esses pólos, entretanto, mediatizados pela morte, vivem em um delicado equilíbrio que, não poucas vezes, é quebrado. Isto acontece especialmente quando o indivíduo não corresponde comportamentalmente ao esperado pelo grupo, ou vice-versa; quando não há correspondência entre o tempo de luto individual e o social, que são também secularizados e privatizados; e na questão da viuvez feminina. E ainda, a relação efetiva que ocorre entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, apesar da interferência secularizante, é contundente: os mortos sobrevivem, são imortalizados ritualmente pelos vivos, através da cultuação. Eles se relacionam e se comunicam com o mundo dos vivos, sendo continuamente revividos na memória dos que ficam sobre a terra. Assim, dentro do contexto do *habitus* da morte no Alto do Reservatório, no próximo capítulo pretendo mostrar ao leitor, a partir do discurso dos informantes, como morte, mortos, indivíduo e a comunidade se relacionam dentro de um social-histórico específico, enfim, de um imaginário social da morte instituído.

Os Mortos e a Morte

Até agora, tentei mostrar ao leitor como se institui os elementos de *valor* (Motta, 1995) no *habitus* da morte na população de baixa renda na segunda parte, e como a comunidade do Alto do Reservatório lida com a morte na sua concretização, a partir da visão dos próprios informantes, no capítulo anterior. O que pretendo nesse momento é introduzir o leitor nos aspectos do *meta-valor* da morte no Alto do Reservatório, e que constitui por excelência o imaginário social da morte, ainda e também a partir dos elementos *conídicos*.

Os Mortos e a Vela

Pelo que já foi discutido até aqui, pode-se perceber que há no imaginário da morte do Alto do Reservatório uma intensa relação entre as almas e os vivos aqui na terra. Mais uma vez, essa relação vai ser mediada por uma maior ou menor racionalização do sobrenatural, de um maior ou menor “desencantamento” do mundo.

É necessário, então, procurar ver o que é a alma nesse contexto. Não é difícil entender, então, que o conceito de alma varia muito de um indivíduo para o outro, entretanto, é possível se fazer algumas aproximações sobre o que é alma para a população do Alto do Reservatório. Mesmo para aqueles que são “não ortodoxos”, existe uma concepção simbólica mágico-religiosa da alma. Pois, apesar de não haver uma interferência do outro mundo na terra, e no discurso afirmar algumas vezes que nada mais existe depois da morte, percebe-se sempre a referência àquele que morreu como uma pessoa, como uma existência, como um duplo daquele que um dia foi um vivo¹.

Dentro da simbologia da alma, principalmente entre os “ortodoxos”, o que mais impressiona é a sua caracterização. Sempre pensa-se nela como algo sem matéria, diferente do que seja o humano, capaz, portanto, de ultrapassar com sua imaterialidade, toda e qualquer matéria. Além disso, quando a alma se aproxima de alguém, sente-se a sua presença, pois ela exala efeitos físicos que são compreendidos como pertencentes ao mundo dos mortos.

“Eu com sete anos eu vi o primeiro. Eu, uma moça passou a mão em meu rosto quando eu fui dormir, e era a mão de uma menina. Eu meti os pés na rede, eu tava dormindo na rede, aí meu avô disse: ‘tenha calma rapaz, isso é os espíritos’. E eu acreditei porque a mão era gelada, e eu senti. Quando ela botou a mão em mim que eu me pulei lá do quarto pra sala, eu senti a frieza dela”. Seu O.

¹ Ao tratar do luto já coloquei a questão da continuidade dos mortos no mundo dos vivos, através da memória e das relações estabelecidas.

“E pela aquela porta entrou uma mulher, uma pessoa desconhecida que eu nunca tinha visto. Ainda hoje quando eu falo fico toda arrepiada. ... Mas só que aquela pessoa tava se aproximando de mim, e era como se aquela pessoa não fosse uma pessoa viva ...”. D. Z.

É por isso que quando se sente um arrepio estranho, mesmo em dia de calor, significa que um espírito acabou de passar por perto. Câmara Cascudo, anteriormente, também já havia feito um apanhado de como a população define a alma: “a alma aparece quando quer, talqualmente um lêmure em Roma. Ostenta forma humana, vaporosa, espessa, fumo branco, transparente, indecivelmente luminoso, de contorno definido e normal” (1974: 31). E ainda: “a presença da Alma-do outro-Mundo exala um frio intenso, às vezes com chamas nos pés e nas mãos. A voz é invariavelmente fanhosa, peculiaridade de todos os entes sobrenaturais, incluindo os animais encantados”. (Ibid.: 33). É impressionante ver, então, como esta descrição de Câmara Cascudo se aproxima daquelas feitas por Seu O. e D. Z., quando mencionaram a sua experiência com as almas do outro mundo.

Indo um pouco mais além, esta relação e noção de alma está intimamente ligada com a experiência religiosa que se institui, experiência esta que vai, de uma certa forma, concorrer para uma concepção mágica do outro mundo. Segundo observou Durkheim,

“A noção de alma é, assim, uma aplicação particular das crenças relativas aos seres sagrados. Com isso explica-se o caráter religioso apresentado por essa idéia desde que surgiu na história e que conserva até hoje. A alma, com efeito, sempre foi considerada como coisa sagrada; por essa razão, opõe-se ao corpo que, por si mesmo é profano. Não se distingue do seu invólucro material unicamente como interior e exterior; não vem representada simplesmente como constituída de matéria mais sutil, mais fluida; mas, além disso inspira algo daqueles sentimentos que por toda a parte são reservados ao que é divino. Se não se faz dela um deus, pelo menos, é vista como uma fâisca da divindade” (DURKHEIM, 1989: 322).

Compreende-se, então, que a concepção de alma da população do Alto do Reservatório passa, necessariamente, por um viés religioso, numa apro-

ximação do humano ao divino. A relação da alma com o sagrado é uma característica bastante forte dentro do catolicismo popular e, é devido a este caráter de divindade que a alma possui, que nasce daí toda a crença e manifestações religiosas para com ela, pois a alma, ao possuir um caráter divino, é capaz de realizar atos sobre-humanos; e, por causa do seu lado ainda humano, é mais fácil de entender e ouvir as necessidades do homem. Institui-se, então, toda uma simbologia mágico-religiosa onde a alma, neste plano, relaciona-se com a terra.

É neste sentido que, dentro do imaginário instituído pela comunidade do Alto do Reservatório, existe uma aproximação entre o céu e a terra, intermediada pelos mortos. No entanto, e mais uma vez, essa comunicação com o mundo natural e o sobrenatural vai ser permeada por uma racionalização e “desencantamento” destas relações. Dependendo de uma maior ou menor “ortodoxia”, pode-se ter uma completa comunicação ou uma possível ruptura com o outro mundo. E isto é perfeitamente visível na comunidade estudada.

Para os “não ortodoxos”, é muito difícil acreditar em uma interferência dos mortos na vida dos vivos. Porém sempre resta uma dúvida: da mesma forma que não se pode dizer que sim, também não se pode dizer que não.

“Pra mim, morreu acabou, porque as pessoas dizem: ‘não o espírito’. Onde danado vai botar tanto espírito. Agora, diante de tanta coisa que a gente vê, que ainda tem uma dúvida, não sei o que acontece, porque muitas vezes as pessoas morrem e depois o pessoal tá vindo por aí ... Aí nisso eu fico com uma dúvida muito grande”. F.

No discurso de F. fica claro que a descrença se baseia necessariamente sobre a falta de experiência vivida com o outro mundo, mas a dúvida se estabelece quando outros afirmam possuir essa experiência, e geralmente pessoas de prestígio dentro da comunidade ou mesmo na família. Contudo, há ainda aqueles que afirmam categoricamente que depois de morto não se tem mais nenhum contato com a terra. D. H. tem sobre isto uma explicação bastante lógica:

“A gente tem um filho ou uma filha, ou uma nora, um parente, às vezes um amigo mesmo, pode ser até um amigo, né? Que a gente vê sofrendo num vai achar bom, e a gente cair numa tentação de sofrimento contra aquela pessoa sem poder fazer nada, quanto num sofria? ... Porque a gente não pode fazer nada, aqui principalmente a gente vê uma pessoa, às vezes vai escorregar, mas pode dar a mão pr’aquela pessoa num cair, já livra, e a pessoa sem poder fazer, vê e não poder fazer? É muito ruim. É mesmo que uma pessoa parálitica ... é que nem a pessoa que passou-se desse mundo para o outro”. D. H.

Assim, pode-se interpretar que os mortos não se comunicam com os vivos, mas eles estão presentes no outro mundo: há a continuidade do indivíduo, que possui ainda características humanas, pois é passível de sofrimento, só que o outro mundo não é um lugar para o sofrimento, por isso é necessário que as almas sejam livradas dessa possibilidade.

O que mais podemos observar na comunidade, entretanto, é que existe uma tentativa de racionalização do outro mundo, da alma, mas ainda permeada por muita contradição com a crença religiosa instituída. Por isso, pode-se encontrar ainda uma forte presença do sobrenatural na vida dos vivos, interferindo e determinando o destino dos que aqui estão. Não é difícil notar isso através do discurso de D. J. sobre a interferência da sua mãe morta no destino da sua filha:

“Ela disse que se tivesse viva quando eu tivesse a criança ia ser dela, e se tivesse morrido ia buscar, e veio mesmo. Eu tive essa criança no dia 21 de março, quando foi com quatro anos, no mesmo dia que nasceu ela morreu, foi ela que veio buscar. A menina saiu pra trás de casa, aí quando ela voltou disse que lá atrás tinha uma mulher de branco e que era minha mãe, ela nunca tinha visto a minha mãe, eu fui olhar e não vi ninguém, aí eu pensei: ‘isso foi mãe que veio ver Esmerina’ ... Ela foi pra onde tá minha mãe, guardadinha, graças a Deus”. D. J.

Existe aqui uma total comunicação entre céu e terra, em que os mortos geralmente podem mais do que os vivos; onde tanto um como o outro mantêm uma relação de interferência. E nisto concorda Irarrázaval, pois, “as pessoas e os defuntos interagem, se opõem e se complementam. As

culturas populares assumem (não ocultam nem trivializam) a morte; ‘almas’, ‘anjinhos’, ‘antepassados’ fazem parte do universo vivo; são temidos, apreciados, invocados continuamente” (1993: 171). Sendo assim, os mortos e as almas podem ver e ouvir os vivos, podem ajudá-los ou atrapalhá-los. Mas, isto é importante; os antepassados mortos estão sempre prontos só para ajudar.

“Acho que eles me ajudam, que eles sabem mesmo que eu só era filha pra eles, que nem eles diziam: ‘eu morro hoje ou amanhã, qualquer dia que Jesus me chamar, mas morro gravando essa filha’. Porque eu sou boa filha pra eles. ... Aí eu acho que eles vem me visitar, que lá no céu eles pensam em mim. ... Mas, graças a Deus eles estão rezando por mim lá”. D. J.

Numa aproximação com o que fala DaMatta (1991), é estabelecida, então, entre os vivos e seus antepassados, uma relação de continuidade entre o espaço do vivo e o espaço do morto, uma relação que é hierarquizada. Mesmo quando se trata de informantes “não ortodoxos” esta comunicação também se completa, apesar de sutilmente, em que a memória do morto é sempre permanente e este se mantém em uma posição hierárquica privilegiada com os vivos. Os mortos se comunicam principalmente através dos sonhos: estes estão abertos para o mágico e para o sagrado.

A vela

Mas, para que a comunicação com o mundo dos mortos seja possível é necessário a utilização de símbolos e de rituais. A vela é um dos símbolos mais fortes e presentes do catolicismo, e principalmente dentro da tanatologia católica e popular. É interessante notar que a relação da vela com a morte é extremamente próxima, inclusive a partir do seu significado lingüístico. Na sua etimologia, a palavra vela, que fornece iluminação a um aposento, é um deverbal de *velar*, que por sua vez significa vigiar, vigilar. Esta relação se estende mais ainda quando se percebe que a palavra *velar* também é origem para outra derivação: *velório*; e, como já foi colocado anteriormente, a vela é símbolo indispensável em um velório.

Assim, a vela funciona como um elemento chave dentro da tanatologia católica, é ela que permite, simbolicamente, a abertura de canal entre este mundo e o outro mundo: é o elemento de comunicação entre o sobrenatural e o natural. Peça chave nessa relação, a vela está presente em todos os rituais fúnebres instituídos: velório, enterro, missas, rezas, dia de finados, no momento da morte:

“Isso é quase como uma tradição, porque a vela simboliza a luz, e o que a gente vê muito falar de Cristo, do Espírito Santo, (...), que a pessoa acende a vela, coloca como um símbolo de luz, aí do mesmo modo quando a gente morre, pras pessoas que gostam, que tem essa tradição, não é nada demais colocar essa vela na mão, porque é um símbolo de luz, que a pessoa tá se despedindo, tá indo embora mesmo. Aí já é um símbolo de luz pelo menos, que a gente quer que seja acompanhado”. M.

A vela surge como iluminadora da passagem dos mortos para o sobrenatural, no auxílio necessário para encaminhar perfeitamente a alma até o seu lugar preparado, para que esta não corra nenhum risco de se perder do seu caminho. Pois, como nota Martins: “Nos momentos finais da vida, a vela de cera virgem, jamais usada e que queimará até o fim, para jamais voltar a ser usada, porque pertence ao morto, destina-se a alumiar esse passo sombrio, o mundo de sombra das almas, alumiar o caminho, para que a alma nem permaneça nem deixe de encontrar o caminho do mundo próprio das almas” (1983: 265). No entanto, este uso da vela nos momentos finais do moribundo está cada vez mais caindo em desuso. Como bem observou uma informante, quando se morre em hospital não se coloca mais vela na mão do moribundo. Mas, apesar disso, pôr uma vela na mão de alguém que está morrendo, é um sinal claro de piedade cristã.

Iluminando o caminho dos mortos, a luz da vela representa a própria luz do Cristo, que encaminha as almas para o seu lugar. A luz da vela, além de indicadora do caminho, simboliza a própria vida: é a vida que se leva aos mortos.

“A luz representa a vida, né? A vida é Jesus Cristo. A vida é, se a vida é Jesus Cristo, a luz é a própria vida. ...Eu vi uma mulher falando que quando isso se deu, foi como se ela tivesse viajando num túnel, mas o claro ela tava vendo muito, um claro muito fino e ela andava vendo, ela disse que era assim uma luz estranha, uma luz diferente da luz daqui, mas era assim aquele claro, muito fino e ela viajando em direção pra ele. O significado das velas que a gente na igreja usa é esse, é como se fosse acender, assim”. D. Z.

A vela simboliza, assim, uma ligação entre a morte e a vida; põe em evidência a complementaridade e o antagonismo entre elas, mas revela também suas essências inseparáveis. Como escreve poeticamente Bachelard, “a chama (da vela) é precária e vacilante. Essa luz, um sopro a aniquila; uma faísca a reacende. A chama é nascimento e morte fáceis. Vida e morte aqui podem ser justapostas. Vida e morte são, em suas imagens, contrários bem distintos. Os jogos de pensamento dos filósofos levando suas dialéticas do ser e do nada num tom de simples lógica tornam-se, diante da luz que nasce e que morre, dramaticamente concretos” (1989: 30). A vela, então, simbiose entre vida e morte, será o canal de comunicação entre estes dois espaços, canal de comunicação este só possível também com a ritualização da reza, pois, “no momento da morte rezam a Salve-Rainha e o Pai-Nosso para ajudar a pessoa a se desligar do mundo da mentira e entrar no mundo da verdade” (RODRIGUES e NUNES E SILVA, 1981: 12).

Relacionada sempre com a reza, a vela será também um forte símbolo na manutenção da memória dos mortos e em seu culto. Rezar e acender velas em intenção das almas, como já foi dito antes, é ao mesmo tempo um ato de piedade para com as almas que pagam as suas dívidas no outro mundo, e uma forma de garantir recompensas das almas aqui na terra. No entanto, muitos realizam o ritual de oferecer velas e rezas em intenção das almas, principalmente em dia de finados, talvez mais como uma obrigação ditada pela tradição, e num possível esvaziamento da fé:

“A gente acende pelo, obrigação que os católicos tem essa obrigação, muitos tem, né? Outros já num acende nem nada, mas muitos acendem, eu acendo, né? Mas num é com aquela importância que aquele, que vai servir de nada. Eu acho assim”. D. H.

É possível, também, se estabelecer um conflito entre a crença e a racionalização, como no caso de Seu D. que tenta resolver o conflito estabelecido; pois, se em um momento é perfeitamente possível se comunicar com os mortos, por outro lado isto torna-se completamente inaceitável, ou “irracional”:

“Pois assim, mas quando acende vela pra finados eu acendo. Porque desde que eu era pequeno que mãe morreu e eu peguei pra trabalhar, que eu peguei e acendi uma vela pra minha mãe, quando meu pai depois morreu fui acendendo, e vai que eu acendo até hoje, Não custa nada passar o ano todinho, comprar um maço de vela ou dois maços de vela, acender durante um ano, não é de nada, quer dizer que ele não me quebra nem me enrica. ... Olhe, eu ainda hoje rezo pra minha mãe, pro meu pai, pras almas ... Mas eu penso que aquilo é uma tradição que eu já tenho antigamente, desde o começo de que eu comecei com isso, pois sabia que não valia a pena, mas tudo dependendo do jeito de você pensar, né?... Diz que não vale a pena. Mas, eu penso que a gente faz isso, mas eu penso que a, quem tem gente que morre, diz que rezar seja bom, porque às vezes precisa de, não sei. Eu rezo, quando eu for me deitar eu rezo... e rezo oferecendo à alma de minha mãe, meu pai, minha família, às almas. ... Mas eu acho que rezar, que num fizer mal, se num fizer bem, nem mal também não faz, não é assim mesmo. Eu acho assim”. Seu D.

A tradição e o conflito com a racionalização está presente sempre no discurso de alguns entrevistados, entretanto, para os profundamente “ortodoxos” este conflito é inexistente: a vela e a reza são fundamentais para ajudar as almas do outro mundo. Além disso, “the basic attitude toward death is the rejection of death as a complete loss in order to recapture, in the present life, the continual presence of the extinct in order to avoid the neglect of his memory, his work, and his need for help if he is in purgatory”. (D’AGOSTINO, 1977: 23). E é nesse sentido ainda que o ritual da vela e da reza funcionam como manutenção e continuidade da pessoa, através do culto, só que agora em um outro espaço: o dos mortos. E, mais ainda, a vela e a reza são fundamentais para integrar o morto nesse seu novo espaço.

Portanto, ao acender as velas, reza-se em intenção das almas que precisam, ou que se acredita que precisam, como uma obrigação e como uma necessidade do outro mundo que, ligado interminavelmente a este, pede e exige que a comunicação seja mantida.

“(Acende vela) pras almas da gente, o povo da gente que morreu, porque já tem aquele costume de avô, avó, tudinho, fazer essa penitência. O pessoal ignora, mas a gente que é nascido naquilo, vai rezar Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria, Salve Rainha, Crede em Cruz, e oferece em intenção daquelas almas. ... Se tem uma alma querendo se salvar, merece uma reza, uma oração, aí nós reza aquele Pai Nosso, aquela Ave Maria e oferece em intenção das almas. A gente reza aquilo ali com a fé no coração”. D. .

E D. J. mostra como se reza:

“Agora ainda rezei o Pai Nosso. Rezei o Pai Nosso assim: ‘Pai Nosso que estais no céu, santificado seja o Vosso nome, venha a nós o Vosso Reino, seja feita a Vossa vontade, assim na terra como nos céus. O pão nosso de cada dia nos dai hoje, nos perdoa a nossas dívidas assim como nós perdoamos. Poderoso, escute em intenção daquela alma que Jesus levou’. Ou então: ‘Ave Maria, Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós pecadores, agora e na hora da nossa morte, amém’. Reza tudinho, quando acabar diz assim: ‘Eu ofereço essas orações que eu rezei em intenção das almas do purgatório, que Nosso Senhor as tire das penas que ela tiver, as leve agora e as tire dessas provações. Nosso Senhor, Jesus Cristo, Sagrado Pastor. Amém’. D. J.

É assim que, anualmente, é mantido o ritual de se cultuar os mortos em dias de finados, mesmo quando existe uma racionalização, quando se acredita que os mortos não precisam de mais nada que os vivos possam oferecer.

Devoção às almas

No catolicismo popular, algo que é bastante comum encontrar entre os seus fiéis são aqueles que têm devoção com as almas, os “irmãos das almas” do Purgatório. Estas pessoas tem uma relação diferenciada das outras

com os mortos, uma relação de maior proximidade e de intimidade, e uma intensa relação de troca: reza-se sempre pelas almas e essas compensarão com a sua proteção, pois as almas podem mais do que os homens.

Encontram-se, então, dentre os informantes, três fiéis devotos das almas no Alto do Reservatório: Seu D., D. Z. e, com menos entusiasmo, M. Além disso, a mãe de F. também era “irmã das almas”. A característica principal dos devotos das almas, além da proteção que recebem, é a comunicação fácil entre estes e as almas. Essas falam através de sinais, na maioria das vezes através de sonhos, e ainda, por meio de sensações físicas que os devotos sentem, ou até por uma forte intuição; geralmente as almas se comunicam para avisar sobre a morte próxima de alguém, doença ou acidente com parente.

“De noite eu sonhei, bem deitada, e sonhei, eu sentada aqui nesse lugar ... Entrou uma mulher, uma mulher bem alva, loira. ... Aí ela chegou pra mim e disse assim: ‘tenha cuidado no meu filho’. Aí eu disse: ‘pra ter cuidado no seu filho?’. Ela disse: ‘sim’, tenha cuidado no meu filho”. Assim bem séria. Aí eu disse: ‘tá, tenho cuidado no seu filho’. Agora só que eu não perguntei a ela ‘quem é seu filho?’. (...) No outro dia, a tardezinha ... F. gritou por mim lá no portão, disse assim: ‘D. Z., acuda que pai tá morrendo!’. Aí eu corri (...) Ele tava já morrendo, eu fui cuidar dele. (...) F. tava assim sentada no sofá, aí peguei contando, eu disse: ‘mas é engraçado, antes de ontem de ontem eu tive um sonho’. Aí contei o sonho, do jeito que a mulher era. Aí F. disse assim: ‘D. Z., a mulher que era, que era desse mesmo jeito que a senhora tá dizendo era a mãe dele’”. D. Z.

As almas, então, estão sempre prontas para avisar quando a morte se aproxima, para dar tempo que tudo esteja preparado quando a morte chegar.

Ser devoto das almas do purgatório recebe, ainda, grande vantagem de se ser sempre protegido por elas; pois as almas do Purgatório são mais poderosas do que os homens, elas estão mais perto de Deus e de Nossa Senhora, já estão salvas e, portanto, podem interceder.

“Toda noite eu rezo um Pai Nosso e uma Ave Maria pras almas, sempre tem essas coisas de ladrão por aqui, arromba casa, essas coisas todas, eu nunca fui roubada por arrombamento. Aí o pessoal tem até aquela questão

de dizer que alguma coisa acontece. Duas vezes depois que eu cheguei aqui tentaram arrombar a porta, todas as duas vezes eu me acordei e ninguém entrou, fora as outras ameaças que tem aqui, de gente armada, essas coisas todas, e dizem até que é de acontecer alguma zoadá, eles vêem algum vulto, alguma coisa pra interromper. Aí se não acontece com a gente, a gente tá acreditando que Deus existe e que também pode ser a ajuda das almas. Eu sei que quanto mais eu fico apegada com essas coisas, melhor é. E Deus principalmente”. M.

“Eu peço muito que as almas me, que é que nesse mundo a gente não sabe nem o que se encontra, né? A gente tem que ter alguma coisa a se apegar. Primeiramente eu peço a Deus. Primeiramente eu peço a Deus, né? Que Deus me livre das coisas ... Eu me pego mesmo com Deus, com as almas que eu tenho minha devoçãozinha”. Seu D.

Mais uma vez, Câmara Cascudo já discorreu sobre isso de maneira semelhante: “os devotos das almas são singularmente protegidos, por elas naturalmente (...). Se podem interceder pelos seus fiéis, mesmo em estado penitencial no Purgatório, também intervirão na terra, defendendo-lhes vida e fama” (1974: 47). É assim que sempre se rezam pelas almas do Purgatório, pois se tem a certeza e a experiência vivida de que elas intervêm no cotidiano das pessoas, sempre para auxiliá-las. A relação dos devotos das almas com estas é uma relação de reciprocidade, onde uns ajudam os outros, uns recebem dos outros, naquilo que podem ajudar e receber: rezas e velas para as almas; proteção e interferência para os homens.

Quem tem devoção com as almas tem maior prestígio e sabedoria (DaMatta, 1991), pois está com uma relação mais próxima do que os outros com o outro mundo. Mas, ser irmão das almas não significa apenas receber benefícios, existe também as obrigações, como a de rezar toda segunda-feira da semana, que é o dia das almas do Purgatório, pedindo que lhes sejam aliviadas as penas, acendendo sempre velas para iluminar o outro mundo. Por conta disso, quem é devoto das almas morre sempre nesse dia. A mãe de F., que era devota, morreu em dia de segunda-feira; Seu D. confidenciou-me, informalmente, que sabia qual

dia da semana aconteceria a sua morte: uma segunda-feira. A relação que se estabelece entre os devotos e as almas é uma relação complementar e de reciprocidade, reciprocidade esta tão comum no catolicismo popular.

A Morte o Que É

Falar sobre os mortos, no Alto do Reservatório, necessariamente nos leva a tratar da morte e de sua concepção na comunidade. Como já foi colocado desde o princípio, a morte é tratada de diferentes formas e perspectivas dependendo da visão de mundo e de “morte” que se tenha. Assim, dentro do pensamento construído, diversas abordagens foram levantadas: psicológicas, filosóficas, antropológicas, literárias e religiosas. São estas formas de ver a morte que são “dominantes” no desenvolvimento dos estudos científicos do tema. O que me proponho a fazer nesta parte do trabalho é privilegiar a visão de morte que os integrantes do Alto do Reservatório construíram dentro da especificidade da sua comunidade, ou do seu *habitus*.

Portanto, dentro do que foi colocado, os informantes do Reservatório são conscientes da inevitabilidade da morte, da limitação do homem e de sua finitude neste mundo. Essa compreensão é constante na vida dessas pessoas, e no seu cotidiano.

“Porque eu sei que vou morrer um dia”. D. J.

“Quando chegar a idade de morrer, porque a pessoa, eu sabia que a pessoa um dia tinha que, ninguém quer, mas todo mundo sabe que um dia a gente tem que passar por aquilo”. Seu D.

“Não tem pra onde a gente correr. ... Porque já é uma coisa certa, que a gente já sabe mesmo, a gente tem é que se acostumar com a idéia”. M.

A morte, então, como algo inelutável, fenômeno inalienável aos homens, que todos, sem exceção, terão que experimentar um dia, é um fato constante na consciência do indivíduo, pois, como diz Seu O.

“A gente tem que morrer. ... Tem que morrer. A gente é feito pra morrer”.
Seu O.

Esse conhecimento da morte como fato presente na vida não pode ser excluído do pensamento humano. Ele está arraigado nas profundezas do ser do homem. No entanto, como bem diz Morin, essa consciência da morte traz, ao mesmo tempo uma inconsciência da morte. “Com efeito, embora conhecendo a morte, embora ‘traumatizados’ pela morte, embora privados dos nossos mortos amados, embora certos da nossa morte, vivemos igualmente cegos à morte, como se os nossos parentes, os nossos amigos e nós próprios não tivéssemos nunca de morrer” (MORIN, 1976: 60). Mas, para os entrevistados, a inconsciência é comparável com a inocência, e esta só é possível na infância. É nesta fase que nos iludimos inocentemente com relação à morte.

“Quando minha mãe, que eu pensava , eu era tão inocente naquela época que eu pensava que ela vivia, que ia viver de novo. Ela tava morta assim, assim, mas ela, depois ela volta. Eu dizia assim pra meus irmãos: ‘ela vai voltar, ela ainda vai voltar!’”. Seu D.

“Sabia que tava morto. Sabia que num tava mais vivo, num falava mais, num tinha compreensão quase nenhuma. Vi pequeno, mas num tem compreensão”. D. H.

A morte, para os membros da comunidade, é assim perfeitamente consciente na fase adulta, apenas as crianças não possuem uma compreensão adequada do que seja a morte. Isto também se assemelha muito ao que fala Rodrigues (1983) sobre a morte para a criança; pois, segundo ele, a criança progressivamente toma consciência da morte, desde uma com-

pleta alienação (inocência), até à compreensão de sua própria mortalidade, passando pela crença na volta do morto e depois da apreensão da morte como separação sem volta.

O pensamento acadêmico e filosófico tentou sempre definir a morte, a partir de diferentes abordagens, e encontrou muitas definições para ela: a morte como nada, como passagem para a eternidade, como libertação, como necessidade para a preservação da humanidade. Todas estas teses esperam dar uma resposta para o que seja a morte do homem, numa tentativa última de dar o próprio sentido desta morte que termina, ou melhor, que interrompe o projeto de vida humano. Estas respostas são procuradas cada vez a nível mais abstrato e racional, sempre na tentativa de aniquilar o próprio absurdo da morte. A consciência da morte transforma o homem em um prisioneiro dela, talvez por isso que se busque uma inconsciência dentro desta consciência.

No entanto, no discurso dos informantes aparecem respostas que tentam explicar a morte, dar conta do que seja a morte de uma forma muito mais empírica do que abstrata. A morte é o fim desta vida e, talvez, o início de uma outra. Em conformidade com a teologia cristã, a morte é a separação entre corpo e alma, é a desencarnação do espírito.

“Como é que a gente morre? Como é que a gente morre? O espírito saindo, né? Desencarnando”. D. Z.

“Ele vai se enterrar. Vai deixando tudo solto, o espírito da gente vai ficando tudo solto”. Seu O.

Nesse sentido, o corpo vai para a destruição e o espírito vai para a salvação ou não. O corpo, em um segundo momento, deixa de ser importante, deixa de ser a representação da pessoa. Esta de fato é a alma, aquele corpo ali era apenas um lugar onde o espírito ficava. O corpo, depois de morto, torna-se insensível, pois é o espírito quem tem a capacidade de sentir e sofrer.

“Aquele pessoa ali num tá mais existindo, sentindo nada, né? Já tá ali preparado mesmo pra terminar no pó, né? Já tá pra ser pó. Já é pra terra mesmo. (...) Não fiquei mais preocupada porque, mesmo pelo sofrimento que tivesse passando, mas sabia que ela (a mãe) ali não ia sentir mais nada”. D. H.

Isto não implica em uma desvalorização do corpo, ou mesmo em um desprezo por ele; as descrições precedentes dos rituais fúnebres já demonstraram o contrário. Mas, há uma separação clara entre corpo e alma. Porque a vida é feita da junção do corpo e da alma em um mesmo espaço: o corpo, numa situação de simbiose dicotômica e racionalizante, para formar a unidade do ser humano. Esta é a grande dialética, em que, ao mesmo tempo que se é um, se é duplo, isto é, o corpo e alma são uma mesma pessoa, mas pessoa esta que possui a distinção entre um e outro. Como fala Durkheim: “eis o que há de objetivo na idéia de alma: as representações cuja trama constitui a nossa vida interior são de duas espécies diferentes e irreduzíveis uma à outra. Umas estão em relação com o mundo exterior e material; as outras com um mundo ideal ao qual atribuímos uma superioridade moral sobre o primeiro. Portanto, somos realmente constituídos de dois seres que se orientam em sentidos divergentes e quase contrários, e dos quais um exerce sobre o outro verdadeira preeminência” (1989: 323). A morte é, então, a separação definitiva dessas duas espécies, ou do duplo, do qual tão bem fala Morin (1976). Mas, nesse imaginário católico popular do Alto do Reservatório, apenas um sobrevive e é aquele que é eterno: a alma.

A percepção da morte como separação, também implica em um conhecimento do momento da morte, da sua própria morte e da morte do outro. Ariès (1977) já observou que o homem na Idade Média sabia quando ia morrer. Entretanto, os homens ainda hoje podem saber quando a morte se aproxima, pois esta possui os seus sinais. “A morte se anuncia por intermédio de avisos que o povo decifra e crê religiosamente. Quando uma porta se abre sozinha: a morte entrou em casa. Quando sentimos arrepios: a morte passou bem perto da gente. Quando se ouve barulho

em casa durante a noite: é a morte rondando, escolhendo quem vai levar. Quando a coruja pia no telhado: ela está cortando a mortalha de uma pessoa que vai morrer. Quando uma vela acesa se parte na mão de uma pessoa : é morte na família ...” (SOUTO MAIOR, 1974: 17-18). Porém, esses sinais percebidos se relacionam principalmente com a morte natural, e ainda com a boa morte, da qual falaremos adiante.

Os sinais podem ainda chegar pela fala do próprio moribundo, que pressente a aproximação da morte:

“Aí o pai dela (a filha) trouxe pão doce pra ela e ela não quis, disse que aquele pão não era pra ela mais, não. (...) Ele (o pai) disse: ‘J., eu vou morrer ainda hoje, Deus nosso Senhor vai me chamar hoje’. Eu disse: ‘nada papai, isso é ilusão sua’. Aí ele disse que Nossa senhora passou vestida de azul e disse que ele ia morrer, aí ele foi mesmo”. D. J.

Esse tipo de enunciação, ou mesmo certeza, da morte pelo próprio moribundo nos remete um pouco ao que Mauss falou sobre os australianos, que por cometerem uma quebra de tabu, acreditavam que iam morrer, e morriam mesmo. “São *casos de morte provocados brutalmente*, de forma elementar em numerosos indivíduos, mas pura e simplesmente *porque eles sabem ou acreditam* (o que é a mesma coisa) *que vão morrer*”. (1974: 189). É claro que no caso específico não existe uma quebra de tabu, mas existem os sinais que os moribundos recebem e que são símbolos da morte próxima. Estes sinais se baseiam principalmente na interferência do sobrenatural no natural, como no caso do pai de D. J. e o de sua filha, que viu a avó morta que tinha vindo buscá-la.

Estas indicações da morte recebida pelo moribundo estão completamente arraigadas no imaginário coletivo, e o folclore tem exemplos de sobra desta situação. No caso da filha de D. J., como já se falou antes, a mãe desta tinha dito que a menina seria sua, na vida ou na morte. Pelo que se pode inferir do discurso de D. J., esta história foi contada diversas vezes e inclusive para a sua própria filha que quando viu a alma da avó no quintal, foi tomada por uma certeza inabalável de que esta

viera buscá-la, e morreu. E esta verdade é legitimada pela voz da ciência, através do médico, que confirmou a morte não ter sido provocada por nenhum outro mal físico, só podendo ter sido, portanto, coisa do sobrenatural.

Mas, para além do conhecimento do moribundo, os que o acompanham também sabem quando o momento final está chegando. Os sinais físicos são percebidos; as fezes negras, por exemplo. É comum também a chamada “melhora da morte”. Ela acontece quando o moribundo vem de uma doença grave e duradoura, definhando dia após dia e, de repente, apresenta um aspecto mais saudável, dando sinais de que vai melhorar, para morrer logo em seguida.

“Ele morreu no sábado, na sexta-feira teve uma melhora. Ele comeu, ficou todo animado. Só que, é como dizem, é a melhora da morte, porque é difícil uma pessoa quando vai morrer, antes da morte não ter uma melhora”. M.

Quando o momento da morte finalmente chega em seu clímax, que é a referida separação definitiva do corpo e da alma, existe uma reação que traz em si a simbolização própria da morte e a separação do duplo: a expiração. Da mesma forma que Jesus expirou, o homem também expira quando chega o seu momento de morrer.

“Aí teve uma hora que mãe gritou: ‘tá morrendo!’, quando eu cheguei em casa ele deu uma respiração forte e acabou”. M.

O momento da morte e da expiração pode até ser interpretado como um abrir e fechar de boca:

“E aquilo quando eu me levantei da rede, mãe chegou, quando eu virei ele (irmão) assim, ele abriu a boca e fechou. Pronto e morreu. (...) Conversando com ele (vizinho), um pouco mais ele abriu a boca, eu tava perto assim, morreu”. Seu D.

Seja como for, a expiração é o último sinal da vida para o homem, é a simbolização de sua alma se despreendendo do corpo e alçando vôos, talvez, para a eternidade.

Mas, o que acontece depois que há a separação final? Mais uma vez a filosofia se propõe a responder esse tipo de questionamento, e de diversas maneiras. Entretanto, cada cultura encontra respostas diferentes para essa questão, respostas essas que tentam lidar com o que acontece com o “duplo” liberado, numa tentativa de negação do fim total da consciência humana, ou mesmo da alma. Assim, os Krahó acreditam que os *mekrahó* (as almas dos mortos), irão para uma aldeia que é inversa a aldeia dos vivos, pois a morte é a inversão da vida (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Enquanto isso, hindus e brâmanes acreditam que o espírito depois que morre se reencarna em uma outra vida, em um eterno ciclo de retorno: a alma nunca é destruída (MORIN, 1976; CARSE, 1987). Os polinésios acreditam que o *baloma* (espírito permanente) irá morar na Ilha dos Espíritos, lugar semelhante a ilha dos vivos, mas onde a nova vida é muito mais rica e onde o espírito se torna mais fortalecido do que quando em vida (MALINOWSKI, 1988). Já alguns negros africanos crêem que os mortos morrem e suas almas irão para as matas, locais que são seu destino, mas estas almas reencarnarão nos seus netos: os avós são os netos, e os netos são os avós. Está assegurada, assim, a continuidade da alma (THOMAS, 1993).

Estes são alguns exemplos de como diferentes culturas resolvem o problema (se é que é possível se dar conta desta questão em sua totalidade) de saber para onde vai a alma e o que acontece com ela. Na comunidade do Alto do Reservatório encontramos algumas respostas para essa questão. Apesar da idéia do Paraíso ou Céu ser constante, de acordo com a escatologia católica, muitos duvidam quanto à existência real deste lugar: existe sempre a dúvida e o conflito sobre esta certeza imposta. Dependendo dos informantes serem mais ou menos “ortodoxos” (em relação ao catolicismo popular), existe uma maior ou menor crença no Paraíso. Entretanto, mesmo entre os informantes que negam categoricamente a existência de tal lugar em seus discursos, é possível

indiretamente perceber a crença que está subjacente na fala e nas ações neste espaço. Parece então haver um conflito entre a racionalização, que nega a existência do Paraíso, e a tradição, que assume completamente esta possibilidade.

De uma forma geral, para os informantes do Alto do Reservatório, é impossível imaginar o outro mundo, ou o Paraíso, quando perguntados diretamente sobre isso. Pois, seria necessário uma experiência concreta para poder saber como é o Paraíso.

“Num entendo nada pra imaginar o outro mundo. É uma coisa que nunca veio em minha mente imaginar. Eu acho que a pessoa fica ali somente”.
D. H.

“Isso é o que eu não posso te dizer. Porque eu não vi (risos). Mas olhe, só se eu já tivesse morrido e já tivesse revivido, pra mim lhe dizer isso. ... Que eu posso imaginar ...”. D. Z.

Apesar de toda a escatologia católica, não se pode ter um conhecimento sobre o outro mundo, sem nunca se ter ido lá, se ninguém do outro mundo que por acaso tenha vindo a terra contou como é esse lugar.

“Rapaz, é uma coisa que num tem quem saiba o outro lado como é, porque aquele que vai num vem dizer a gente como é que aconteceu. ... Porque não tem quem morra que venha dizer que depois lá é bom ou é ruim”.
Seu D.

É preciso morrer para poder conhecer o que se tem do outro lado da vida, pois este espaço é o espaço dos mortos e não dos vivos, com exceção de alguns privilegiados, como São Paulo. Assim explica D. Z.:

“A única pessoa que viu o céu em vida foi São Paulo, mas assim mesmo não pode contar, porque disse: ‘os olhos não viu, a cabeça não pensou’, mas foi tanta beleza que ele não soube contar. Quer dizer, eu acho que a gente num., não somos merecedores de saber o que tem lá, porque se fosse pra gente saber, Deus tinha ordenado pra gente saber, né? Mas a gente não sabe”. D. Z.

O outro lado é um mistério, que todos gostariam de saber, mas que só é permitido para aqueles que já morreram. O outro mundo é o lugar dos mortos.

Depois da morte o que acontece com a alma das pessoas continua a ser um motivo de diversas respostas entre estes informantes. Pode ser que depois da morte não reste mais nada. Como alguns colocam: “depois que se morre acabou, não tem mais nada”, até mesmo alguns que rezam pelas almas dos mortos. Há ainda os que afirmam que depois da morte vem a vida com Deus, vem a eternidade. Mas, no entanto, é o sono eterno a imagem mais interessante dentro do imaginário da morte que é instituído. Pois, como coloca Souto Maior, “os sonhos geram as crendices mais sérias e mais acatadas; são interpretados pelo povo com um respeito quase religioso. O povo acha que dormir e morrer são coisas muito parecidas, são coisas bem misteriosas” (1974: 18). Morrer é sinônimo de dormir; é não se estar presente neste mundo. Não é à toa que muitos escritores românticos descreviam a bela morte como se fosse um sono, um dormir. Essa visão, talvez ainda romântica, faz parte do imaginário da morte no Alto do Reservatório.

“Pra mim a morte é um sono. É um sono, a pessoa não desperta não. Dali até num sei quando, né? ... Pra mim é assim, eu entendo no meu pensamento que a morte é assim. É um sono para sempre. A gente tá dormindo pode passar o que passar, só se a gente despertar, mas morreu num desperta mais. Pra esse mundo num desperta mais, não. Só que tiver julgamento, pode ser nesse dia a pessoa despertar desse sono, né?” D. H.

A morte é um sono e, como tal, mergulha o homem e a sua alma na inconsciência. Finalmente, encontramos a alienação total dos sofrimentos e das angústias por que passamos aqui na terra. Essa inconsciência nos livra das dores, como no sono em que nos alienamos do mundo e descansamos das suas tristezas e asperezas, e sonhamos. Sonhos estes, no dizer dos psicanalistas, em que realizamos os nossos desejos mais esperados e até impossíveis de serem realizados; em que alcançamos a glória que a realidade

nos rouba: estamos no Paraíso. Mas, às vezes, temos pesadelos, é então quando descemos ao Inferno.

É impressionante como o estado de inconsciência do sono traduz tão bem no imaginário destas pessoas a consequência da morte. O estado do sono, além do mais, tem a aparência física da morte, como nota Morin, “o sono é a primeira aparência empírica da morte, diz Homero. Em todos os tempos, em todos os locais, desde o provérbio bosquímano ‘A morte é um sono’ até ‘Dorme o teu último sono’ dos nossos enterramentos, a despeito das sobrevivências, dos renascimentos, das ressurreições, dos duplos, dos fantasmas e das metempsicoses, a metáfora do sono permanece ancorada no mais profundo das almas: a morte é como um homem que adormeceu” (1976: 117). E, então, a relação de simbolização mais forte que se estabelece entre sono e morte é a de que, com o sono alcançamos o descanso, portanto a morte traz, acima de tudo, o descanso.

E descansar é o desejo último dos integrantes da comunidade do Alto do Reservatório. Descansar das atribulações da vida, das dificuldades que são encontradas para comer, morar, educar, enfim, viver. Além do mais, a morte é um descanso para aqueles que sofrem da doença que os aflige; que tira as forças das pessoas. O sofrimento que se tem através de uma doença que leva à morte é o mais temido, por isso prefere-se uma morte mais rápida e sem sofrer. Mas, a morte é sempre um descanso da vida - assim como o nascimento do filho é um descanso para a mãe.

“Agora, sofrimento é que eu não gosto de ver, mas depois que morre, que descansa, pra que chorar? ... Pra mim, o que dá pra fazer eu faço, mas partiu pra morte, pra mim descansou, não precisa choro, não precisa mais nada”. D. B.

Portanto, morrer é receber um benefício, pois se alcança o descanso eterno. Dormir, descansar, não ter consciência de mais nada, pois é a consciência que traz o sofrimento. A morte não seria então um retorno ao Paraíso de Adão, antes da queda quando o homem não tinha ainda a consciência do Bem e do Mal e, portanto, não conhecia o sofrimento?

Parece que de alguma maneira é possível se relacionar o descanso do sono com a aparência de beatitude e inocência, que representa em parte o aspecto do homem no Paraíso. A morte seria, então, o fim deste mundo e o retorno para a origem, na construção de um outro mundo. Seria enfim a realização de um tempo mítico (o “eterno retorno”), no dizer de Eliade. A morte descanso é a saída desse mundo real, para um outro imaginário.

“Olha, a morte eu penso que é um descanso, né? ... Eu acho que a morte é um descanso desse mundo para o outro. Porque, de qualquer jeito que ela vier, você vai descansar desse mundo. ... E a morte quando ela chega é um descanso ..., é um descanso desse mundo para o outro”. Seu D.

A morte e o medo

O medo da morte parece ser um fenômeno reconhecidamente universal entre as culturas conhecidas. A angústia de se saber finito após a morte, a incerteza de não ter conhecimento daquilo que vem depois da morte são questões que se apresentam ante o homem. A morte mexe com a própria condição do homem, deixando-o suspenso em seus projetos e planos, pois não sabe se vai ser possível realizá-los - apesar do homem da modernidade tentar ignorar cada vez mais a morte e não colocá-la numa perspectiva do futuro. É por isso que os homens buscam razões para a sua morte e, como já foi dito, recusam-se a reconhecer um fim total da sua existência. Assim, procuram saídas e, como bem observou Berger (1973), é a religião quem melhor fornece estratégias de “salvação” desta condição humana.

O medo da morte, dentro do catolicismo, sempre foi mantido como forma de contenção dos membros na doutrina católica. Era o pavor do inferno incitado pela Igreja, e sendo esta colocada como o único caminho para a vitória sobre a morte, que mantinha os homens fiéis ao catolicismo, como coloca Elias, “el miedo ante el castigo después de la muerte, el miedo por la salvación del alma se apoderaba a menudo y sin aviso de pobres e ricos” (1993: 24). No entanto, com a perda do domínio católico sobre a morte - racionalização, influência do protestantismo, perda do

poder sobre os cemitérios e sepultamentos², conseqüentemente tiraram o eixo do medo que ficava sobre o pavor do inferno, para um medo mais racionalizado, ou seja, a diminuição do medo ao sobrenatural, além de diminuir a capacidade de adesão ao catolicismo.

Entretanto, o medo da morte está sempre presente no cotidiano das pessoas, mesmo que este medo se mascare em outras coisas. A consciência da morte traz necessariamente o pavor a ela. “E é no auge desse terror que aparecem, nas nossas sociedades, o catecismo e a promessa divina, que correspondem à promessa que os pais fazem: ‘Tu não morrerás’” (MORIN, 1976: 30). Assim, os moradores do Alto do Reservatório tem seus medos, e buscam na religião estratégias para minimizar as suas angústias da finitude humana, mesmo quando esse medo não se expressa verbalmente, mas apenas no âmago da alma.

No Alto do Reservatório, o medo do fim da vida terrena se apresenta subjacente ao discurso, mesmo quando se nega a sua existência. Aqui, muito mais do que uma questão de ortodoxia ou não ortodoxia, está presente a diferença de gêneros. Entre as mulheres, nega-se o medo da morte. Em contrapartida, os homens assumem perfeitamente o seu medo, e há ainda o medo do sofrimento:

“Não há quem não tenha, né? Ninguém se acostuma com a morte. Não há quem não tenha medo da morte”. Seu O.

“Mas todo mundo tem medo de morrer. Quem não tem medo de morrer? Você não tem medo de morrer, não? Tem. Todo mundo tem medo de morrer. A gente morre, mas todo mundo tem medo de morrer, porque ninguém quer morrer”. Seu D.

Sendo, assim, o medo está latente entre as mulheres e assumido entre os membros masculinos da comunidade. Pois, as mulheres afirmam, e em absoluto, que há menos o medo à morte do que ao sofrimento.

2 Ver sobre isso o segundo capítulo da primeira parte. E ainda, quando falo das necrópoles na segunda parte.

“Eu não tenho medo da morte, eu tenho medo é do sofrimento que, às vezes, a consequência traz a morte”. F.

“Agora, que eu tenho medo da morte, tenho não”. M.

“Sabe, o que eu tenho medo é do sofrimento, porque, na realidade, a gente tem que sofrer pra poder morrer. Tenho medo do sofrimento, mas da morte não”. D. B.

A exemplo do que fala Thomas sobre Simone de Beauvoir, “es mui especialmente una muerte sin sufrimiento la que S. de Beauvoir deseó para su madre y para sí misma que la asistía, pues no hay nada peor que sufrir con la muerte del agonizante” (1993: 225).

O pavor que se tem com a aproximação da morte, e que se representa através da recusa do sofrimento, pode ser interpretado como a possibilidade assustadora, principalmente nas mulheres, de terem privado os seus movimentos, serem obrigadas a depender de alguém, já que a doença e o sofrimento que ela traria consigo, não permitiria a independência das ações e atitudes.

“Se for pra sofrer em cima de uma cama eu peço pra meu Deus tirar ela mais depressa do que tá sofrendo em cima de uma cama”. D. J.

“E a morte terminou tudo, mas que eu penso na minha morte, eu não penso, eu só penso sofrimento. Quando pelo menos ficar assim num canto, sem poder me movimentar, esperando que as pessoas façam as coisas pra mim, nos hospitais dando trabalho, e sabendo que não vai resistir mais nada. Mesmo que já tou , a idade já vai bem alta, né? E eu, mesmo se melhorar, mas também é uma pessoa inútil, porque já é uma pessoa já de idade, mesmo se melhorar vai fazer mais o quê? Só vai ficar dependendo de tudo, das pessoas que vão cuidar. Só isso, mas o resto!”. D. H.

Além do mais, a consequência da doença traz, para os parentes e familiares muito trabalho e cansaço, receando-se que isto implique em uma vontade, cada vez mais forte, daqueles desejarem que tudo se acabe mais

rápido: ou seja, que se morra logo. É o que podemos observar no discurso de Seu D.:

“Eu peço todo dia: ‘meu Deus, que eu morra assim de repente’. Eu não quero dar trabalho a ninguém. Caisse e morresse, que não amanhecesse, quando amanhecesse o dia amanhecesse morto. Que já pensou, o camarada ficar em cima de uma cama um mês, dois meses, três meses ou um ano, quando acabar ninguém quer mais, todo mundo fica abusado com a pessoa. O camarada tudo que vai fazer, levar a pessoa pra ir no banheiro uma coisa e fazer aquilo lá como todo mundo .. Tomara que morra. todo mundo, por amor que tiver , vai ficar insatisfeito. Se chama: ‘fulano vem cá!’. ‘Tudo é eu, tudo é que. Por que que não morre logo?!’. Ainda mais que não diz na frente, mas diz por traz. Não é assim mesmo? Se o camarada morrer logo, aí pega todo mundo de surpresa e o camarada não dá trabalho a ninguém. Só dá trabalho pra enterrar”. Seu D.

O que se pode perceber é que, muito mais do que o medo de morrer ou sofrer, está latente o medo de ter a sua morte desejada pelos outros, o receio da dor da perda se transformar muito mais em alívio do que em falta. Em suma, o medo da perda da afetividade e do significado entre os familiares, de não haver um luto pela sua morte. O medo de ser esquecido com facilidade e, em conseqüência, não apenas morrer fisicamente, mas morrer na memória dos outros, o que talvez seja uma morte muito mais terrível e temida do que a primeira.

Boa morte/má morte

Um ponto ainda importante na instituição das concepções de morte na comunidade do Alto do Reservatório é a idéia de Boa Morte/Má Morte. No entanto, esta concepção não é restrito apenas a essa comunidade, parece fazer parte de toda a tanatologia do catolicismo popular, e mesmo de culturas africanas, como demonstra Thomas:

“La distinción *buena muerte/ mala muerte* *propriadamente dicha* culmina en toda la deontología negro-africana. La buena muerte es la que se cumple según las normas previstas por la tradición (...). La buena muerte no provoca la intervención peligrosa de lo numinoso, terriblemente contagiosa; puede ser

‘natural’ o ‘ritual’ (...); y es necesariamente una hermosa muerte (...). En cambio la mala muerte esencialmente anómica, dispensadora de impureza y de desorden, se aparece como reveladora de la ira de los dioses”. (Thomas, 1993: 230-231).

Já o sentido de boa morte/má morte no cristianismo, segundo Thomas, difere da cultura negro-africana: “el mundo occidental conoce también la oposición buena/mala muerte. Por ejemplo, según la tradición cristiana, la buena muerte es ante todo la muerte *serena y aceptada* (...). Lo que teme siempre el cristiano es antes que nada una muerte súbita e que puede sorprenderlo en estado de pecado mortal y hacer imposible su arrepentimiento” (1993: 232-233). O autor se refere aqui a um cristianismo mais geral, entretanto, quando se fala em catolicismo popular brasileiro, o sentido da boa morte e má morte muda consideravelmente da idéia mais universal que se tem da morte.

Em se tratando do imaginário brasileiro, a má morte pode ser definida nos termos que coloca Brandão:

“Infeliz a má morte. Aquela que acontece fora do tempo, sobretudo quando antes de a pessoa viva completamente o que se considera ser o seu destino, a sua ‘sina’ na terra, entre os vivos. Aquela que acontece no lugar errado longe da casa e dos familiares, por acidente inesperado e, pior do que tudo, em uma injustificada situação de violência, como no assassinato. Porque essas ‘más mortes’ distanciam o morto dos cuidados que, em seu tempo e lugar, a morte requer dos vivos ...”. (1993: 207).

É claro que esse tipo de construção de má morte (logicamente que o contrário disto é a boa morte), corresponde totalmente ao catolicismo popular rural, mas quando esse catolicismo passa a integrar o urbano, acontece uma mudança, mesmo que não radical, da instituição desse imaginário.

Essa mudança encontramos entre os católicos do Alto do Reservatório. No discurso de D. J. podemos encontrar uma definição perfeita do que seja a boa morte/má morte para os moradores da comunidade, idéia esta que é recorrente no discurso de todos os entrevistados.

‘Mas esses que morrem de morte assim, de repente, de faca, de revólver, esses o espírito deles não vai pro céu, não. Fica por aí vagando até chegar o dia dele morrer. É porque o povo mais velho vive dizendo que quem morre de sucesso, dessas coisas, não morre, não. Ele se acaba, mas o espírito fica no mundo até chegar o dia dele.

Mas a morte que Nosso Senhor tira, Nosso Senhor não deixa a gente vagando no mundo, porque foi ele que tirou, foi ele quem chamou a pessoa. Eu tou aqui conversando com você, de repente eu posso morrer, porque Jesus Cristo quis que eu fosse naquele dia e naquela hora, mas se ele não quiser, eu soffro o que sofrer, tou aqui com os meus”. D. J.

O que podemos interpretar logo de início, é que a má morte é aquela provocada de forma violenta, como já havia colocado Brandão, é morte por tiro, por facada, por acidente.

“A morte triste é a morte desastre, num acidente assim, um tiro que mata o camarada, essa é uma morte triste, né?”. Seu D.

O resultado desta má morte é a alma ou o espírito ficar vagando pelo mundo sem lugar certo. “São os ‘Espíritos malfazejos’, errantes, desesperados porque não subiram aos Céus nem desceram ao Purgatório. Porque os corpos estejam insepultos ou em razões que o Povo desconhece e a Teologia ignora, ficam vagando pelos recantos onde viveram, numa temerosa irradiação de tremuras e calefrios circunjacentes” (CÂMARA CASCUDO, 1974: 32). No entanto, para a comunidade do Alto do Reservatório, não existe uma relação direta entre ter se morrido por uma má morte e necessariamente ter-se transformado num espírito mau. O sentimento que se tem por estas almas é de pena e de tristeza, como bem demonstrou Seu D. em seu discurso anterior. Pois a que deve ser chorada é a morte que é má, não a boa morte, porque esta é dada por Deus.

“Senti nada demais, não. Eu penso assim: ele foi agora, amanhã pode até ser eu, principalmente a morte dada por Deus. Agora, mais revolta é saber que fulano morreu com um tiro, esfaqueado, aí é mais triste, mas a morte que Deus deu... Mas, pra quem morre em sua cama, a doença que Deus deu...”. D. B.

O que podemos inferir por agora é que, dentro deste imaginário de boa morte/má morte, existe uma relação direta entre Deus e o Homem. A boa morte é aquela concedida por Deus, é aquela que Deus chama. A má morte é aquela que é realizada pelo homem, que é causada por mãos humanas, mesmo que inconscientemente e sem premeditação: acidentes, assassinatos, suicídios. A boa morte é a interferência de Deus no homem; a má morte é a interferência do homem no próprio homem. A boa morte é bem recebida, já que temos mesmo que morrer, no entanto, a má morte é temida e recusada a qualquer preço.

“Eu só não quero morrer que ninguém me mate, mas Nosso senhor lá de cima me levando, mandando me chamar, eu vou de mão aberta. ... Eu só tenho medo de chegar um com um revólver em cima, sei que ele vai me matar. Mas se não for isso, for chamado por Deus, eu não tenho um tico de medo de morrer, não”. D. J.

Além disso, acredita-se firmemente que Deus não deseja para o homem a má morte, que de sua vontade só a boa morte ocorreria.

“A morte de acidente, as pessoas que estudam a ciência religiosa, essas coisas, indicam que Deus não quer a morte de acidente. Agora, a gente sabe que é verdade, se a gente começar a analisar a gente sabe que isso é verdade, mesmo porque Deus deu a vida a gente, só ele que tem o direito de tirar. A gente facilita num acidente, foi erro da gente, não de Deus. Não acredito que Deus quisesse que morresse naquele dia”. M.

O que se pode constatar, ainda, é que existe um conflito entre a vontade de Deus e a vontade do homem com relação a hora e a forma de se morrer.

“Isso é outra coisa também que fica uma pergunta no ar, porque, se o cara tem o dia de nascer e de morrer, mas se a pessoa .. Muita gente às vezes se precipita, se joga na frente de uma carreta daquela na velocidade que ela vem. Todo mundo sabe que ela vai matar, então pronto, se a pessoa não se jogar vai deixar pra morrer noutro dia. Agora, também tem coisas que, às vezes, só sendo ironia do destino, que realmente você sabe que aquilo não dava pra acontecer e acontece”. F.

O conflito estabelecido entre a vontade do homem e a vontade divina, resulta na boa ou na má morte. Sendo sempre a vontade humana castigada, tendo como resultado a alma vagando, “penando”, errante pelo mundo até que chegue o seu tempo.

A relação conflituosa entre vontade divina e vontade humana se estabelece a partir da noção de tempo de morrer. Existe o tempo estabelecido por Deus, e existe o tempo do homem que contraria o estabelecido por Deus. Sendo assim, o imaginário da boa morte/má morte é instituído em uma relação de tempo certo de morrer, tempo este que se concretiza perfeitamente quando se estabelece uma outra relação com o espaço.

DaMatta (1991) já colocou em seu estudo que a sociedade brasileira se relaciona em espaços, espaços estes que se complementam com o outro mundo. No entanto, esse espaço do outro mundo tem necessariamente que ser construído, tem que ser preparado na concepção dos católicos do Alto do Reservatório, em uma tradução da promessa de Jesus que iria preparar um lugar para as pessoas irem depois da morte. É assim que Deus prepara o lugar para onde os fiéis irão.

“A gente vai pra um lugar determinado, onde Deus marcou, onde Deus quer colocar a gente..”. D. Z.

Essa relação com o espaço é imprescindível, pois só quando existe o lugar preparado é que a morte chega. No imaginário da comunidade do Alto do Reservatório a morte normal (ou mesmo natural) só ocorre quando Deus termina de preparar o lugar determinado para as pessoas. É neste momento que Deus “chama” aquele que tem seu lugar garantido para deixar este mundo.

“Se Deus chamou que um lugar ele já tem pra botar, né? Se for um chamado de Deus num tem, num vai dizer vai ficar ali, dali vai passar pr’ ali, não. ... Quer dizer, que cada qual tem o seu lugar, mas já preparado, já quando vai já sabe o lugar que vai”. D. H.

O chamado de Deus ocorre no momento certo e no tempo certo.

Aqui, então, a relação espaço/tempo se concretiza. Quando o espaço está pronto, nesse instante o tempo é propício. Ou seja, é necessário que se tenha para onde ir, para poder ir. Mas esse tempo se concretiza só quando a pessoa tiver cumprido o seu “destino” aqui na terra. A relação espaço/tempo é uma relação de reciprocidade em que: quando o espaço está preparado é tempo de morrer, no entanto o espaço só está preparado quando o tempo for cumprido.

Contudo, é o tempo que parece ter um papel preponderante sobre a compreensão do que seria uma boa morte ou uma má morte. A velhice é o dado primeiro para se construir uma relação com o tempo. Velhice implica em ter realizado tudo que deveria ter sido feito na terra, implica em não ter mais o que viver, implica em tempo cumprido de vida.

“Eu acho que morreu (os pais) tudo no tempo. Meu morreu com 73 anos e minha mãe morreu com 68. ... Eu tou cansada de dizer aqui a data de morrer é 50 anos. A pessoa soubesse que quando chegasse os 50 anos podia esperar a morte chegar. Depois que a gente passa dos 50 tudo afraça. Não tem mais gosto de viver”. D. B.

Quando se cumpre o tempo, espera-se pelo chamado de Deus, e quando esse momento se aproxima não se sente muito, pois viveu tudo o que tinha para ser vivido. A morte, então, quando chega é uma morte descanso. Entretanto, a morte antes do tempo é uma morte dolorosa e que deve ser mais chorada, é a morte mais lamentada e comentada pela comunidade e parentes. É a morte que chegou quando ainda havia vida para ser vivida.

“Porque eu acho que a pessoa fica mais triste quando morre de facada na rua, de tiro, eu acho que a pessoa .. é uma morte muito triste, né? Porque o camarada podia viver, viu?”. Seu D.

Assim, uma morte realizada antes do seu tempo reflete, por sua vez, na relação com o espaço que não está preparado, implicando numa falta de lugar para onde a alma possa ir, essa fica vagando sem destino pelo mundo, penando, até ter cumprido o seu tempo certo, ou ainda, até que fi-

nalmente tenha o seu lugar preparado por Deus. Mais uma vez espaço e tempo estão inter cruzados.

Portanto, a relação espaço/tempo é mediatizada pela relação divino/humano, que vai refletir em boa morte/má morte. Apesar da interferência do homem ser possível na morte, essa interferência é danosa e prejudicial, enquanto a interferência divina é benfazeja. No fundo, a vontade de Deus prevalece sobre a vontade do homem, pois é, em última instância, a sua vontade que é realizada e, ainda, desejada pelos homens.

Recompensa: ela vem

Intimamente ligada com a noção de boa morte está a questão da recompensa. Esta será recebida após a morte do homem e equivale a forma como a vida deste homem foi vivida. A Bíblia coloca a recompensa como o recebimento do galardão pelos fiéis, numa relação de quanto mais santos e perfeitos, maior quantidade de galardão será recebida. O catolicismo, para além disso, prega ser necessário uma vida de piedade e sofrimento para que as recompensas sejam recebidas. “El alma será juzgada, castigada o recompensada según la vida que haya llevado, o sólo tomando en cuenta su estado en el momento de comparecer ante Dios”. (THOMAS, 1993: 260). O recebimento da recompensa só acontece para aqueles que tiveram uma vida guiada pelos princípios do Bem. Entra aqui, sem sombra de dúvida, uma ética católica, onde o Bem está relacionado com o outro e, por extensão, com a comunidade. Fazer boas obras é um dos pilares da ética católica, que, segundo Brandão, “a ética do Catolicismo do povo latino-americano é francamente *relacional*. (...) Dirige-se a feixes de relações cotidianas entre pessoas, familiares, parentes, vizinhos e amigos, companheiros de vida e de trabalho; dirige-se a feixes de relações entre pessoas terrenas e pessoas sagradas (...). Quando compreendemos o Catolicismo Popular como um inteligente mapa social e simbólico de tramas e teias de relações entre os vivos e os mortos” (1993: 105). Esta ética, baseada nas relações, expressa um procedimento claramente definido. “A conduta ética de um cristão deve ser regida por princípios de bondade,

de solidariedade, de ajuda ao outro e de afastamento do mal, a partir dos relacionamentos cotidianos realizados entre parentes e próximos”. (Ibid.: 117). E, acrescento aqui, com os mortos. Esta ética pode ser traduzida como a realização das conhecidas boas obras, e são estas obras feitas pelos homens que serão recompensadas no céu.

“A gente deve fazer boas obras aqui na terra, pra quando chegar, que chegar no céu ninguém faz, se não um cantinho, que tenha merecimento de um cantinho, aí tem que fazer boas obras aqui na terra. Primeiramente, tem que dar sem saber a quem. Dar com uma mão que a outra não veja. ... Agora, uma coisa eu ainda digo a você, não é eu dando uma coisa a você esperando outra de volta, não. Olhe minha filha, é melhor a gente dar do que receber. A gente tem que fazer boas obras na terra, pra poder ter uma, quando morrer ter um cantinho, talvez tenha um cantinho lá onde Deus queira botar a gente. Que você faz uma má obra aqui na terra, você vai ser julgado pelo que você fez, não é assim mesmo? A gente tem que fazer boas obras também pra quando chegar ter aquelas obras feitas”. Seu D.

Conseqüentemente, fazer boas obras implica em uma garantia de um bom lugar no céu, o que todos aspiram.

A recompensa entre os católicos do Alto do Reservatório se traduz quase que exclusivamente em um espaço garantido nos céus. Sendo assim, há uma relação direta entre a boa morte e a recompensa, pois se ela implica em um lugar no céu, este espaço apenas é possuído a partir da boa morte, em que já existe um local preparado e garantido:

“Eu morro, se Deus prometeu Ele leva e bota lá num bom lugar, se eu merecer aquele, aquele bom lugar. Também se eu não merecer, Deus Nosso Senhor é quem sabe o que é que vai fazer com o meu espírito”. D. J.

Receber um espaço no Paraíso é a conseqüência de uma recompensa positiva. Deduz-se, também, que ter uma boa morte depende das boas obras que se tenha feito na terra. É sempre uma relação recíproca, ou mesmo complementar.

Enquanto que na recompensa positiva se obtém a garantia de um lugar eterno e bom, a visão negativa da recompensa - não se receber um bom lugar após a morte - se relaciona diretamente com o julgamento das obras más que foram realizadas na terra e o recebimento, merecido, do castigo. Os homens serão julgados todos no Juízo Final: momento em que todas as obras, boas e más, serão pesadas. No entanto, em nenhum momento os informantes deixaram claro que tipo de castigo seria esse. Fala-se vagamente nas almas que porventura ficam penando como sendo uma forma de castigo, em que se poderia ver logicamente uma relação com a má morte, mas este não é um ponto preponderante. É interessante notar, ainda, que em nenhum momento o inferno foi mencionado durante as entrevistas e conversas, mas, no entanto, sugere-se que esse parece ser o destino daqueles que não praticam boas obras.

Importa ainda observar que nenhum dos moradores entrevistados acreditam na sua condenação, ou seja, no recebimento de uma recompensa negativa. Todos estão certos que serão recompensados positivamente, estendendo-se também essa certeza para toda a família e amigos próximos. Pois, afinal de contas, eles cumprem e realizam as boas obras necessárias e merecem ser recompensados por isto.

Quando se trata dos mortos no Alto do Reservatório, eles estão presentes no cotidiano das pessoas, compõem o *habitus* do grupo, são sempre revividos e, por isso, estabelecem relações com os vivos. Todavia, há uma evidente tendência de secularização no discurso dos “não ortodoxos” sobre a interferência, ou mesmo existência, das almas no mundo dos vivos; essa racionalização se baseia principalmente na falta de experiência empírica com os mortos; contudo, não há uma realização total desse “desencantamento” porque existe sempre a experiência dos “ortodoxos”, e em muitas vezes com autoridade, que abrem uma porta importante para

a comunicação entre os dois mundos, comunicação que se efetua ritualmente e simbolicamente através da vela. Quando se referem à morte, os moradores do Reservatório a instituem dentro de um imaginário e de um social-histórico onde ela possui a imagem do sono, traduzida em descanso desse mundo aflitivo para o homem. Mas essa morte pode ser boa ou má, dependendo como aconteceu, por uma vontade divina ou humana, vontades essas relacionadas com o tempo certo de morrer e o espaço preparado e merecido (recompensa) para se ir.

Conclusão

O imaginário social da morte instituído em uma comunidade de baixa renda como a do Alto do Reservatório, particularmente católica, tem características que se relacionam com a especificidade dessa cultura particular, do social-histórico ao qual está inserida, sem entretanto, se esquecer que existem características que são universais e pertinentes a todas as culturas. No caso singular do Alto do Reservatório, podemos fazer algumas inferências importantes sobre o fenômeno da morte através de todos os dados que já foram abordados ao longo do meu trabalho, dos indícios que eles apontam, e das conclusões preliminares anteriormente feitas. É importante salientar que o trabalho realizado na comunidade é

sobretudo uma contribuição para a compreensão do imaginário social da morte nesse grupo, tendo consciência dos limites e das necessidades de outros estudos que venham acrescentar maiores informações e dados a esta pesquisa.

O primeiro ponto conclusivo a ser abordado é que a instituição de um imaginário da morte na comunidade não pode ser compreendido sem a percepção de uma tendência à secularização, ou racionalização, que encontramos entre a categoria dos “não ortodoxos”, os quais estabelecem um conflito com a visão de “encantamento” da morte. O conflito, todavia, se apresenta porque nessa sociedade, a presença do sobrenatural se faz constante, através, principalmente, da categoria dos “ortodoxos” que reafirmam essa realidade. Não há uma secularização absoluta, pois ela é sempre mediada por elementos mágicos, é dentro de um mundo “encantado” que se faz surgir o “desencantamento”, sem contudo, neutralizar o sobrenatural. Contudo, a tendência da racionalização da morte está presente, sobretudo, nos rituais fúnebres em que se vêem, atualmente, um processo rigoroso de dessimbolização com a perda de significados de elementos da simbologia mágico-religiosa. Isso acontece, também, devido a uma transformação dos ritos que a cada vez são mais privatizados e racionalizados: são mais “limpos”. Os tradicionais elementos constitutivos dos ritos fúnebres estão sendo desinstituídos; novos elementos de *valor* e *conídicos*¹ são agora instituídos numa clara observação de que no fenômeno da morte, a instituição do seu imaginário é um processo dinâmico.

Não se pode negar, ainda, que apesar dessa tendência à secularização a comunidade do Alto do Reservatório institui o seu social-histórico também a partir das relações construídas com a morte e com os mortos. A comunidade está baseada em três pólos distintos: os vivos, os mortos e a própria comunidade; é a partir também dessa tríade que o seu *habitus* é instituído. Apesar de ter encontrado no Alto informantes “ortodoxos” e “não ortodoxos”, a relação com o sobrenatural se estabelece e se concre-

¹ O termo *conídico* é um neologismo criado por Castoriadis. Falo sobre isso mais detalhadamente na nota de rodapé de número 3, no capítulo 1.

tiza, mesmo entre aqueles mais “incrédulos”, pois, por se tratar de uma sociedade relacional é necessário completar o feixe de relações; quer seja mais por tradição ou não, o importante é que mesmo os menos “ortodoxos” estabelecem diretamente ou indiretamente relações com o *outro mundo*. Relações de obrigatoriedade e de reciprocidade, baseadas numa hierarquia que privilegia os mortos. Assim, numa visão mais “ortodoxa” encontramos uma forte inclinação e aceitação da interferência dos mortos na terra: através de sinais, dos sonhos, da intuição, dos avisos; além de haver uma relação de troca entre os vivos e os mortos, principalmente quando se trata dos devotos das almas, que oferecem rezas e velas para aliviar as penas das almas e recebem em troca benefícios e proteção, e ainda prestígio. Já os “não ortodoxos” afirmam não haver tal interferência, contudo, continuam realizando ritualmente a comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, mesmo que aparentemente só por tradição, mas seguem ainda estabelecendo relações com os mortos. Quer entre “ortodoxos” ou “não ortodoxos” há sempre a necessidade de estabelecer a comunicação simbolicamente entre esse mundo e o outro; é só através do símbolo, nesse caso se trata da vela, que é possível se abrir o canal entre os dois mundos; símbolo esse que, com o auxílio da reza, traz luz e vida para os mortos.

Dentro do imaginário social da morte, que é instituído, os mortos são ritualmente revividos pelos vivos. Sua “vida” está garantida na memória dos que sobreviveram através da saudade e da lembrança. Fortalecendo essa lembrança, a comunidade e os indivíduos estabeleceram rituais que cultuam a memória do morto: as rezas e velas em dia de finados, nos aniversários da morte, nas fotografias do morto no caixão; enfim, há uma cultuação dos que morrem por parte dos vivos que garantem uma continuidade do morto no mundo dos vivos, assegurando, assim, uma imortalidade dos mortos.

Tendo por base a morte, as relações entre a comunidade e o indivíduo são construídas a partir de um frágil equilíbrio, que é anulado, quando não há uma igualdade de comportamento entre o indivíduo e o que a

sociedade espera dele, acontecendo o mesmo quando a sociedade não responde às necessidades que o indivíduo sente quando a morte de alguém próximo se concretiza. Isto ficou bastante claro, por exemplo, quando se trata do luto, pois, parece sempre haver uma diferença entre o tempo ideal do luto social e o tempo ideal do luto individual, resultando na maioria das vezes em um desequilíbrio, em que o social se sobrepõe ao indivíduo.

A morte, nesse imaginário instituído no Alto do Reservatório, é representada pela imagem do sono, pois ele significa a alienação possível desse mundo, a saída ou fuga dos dissabores e problemas que a vida aflige aos homens: a morte é o sono que nos livra desse mundo e nos traz a tranqüilidade e a inconsciência indolor. Conseqüentemente, a imaginação social institui a morte como um descanso - eterno. Pois a vida só apresentava os homens com sofrimentos e decepções, a morte, ao contrário, dá a esperança de uma libertação de todos os sacrifícios que são impostos pela vida. Há, então, uma visão muito mais positiva da morte do que da vida, entretanto, isto é possível porque a morte traz a recompensa merecida por todas as angústias passadas nesse mundo.

Mas, no imaginário da população católica do Alto do Reservatório, a recompensa pode ser tanto positiva quanto negativa, dependendo do tipo de morte que se tem. Há, então, duas espécies de morte: a boa morte e a má morte. A primeira relacionada com a morte “natural” ou “normal”, a segunda com a morte por acidente, suicídio ou assassinato. Esses dois tipos de morte são mediadas por relações que se estabelecem entre o sobrenatural e o natural, mesmo entre os “não ortodoxos”, dentro da esfera do tempo e do espaço. A boa morte é dada por Deus, enquanto que a má morte é concedida pelo homem: cria-se, então, um conflito entre a vontade divina e a vontade humana, esta sendo sempre punida pelo seu “atrevimento” em contrariar a vontade do divino. Há aqui uma relação de confronto entre o homem e Deus, relação que se estabelece, também, a partir de uma outra, que é a estabelecida entre o tempo e o espaço. Porque, no imaginário da população, a morte dada por Deus é a morte que vem no momento certo, pois a vida já cumpriu o seu tempo; além

disso, esse tempo é cumprido, também, porque agora existe um espaço preparado, para o homem, por Deus. Espaço esse que é dado como recompensa pelos atos do homem na terra. Quando a morte se concretiza pelas mãos do homem, vai de encontro à vontade divina, pois não há ainda um espaço preparado para essa alma, porque existia mais tempo para ser vivido, conseqüentemente havia tempo ainda para ser cumprido na terra. Como não tem para onde ir, a alma tem que ficar vagando até que Deus prepare o seu lugar. Portanto, há, assim, uma relação de interferência e complementaridade entre humano-divino, tempo-espaço e recompensa.

Posso terminar, finalmente, dizendo que dentro do imaginário social instituído pela comunidade católica do Alto do Reservatório, existe um estabelecimento de relações entre os vivos, os mortos e a comunidade, permeado pela morte. Essas relações são sempre reafirmadas e reasseguradas através da manutenção da memória do morto, da interferência do morto no mundo dos vivos, e numa relação de reciprocidade entre vivos, mortos e comunidade. A morte aparece nesse imaginário sempre em segundo plano, mas é pela consciência dela que se constrói o medo de se ser mortal, e é pelo medo de ser mortal que os vivos continuam mantendo viva a memória dos mortos, numa continuidade que traz a imortalidade para aqueles que morreram, garantindo, assim, a sua própria imortalidade, quando não mais estiver presente nesse mundo, pois a morte não significa o desaparecimento do corpo, mas o esquecimento do morto na memória. Garantindo a permanência da lembrança na memória dos vivos, finalmente se é possível alcançar a eternidade. É possível ser, então, imortal.

Referências Bibliográficas

ARIÈS, Philippe.

1977 - História da Morte no Ocidente. Francisco Alves, Rio de Janeiro.

1982 - O Homem Diante da Morte. Vol. II, Francisco Alves, Rio de Janeiro.

AZZI, Riolando.

1977 - O Episcopado no Brasil Frente ao Catolicismo Popular. Vozes Petrópolis.

1978 - O Catolicismo Popular no Brasil. Vozes, Petrópolis.

BACHELARD, Gaston.

1988 - A Poética do Devaneio. Martins Fontes, São Paulo.

1989 - A Chama de Uma Vela. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

BARBOSA VIANNA, A.J.

1970 - Recife, Capital do Estado de Pernambuco. Companhia Editora Pernambucana, Recife.

BASTIDE, Roger.

1989 - As Religiões Africanas no Brasil. Pioneira, São Paulo.

BATISTA, Pedro Noé (org.).

1988 - Casa Amarela: Memórias, Lutas, Sonhos FEACA, Recife.

BECKER, Howard S.

1977 - Uma Teoria da Ação Coletiva. Zahar, Rio de Janeiro.

1993 - Métodos de pesquisa em Ciências Sociais. Hucitec, São Paulo.

BERGER, Peter.

1973 - Um Rumor de Anjos. Vozes, Petrópolis.

1985 - O Dossel Sagrado, elementos para uma teoria sociológica da religião. Paulinas, São Paulo

BERREMAN, Gerald D.

1990 - Etnografia e Controle de Impressões em uma Aldeia do Himalaia. In: ZALUAR (org.), "Desvendando Máscaras Sociais", Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

BOEMER, Magali R.

1989 - A Morte e o Morrer. Cortez, São Paulo.

BOFF, Leonardo.

1979 - Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos. Vozes, Petrópolis.

1984 - Vida Para Além da Morte. Vozes, Petrópolis.

BOURDIEU, Pierre.

1983 - Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ (org.) Grandes Cientistas Sociais, Ática, São Paulo.

1987 - A Economia das Trocas Simbólicas. Perspectiva, São Paulo.

1989 - O Poder Simbólico. Difel, Lisboa.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.

1992 - Anotação Antropológica. In: Catolicismo Popular: história, cultura, teologia, Vozes, Petrópolis.

1994 - Somos as Águas Puras. Papirus, Campinas.

CÂMARA CASCUDO, Luís da.

1965 - Made in Africa. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

1971 - Ensaios de Etnografia Brasileira. Mec-Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro.

1971 - Tradição, Ciência do Povo. Perspectiva, São Paulo.

1972 - Dicionário do Folclore Brasileiro. Vol. 1 e 2, MEC-Instituto Nacional do Livro, Brasília.

1974 - Religião no Povo. Imprensa Universitária da Paraíba, João Pessoa.

1976 - História dos Nossos Gestos. Melhoramentos, São Paulo.

1983 - Anúbis e Outros Ensaios. FUNARTE-Achiamé-UFRN, Rio de Janeiro.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

1978 - Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. Hucitec, São Paulo.

CARSE, James P.

1987 - Muerte y Existencia: una historia conceptual de la mortalidad humana. Fondo de Cultura Económica do México, Cidade do México.

CASTORIADIS, Cornelius.

1987 - As Encruzilhadas do Labirinto/1. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

1987 - As Encruzilhadas do Labirinto: os domínios do homem. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

1991 - A Instituição Imaginária da Sociedade. Paz e terra, Rio de Janeiro.

1992 - As Encruzilhadas do Labirinto: o mundo fragmentado. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

CASTORIADIS, Cornelius.

1991 - Logique, Imagination, Réflexion. In: DOREY (org.) "L'Inconscient et la Science", Dunod, Paris.

1994 - Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary. In: Rethinking Imagination: Culture and Creativity, Routledge, London/New York.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA

1993 - Concílio Vaticano II. Vozes/Loyola, Rio de Janeiro.

CICOUREL, Aaron.

1990 - Teoria e Método em Pesquisa de Campo. In: ZALUAR (org.), "Desvendando Máscaras Sociais", Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

COHN, Gabriel (Org.).

1986 - Max Weber. In: Grandes Cientistas Sociais, Ática, São Paulo.

COURTOIS, Martine.

1992 - L'Expression Familiale de la Mort. In: Images Sociales de la Mort, Sociétés - Revue des Sciences Humaines et Sociales, n^o 36, Dunod, Paris.

D'AGOSTINO, Federico.

1977 - Images of Death and Symbolic Construction of Reality in a Southern Italian Town. The Red Hill Press, Los Angeles.

DAMATTA, Roberto.

1978 - O Ofício do Etnólogo, ou Como Ter "Anthropological Blues". In: NUNES (org.) "A Aventura Sociológica", Zahar, Rio de Janeiro.

1991 - A Casa e a Rua. Guanabara Koogan, Rio de Janeiro.

DOUGLAS, Mary.

1976 - Pureza e Perigo. Perspectiva, São Paulo.

DUDA, Deborah.

1989 - Voltar Para Casa: um guia para o convívio com pacientes terminais. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

DURAND, Gilbert.

1988 - A Imaginação Simbólica. Cultrix, São Paulo.

1989 - As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Presença, Lisboa.

DURKHEIM, Émile.

1989 - As Formas Elementares de Vida Religiosa. Edições Paulinas, São Paulo.

ECO, Umberto.

1989 - Como Se Faz uma Tese. Perspectiva, São Paulo.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana.

1975 - Os Nãgó e a Morte. Vozes, Petrópolis.

ELIADE, Mircea.

1991 - *Imagens e Símbolos*. Martins Fontes, São Paulo.

1992 - *Mito do Eterno Retorno*. Mercuryo, São Paulo.

ELIAS, Norbert.

1987 - *La Soledad de los Moribunos*. Fondo de Cultura Económica do México, Cidade do México.

FIGUEIREDO, Napoleão e SILVA, Anaíz V. E.

1972 - *Festas de Santos e Encantados*. Academia Paraense de Letras, Belém.

FRESNAULT-DERUELLE, Pierre.

1992 - *La Mort ne se Regarde pas en Face*. in *Images Sociales de la Mort, Sociétés - Revue des Sciences Humaines et Sociales*, nº 36, Dunod, Paris.

FREUD, Sigmund.

1974a - *Luto e Melancolia*. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. XIV, Imago, Rio de Janeiro.

1974b - *Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte*. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. XIV, Imago, Rio de Janeiro.

GALVÃO, Viviane.

1995 - *Religiosidade e Morte: Instrumentos do Projeto Colonial Português*. Monografia de Conclusão do Curso de Graduação em História, Departamento de História - UFPE.

GEERTZ, Clifford.

1973 - *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.

GILES, Thomas Ransom.

1989 - *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. EPU, São Paulo.

GUERRA, Alba Gomes.

sd - *Perda e Miséria: o Dia a Dia de Favelados*. Inojosa, Recife.

HEIDEGGER, Martin.

1990 - *Ser e Tempo*. Parte II, Vozes, Petrópolis.

HERTZ, Robert.

1905(1906) - *Contribution a une Étude sur la Representation Colective de la Mort*. *L'Année Sociologique*, Vol. X, Librairie Félix Alcan, Paris.

HOORNAERT, Eduardo.

1978 - *Formação do Catolicismo Brasileiro: 1500-1800*. Vozes, Petrópolis.

HUNTINGTON, Richard e METCALF, Peter.

1992 - *Celebrations of Death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press, Cambridge.

- IRARRÁZAVAL, Diego.
1992 - *Apreciação Crente*. In: *Catolicismo Popular: história, cultura, teologia*, Vozes, Petrópolis.
- JOAS, Hans.
1991 - *Interaccionismo Simbolico*. In: *La Teoria Social*, Editorial Patria, México.
- KOURY, Mauro.
1992 - *Luto, Pobreza e Representações da Morte*. III Reunião da ABA-Norte/Nordeste, Belém.
- KUPFER, C., NICHOLS, J., SCHNYDER-SIDLER, V. e TORRES, M.-C.
1987 - *Quand les Vivants Célèbrent la Mort*. *Annales du Centre de Recherche Sociale*, nº 23, Institut d'Études Sociales, Genebra.
- LINS, Daniel Soares.
1994 - *Existência e Morte*. Conferência mimeografada, UFC, Fortaleza.
- MACIEL, Mirtes M. A.
1986 - *Castoriadis: da Crítica ao Socialismo Estatal à Construção de uma Nova Teoria Revolucionária*. NEPS, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia - UFC, Fortaleza.
- MALHEIROS, Artur.
1976 - *Cidade do Recife*. Companhia Editora de Pernambuco, Recife.
- MALINOWSKI, Bronislaw.
1988 - *Magia, Ciência e Religião*. Edições 70, Lisboa.
- MARANHÃO, José Luiz de Souza.
1992 - *O Que é Morte*. Brasiliense, São Paulo.
- MARIZ, C. E MACHADO, M. D. C.
1994 - *Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais*. Comunicações do ISER.
- MARTINS, José de Souza.
1983 - *A Morte e o Morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça*. In: MARTINS (org), "A morte e os Mortos na Sociedade Brasileira", Hucitec, São Paulo.
- MARTINS, Saul.
1982 - *Folclore Brasileiro (Minas Gerais)*. MEC-SEC-FUNARTE, Rio de Janeiro.
- MAUSS, Marcel.
1974 - *Sociologia e Antropologia*. Vol. I e II, EPU-EDUSP, São Paulo.
1979 - *A Expressão Obrigatória de Sentimentos*. In: *Grandes Cientistas Sociais*, OLIVEIRA (org.), Ática, São Paulo.

MAYNARD ARAÚJO, Alceu.

1962 - Escôço do Folclore de Uma Comunidade. Prefeitura do Município de São Paulo, Secretaria de Educação e Cultura, Divisão do Arquivo Histórico, São Paulo.

1973 - Cultura Popular Brasileira. Melhoramentos-MEC, São Paulo.

McLENNAN, J., AKANDE, A. & BATES, G. W.

1993 - Death Anxiety and Death Denial: Nigeruan and Australian Students' Metaphors of Personal Death. In: The Journal of Psychology Interdisciplinary and Applied, Vol. 127, no. 4.

MELLOR, Philip e SHILLING, Chris.

1993 - Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death. In: British Sociology Review, Vol. 27, nº 3, Londres.

MESLIN, Michel.

1992 - A Experiência Humana do Divino: fundamentos de uma antropologia religiosa. Vozes, Petrópolis.

MINAYO, Maria Cecília S.

1994 - O Desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. Hucitec-Abrasco, São Paulo-Rio de Janeiro.

MONTENEGRO, Antonio Torres.

1992 - História Oral e Memória: a cultura popular revisitada. Contexto, São Paulo.

MONTENEGRO, Antonio T., AMORIM, Marcia M. S. e SILVA, Neide M. Da.

1988 - Movimento de Bairro. Etapas, Recife.

MOTTA, Roberto.

1982 - Autoridade, Reciprocidade e Mais-Valia Sagrada. VI ANPOCS, Friburgo.

1991 - Edjé Balé - Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco. Tese para professor titular de Antropologia - Departamento de Ciências Sociais - UFPE.

1995 - Valor e Meta-Valor no Estudo da Religião. Conferência apresentada no Núcleo Interdisciplinar do Imaginário - UFPE.

MORIN, Edgar.

1976 - O Homem e a Morte. Biblioteca Universitária, Lisboa.

NATIONS, Marilyn e REBHUN, L. A.

1988 - Angels With Wet Wings Won't Fly: maternal sentiment in Brazil and the image of neglect. Culture, Medicine and Psychiatry, 12, 141-200.

NOGUEIRA, Oracy.

1983 - Morte e Faixa Etária - os anjinhos. In: MARTINS (org.), "A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira", Hucitec, São Paulo.

ORTIZ, Renato.

1983 - Pierre Bourdieu. In: Grandes Cientistas Sociais, Ática, São Paulo.

OLIVEIRA, Pedro A. R.

1988 - Religiões Populares. In: Curso de Verão, Ano 2, Coleção Teologia Popular, CESEP, Edições Paulinas, São Paulo.

PALGI, Phyllis e ABRAMOVITCH, Henry.

1984 - Death: a Cross-Cultural Perspective. In: Annual Review of Anthrpology, Annual Review Inc., Palo Alto, California.

PARAHYM, Orlando.

1978 - Traços do Recife: ontem e hoje. Companhia Editora Pernambucana, Recife.

1980 - Ajudar a Morrer. MEC-Fundaj, Folclore n^o 100, Recife.

PLATÃO.

sd - Diálogos. Parte II, Editora Globo, Rio de Janeiro

QUEIROZ, Renato da Silva.

1983 - A Morte e a Festa dos Vivos. In: MARTINS (org.), "A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira", Hucitec, São Paulo.

RAMOS, Manuel João.

1987 - A Morte, Categoria Lógica no Pensamento Simbólico. In: Morte e Suicídio, Psicologia - Revista da Associação Portuguesa de Psicologia, Vol. V, n^o 2, Afrontamento, Porto.

REESINK, Mísia L.

2003 – Les Passages Obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco - Brésil). Tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia, EHESS, Paris, França.

2007 – Pour Une Perspective Concentrique du Catholicisme Brésilien. In: Social Compass, v. 54, n.1, p. 315-333, Leuven.

2013 - Por uma Perspectiva Concêntrica do Catolicismo Brasileiro. In: Revista Antropológicas, v. 24, p. 161-187, Recife.

REIS, João José

1991 - A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. Companhia das Letras, São Paulo.

RILEY, John W.

1983 - Dying and the Meanings of Death: sociological inquiries. In: Annual Review of Sociology, Annual Review Inc., Palo Alto, California.

RODERJAN, Roselys Vellozo.

1981 - Folclore Brasileiro (Paraná). MEC-SEC-FUNARTE, Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Jocy Neves e NUNES E SILVA, Lara J.

1981 - Ritos Fúnebres Populares do Maranhão. UFMA, São Luís.

RODRIGUES, José carlos.

1980 - Tabu do Corpo. Achiamé, Rio de Janeiro.

1983 - Tabu da Morte. Achiamé, Rio de Janeiro.

SARMENTO, Paulo Sousa.

1993 - Atitudes e Representações diante da Morte: um estudo sobre compradores de jazigos em Salvador - Ba. Monografia de Conclusão do Curso de Antropologia, Departamento de Antropologia - UFBA, Salvador.

SCHEPER-HUGHES, Nancy.

1987 - Child Survival. D. Reidel Publishing Company.

SCHWADE, Elisete.

1995 - Experiências e Relações com o Sagrado no Catolicismo. IV Reunião da ABA-Norte/Nordeste, João Pessoa.

SOUTO MAIOR, Mario.

1974 - A Morte na Boca do Povo. Livraria São José, Rio de Janeiro.

SOUTO MAIOR, Mario e VALENTE, W.

1988 - Antologia Pernambucana de Folclore. Massangana, Recife.

THOMAS, Louis-Vincent.

1982 - La Mort Africaine. Payot, Paris.

1992 - La Mort Haute en Couleurs. In: Images Sociales de la Mort, Sociétés - Revue des Sciences Humaines e Sociales, n^o 36, Dunod, Paris.

1993 - Antropología de la Muerte. Fondo de Cultura Económica do México, Cidade do México.

VAN GENNEP, Arnold.

1978 - Os Ritos de Passagem. Vozes, Petrópolis.

VELHO, Gilberto.

1980 - O Antropólogo Pesquisando em sua Cidade: sobre conhecimento e heresia. In: O Desafio da Cidade: Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira, Campus, Rio de Janeiro.

VIEIRA, António Bracinha.

1987 - Da Morte e do Morrer. In: Morte e Suicídio, Psicologia - Revista da Associação Portuguesa de Psicologia, Vol. V, n^o 2, Afrontamento, Porto.

Referências

VON SIMSON, Olga de M. (Org.)

1988 - Experimentos com Histórias de Vida (Itália-Brasil). Vértice, São Paulo.

WEBER, Max.

1994 - Economia e Sociedade. UnB, Brasília.

ZIEGLER, Jean.

1977 - Os Vivos e a Morte. Zahar, Rio de Janeiro.

ANEXOS

ANEXO I - ENTREVISTA INFORMANTES

1. Informações básicas: nome, profissão, idade, etc.
2. Primeiras reminiscências sobre a morte: quando ouviu falar e como; o que sentiu e como percebeu os outros; o que se conversava.
3. O primeiro contato com o morto e com a morte concretizada: descrever as ações (suas e dos outros) e pensamentos; resquícios de conversas.
4. Descrever o primeiro enterro que assistiu.
5. Morte de familiares e amigos - quem morreu e como: relatar o máximo possível de experiências vividas e sentidas; o que viu e sentiu; descrever enterros e velórios.
6. O que pensa sobre a morte e os mortos? A morte é um mistério?
7. Como é o além, o outro lado? Há medo da morte e dos mortos?
8. Que expectativas tem com relação à morte?
9. Os mortos interferem na vida dos vivos?
10. Sente-se de alguma forma ligado a pessoas que já morreram?

ANEXO II - ENTREVISTA PADRE

1. Como é a missa de sétimo dia, mês e ano, e o porquê delas?
2. Por que a extrema-unção e como ela é?
3. Qual o custo da realização desses rituais?
4. O que pensa a Igreja sobre a morte?
5. Falar sobre irmão das almas e devoção às almas?
6. O que é a alma?
7. Por que a vela?
8. E o dia de finados?
9. Quantos membros tem a Capela do Alto do Reservatório?
10. Quantas missas em intenção das almas já celebrou lá?

Sobre a Autora

Mísia Lins Reesink é Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela EHSS-Paris (2003) e Mestre em Antropologia (UFPE, 1995). Atuou no Departamento de Antropologia e do PPGA da UFBA (entre 1997 e 2008). Desde 2009 é Professora Adjunto do Departamento de Antropologia e Museologia e do PPGA da UFPE. Desenvolve pesquisas na área de Antropologia da Religião, Antropologia da Morte e Teoria Antropológica, ampliando seus interesses para o tema dos deslocamentos, fronteiras e circulações. Atualmente é coordenadora do PPGA da UFPE e bolsista em produtividade do CNPq.

O livro “Morte, Católicos, Imaginário: rituais e representações de morte em Casa Amarela (Recife)” é resultado de pesquisa realizada para a confecção da Dissertação em Antropologia da autora, defendida em 1995 na UFPE. Publicado dentro das comemorações dos 40 anos do PPGA-UFPE, o trabalho é pioneiro na realização de uma análise etnográfica da morte na intersecção entre Antropologia da Morte, Antropologia Urbana e Antropologia da Religião (Catolicismo). Aliando descrições etnográficas a análises “etnológicas”, a pesquisa trata da instituição do imaginário social da morte entre os católicos da comunidade do Alto do Reservatório, no bairro de Casa Amarela, cidade do Recife, procurando compreender a partir das práticas e crenças dos sujeitos observados como se dá a instituição desse imaginário social da morte. O livro realiza, por um lado, uma descrição etnográfica dos rituais fúnebres; por outro, apresenta algumas inferências sobre esse imaginário instituído socialmente pelos sujeitos pesquisados.

