Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Andréia Vicente da Silva

Ritualizando o enterro e o luto evangélico: compartilhamento e incomunicabilidade na experiência da finitude humana

Rio de Janeiro
2011

Andréia Vicente da Silva

Ritualizando o enterro e o luto evangélico: compartilhamento e incomunicabilidade na experiência da finitude humana

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Profª. Dra. Clara Cristina Jost Mafra

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

S586 Silva, Andréia Vicente da.
Ritualizando o enterro e o luto evangélico: compartilhamento e incomunicabilidade na experiência da finitude humana / Andréia Vicente Silva. – 2011.
248 f.

Orientadora: Clara Cristina Jost Mafra.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Protestantes – Ritos e cerimônias fúnebres - Teses. 2. Morte – Aspectos religiosos – Teses. 3. Luto – Aspectos religiosos - Teses. 4. Antropologia urbana – Teses. I. Mafra, Clara Cristina Jost. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 393

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura Data

Andréia Vicente da Silva

Ritualizando o enterro e o luto evangélico: compartilhamento e incomunicabilidade na experiência da finitude humana

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em: 20 de junho de 2011.

Banca Examinadora:

_____

Profª. Dra. Clara Cristina Jost Mafra (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Profª. Dra. Regina Celia Reyes Novaes

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ

_____

Profª. Dra. Mísia Lins Reesink

Centro de Filosofia e Ciências Humanas - UFPE

_____

Profª. Dra. Patrícia Birman

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Profª. Dra. Sandra de Sá Carneiro

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Profª. Dra. Cláudia Barcellos Rezende (Suplente)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

Para todos que amo,

Inclusive os que se foram...

Para a inspiração,

No silêncio da madrugada.

AGRADECIMENTOS

Este espaço é muito especial. Afinal, esta tese não foi feita apenas por mim. Há diversas pessoas que me auxiliaram a finalizar este projeto, embora a responsabilidade pelas considerações que serão lidas seja unicamente minha.

Em primeiro lugar quero agradecer a Clara Mafra, minha orientadora. Durante esses anos de convivência, aprendi muito com sua sabedoria. Clara soube exigir de mim – como aluna – sempre o melhor. Com ponderações perspicazes e diretrizes sempre extremamente proveitosas, Clara Mafra é uma das profissionais mais inteligentes e dedicadas que já conheci. Como amiga, Clara sempre foi muito atenta e igualmente soube proferir palavras de ânimo em momentos difíceis e palavras mais duras nos momentos de esmorecimento. A ela, o meu muitíssimo obrigada!

Obrigada aos meus interlocutores de Praia de Mauá. Sem eles nada do que foi escrito teria sido possível. Foi a partir de nossa convivência, de nossos encontros, de nossas conversas que pude compreender e trilhar o caminho que agora encerro. Sempre solícitos e disponíveis muitos de vocês me revelaram detalhes de suas vidas e suas intimidades, nem sempre fáceis de serem contados e relembrados...

Há também diversos profissionais que precisam ser lembrados aqui. Agradeço a Patrícia Birman por ter me dado as dicas a respeito de minha estada em Paris. E mais. Ao longo de nossas aulas de metodologia, ela sempre foi muito atenta e fez ponderações importantes a respeito dos rumos tomados nos meus escritos.

Da mesma forma, obrigada a Véronique Boyer que foi minha orientadora no período de estágio sanduíche em Paris, na França. Véronique foi muito atenciosa e me deu orientações preciosas especialmente para a construção dos argumentos do segundo capítulo desta tese.

Serei sempre muito grata a Cecília Loreto Mariz e a Diana Lima pelas indicações que me foram dadas no momento de minha qualificação. Suas sugestões foram importantes para ajustes feitos na primeira parte do texto.

Obrigada a Sandra de Sá Carneiro e a Claudia Wolff Swatowiski que foram debatedoras das duas edições do Seminário dos Alunos do PPCIS das quais participei. Naquelas ocasiões elas analisaram e fizeram sugestões que me ajudaram a finalizar dois casos que compõem o último capítulo.

Agradeço a Faperj pelas bolsas recebidas durante todo o período do meu doutorado. Em especial, quero dizer que a bolsa de “doutorado nota 10” representou para mim um grande incentivo não apenas do ponto de vista financeiro, mas, sobretudo, do ponto de vista da motivação e do reconhecimento da minha dedicação a este trabalho e ao curso que ora encerro.

Obrigada a Capes por ter subsidiado minha estada em Paris, na França. Ao longo dos seis meses que estive naquele país, pude refletir bastante e acessar materiais bibliográficos que foram indispensáveis para a construção das diretrizes teóricas que orientam essa tese. Acima de tudo isso, a experiência num país estrangeiro me possibilitou crescimento profissional e pessoal. Foi a realização de um sonho...

Agradeço a meu marido, Carlos Eduardo. Meu companheiro, meu amor que sempre me apoiou e que me compreendeu mesmo nos momentos de grande dificuldade. Quando precisei me afastar, ele soube me esperar. Quando estive ausente, ele esteve presente. Nunca representou um impedimento ou obstáculo a minha dedicação a esse projeto. Pelo contrário, se dedicou a mim e a nossa família – que agora cresceu...

Obrigada aos meus pais e meus irmãos que sempre estiveram comigo. Tudo o que sou devo a vocês e por vocês faço os maiores esforços.

Obrigada a Joyce Palha que fez a revisão deste texto e a Paula Souza que fez ajustes no *abstract*.

Enfim, agradeço a todos e todas que sempre me apoiaram! Este trabalho é para vocês...

RESUMO

SILVA, Andréia Vicente da. **Ritualizando o enterro e o luto evangélico:** compartilhamento e incomunicabilidade na experiência da finitude humana, 2011. 248 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Esta tese tem como objetivo analisar as formas a partir das quais os evangélicos vivenciam a morte. Tendo em vista uma revisão da bibliografia, a autora aponta para o fato de que a ortodoxia pentecostal apresenta a morte como um evento irreversível diante do qual não existem possibilidades de negociação com o sagrado em favor dos que partiram nem mecanismos de interação entre vivos e mortos. Esse modelo contrasta com o que foi convencionalizado pela tradição católica e que é reconhecido como sendo indicativo da riqueza dos ritos de morte no Brasil. Nesta tese, a autora desenvolve um trabalho etnográfico no distrito da Praia de Mauá, em Magé, no Rio de Janeiro, procurando compreender como os evangélicos experimentam o enlutamento e o ritualizam para além do que rege a sua ortodoxia. Ao observar os contextos da cidade, do cemitério, das igrejas e das casas dos evangélicos durante processos de enterro e luto, a autora argumenta que o enfrentamento da morte e a avaliação do destino dos mortos levam em consideração negociações que têm como referência a cosmologia do catolicismo, que é re-interpretada a partir de diversos termos, tais como os modelos de pessoa socialmente aceitos e a possibilidade de conforto emocional dos enlutados. Neste sentido, na relação entre as religiões, a tese coloca em destaque antes dinâmicas de encapsulamento e compartilhamento do que de colapso e contraste.

Palavras-chave: Morte. Rituais. Evangélicos. Luto. Antropologia urbana.

ABSTRACT

This thesis is focused on the ways the evangelical people experience the death. The literature review evidenced that the Pentecostal orthodoxy presents the death as an irreversible event, so there are no possibilities to deal with the sacred in order to favor the ones who had already gone and no ways to interact them with the living ones. This point of view contrasts with the one that has been conventionalized by the Catholic tradition, recognized as indicating the richness of Brazilian death's rites. Our research shows an ethnographic work in the district of Praia de Maua, in Magé, Rio de Janeiro, intending to contribute to the comprehension of how evangelicals experience the funeral patterns and ritualize them, exceeding their orthodoxy. Observing evangelicals city, cemetery, churches and homes during burial and mourning processes, it was possible to argue in this thesis that to face the death and to evaluate the dead's fate take into account negotiations which refers to the Catholicism cosmology. The Catholicism cosmology is re-interpreted from a variety of terms, such as models of socially acceptable person and the possibility of emotional comfort among the bereaved ones. Therefore, in the relationship between religions, this work emphasizes the encapsulation and sharing dynamics rather than the collapse and contrast.
.

Keywords: Death. Rituals. Evangelicals. Mourning. Urban anthropology.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	**OS "RITUAIS DE MORTE" E O DISCURSO DOS CIENTISTAS SOCIAIS**	23
1.1	**Redimensionando o foco de atenção: o conceito de rito no centro da discussão**	24
1.2	**Pornografia, tabu e interdição da morte: a visão romântica do passado**.....	29
1.3	**O conceito de ritual na tese da 'interdição e do tabu da morte contemporânea**.....	34
1.4	**A crítica a desritualização da morte contemporânea na literatura médico-hospitalar**.....	38
1.5	**A morte contemporânea: tecnologia e imortalidade social**.....	40
1.6	**Multiplicidade religiosa e simplificação dos ritos de morte no contexto brasileiro**.....	45
2	**CONTEXTO HISTÓRICO E RELIGIOSO: APRESENTAÇÃO DO CAMPO**.....	58
2.1	**Memória e história: revisão teórica**.....	60
2.2	**Magé e Praia de Mauá: construção do passado histórico católico**.....	65
2.3	**A disposição espacial atual: problematizações teóricas iniciais**.....	72
2.4	**Apresentação dos dados do campo**.....	73
2.5	**Novas configurações da Igreja Católica no espaço distrital**.....	75
2.6	**O surgimento da Igreja Evangélica: A família Esmael e o "lugar" da nova religião**.....	84
2.7	**Brevíssimas considerações sobre as dinâmicas atuais de crescimento das igrejas evangélicas**.....	91
3	**MICROCOSMO DO DISTRITO: O CEMITÉRIO, SUA HISTÓRIA E COTIDIANO COMPARTILHADO**.....	97
3.1	**A instituição dos cemitérios públicos brasileiros**.....	98
3.2	**A arquitetura e a predominância ritual católica no cemitério**.....	100

3.3 **O “cemitério católico” administrado por um evangélico**..... 110

3.4 **O Dia dos Mortos: novas tensões, mesmos atores**..... 122

3.5 **A presença evangélica no “Dia dos Mortos”**..... 128

4 **O RITO DE ENTERRO EVANGÉLICO**..... 135

4.1 **Contexto social geral e apresentação das estratégias interpretativas**..... 135

4.2 **A rejeição etnográfica**..... 142

4.3 **A estrutura do rito de enterro evangélico**..... 144

4.4 **Velório**..... 149

4.5 **Aproximando-se dos vivos**..... 160

4.6 **O culto fúnebre**..... 164

4.7 **A procissão**..... 172

4.8 **O enterro**..... 180

5 **O RITUAL DE LUTO EVANGÉLICO**..... 185

5.1 **Os objetos dos mortos: guardar ou doar, lembrar-se ou esquecer-se?**..... 189

5.2 **Os objetos dos mortos: expor, ocultar ou re-posicionar?**..... 200

5.3 **Objetos dos mortos: agência e participação**..... 207

5.4 **Os sonhos e as profecias: regrando, moralizando, esquecendo-se e lembrando-se**..... 214

6 **CONCLUSÃO**..... 228

REFERÊNCIAS..... 235

INTRODUÇÃO

Passei algum tempo pensando na forma como iniciaria esta introdução. Questionava-me a respeito de qual seria a melhor maneira para começar a exposição do texto de uma tese de doutorado. Deveria partir de uma apresentação formal das teorias e metodologias utilizadas ao longo do corpo do trabalho ou poderia principiar com considerações mais pessoais? Lembrei-me, então, de minhas experiências – que, aliás, creio serem comuns a muitos daqueles que estudam os fenômenos relacionados à finitude humana. Isto porque, sempre que conto para um interlocutor – leigo ou especialista – que meu objeto de estudos é "a morte", surge imediatamente "a pergunta" intrigada: mas, por que? Diante dessa recordação e das inquietações sentidas nestes e em tantos outros momentos ao longo da minha trajetória de pesquisa, decidi começar explicando ao leitor justamente como vim parar aqui e de que forma esse tema foi escolhido para minhas reflexões.

Ao contrário do que alguns poderiam pensar ou mesmo do que já afirmaram diversos estudiosos (ARIÈS, 1977; GORER, 1965), mesmo sendo jovem, já fui surpreendida pela morte de pessoas próximas. Nestas ocasiões, como muitos, eu vivi processos de luto nos quais tive de rever meus referenciais existenciais e de me reconstruir enquanto pessoa e em relação àqueles que não vivem mais. Acredito que a narrativa rápida de uma dessas perdas seja importante para revelar um pouco do meu caminho de "interlocução subjetiva" com a morte. Minha primeira experiência fúnebre foi vivida aos dezesseis anos quando meu tio Marcos faleceu. Até aquele momento, não me lembro de ter parado para pensar mais profundamente na morte. Apesar de sempre ter ouvido falar das dificuldades vividas por minha avó, meu pai e por meus tios logo após a morte do meu avô paterno – que faleceu quando os últimos ainda eram crianças, – até aquele dia eu não tinha atentado para os significados dessa experiência e para o seu potencial destruidor. Contudo, ao sentir o que efetivamente significava o falecimento de uma pessoa muito amada, da saudade e da dor envolvidas na tomada de consciência daquele que falta, passei cada vez mais a pensar nos efeitos devastadores da finitude e questionar – como muitos dos meus interlocutores – os motivos pelos quais cada uma dessas mortes acontece.

Nos anos seguintes tive novos "encontros" com a morte. Algumas vezes eu mesma estive diante dela – em situações de violência – e, em outras, perdi minhas avós, minha prima. A última de suas investidas me atingiu muito recentemente durante o período em que realizava estágio de doutorado em Paris (2009 – 2010). Durante minha estada na França, meu

avô materno adoeceu, convalesceu e morreu. Passar pelo "luto à distância[1]" foi uma experiência ainda mais terrível. Além da perda irreparável de um parente direto, uma pessoa com a qual convivi durante toda minha vida, ainda tive que me conformar com a impossibilidade do compartilhamento físico do luto com minha mãe e com minhas tias.

Pode parecer estranho iniciar uma tese de doutorado contando fatos tão pessoais. Todavia, vem de minha experiência de vida a opção por este tema de trabalho. Os caminhos que trilhei, as escolhas que fiz, os atalhos pelos quais me enveredei. Muitos deles me levaram a essa opção. Entretanto, a transposição da barreira do pessoal para o profissional – que me traz a esse texto, – exigiria ainda um longo caminho a trilhar.

Coincidência, acaso ou destino, não sei explicar como aconteceu. De toda forma, do ponto de vista acadêmico, minha escolha foi feita durante o curso de graduação em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Quando me candidatei e fui selecionada para ser bolsista do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA) lá pelos idos do ano de 1999, fui designada justamente para participar de um grupo de pesquisas que investigava esse tema na antiguidade clássica ateniense. Dali em diante, estava decidido: como mais uma vez a morte me encontrara, agora nossa relação seria profissional! Dessa aproximação intelectual resultou minha monografia de bacharelado em História (VICENTE DA SILVA, 2001).

Foi justamente minha monografia em História – na qual utilizei uma abordagem mais antropológica[2] que me levou dois anos mais tarde, ao curso de Mestrado em Antropologia na Universidade Federal Fluminense (UFF). Cheguei à Niterói decidida a prosseguir envolvida com a temática. No entanto, passaria a tratar do assunto a partir de uma realidade mais atual – própria da nova disciplina e do campo de estudos em que me enveredava. Surgiu então a dúvida, quem seriam meus "nativos?" Como escolheria "meus interlocutores"? Onde desenvolveria meu "trabalho etnográfico"?

Diante de tal desafio, decidi estudar os evangélicos[3] e essa escolha também não foi aleatória. Explico por que. Como tenho uma família com múltiplos pertencimentos religiosos, sempre tive contato com diferentes tons das mensagens cristãs, seja ouvindo as conversas em

---

[1] Ao longo desta tese, em diversos momentos, discorro a respeito da importância da família na passagem pela morte e na vivência do luto. No caso da passagem que ora explico, "luto à distância" diz respeito à ocorrência da morte de uma pessoa com a qual se mantêm laços afetivos e da vivência do luto quando o enlutado se encontra longe da família.

[2] Atualmente, tornou-se comum o uso de abordagens multi e interdisciplinares em vários campos do saber. Nas áreas das ciências humanas e sociais, disciplinas como sociologia, antropologia, história, psicologia e filosofia desenvolveram diálogos que já produziram inúmeros aprofundamentos teóricos. No campo de estudos da história, na França, muitas dessas passagens interdisciplinares foram produzidas a partir do desenvolvimento da Escola de *Annales*. A esse respeito ler Burke (1997).

[3] O termo "os evangélicos" engloba atores sociais pertencentes a diversas ramificações dos movimentos resultantes da reforma protestante que chegaram ao Brasil ainda na época colonial. Para maiores esclarecimentos a respeito da história dos "evangélicos" no Brasil, ler o estudo de Clara Mafra (2001).

casa, escutando as discussões das minhas avós (uma católica e outra evangélica), seja indo às igrejas. Foi a partir das influências familiares que decidi iniciar meus estudos sobre a morte entre os evangélicos. Essa empreitada resultou na minha dissertação de mestrado em Antropologia (VICENTE DA SILVA, 2005).

Agora, em minha tese de doutorado, continuo com o tema. Porém, o contexto e o foco a partir do qual o desenvolvo não se restringem mais apenas aos evangélicos de algumas poucas Igrejas Assembléia de Deus. Minha pesquisa etnográfica me fez ver e rever de forma um pouco mais ampla o meu próprio lugar: Praia de Mauá. Foi justamente na minha cidade – Magé – que realizei meu trabalho de campo. Às ruas abandonadas por mim há tempos – devido aos afastamentos sucessivos provocados pelo trabalho e pelos estudos na capital fluminense – retornei e me permiti reencontrar o lugar densamente.

Há ainda mais. Todas essas passagens que venho descrevendo – do pessoal ao profissional, de fora para dentro, de longe para perto – e todo o tempo de pesquisa e reflexão teórica pelos quais passei, foram experiências que me levaram a sucessivas reconstruções de mim mesma. Do ponto de vista profissional e acadêmico, essa afirmação pode ser evidenciada a partir da comparação dos rumos dados a minha dissertação de mestrado e a esta tese de doutorado. Tratando paralela e comparativamente esses dois estudos, acredito que avancei em vários pontos. Foi justamente a revisão dos desdobramentos daquele trabalho um dos elementos que acabou por provocar os resultados deste.

Quando fiz minha primeira passagem acadêmica da “História” para a “Antropologia”, encontrei inúmeras dificuldades. Afinal, tive que procurar meu novo lugar de fala num campo ainda majoritariamente desconhecido. Minhas escolhas teóricas naquele momento partiram de uma análise embasada em conceitos de algumas obras clássicas das ciências sociais – principalmente aquelas reconhecidas como pertencentes à Escola Sociológica Francesa – e em sua maior parte seguiu de perto – em concordância – certos títulos da literatura da antropologia da morte. Ao mesmo tempo, aquele trabalho se realizou a partir de um ponto de vista mais aproximado àquele reconhecido pelos meus interlocutores.

Retomo a argumentação central da minha dissertação para que o leitor entenda o deslocamento de abordagem que realizei. Naquela ocasião, apresentei a idéia de que a morte entre os evangélicos era vivida a partir da necessária determinação do destino do morto – com questionamentos sobre sua salvação ou condenação. A análise foi conduzida a partir do conceito weberiano de “tipos ideais”. Embasada neste modelo teórico, procurei evidenciar que a ortodoxia evangélica toma como parâmetro para a determinação do destino dos mortos as normas e os desvios considerados centrais em seu sistema. No fim do estudo, concluí que

laços como os de afetividade e parentesco atuavam como mecanismos mediadores entre a representação doutrinária dos tipos ideais salvo ou condenado e a classificação prática realizada nos casos de morte.

Meu projeto de doutorado – apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) no ano de 2006 – seguiu de perto essa argumentação, porém com algumas inovações. Embora, naquele momento, eu tivesse me proposto à mesma tarefa – de realizar um estudo a respeito da experiência da morte entre os evangélicos –, a novidade era a tentativa de rever o assunto dando especial atenção a outros mecanismos utilizados por meus interlocutores para classificar seus mortos, além de sinalizar uma inclinação para observar se existiriam, por exemplo, resquícios de ritualidade dos mortos entre eles. Naquele momento inicial, assumi que havia uma incoerência entre o modelo doutrinário praticado na Igreja e aquele defendido pela família para seus membros.

Ao longo desses quatro anos de estudo, surgiram inúmeros outros questionamentos. No balizamento entre o trabalho de campo e os mergulhos teóricos – principalmente durante meu período de afastamento do país – revi minhas hipóteses e construí as bases a partir das quais escrevi e consolidei a presente tese. E, se todo esse tempo de elaboração foi propício às mudanças metodológicas e teóricas que acabo de descrever, a morte do meu avô acabou por provocar em mim uma revisão e uma atenção especial à dimensão humana do "fenômeno da morte". Afinal, não é difícil para nós analistas nos esquecermos dos componentes subjetivos e afetivos da vivência da morte. Entre tantos equipamentos, livros e revistas especializados, entre tantos conceitos e métodos, muitas vezes perdemos de vista o dado fundamental de que estamos lidando com uma situação limite que pode e na maioria das vezes provoca todo tipo de reversão de comportamentos, de revisão de idéias, de análises pessoais, de confrontos e conflitos, de acomodações naqueles que os vivem. Foi pensando e sentindo meu próprio luto que ouvi, uma vez mais, meus interlocutores e que efetiva e profundamente pude perceber sua dor, sua tristeza, a dimensão do seu luto. Procurei abandonar uma tendência analítica distanciada e por vezes esquemática da minha escrita.

A partir de então, desenvolvi especial cuidado para não apenas descrever histórias de perda visando comprovar minhas hipóteses de trabalho, mas, sobretudo, tentei, incluir os sentimentos e as emoções dos enlutados cujos relatos fazem parte do corpo desta tese. Essa observação foi realizada com a consciência de que, na realidade, essas emoções estão presentes em cada um de nós – mesmo que em termos diferentes –, juntamente com as perdas que nos acometem ao longo de nossas vidas.

Diante de tamanha proximidade pode-se ter a tendência – constante e forte entre os antropólogos – de questionar: como realizar uma pesquisa sem distanciamento[4]? Todavia, assumo meu trabalho de reconstrução pessoal e profissional ao longo do qual este texto surgiu. Afinal, como defendeu Roy Wagner,

> a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas (WAGNER, 2010, p. 29).

Diante destas ponderações, é preciso afirmar que os caminhos tomados na condução deste estudo foram escolhidos através da interlocução entre mim e eles. Como defendeu Roy Wagner (2010), toda construção textual, toda pesquisa, toda escritura, todo trabalho de campo nada mais é que fruto de uma constante conjugação do entendimento do seu autor e das formas a partir das quais seus interlocutores se compreendem e se apresentam para ele e para o mundo. O que surge então é uma "terceira instância" desse processo. Neste caso, o que está descrito é resultado de uma "relação" que surgiu e se consolidou ao longo do empreendimento de pesquisa antropológico.

Contudo, em antropologia – assim como em muitas outras áreas – nem sempre houve essa compreensão tão reflexiva a respeito do papel do estudioso na produção dos resultados de sua pesquisa. Aliás, ao longo da história de nossa disciplina não foram poucas as discussões, nem curtos os caminhos que nos permitiram chegar a essas conclusões a respeito das imbricações surgidas da interação entre a cultura do observador e do observado. Na verdade, os questionamentos sobre a autoridade do antropólogo no momento do trabalho de campo e ao longo da escritura dos textos especializados ocupam já há longos anos um lugar de destaque em nossa disciplina. Em nível internacional, autores como Clifford Geertz (2002, 2008), James Clifford (1986) e Lila Abu-Lughod (1991) discutiram intensamente quais seriam os entraves e possibilidades para os relacionamentos entre observador e observado, para a posição do pesquisador e para o comprometimento ético que esse posicionamento poderia impor. A questão é que a autoridade etnográfica que no passado estava baseada na tentativa de alcançar a objetividade e tinha pretensões de neutralidade foi substituída por um lugar mais engajado do antropólogo que deve assumir sua participação direta nas interpretações que produz.

Geertz (2002) como um dos pioneiros dessa discussão explicou que

---

[4] As discussões a respeito do "distanciamento" entre o pesquisador e o pesquisado, entre o observador e o observado são centrais quando se discutem os métodos aplicados durante as práticas de pesquisa em ciências sociais.

> A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (GEERTZ, 2002, p. 15).

Essa penetração do estudioso na cultura alheia – o "estar lá" (MALINOWSKI, 1976) – envolveria como desdobramento uma penetração da cultura estudada na cultura do antropólogo. Daí, as interrogações feitas por diversos especialistas a respeito dos efeitos da subjetividade do autor nos seus escritos e, por exemplo, a sugestão de tratar a cultura como um texto – que é passível de interpretação (GEERTZ, 2008). Afinal, existe sempre a dúvida se o que se produziu é fruto de "ver as coisas como se deseja que elas sejam [ou] vê-las como realmente são". Para Geertz (2008), essa discussão tem sido obscurecida pela tentativa de escrita de textos científicos produzidos a partir de experiências biográficas. Da mesma maneira, contudo num caminho distinto, esse desejo de objetividade incidiu no tratamento dado aos interlocutores que diversas vezes já foram vistos com esfriamento e com o distanciamento próprio das dicotomias propostas para que nos diferenciássemos deles.

Esse não é o caminho que desejo trilhar. Minhas escolhas acionam outros instrumentais e, por este motivo, me levaram em outra direção – como o leitor poderá notar. Todavia, para que fosse possível alcançar resultados mais relacionais – do observador com o observado –, muitos prosseguiram antes de mim e, mais adiante, nas discussões teórico-metodológicas da antropologia, a tão buscada objetividade foi sendo cada vez mais contestada. A esse respeito, Abu-Lughod (1991) defendeu que embora o desejo de neutralidade continue a existir e mesmo que a polêmica da separação do outro persista, o ponto é que a cultura desse outro nunca está suficientemente fora do observador. Afinal, o que chamamos de fora – da nossa própria cultura – guarda sempre uma relação histórica e política complexa – com aquela que estudamos – que na maioria das vezes é estrutural – do encontro de ambas.

"Relativismo cultural", "presente etnográfico", "etnocentrismo": esses termos surgiram nas tentativas de circunscrever e regrar os contatos entre nós e os outros ao longo das nossas pesquisas. De toda forma, contemporaneamente, a etnografia não é mais compreendida como uma interpretação sobre. Ela é tida como uma negociação, um diálogo, a expressão das trocas entre múltiplas vozes, uma polifonia – como bem apontou Teresa Pires Caldeira (1988).

Nesse sentido, quando reconto os acontecimentos inerentes a minha trajetória - pessoal e acadêmica –, insisto na relevância do meu papel nos resultados que a seguir serão

apresentados. Mas não só. Há ainda mais. Como construí esse trabalho a partir de constantes encontros, conversas e discussões, o assumo como fruto das "relações e das interações" entre mim e eles. Nesse sentido, não existem verdades puras ou mesmo objetividade. O que aqui está é uma "leitura" que se tornou possível a partir de trocas e do encontro de culturas.

Reconhece-se que toda versão tem seus limites. Contudo, para além dos critérios técnicos – metodológicos e teóricos – que são exigidos para a construção de uma tese em antropologia e que serão evidentemente centrais nesse texto, seguem ao mesmo tempo minhas experiências com os interlocutores e os efeitos que esses relacionamentos provocaram – em mim e neste texto. Espero que esses fatores – todos juntos (meu, deles e nosso) – dêem coerência e densidade às sugestões dadas neste trabalho à bibliografia especializada. Afinal, em última instância, o que proponho é a abertura a novas possibilidades – diferentes daquelas que vem sendo utilizadas e definidas como pertencentes a esse campo de estudos.

Depois dessas breves reflexões acerca dos caminhos que me levaram à escolha do tema, do objeto e do local estudados, parto para a apresentação mais concreta da tese.

Este estudo trata dos rituais de morte entre os evangélicos. Tomando como ponto de partida os pentecostais[5] da Igreja Assembléia de Deus, empreendi uma análise multifacetada no Distrito de Praia de Mauá, na cidade de Magé, no estado do Rio de Janeiro, que busca responder a uma demanda mais geral presente no campo de pesquisas das ciências sociais, a saber: qual é o lugar da religião[6] e dos rituais[7] nas sociedades contemporâneas?. Quais são suas novas configurações?.

O enquadramento teórico e metodológico desenvolvido ao longo deste texto foi sendo construído a partir de contrastes e de aproximações com boa parte da bibliografia especializada no tema dos ritos de morte e das sucessivas idas e vindas ao campo de trabalho – o que não exclui uma discussão mais ampla sobre as formas a partir das quais os evangélicos se vêem, se apresentam e se relacionam com outras opções religiosas brasileiras.

---

[5] A respeito das divisões internas entre os evangélicos, Paul Freston (1993) sugeriu seu surgimento e expansão a partir da metáfora de três ondas: em 1910 com a fundação da Congregação Cristã e da Assembléia de Deus onde a doutrina prega a glossolalia, que é o dom de línguas; em 1950 e 1960, com a criação da Igreja Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é amor – durante esta fase a ênfase doutrinária recaiu sobre o dom de cura; e em 1970/80, com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, em que o enfoque se encontra no exorcismo das forças demoníacas. O autor deixa ainda claro que as igrejas das segunda e terceira ondas são as chamadas neopentecostais.

[6] De acordo com a tese da secularização, no mundo contemporâneo, a religião tem perdido terreno cedendo lugar a uma visão mais cientificista da vida e da morte. No último capítulo desta tese, discuto um pouco melhor essas idéias e uso o exemplo dos rituais de morte evangélicos para propor algumas explicações.

[7] No primeiro capítulo dessa tese, faço uma revisão dos diferentes usos do termo ritual e das diferentes conotações históricas utilizadas para a compreensão desse fenômeno.

Conforme apresentarei ao longo do primeiro capítulo desta tese – *Os rituais de morte e o discurso dos cientistas sociais* – durante muito tempo, se afirmou a tendência analítica na qual a morte contemporânea era vista como sinônimo de simplificação ritual e de afastamento dos mortos. Falando especificamente dos evangélicos, aconteceram sucessivos enquadramentos teóricos que acabaram por classificar esse grupo social como uma das evidências mais fortes da desritualização contemporânea da morte. Ao longo da minha pesquisa etnográfica, contudo, percebi certo descompasso entre os dados que recolhi durante as observações e entrevistas e algumas das afirmações dos autores que defendiam essa visão. Tendo em vista essa questão, adotei uma metodologia que envolveu, num primeiro momento, uma abordagem mais generalizada do campo bibliográfico e empírico – e que, ao longo de todo o texto, se reduz sucessivamente até que por fim encontre os atores e seus "dramas pessoais" a partir de um enfoque mais aproximado.

Essa escolha foi efetuada justamente porque, quanto mais enveredava no campo em Mauá, transitando por sub-bairros, monumentos e templos religiosos – maior era minha percepção de que havia uma influência da história e das conformações religiosas de longa data influenciando na forma como os evangélicos construíram seu sistema de representações e suas práticas em relação à morte. Essa dedução me levou a pesquisar mais profundamente o surgimento da localidade, sua fundação, o estabelecimento do catolicismo na região, as estratégias de "monopólio" e "hegemonia" católicos e as possibilidades de entrada dos evangélicos nessas dinâmicas. Essa abordagem foi desenvolvida no segundo capítulo – *Contexto histórico e religioso: apresentação do campo*.

A partir daí, o foco do trabalho se fechou progressivamente. Os desdobramentos dos exercícios multifacetados que compõem essa tese me levaram a perceber que tanto do ponto de vista do conceito de ritual – de maneira mais direta – quanto do ponto de vista da construção da predominância histórica religiosa do catolicismo no espaço público, existem certos descompassos teóricos que acabaram por influenciar a constituição do campo de estudos dos ritos de morte. A realidade empírica encontrada no meu campo de trabalho me fez perceber – como procurei comprovar – que os evangélicos se inseriram no espaço do distrito não somente a partir da perspectiva da oposição e sim através de múltiplas estratégias – que envolvem contrastes, confrontos, apropriações, aproximações e afastamentos – que foram construídas e reconstruídas ao longo do tempo num trabalho lento e contínuo de interação com seus interlocutores.

No capítulo terceiro, explorei o espaço do cemitério – *O cemitério como microcosmo do distrito: história e cotidiano compartilhado*. Para tanto, decidi aproximar gradativamente o

foco de investigação justamente porque, como ensinam os princípios do interacionismo simbólico – num espaço mais restrito podem-se perceber mais claramente as configurações e as dinâmicas relacionais dos frequentadores das diversas religiões em um espaço público, da mesma forma que essa teoria auxilia na observação e no registro dos comportamentos dos evangélicos em relação à morte num espaço múltiplo. Ângulo esse que, aliás, dificilmente seria alcançado, num trabalho de campo realizado somente nas igrejas e nas casas dos meus interlocutores.

Esses três focos diferenciados – análise bibliográfica, histórica e social formam juntos a primeira parte desta tese – *Os evangélicos e sua inserção no panorama bibliográfico, histórico e social brasileiro*, na qual discorro a partir de um ponto de vista tridimensional como foi construída a idéia de simplificação ritual evangélica e de que forma meus interlocutores se inseriram no espaço público – da cidade e do cemitério – e se constituíram em relação a um espaço público de hegemonia católica.

Na segunda parte do trabalho – *Os rituais interacionais evangélicos da morte* –utilizei um ângulo mais fechado para estudar os rituais de enterro e luto realizados pelos evangélicos. No momento do enterro, cuja descrição foi realizada no capítulo quarto – *O rito de enterro evangélico* – percebi que o desenvolvimento do seu sistema ritual leva em conta tanto a "dor da morte" quanto a passagem pelo espaço do cemitério que é percebido e experimentado como um não-lugar. A dinâmica entre o passar e o permanecer, entre o não pertencer e o pertencer foi o alvo principal da discussão teórico-metodológica do capítulo em questão. Além disso, existem considerações a respeito da relação dos vivos com os corpos que se constroem a partir de um processo de afastamento e aproximação típico dessas pessoas e da sua forma de compreender o mundo – o que me levou a uma revisão mais específica de sua cosmologia, doutrina e sistema representacional.

Por último e não menos importante, no capítulo cinco – *O rito de luto evangélico* – meu relato parte de um foco muito estreito nas histórias de vida. Esse exercício foi realizado a partir de algumas experiências de ritos de luto relatadas pelos meus informantes. Ao longo dessa unidade, a morte de alguém próximo aparece como um momento de experiência forte que em si mesmo não se soluciona. Desta feita, recorro a vários níveis relacionais e interacionais para compreender e explicar quais são as dinâmicas sociais envolvidas nas ritualizações de luto evangélicas. A partir de uma análise cada vez mais focada no "micro", nas pessoas – sem, contudo, deixar de fazer referência ao "macro" – discuto as ritualizações evangélicas de morte e procuro, ao fim e ao cabo da tese, desconstruir a idéia de simplificação

e afastamento dos mortos a partir de um arsenal teórico e metodológico que propicie a revisão destas conclusões.

No que diz respeito aos métodos e materiais envolvidos, sustento que a construção dessa tese foi resultado de pesquisas bibliográficas e etnográficas. É um trabalho qualitativo, realizado a partir de materiais de origens diversas, que foram recolhidos no campo acadêmico e empírico e acionados durante a confecção dos argumentos analíticos, a saber:

A bibliografia utilizada envolve obras relacionadas direta ou indiretamente ao tema da morte e dos rituais que foram produzidas no Brasil e no Exterior. Neste universo, ressalto a importância da minha estada em Paris na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), ocasião em que tive acesso ao acervo da *Fundation Maison des Sciences de l'Homme* e da *Bibliotèque Nacionale de France* (BNF). Foi também extremamente precioso o acesso aos periódicos nacionais e internacionais somente possível a partir das conexões com o portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (Capes), do *Scientific Electronic Library Online* (Scielo) e do *Environnement Númerique de Travail de l'Ehess* (ENT).

As fontes etnográficas recolhidas durante o meu trabalho de campo são plurais. Constam desse acervo: a catalogação das instituições religiosas; visitas ao cemitério, às instituições religiosas e às casas de alguns entrevistados; recolhimento de documentos históricos; obtenção de gravações, panfletos e fotografias. Esses documentos e suportes aparecem ao longo do texto tanto de forma literal – quando são transcritas as "falas" dos entrevistados – quanto como figuras – fotos e mapas – que foram apresentados em sua forma original ou confeccionados com o objetivo de ilustrar os argumentos textuais.

A etnografia que deu origem ao trabalho foi realizada na Praia de Mauá, que é um distrito da cidade de Magé, no estado brasileiro do Rio de Janeiro. A metodologia empregada na maior parte do período de campo foi a da observação direta e, em apenas uma parte, a da observação participante. As opções metodológicas foram sendo adotadas a partir das situações encontradas no campo e da forma como cada uma delas me exigia um posicionamento específico como pesquisadora.

Ao longo do texto, os nomes dos informantes foram modificados para manter a privacidade. Há uma exceção a essa prática generalizada na tese que é o segundo capítulo, no qual retomo a história da localidade e aciono seus atores históricos específicos, nomeando-os.

Antes de passar a apresentação da análise dos dados, existem ainda considerações teóricas importantes a serem feitas.

Os três capítulos que formam a primeira metade do trabalho – assim como toda a tese – foram escritos a partir da utilização dos conceitos teóricos associados ao “interacionismo” e ao “situacionismo” (GOFFMAN, 1975; INGOLD, 2001; COLLINS, 2004). Contudo, há enfoques diferenciados em cada uma das unidades.

Dentro desta perspectiva, nos três capítulos iniciais, parto do princípio de que existem e participam da construção da cidade, dos relacionamentos e das formas como cada um dos habitantes do lugar se movimentam em seu interior, diversos atores sociais – humanos e não-humanos. Neste sentido, os monumentos, os lugares, a memória e a história, além de serem mecanismos de acesso ao passado também são tomados como elementos ativos na construção das estratégias relacionais dos grupos em questão. O objetivo de tal abordagem é demonstrar de que forma os evangélicos construíram sua identidade, sua cosmologia, sua doutrina, suas práticas e seus rituais a partir de uma ótica relacional que envolve os múltiplos participantes da dinâmica cotidiana.

Como o centro da minha discussão diz respeito às formas através das quais os evangélicos realizam seus ritos de morte foi necessária uma revisão das ferramentas teóricas relacionadas ao conceito de ritual. Aqui nesta tese, como verá o leitor, consideram-se as interações ritualizadas ou ritualizações como rituais (COLLINS, 2004). Contudo, nesta primeira parte, apenas apresento o contexto bibliográfico a partir do qual esse estudo foi pensado e os possíveis encaminhamentos que terá. Sendo assim, a revisão bibliográfica feita no primeiro capítulo terá como objetivo nortear as principais linhas do debate teórico dos ritos de morte – numa análise que envolve diferentes referentes – e depois apontar quais serão as saídas buscadas ao longo da totalidade do trabalho.

Ao assumir e apresentar algumas dinâmicas próprias do cotidiano – da cidade e do cemitério – meu objetivo é criar condições de possibilidade a partir das quais as especificidades dos rituais de morte evangélicos possam ser visualizadas mais adiante. Diante deste anseio, os diferentes atores serão acionados compartilhando e convivendo nos espaços, nos debates e nas polêmicas. Defenderei que existem maneiras distintas de experimentar e de vivenciar o mundo, a vida e a morte. Diante desta perspectiva, adianto que o arsenal teórico escolhido visa a auxiliar na observação das dinâmicas vivas do cotidiano que são vistas como sendo construídas ao longo das interações. Afirmo que estes encontros não são apenas espaços para disputas e contrastes, mas, sobretudo, para “passagens”, “trânsitos”, “multiplicidades” e “porosidades”.

Na segunda parte do trabalho – composta pelos dois capítulos finais – desenvolvo uma discussão pormenorizada do conceito de ritual. Observarei os limites e as possibilidades

encontradas para sua vivência. Espero esclarecer que as ritualizações evangélicas são realizadas a partir da ênfase em componentes informais e relacionais. Para tanto, além das discussões que circundam o conceito e os contextos nos quais tais atividades acontecem, chamarei a atenção para o processo de desenvolvimento das formas a partir das quais meus interlocutores enfrentam a dor e o luto em convivência com um sistema representacional rígido – cosmológico e doutrinário –que bloqueia as relações entre vivos e mortos.

Uma novidade desta parte da tese é a utilização dos arsenais teóricos da antropologia das emoções no estudo do ritual. Através de uma abordagem mais relativista[8] analisam-se as situações sociais nas quais as diferentes emoções são acionadas e a forma como ajudam a solucionar a morte e o luto. Nesse sentido, a demarcação dos contextos nos quais cada caso acontece revelará os atores, os eventos, as temporalidades e os propósitos referentes a cada momento de passagem pela dor e pelo luto (REZENDE, 2002).

A respeito do estudo das emoções Mauro Guilherme Koury definiu

> a emoção como objeto analítico [...] como uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e causado pela interação com outros em um contexto e situação social e cultural determinados (KOURY, 2006, p. 138. Grifo meu).

Diante dessa argumentação, como verá o leitor, as emoções entram em cena em meus textos na busca pela evidenciação das possibilidades efetivamente trabalhadas pelos atores para manterem-se nas relações ou para modificarem a tônica dos encontros e dos desencontros ocorridos depois da cada morte. Diante de cenários variados, surgem soluções que evocam "sentimentos" distintos tais como tristeza, amor, saudade, dor. Com a ocorrência da morte, os limites emocionais de cada enlutado são testados e os caminhos rituais são construídos na prática cotidiana visando a ultrapassar a frustração e a melancolia.

A teoria das interações rituais – desenvolvida por Collins (2004) – é o principal instrumental teórico deste estudo. De acordo com este autor, no momento de uma interação

> Movements carried out in commum operate to focus attention, to make participants aware of each other as doing the same thing and thus thinking the same thing. Collective movements are signals by wich intersubjectivity is created. Collective attention enhances the expression of shared emotion; and in turn the shared emotion acts further to intensify collective movements and the sense of intersubjectivity[9] (COLLINS, 2004, p. 35)

---

[8] Na abordagem relativista das emoções rompe-se com a idéia da essencialidade das emoções, considerando-as como construções que variam de cultura para cultura. A esse respeito ler Michelle Rosaldo (1984) e Catherine Lutz (1988)

[9] O trecho correspondente na tradução é: Movimentos realizados em comum operam para chamar a atenção, para tornar os participantes conscientes de que uns e outros fazem a mesma coisa e, assim, pensam a mesma coisa. Movimentos coletivos são sinais de que a intersubjetividade é criada. Atenção coletiva aumenta a expressão da emoção compartilhada; e por sua vez, a emoção compartilhada atua para intensificar ainda mais os movimentos coletivos e o sentido de intersubjetividade.

As subjetividades – às quais o autor faz menção na citação acima – se referem também às emoções que são ingredientes centrais em sua teoria. Para o autor, as emoções são construídas e intensificadas ao longo das relações, como se pode observar no trecho a seguir:

> Interaction ritual theory gives the most fine-grained picture of how emotions are transformed in the process of interaction: ritual begin with emotional ingredients (wich may be emotions of all sorts); they intensify emotions into the shared excitemente that Durkheim called "collective effervescence"; and they produce other sorts of emotions as outcomes (especially moral solidariety, but also sometimes aggressive emotions such as anger)[10] (COLLINS, 2004, p. 105).

Para Collins (2004), assim como para muitos autores[11], as emoções não fazem parte apenas de um repertório biológico universal, nem, todavia, são delimitadas apenas pelo ambiente social em que cada um de nós está envolvido (REZENDE; COELHO, 2010). Na verdade, nesta vertente, as emoções e os sentimentos surgem e se desenvolvem através das relações e das interações construídas durante as convivências. Será a partir deste quadro teórico que elas serão utilizadas como instrumentais para compreender as práticas rituais dos evangélicos. Ao analisar cada caso exposto mais adiante, verá o leitor um exercício de busca pelo contexto a partir do qual essas sensações serão trabalhadas, intensificadas, mantidas ou modificadas. Não há uma regra universalmente válida, embora existam algumas trilhas construídas em comum, em coletividade. Neste caso, terão especial ênfase os confrontos com outras religiosidades, o sistema cosmológico evangélico, a moralidade, a qualidade das relações e o momento de cada morte. Esses elementos influenciarão na qualidade do rito e no potencial emocional que cada um deles provocará nos atores envolvidos nos processos de morte analisados.

---

[10] O trecho correspondente na tradução é: teoria da interação ritual dá a imagem mais detalhada de como as emoções se transformam no processo de interação: ritual começa com os ingredientes emocionais (que podem ser as emoções de todos os tipos); intensificam as emoções no excitamento compartilhado que Durkheim chamou de "efervescência coletiva", e produzem outros tipos de emoções como resultados (especialmente solidariedade moral, mas também por vezes emoções agressivas como a raiva).

[11] Uma boa referência para compreender os diversos caminhos teóricos da Sociologia das emoções é a obra de Stets and Turner (2007).

1 OS "RITUAIS DE MORTE" E O DISCURSO DOS CIENTISTAS SOCIAIS

A partir de meados do século XX, houve um crescimento gigantesco das produções a respeito da morte[12]. De acordo com levantamento e análise bibliográfica feita por mim durante o curso de doutorado,[13] é uma tendência forte de tais análises trabalharem o tema a partir da composição de pares de oposição entre a expressão tradicional de convivência pacífica e natural e o modelo contemporâneo caracterizado pela interdição e pelo afastamento. Este capítulo se insere nesse contexto de discussão. Meu objetivo ao escrever essa revisão da bibliografia será demonstrar alguns elementos que compõem esses debates e que teorias e metodologias explicativas embasaram os argumentos dos autores analisados.

Os recortes temporal e espacial escolhidos por mim tomam como base central de discussão o conceito de rito. Minha hipótese é de que o uso contínuo deste aparato conceitual em sua formatação clássica[14] foi um dos responsáveis pela caracterização da morte contemporânea como simplificada e até desritualizada. Na busca por esta modalidade teórica, os autores se deixaram influenciar por uma visão romântica das sociedades pretéritas onde o rito aparecia como parte do aparato religioso coletivo hegemônico. A partir desse parâmetro, os especialistas questionaram a existência dos rituais nas sociedades contemporâneas – sociedades pós-modernas – dominadas pelos paradigmas científico, individualista e laico.

Após exame atento da documentação estudada, verifica-se que o afastamento contemporâneo da morte foi apresentado principalmente como resultante do abandono das idéias religiosas, da diminuição das manifestações coletivas e da adesão ao individualismo e ao cientificismo – o que provocou uma vivência cada vez mais laica e solitária do fenômeno. Os estudiosos argumentam que com a perda das crenças na eternidade da alma e diante de um mundo onde a luta pela cura e pelo prolongamento da vida é uma prática cotidiana, "aceitar pacificamente" o fim se transformou em uma realidade intratável. Diante destas

---

[12] Embora o tema da morte seja muito debatido desde o século XIX por cientistas sociais, no período em questão, houve um aumento expressivo do número de publicações a esse respeito. Ao fazer uma homenagem póstuma a Ariès, Chaunnu (1984, p. 653) analisou profundamente a obra do autor e percebeu que a produção da idéia de "pornografia da morte" estava ligada à um aumento no número de publicações que analisavam tal fenômeno. Diante do crescimento dos estudos, Chaunnu concluiu que "a curiosidade das ciências sociais sublinha a tomada de consciência da ausência de um gesto que deveria acompanhar o fenômeno".

[13] Durante todo o meu curso de doutorado fiz sistemáticos levantamentos bibliográficos tanto em bibliotecas brasileiras quanto em bibliotecas francesas, além de consultas a revistas e jornais especializados das áreas de antropologia, sociologia e história. No terceiro ano do meu doutorado, viajei para Paris, na França, onde permaneci por seis meses realizando um apanhado desses estudos.

[14] Adiante aprofundarei esse ponto.

transformações, os rituais deixaram de ser realizados ou foram transformados irremediavelmente. Esses deslocamentos acabaram dando a impressão de um esquecimento ou afastamento dos mortos.

Para efeitos de organização do capítulo, demonstrarei esse campo de discussão e sua formação em três tempos. Minha ênfase estará sempre nos "ritos de morte". Na primeira parte, analiso a formação do conceito de "pornografia da morte" e quais são as suas consequências para a literatura a partir da segunda metade do século XX. No momento seguinte, que corresponde às teses apresentadas em fins do século XX e início do século XXI na Europa, houve um salto nesta mesma produção que caracteriza cada vez mais a morte e a imortalidade a partir de expressões associadas à "laicização" e à construção da "memória social" – o que obrigou os autores à construção de outro tipo de conceito de rito. Na terceira parte, discuto o caso brasileiro, em que, ao contrário, os analistas visualizaram uma relação de proximidade ou afastamento dos ritos de morte que se manifestava com maior ou menor intensidade dependendo do campo religioso em foco. Como pretendo apontar, nos estudos feitos a partir dos evangélicos, o termo utilizado foi "simplificação ritual".

Para facilitar meu trabalho de descrição da literatura, optei por utilizar em alguns momentos o termo "rituais de morte" como englobando os "ritos de enterro" – realizados para dar conta do corpo morto – e as "ritualizações de luto" – que objetivam estabilizar a dor surgida a partir da perda ocasionada pela morte. Já que compreendo os "rituais de morte" como um processo complexo com formas e intensidades diversas e variáveis, será necessário analisar cada um desses momentos com muito cuidado. No entanto, descrevê-los é tarefa que farei em outro momento da tese. Por isto mesmo, a utilização do termo não tem a finalidade de simplificar os acontecimentos ou privilegiar um item sobre o outro.

Antes de continuar e analisar efetivamente a literatura específica sobre meu tema de trabalho, revejo alguns usos do conceito de rito. Este exercício é importante porque, conforme já sinalizei acima, existe um descompasso relacionado à utilização deste conceito nos estudos da morte. Na tentativa de explicitar quais foram os desdobramentos desses usos, em um primeiro momento, descrevo alguns componentes da teoria de ritual para, em seguida, apresentar quais seriam as saídas teóricas possíveis para uma análise dos "novos rituais de morte contemporâneos".

1.1 **Redimensionando o foco de atenção: o conceito de rito no centro da discussão**

Na história das ciências sociais, o conceito de ritual foi utilizado seguindo alguns roteiros teóricos. Em inúmeras obras de antropologia, o rito foi o instrumento escolhido para descrever momentos especiais, separados do cotidiano, onde através da repetição de comportamentos, fórmulas, etapas e hábitos se produziam e reproduziam simbologias capazes de integrar os componentes de uma sociedade. Autores como Émile Durkheim (2000), Van Gennep (1977), Mary Douglas (1976) e Victor Turner (1956) ainda hoje são referências clássicas incontornáveis nos questionamentos a esse respeito. T teóricos, respeitadas as suas evidentes diferenças, compreendiam os ritos como formas através das quais se ultrapassavam momentos de tensão social e / ou individual e reafirmava-se ou transformava-se uma estrutura social.

Mesmo que haja diversas caracterizações dos rituais e que sua descrição seja extremamente ampla, a opção pelo estudo do termo guardou em seus preâmbulos uma inquietação central da antropologia. Na busca pelo entendimento do funcionamento da estrutura social e pela decifração das formas através das quais a permanência ou a mudança se efetiva, os autores clássicos se debruçaram sobre o tema. Quando Van Gennep (1977) criou o termo “ritos de passagem” ou quando Victor Turner (1956) descreveu os “ritos de crise de vida”, cada um a sua maneira, discutia a criação de padrões e regras de comportamento socialmente impostas aos indivíduos.

Através dos estudos dos períodos liminares, esses autores perceberam que as obrigações rituais representavam o reconhecimento da mudança colocada em evidência nos períodos de transição já que para alguns deles as sociedades compartimentalizavam-se internamente[15]. No momento em que um indivíduo deixava um grupo social visando a integrar-se a outro, estava temporariamente excluído da sociedade. Seu retorno condicionava-se à obrigatória adesão a um repertório de atitudes diferenciadas desenvolvidas pelo grupo social almejado. As etapas de separação, margem e agregação (VAN GENNEP, 1977, p. 31) são mecanismos rituais através dos quais seria possível ao indivíduo experimentar o perigo da exclusão e ultrapassá-lo na incorporação. Da mesma maneira, Victor Turner (1953, p. 341 - 351), quando descreveu as fórmulas e procedimentos pelos quais passavam os jovens *ndembu*

[15] Van Gennep (1977, p. 25) explicou que todas as sociedades possuem divisões internas por onde transitam seus participantes. Quanto maior o grau de civilização da sociedade menos autônomas e mais numerosas são essas subdivisões internas. Para ele, às sociedades modernas restou apenas a divisão entre leiga e religiosa, entre profano e sagrado.

ao serem submetidos ao cerimonial *mukanda*[16], demonstrou a objetividade dos ritos. Vestindo roupas, separando-se do grupo, cantando músicas, proferindo evocações, os indivíduos se transformavam. Essa transformação se efetivava pela exclusão. Primeiro separados da sociedade mais ampla os meninos se tornavam perigosos, intocáveis. Ao serem incluídos, partilhavam dos símbolos e emblemas do grupo social no qual se inseriam como homens.

Seguindo inquietação semelhante, Mary Douglas (1976) questionou o sentido da realização dos rituais. Dizia a autora que certos eventos só adquirem significação se forem experimentados em sequência. Mantendo uma ordem, o ritual cria certas restrições com o objetivo de fortalecer uma determinada estrutura[17]. Ele representa o esforço de controlar a experiência social numa dada realidade cultural que é repleta de elementos desordenados, escuros, escusos.

No vasto repertório de definições, o rito esteve na maioria absoluta das vezes associado à prática social. Provocado por um mito ou um sistema de representações do grupo, o rito é a expressão em ação. Por isto mesmo, os comportamentos e fases, as fórmulas e privações, demonstram a disposição de agir de acordo com um código de idéias que domina um grupo social. Expressão da coletividade, o rito retrata a imposição desse conjunto simbólico. Constitui-se como um esquema de regras explícitas, formalizadas, caracterizadas pela invariância e por performances esperadas (BELL, 1997). Representante de uma tradição ancorada no passado do grupo, ele ganha notoriedade através da repetição.

Não é minha intenção fazer uma grande revisão da categoria de ritual[18]. Realizei essa rápida passagem pelo conceito a fim de demonstrar as dificuldades e as impossibilidades da aplicação desse padrão teórico formal a muitos dos "novos rituais de morte contemporâneos". Para que seja possível visualizar outros tipos de ritualizações existentes será necessário acrescentar alguns termos a essas definições.

A expressão "novos rituais contemporâneos" reconhece a necessidade da revisão da teoria que circunscreve que tipo de práticas são definidas como ritos. Mello e Vogel (SEGALEN, 2002) explicaram que durante algum tempo os especialistas corroboraram a

---

[16] Victor Turner (1953) explicou que os rituais servem não somente para marcar mudanças individuais, mas também para evidenciar relações de pessoas conectadas por laços sociais. Ele dividiu os rituais em dois tipos: os de crise de vida e os de aflição. Os primeiros são realizados durante uma passagem do desenvolvimento físico ou social de um indivíduo como o nascimento, a puberdade ou a morte. Já os últimos têm estreita relação com o universo religioso quando tratam um indivíduo que é atingido pela ação de um espírito de morte causador de doença ou infortúnio. O ritual "*mukanda*" é um rito de crise de vida masculino através do qual os meninos são transformados em homens e a partir dele estão aptos para iniciar a vida adulta.

[17] Para Mary Douglas (1976, p. 7, 8 e 13), os rituais não podem ser estudados isoladamente e devem ser referidos sempre à estrutura da sociedade analisada. Eles são um instrumento através dos quais a experiência ganha significado e o simbólico é manifestado.

[18] Tentativas interessantes foram feitas por Catherine Bell (1997) e por Randall Collins (2004).

idéia da possibilidade de desaparecimento dos ritos justamente pela influência dos processos de laicização e secularização, ou mesmo pelo triunfo da ciência, da tecnologia e do individualismo – características dos tempos modernos e pós-modernos. No entanto, de modo contrário, a existência desses mesmos elementos incentivou a criação de novas formas de observação dos rituais (COLLINS, 2004; PEIRANO, 2001). No seio dessa multiplicidade, estão tanto as manifestações rituais formais – que já haviam sido delimitadas na teoria clássica – como aquelas atividades ritualizadas cotidianamente. Explico melhor.

Desde os primórdios do conceito, o ritual foi visto como uma atividade diferenciada das demais. Na presente tese, esta perspectiva não muda. Por outro lado, o que distingue as "ritualizações[19]" dos outros atos sociais não é a delimitação de um momento ou lugar específico para sua realização ou o desencadeamento de tal ou qual grupo de etiquetas. Agir ritualisticamente implica tomar determinado fator ou circunstância como gerador da necessidade emocional de produção de respostas simbólicas. Tal como a entendo, "ritualização" é uma maneira estratégica de ação, mesmo que essa ação não seja reconhecida pelos agentes como ritual.

Focalizando especificamente um evento de morte, vemos que esse fato bruto gera uma forte sensação de irrealidade na consciência dos enlutados que se torna um poderoso motor propulsor para a realização de ritualizações. Um grande conjunto de relações foi desestabilizado e precisa ser reordenado. Há alguém que não está mais lá e que tem que ser re-posicionado. Existem memórias e objetos materiais que precisam ser organizados. Há relacionamentos desestruturados. Além do difícil desaparecimento do corpo morto, das dolorosas ânsias e faltas que a morte provoca, existe uma enormidade de outras sensações, emoções e situações a serem superadas.

No difícil caminho de retorno à normalidade através da aceitação e da acomodação da perda, existem idéias e expressões disponíveis e possíveis em cada grupo social. O primeiro desses repertórios é aquele que compõe os cerimoniais formais de enterro e luto e que estão disponíveis tanto no imaginário coletivo quanto na própria institucionalização da morte. Certos procedimentos obrigatórios levam em conta práticas que foram efetivadas como partes da própria estrutura social. No entanto, existem aqueles procedimentos que são marcados pela informalidade, reflexividade e relacionalismo. Estes também devem ser levados em consideração e são os principais componentes dos "novos rituais contemporâneos" (BELL, 2009). Dados do meu campo revelam que durante o luto acontecem discussões cotidianas e

---

[19] Adiante aprofundarei a análise desse termo.

compartilhamentos de pontos de tensão onde os símbolos circulam nas redes de relações. Nesta tese, esses momentos são tomados como "ritualizações", pois, é a partir deles que as necessidades emocionais são trabalhadas.

Diante dessas opções, a teoria situacionista de rito apresenta-se como uma ferramenta interessante de investigação antropológica. Afinal, nessa modalidade conceitual não há ordem ou sequência rígidas para as atividades ritualizadas. Tanto os ritos formais como os informais, as ocasiões cerimoniais ou a vida cotidiana, as ações voluntárias ou involuntárias, conscientes ou inconscientes podem revelar importantes traços de interações ritualizadas. A idéia defendida é que os enlutados descobrem os caminhos mais efetivos para expressão da sua dor a partir da vivência cotidiana da perda. As relações estabelecidas durante o tempo de vida, assim como a referência do grupo social ao qual o enlutado pertence são elementos importantes na busca do tempo e do local onde o ritual está sendo praticado.

Erving Goffman (1975) e Randall Collins (2004) são as referências teóricas e metodológicas centrais nesta tese. Para o primeiro, as interações "face-a-face", a posição social dos indivíduos e cada "eu" são símbolos em jogo no momento das interações rituais[20]. Nesses encontros se produz compartilhamento de símbolos, energia emocional, solidariedade do grupo e sentimentos de moralidade através da união física das pessoas (COLLINS, 2004, p. 47) que são capazes de estabilizar as instabilidades e de devolver aqueles que se sentiam desamparados à sensação de acolhimento.

Outra referência essencial é Emile Durkheim (2000). Repensando as etapas do ritual tal como foram elencadas por tal autor, Collins apresentou alguns ingredientes iniciais das interações ritualizadas. Tal qual os *corroboris* produtores de efervescência social (DURKHEIM, 2000, p. 221), o centro da interação ritual é a rede social onde o indivíduo está envolvido. Sentir-se parte de um grupo; desenvolver foco de atenção; e experimentar emoções. Os rituais compõem-se de trocas entre agentes emocionalmente envolvidos nas interações sociais.

No que diz respeito especialmente aos rituais contemporâneos de enterro e luto, como se verá, os especialistas apontam transformações daqueles comportamentos que foram e são recorrentemente associados aos "ritos de morte". Essas mudanças aconteceram ao longo de um processo que englobou fenômenos como cientificismo, medicalização, laicização e individualização nos discursos da morte (ARIÈS, 1975; VOVELLE, 1983). No entanto, o que percebo como dado fundamental para a análise dos novos rituais de morte no mundo

[20] Ao contrário dos seus antecessores que trabalhavam os ritos como ocasiões especiais, Goffman é minimalista e trabalha os encontros cotidianos como rituais através dos quais é possível entender a vida social.

globalizado é a maior visibilidade e disponibilidade de múltiplos repertórios simbólicos nas redes sociais. Tendo acesso a esse grande universo de idéias, os indivíduos enfrentam a morte e o luto transitando, escolhendo e acessando as práticas e os conteúdos com os quais se identificam na aplacação da sua dor levando em conta, é claro, a rede de relações na qual está inserido. É ela que informa e reafirma as opções individuais.

Diante do que foi exposto, proponho a partir de agora analisar as obras produzidas pelos cientistas sociais a respeito dos rituais de morte. Vejamos como o conceito de rito aparece e quais são os entraves ou saídas propostos pelos especialistas para cada um dos contextos.

1.2 **Pornografia, tabu e interdição da morte: a visão romântica do passado**

Nesta primeira parte do trabalho de revisão bibliográfica, começo analisando as obras produzidas a partir de meados do século XX principalmente na França. Minha intenção será discutir o surgimento da caracterização da morte contemporânea como progressivamente desritualizada. Para realizar esse objetivo, retomarei os principais argumentos dos autores defensores dessa visão e, em seguida, enfatizarei como esses mesmos trabalhos oferecem elementos auxiliares na compreensão do tipo de teoria ritual utilizada. Um desdobramento importante desse exercício será perceber que estes mesmos textos oferecem materiais que comprovam ser possível chegar à outra conclusão.

De acordo com Áries (1975, p. 65), Geoffrey Gorer (1955) foi o primeiro a chamar atenção para os perigos da configuração contemporânea da morte. Em *Pornography of death* (1955), Gorer explicou que a interdição da morte no mundo contemporâneo estava sendo causada pelo declínio das crenças religiosas e pelo abandono da realização dos “rituais de morte”. Com o objetivo de confirmar essa hipótese, o antropólogo inglês realizou um estudo que deu origem ao livro *Death, grief and mourning in contemporary Britain* (1965) no qual apresentou os resultados de uma enquête realizada por ele na Inglaterra[21]. No texto, ele reafirmou suas idéias a respeito da retração da participação pública nos rituais de enterro e da diminuição da realização dos ritos formais de luto.

[21] Durante o mês de maio de 1963, Gorer (1965, p.16) realizou uma enquête na Inglaterra com 1628 pessoas de ambos os sexos e acima de 16 anos. Ao longo do livro em questão, o autor analisa as respostas e é a partir delas que constrói seus argumentos.

Gorer explicou que a sociedade inglesa do início do século XX tinha regras de comportamento socialmente definidas para os enlutados como, por exemplo, a participação em cerimônias funerárias, o uso de roupas pretas, os penteados específicos e a reclusão familiar. No entanto, aconteceram transformações nesse padrão de exposição pública da dor que foi aos poucos sendo modificado até que, em meados do século XX, as regras coletivas de luto haviam praticamente desaparecido. No momento seguinte, surgiu um tipo de luto mais "interiorizado" que foi caracterizado pela perda de modelos coletivos de como proceder diante de uma morte. A interpretação de Gorer era que no contexto do desaparecimento do "luto social" a demonstração pública da dor pela morte de um parente ou amigo se tornou signo de fraqueza. A consequência desse processo foi o aumento do número de enlutados com problemas psicológicos e físicos.

A partir das idéias de Gorer outros especialistas se dedicaram à análise do tema. No contexto de explicitação da tese do "afastamento da morte", Philippe Ariès teve papel importantíssimo. Na obra *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours* (1975), Ariès aprofundou ainda mais as colocações de Gorer ao estudar as transformações das atitudes dos homens diante da morte num espaço temporal que vai desde a Idade Média até a contemporaneidade. Ao tomar de empreitada um período de tempo tão extenso, seu objetivo foi demonstrar que, no curso de uma história de "longa duração", houve alguns momentos de mudança das estruturas de pensamento a partir dos quais surgiram novas formas sociais de viver o fenômeno. Entre as transformações detectadas por ele, estava aquela que opunha a vivência da morte nas sociedades urbanas laicas contemporâneas àquela católica tradicional que existiu durante diversos períodos da Idade Média Ocidental, conforme fica claro no trecho citado a seguir: "a atitude antiga onde a morte é familiar, próxima e atenuada, se opõe a nossa onde a morte dá medo a ponto de nós não ousarmos dizer seu nome[22]" (Ariès 1975, p. 24). Baseado nestas diferenças, ele denominou a morte medieval de "morte domesticada" (*mort apprivoisée*) e a morte contemporânea de "morte interdita" (*mort interdit*), explicando que entre os dois períodos aconteceu uma inversão na forma de viver o fenômeno. Demonstrar o crescimento desse campo de discussões e explicar como se construiu teoricamente essa contraposição é o ponto central deste capítulo.

Tanto Gorer (1965) quanto Ariès (1949; 1975) reconheceram as dificuldades encontradas pelas sociedades contemporâneas no trato com a morte. A partir da circulação dos seus livros ocorreu uma explosão de publicações que verificaram a tendência

[22] Tradução minha.

contemporânea de afastamento da morte chamando atenção para as consequências sociais e individuais desastrosas desses comportamentos. Em solo francês, outros autores como Louis Vincent-Thomas (1980), Michel Vovelle (1983) e Pierre Chaunnu (1984) também questionaram estas mudanças.

É um ponto de acordo entre muitos estudiosos dos "rituais de morte" a diagnose de que aconteceram recuos enormes na quantidade e na qualidade das expressões fúnebres em nossos tempos. Nesse contexto, poder-se-ia dizer que a defesa da tese da "simplificação contemporânea da morte" – da qual estamos remontando o início – já faz parte de um tipo de "senso comum" historiográfico. Depois de levantamento bibliográfico cuidadoso, pude perceber que existem alguns elementos centrais na formação dessa proposição e, para prosseguir, será necessário esclarecer de onde parto. Aqui, neste texto, defendo a hipótese de que a teoria social utilizada por muitos desses especialistas foi a responsável pela criação desse tipo de enunciado. Por isto, além de discutir o uso irrestrito da teoria formal dos rituais, começarei apontando que nessa época havia grande dificuldade em discutir a realidade social a partir de modelos analíticos que permitissem trabalhar com terrenos de multiplicidade simbólica. Um dos primeiros reflexos desse obstáculo apareceu quando se desenvolveu aquilo que chamarei da "variável inversamente proporcional ciência e religião". De acordo com esta interpretação, o paradigma científico como expressão dominante dos hábitos e comportamentos decorrentes de uma morte se sobrepôs, na medida em que diminuía a influência religiosa nesse terreno. Essa tendência cresceu e tomou corpo também nos estudos baseados no positivismo e no protestantismo.

Para resolver essa primeira questão, entendo ser necessário compreender que o que estava sendo visualizado não era apenas o decréscimo religioso e o aprofundamento do conhecimento científico do morrer. O estudo da configuração do sistema da morte contemporânea pressupunha, e ainda hoje exige, diversos elementos. O reconhecimento dessa complexidade teórica foi o principal entrave para esses autores. Com o objetivo de oferecer outra interpretação para este debate é preciso utilizar um arsenal teórico que assuma a realidade social a partir da convivência de múltiplos referenciais simbólicos que se expressam através de diversos mecanismos rituais. De forma muito cuidadosa, primeiro demonstrarei como os autores apresentam o sistema de morte para em seguida propor outro tipo de conceito de ritual que, de acordo com meu entendimento, seria mais adequado para o estudo dos contextos complexos e múltiplos.

Daqui por diante apresento os elementos que sustentam a argumentação de alguns dos autores citados. Ao mesmo tempo, a proposta é utilizar esses mesmos materiais para

comprovar que é possível, a partir do mesmo campo empírico, aplicar um modelo teórico diferente que permita visualizar a riqueza e a multiplicidade dos rituais contemporâneos.

Para iniciar, tomo como exemplo um dos escritos de Ariès. Ao longo do seu *Ensaio sobre a história da morte no Ocidente* (1977) – publicado em francês pela primeira vez em 1975 – o autor apresentou os elementos que ajudaram a sedimentar a transição dos modelos de rituais de morte. A seguir, reproduzo de maneira muito simplificada alguns destes pontos.

Ariès explicou que, durante boa parte da Idade Média, a morte era vivida como uma cerimônia pública onde havia a presença de um ato religioso comandado pelo moribundo e centrado sucessivamente na figura do morto (ARIÈS 1975, p. 23). A eficácia das explicações religiosas conferia ao momento um caráter natural onde o fim da vida era aceito serenamente como uma das etapas da existência humana. Mudanças lentas aconteceram e estas desprivilegiaram a característica coletiva dos rituais de morte. As crenças religiosas e os ritos coletivos foram substituídos pela individualização e laicização do fenômeno. Os testamentos deixaram de possuir conteúdos religiosos. Ao mesmo tempo, a morte passou a ser questionada dando origem tanto a um exagero no luto quanto ao culto moderno das tumbas. A introdução do positivismo ajudou a produzir outro modelo para lidar com a morte, marcado pela desritualização e pela diminuição da eficácia das explicações religiosas principalmente aquelas que diziam respeito à continuidade da existência da alma. O momento da morte deixou de ser vivido na casa da família para ser vivido no hospital, sob a direção de uma equipe médica e técnica. Neste movimento, os antigos “ritos de morte” foram abandonados e houve uma decomposição da morte médica em pequenas etapas mecanizadas praticamente imperceptíveis que dão a impressão de que a morte não aconteceu. Num processo de longa duração, a morte se tornou um dos grandes “tabus” do mundo contemporâneo.

A partir dessa breve apresentação é possível perceber quais são os principais termos que compõem o debate. Sabe-se que as evidências empíricas apresentadas por Ariès são extremamente complexas e foram sucessivamente reiteradas na obra de diversos autores. No entanto, a forma como tais elementos foram interpretados acabou reforçando a tese da dicotomização temporal entre religião e ciência – o que, por sua vez, favoreceu o crescimento da idéia de desritualização. Se um dos objetos centrais dessa tese é discutir a idéia de vazio ritual na morte contemporânea, e se este capítulo é o ponto de partida dessa empreitada, creio ser útil demonstrar que havia neste trabalho de Ariès (1975), e em diversos outros, evidências empíricas que possibilitariam a visualização da multiplicação de referenciais simbólicos para os ritos de morte – o que poderia provocar uma classificação diferente para o fenômeno. No entanto, tal como defendo nesta tese, o tipo de teoria social utilizado por estes analistas não

permitia a adoção dessa vertente interpretativa. A partir da retomada desses tópicos, será possível perceber quais as transposições construídas na montagem dos argumentos.

Decompondo o modelo teórico que rege a análise de Ariès percebo um sistema social que funciona através de símbolos oficiais e de ritos formais. Os primeiros são as idéias e os segundos as ações sociais coordenadas que sustentam a criação e a manutenção das primeiras (DURKHEIM, 2000). É importante perceber que esse padrão foi desenvolvido a partir de uma documentação oficial retirada dos acervos dos Estados e da Igreja. De acordo com esse modelo, os ritos auxiliam na manutenção da estrutura social que funciona coagindo seus integrantes à realização de um repertório de atos. Nesta concepção, uma mudança nas práticas sociais – a exemplo desta nas atitudes diante da morte – se dá pela transformação da estrutura que coordena as consciências individuais através de outro padrão simbólico coletivo.

A adoção desse corpo explicativo fica muito clara nos textos de Ariès. Para o historiador, no mundo contemporâneo a dominância religiosa diminuiu e o padrão científico individualista se sobrepôs. Nele, a morte técnica e a busca por desenvolvimentos advindos da experimentação e da ciência para o prolongamento da vida seriam os motores da ação. A adesão à crença na vida eterna da alma diminuiu deixando de ser evocada. Por este motivo, os modelos religiosos de comportamentos coletivos praticamente desapareceram e surgiu outro escopo de idéias dominantes advindo da ciência. De acordo com tais idéias, os indivíduos estavam sós diante de uma morte que se caracterizava pela intervenção técnica. A influência religiosa e familiar saiu de cena dando lugar à predominância médica. A aceitação pacífica do fim deixou de existir e surgiu um modelo contestador onde se buscava a cura e o prolongamento da vida. É todo esse conjunto de idéias e práticas que se tornou dominante e que facilitou a afirmação, num segundo momento, do progressivo desaparecimento dos ritos formais de morte.

O primeiro passo para a solução do problema parece-me estar presente no reconhecimento de que as abordagens que privilegiem uma estrutura dominante que se afirma através de ritos formais não dão conta da análise da morte na contemporaneidade. A observação dos exemplos dados pelos autores da época nos ajuda a perceber como esse modelo teórico fez com que a multiplicação dos referenciais simbólicos e práticos associados ao morrer fosse apresentada como prova do decréscimo da influência das idéias religiosas e como argumento para a não visualização dos rituais.

Antes de partir para a análise do termo ritual mais especificamente, gostaria de chamar atenção para o fato de que não quero dar a impressão de que a formação do campo de discussão a respeito da morte contemporânea nesse período guardava em seu seio a calmaria

das concordâncias. Existiam várias discordâncias e no seu cerne novas interpretações foram sendo construídas.

Um bom exemplo dessa disparidade pode ser dado a partir da análise do trabalho de Michel Vovelle (1983) que foi um dos primeiros autores a fazer referência explícita a essa multiplicação dos referenciais contemporâneos. No livro *La morte et l'Occident* (1983), o referido autor decidiu analisar os "rituais de morte" a partir de três pontos diferentes: a morte sofrida, a morte vivida e o discurso da morte. Essa tríade o ajudou a explicar como o sistema de morte se transformou. Uma das suas hipóteses é que a organização das idéias científicas teria ajudado a modificar as percepções da morte (VOVELLE, 1983, p. 24). Por exemplo, no nível do "discurso da morte", Vovelle explicou que os especialistas sempre tiveram papel preponderante na construção de certas idéias influentes na sociedade. Para ele, o surgimento da "morte interdita" seria resultado tanto de uma ideologia construída pelo discurso científico e laico – médico ou sociológico, por exemplo – quanto da diminuição das publicações religiosas a esse respeito. Vovelle percebeu que houve o gradativo encolhimento da literatura religiosa explicativa da finitude humana que antes era difundida em todos os setores das sociedades ocidentais. Com essa diminuição, o discurso religioso passou a ser mais um dentre diversos outros existentes. Não mais uma idéia oficialmente imposta. Para o autor, com a perda desse monopólio cristão explicativo[23], a morte adquiriu certa invisibilidade na sociedade mais ampla (VOVELLE, 1983, p. 720).

Com esse exemplo pode-se facilmente perceber como aconteciam avanços e recuos no sentido de construir uma interpretação mais coerente para a "morte contemporânea". Entretanto, para que meu objetivo seja alcançado, será necessário partir para o segundo tópico da análise e discutir o conceito de ritual nas obras citadas.

Antes de iniciar propriamente a exposição, quero enfatizar que não estou negando as transformações na maneira de viver a morte nem a retração da sua visibilidade pública. Minha intenção na continuidade deste texto é explicar que o tipo de teoria ritual utilizada, também ajudou a gerar a caracterização da "interdição da morte".

1.3 **O conceito de ritual na tese da 'interdição e do tabu da morte contemporânea'**

[23] Vovelle (1983, p. 725) explicou que, no fluxo dos discursos que proliferaram sobre a morte, o religioso se tornou mais um. Retirado do seu habitual lugar hegemônico, a Igreja cedeu às novas sensibilidades quando tomou consciência de que o domínio da morte mais e mais lhe escapava e teve de lidar com essas transformações na sua liturgia e ritual.

Como já explicitei acima, grande parte dos especialistas da segunda metade do século XX adotou como parâmetro conceitual de rito aquele modelo religioso formal que, por exemplo, existira no mundo medieval e católico ou mesmo nas sociedades tradicionais etnograficamente estudadas. Nestas obras, o rito foi caracterizado pela adoção de ações regradas pré-estabelecidas e pela realização de cerimônias formais coletivas. A partir da busca por essas duas concepções, o mundo contemporâneo foi caracterizado como sendo formado por um vazio ritual enorme. O padrão religioso hegemônico universal perdeu força e na realidade fluída e múltipla da contemporaneidade a sensação era de sua inexistência. A partir de agora vou apresentar alguns dados que justificam essa minha afirmação.

Louis Vincent Thomas (1985), um dos criadores do Boletim da Sociedade Francesa de Tanatologia e grande especialista no assunto, fez uma crítica à forma como a sociedade francesa da época tratava os mortos em seu livro *Rites de mort* (1985). Thomas afirmou que, ao contrário das sociedades arcaicas que possuíam um "arsenal de ritos", as sociedades industriais urbanas contemporâneas possuiriam um número "limitado de crenças e sequências rituais invariantes fundamentais". O autor percebeu e questionou a escassez das sequências rituais, etapas e regras de comportamento. Foi a partir da lógica da falta que o autor caracterizou a vivência atual da morte como sendo dominada pela desritualização e sustentou que na concepção técnica e científica do fenômeno o pragmatismo dominava o cenário.

No entanto, dentro de sua própria obra surgem alguns elementos que permitem contestar essas afirmações. Por exemplo, Thomas percebeu o ressurgimento de práticas antigas entre os franceses baseadas no que ele chamou de "crenças exóticas": a reencarnação e a regressão hipnótica (THOMAS, 1985, p. 104). O autor justificou tal surgimento de forma muito sugestiva. Para Thomas, esse reaparecimento teria sido ocasionado pela falha dos condutores simbólicos explicativos da morte que anteriormente existiam. Em sua hipótese, foi justamente a ausência de mecanismos simbólicos específicos para a contemporaneidade que fizeram surgir idéias desordenadas. As *Mélanges Thanatiques* (1993) – como é o nome de um dos seus livros – foram vistas como um universo em que não há estruturas sociais disponíveis para lidar com a perda e em que as características ideais para a realização dos "ritos formais" estão ausentes.

Fica mais fácil comprovar essa percepção, fazendo uma retrospectiva da carreira de Thomas. Seus estudos foram realizados em sociedades africanas. Nessas comunidades

“tradicionais[24]” da África, o pesquisador encontrou um padrão de relacionamento com a morte onde os ritos eram utilizados como mecanismo de equilíbrio do grupo e ao mesmo tempo propiciavam a sobrevida individual. Os comportamentos padronizados eram ferramentas que ajudavam a canalizar a incerteza provocada pelo fim da vida. Em seus livros, os rituais foram apresentados como evidências de um modelo de vida em que a solidariedade funcionava através de um padrão religioso dominante (THOMAS, 1978; 1985).

Em comparação com o modelo africano, Thomas descreveu a morte urbana como uma morte técnica e desumanizada na qual o luto seria escamoteado. Ao realizar uma produção comparativa, o autor, assim como muitos outros especialistas, buscou nas sociedades complexas o mesmo tipo de material ritual que encontrara naquelas comunidades tradicionais. Ao perceber que esse tipo de rito diminuía sua abrangência, o caminho para a afirmação da sua inexistência é praticamente direto. Acredito que esse tipo de descompasso foi um dos grandes produtores da idéia de simplificação dos “rituais de morte”.

Para sedimentar ainda mais minha hipótese, examinarei trabalhos realizados no âmbito do positivismo e do protestantismo – apenas para dar poucos exemplos – que oferecem outros elementos capazes de comprovar a continuidade dos ritos a partir de formas diferenciadas.

O surgimento do positivismo evidencia mudanças nas representações e práticas dos “rituais de morte”. Afinal, o padrão positivista se tornou um dos grandes concorrentes do discurso católico dominante no período em questão. Na morte positivista, a idéia era valorizar as contribuições individuais do morto à sociedade criando outro tipo de noção de imortalidade. Não uma imortalidade religiosa através da crença na sobrevida da alma e sim uma imortalidade baseada na idéia de “memória social[25]”.

Entretanto, mesmo que esse deslocamento do plano religioso para o laico tenha criado um grande recorte nos rituais de enterro e luto, percebe-se o surgimento de outras expressões que podem ser caracterizadas como representativas dos “novos rituais de morte”. Se os enlutados não viam mais a necessidade de preces e velas como auxiliares do morto no seu caminho após a morte e se não faria mais sentido confeccionar placas para os túmulos nas

---

[24] O uso do termo tradicional é complexo. Há diversas possibilidades para sua conceituação. No que tange ao nível reprodutivo, sociedades tradicionais são aquelas onde “o modelo de ocupação do espaço e o uso dos recursos naturais são voltados principalmente para a subsistência, com fraca articulação com o mercado, baseado em uso intensivo de mão de obra familiar, tecnologias de baixo impacto, derivadas de conhecimentos patrimoniais e, normalmente, de base sustentável” (ARRUDA, 1999, p. 79). Nos preâmbulos dos estudos antropológicos, as sociedades estudadas eram as tradicionais que, naquele momento, eram entendidas como grupamentos humanos que não haviam tido contato com a cultura ocidental (LAPLANTINE, 2000, p. 20). Foi assim que, no contexto da literatura antropológica internacional, a expressão “cultura tradicional” apareceu como reconhecimento de uma dada realidade anterior ao encontro com os impérios europeus (APPIAH, 1997, p. 155). O que aconteceu posteriormente foi compreendido como uma transição da tradição para a modernidade.

[25]Em um dos subitens deste capítulo, explicarei melhor o conceito de “imortalidade social” que surgiu a partir de uma composição de palavras realizadas a partir da junção do termo “imortalidade” e das teorias da “memória social”.

quais se pedisse a salvação eterna daquele que se foi, outras formas expressivas se desenvolveram. As lápides nas quais se valorizava a vida daquele que morreu e suas realizações em sociedade (ARIÈS, 1975; FREUND, 1975); a criação das homenagens póstumas com a mudança dos nomes de ruas e praças e a disposição de placas em pontos centrais das cidades são exemplos dos diferentes ritos de luto positivistas.

O protestantismo, como demonstrarei mais profundamente na continuidade desta tese, foi utilizado como uma das maiores evidências da simplificação da morte contemporânea. Apesar de compartilhar com o catolicismo a cosmologia do cristianismo, essa nova religiosidade foi apresentada como evidência de atitudes distintas no que diz respeito à prática dos rituais. Pierre Chaunnu (1978) explicou que a ruptura do protestantismo com a idéia de purgatório produziu intensas modificações nos rituais de luto. Na religião reformada, os vivos não teriam papel possível de intercessão pelos mortos. O julgamento do destino da alma levaria em consideração os atos praticados em vida. Sendo assim, acender velas e fazer preces diante dos túmulos foram práticas banidas.

Na evolução destas simplificações, a Inglaterra, país de influência protestante, apresentou aumento no número de cremações (ARIÈS, 1975). No entanto, mesmo com a diminuição do uso dos cemitérios tradicionais e com o desaparecimento rápido dos corpos – que agora passaram a ser cremados – novos rituais de morte e luto foram apresentados por esses mesmos autores[26]. A retirada das cinzas do crematório para a sua transposição em jarros guardados em pequenos altares domésticos ou mesmo a cerimônia familiar de jogar esses resíduos em local escolhido pelo morto ou que ele admirasse são desdobramentos rituais da morte no âmbito do protestantismo britânico.

Até este momento da tese creio ter deixado claro como se formou a concepção da desritualização da morte contemporânea e como os textos dos autores oferecem elementos capazes de produzir outro modelo explicativo para este campo. Porém, para finalizar essa parte, creio ser enriquecedor perceber que o estado de crítica dos autores daquele momento se intensificou e rompeu barreiras disciplinares e geográficas, espalhando-se pelo mundo. Essa idéia pode ser comprovada através do exame da literatura médico-hospitalar norte- americana e inglesa. Neste grupo de trabalhos, o tema chave é a mecanização da morte e do morrer contemporânea.

---

[26] Em capítulos futuros, discorro especificamente sobre os rituais de morte evangélicos.

1.4 **A crítica a desritualização da morte contemporânea na literatura médico-hospitalar**

Quando chamavam atenção para os problemas causados pela nova forma de agir com os doentes nos hospitais, os analistas da realidade médico-hospitalar tinham em mente um paradoxo. Ao mesmo tempo em que o desenvolvimento gigantesco das práticas científicas de prolongamento da vida representava uma conquista para a humanidade, havia certeza de que esta continuidade mecânica se tornava cada vez mais sofrida para os pacientes e para seus familiares.

Para efeitos da minha argumentação, torna-se interessante notar que o modelo religioso e familiar vigente no período anterior continuou sendo citado como parâmetro para a identificação do que seria considerada "boa morte" (ARIÈS, 1975, p. 24). Contudo, de maneira contrária, no estilo científico de enfrentamento da finitude estariam ausentes a aceitação e a preparação ritualizada do doente e de sua família para o fim da vida. Nesse sentido, a busca incessante pela imortalidade do corpo foi reconhecida como sendo a substituta contemporânea para a antiga versão religiosa da alma eterna. Se os indivíduos não mais acreditavam na possibilidade de uma continuidade religiosa da vida, essa busca se manifestava na tentativa de possibilitar a sobrevida do corpo.

Nesta faceta interpretativa da realidade médico-hospitalar, os doentes foram apresentados cada vez mais isolados da família durante o período de convalescença. A sociedade individualista foi descrita como desprovida dos modelos coletivos de como proceder diante da morte. As manifestações rituais associadas à finitude estavam em vias de desaparecimento. Essas ausências geraram diversos reflexos negativos. Entre eles, a S*olidão dos moribundos* (ELIAS, 2001), o abandono dos idosos em clínicas geriátricas (BAUMAN, 1998), a dessensibilização dos profissionais da área da saúde (KUBLER-ROSS, 2002). Ao mesmo tempo em que Gorer e Ariès chamavam a atenção para a necessária re-humanização da morte, diversos estudos criticavam as técnicas e métodos de prolongamento da vida e o estado de solidão dos doentes terminais e dos seus familiares.

Em 1970, Brim, Levine and Scoth publicaram o livro *The dying patient* que foi o resultado de uma conferência sobre o assunto[27]. Naquela ocasião, alguns analistas exploraram

[27] Na conferência que deu origem ao livro, diversos especialistas discutiram o papel dos profissionais envolvidos no controle e na determinação do processo da morte e do morrer. Questionam-se responsabilidades e questões éticas que envolvem diretamente os pacientes e suas famílias. Um dos pontos centrais da reunião foi analisar como o uso das tecnologias deveria servir ao bem estar dos pacientes e dos seus próximos, evitando a mecanização do fenômeno (BRIM; LEVINE; SCOTH, 1970).

a responsabilidade médica do controle humano da morte e do morrer. Dois aspectos importantes foram discutidos. O primeiro foi o poder dos profissionais em determinar como e quando a morte aconteceria e o segundo, o questionamento a respeito do que seria o "processo de morrer". Percebe-se a persistência do estado de crítica quando eles denunciaram a mecanização dos doentes e, ao mesmo tempo, ressaltaram a descaracterização da morte. De acordo com as explicações destes estudiosos, o momento da morte não existia mais, que acontecia em pequenas etapas, praticamente imperceptíveis, até que a "morte clínica" do paciente fosse declarada.

A negação da finitude foi apresentada como uma das resultantes de uma sociedade que buscava incessantemente a juventude e o estilo de vida, como defenderam Freeman, Brim and Willians (BRIM; LEVINE; SCOTH, 1970) na introdução *New dimensions of dying* – artigo publicado no mesmo volume. A partir da decretação do "tabu da morte", a presença e a participação familiar se tornaram cada vez mais escassas. Ao mesmo tempo, se reafirmava a diminuição da prática dos rituais de morte. Uma vez mais, o método utilizado para construir a hipótese da evacuação da morte foi comparar a vivência contemporânea com aquela mais antiga. Vejamos: se antes os ritos de morte eram realizados em casa e com a família onde o doente aguardava a morte com sofrimento crendo ser a oportunidade para o começo de uma nova vida, hoje, a sociedade valoriza excessivamente a vida levando os doentes para o hospital e submetendo-os a uma violência emocional sem limites na tentativa de evitar o fim. A morte tornou-se solitária, mecanizada e desumana (KUBLER-ROSS, 1970).

Na literatura médico-hospitalar, apesar de os autores se dedicarem a questões mais técnicas, persistiu a afirmação de que, nas sociedades individualistas contemporâneas, a morte se marcava pela desritualização e pela simplificação. Há inúmeros dados que podem comprovar esse reconhecimento e que se repetem nos trabalhos. Afinal, o papel da família nos últimos momentos de vida de um doente foi sendo diminuído a partir da mecanização do morrer. Ao mesmo tempo, os autores argumentam que as crenças na imortalidade da alma praticamente haviam desaparecido (KUBLER-ROSS, 1970). Com o triunfo do individualismo e da ciência, o indivíduo encontrar-se-ia cada vez mais só diante da doença e da morte (MITFORD, 1963). Por fim, as narrativas dos "rituais de morte" tão características do período anterior foram substituídas pela descrição do "processo de morrer" contemporâneo em que não há lugar privilegiado para os padrões e símbolos rituais ou religiosos do fenômeno. No novo processo de morrer, existe a solidão, a desfaçatez e a mecanização (ARIÈS, 1970, p. 213 – 217).

Até aqui, citei e descrevi os principais pontos da discussão do campo dos ritos de morte de meados do século XX até praticamente o fim do terceiro quarto do século. Assumo que não pretendi negar nem as transformações evidentes no campo da morte nem as consequências desastrosas de sua mecanização. Minha análise foi escrita com o objetivo de evidenciar que uma concepção teórica datada impossibilitou a visualização da convivência de diversas formas de vivência do fenômeno. A teoria social utilizada pelos analistas foi preponderante para a construção do argumento de "pornografia da morte".

Na continuidade deste texto, apresento os referenciais utilizados pelos pesquisadores posteriores. Na próxima versão do campo, as tecnologias terão um papel central na confecção dos "novos ritos de morte". As idéias de imortalidade, de morte, de doença foram revistas e apresentadas tomando como ponto de partida um ingrediente já conhecido: a perda dos referenciais religiosos formais.

1.5 A morte contemporânea: tecnologia e imortalidade social

Em estudos mais recentes – sobretudo a partir do último quarto do século XX – é possível perceber várias transformações nas idéias relacionadas aos "rituais de morte". De maneira geral, renuncia-se àquele modelo de argumentação que caracterizava a morte contemporânea como simplificada e desritualizada[28]. Ao contrário disso, os especialistas passaram a atribuir às novas práticas o conceito de "ritualização". Essa revisão conceitual trouxe novo fôlego às pesquisas. Contudo, neste universo de discussão, a mudança no entendimento da configuração dos rituais, não excluiu a continuidade do argumento de laicização da sociedade. Neste sentido, a criação do termo "novos rituais de morte contemporâneos" ilustrou tanto a necessidade de explicar comportamentos e idéias que circundavam a ocasião de um falecimento quanto à desvinculação da noção de morte e imortalidade do sistema simbólico religioso dominante.

Como já demonstrei na primeira parte do capítulo, os pesquisadores de meados do século passado analisaram a passagem pela doença e pela morte como marcada por uma profunda ruptura que se estabeleceu principalmente a partir da perda dos referenciais

[28] Baudry (2006, p. 22 e 35) explicou que o discurso dos estudiosos pioneiros dos ritos de morte era reacionário. O autor critica os estudos atuais que seguem tal tendência, dizendo que apenas uma sociologia ingênua pode continuar a afirmar que os mortos são inoperantes e não contam mais. Ao contrário disso, o autor aposta na modernização e na transformação da ritualidade dos mortos.

religiosos e familiares que até então eram reconhecidos como dominantes para a realização dos rituais de enterro e de luto. Em fins do século XX e início deste século, aconteceu uma mudança nesse perfil de argumentação dos cientistas sociais. O foco maior dos autores, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, se modificou. O uso do conceito de ritual se intensificou, embora sua abordagem tenha sido modificada. As novas análises reconheceram – e valorizaram como fonte de estudos – o crescimento das tendências mais individualizadas e privadas de luto. Ao mesmo tempo, as noções de morte e de imortalidade não foram mais predominantemente afirmadas a partir do aporte religioso da passagem ou da sobrevivência da alma – ou do duplo, como defendem alguns dos autores citados. O recurso das novas tecnologias e do conceito de "memória social" foram ferramentas através das quais esses processos passaram a ser analisados.

Como já expliquei, ao contrário do que acontecera anteriormente, houve um crescente estado de crítica ao jargão da desritualização generalizada da morte. Contudo, ao mesmo tempo, admitiram-se mudanças nas formas rituais. Por isso mesmo, buscaram-se outros entendimentos dessas práticas tendo em vista o reconhecimento da crescente laicização da sociedade. No mundo contemporâneo, o conteúdo religioso foi visto como esvaziado e os cerimoniais coletivos obrigatórios não se realizavam a partir dos mesmos referenciais (SEGALEN, 2002, p. 61). Diante deste panorama, alguns autores chegaram a confirmar a desritualização social. Contudo, explicaram que tal desritualização não foi nem comunitária nem individual (LEGROS; HERBÉ, 2006). Na verdade, acreditava-se que a perda do lugar de predominância do religioso no rito não fora suficiente para diminuir a sua prática nem para fazê-lo desaparecer. Houve mudança na estrutura e nas ações que circundavam a sua realização. Nesse processo, o que continuava imprimindo obrigatoriedade ao ritual de morte não era mais aquela convenção social rígida existente no período anterior. Contudo, a velha necessidade de transformar o morto em morto e de colocá-lo em seu novo lugar persistiu, o que garantiu a permanência das ritualizações.

Com o objetivo de continuar analisando algumas tendências discursivas dos estudos baseados nos rituais de morte, darei alguns exemplos de como essas novas modalidades de ritualizações se evidenciaram nas pesquisas e quais os principais argumentos utilizados para explicá-las. Minha intenção é apresentar esses novos aportes como ferramentas para a exploração do tema através da utilização de um distinto modelo teórico-metodológico. Para tanto, primeiro abordo algumas transformações sofridas na compreensão do que é a morte e quais as possibilidades explicativas da imortalidade. Esta primeira parte será importante, pois tais modificações afetaram diretamente a vivência dos rituais e sua caracterização. Meu

objetivo será verificar as implicações dessas opções teóricas para a visualização do fenômeno e para a configuração dos “novos rituais de morte contemporâneos”.

Diante do enorme desenvolvimento científico e tecnológico, do avanço do individualismo e da laicização, os sistemas explicativos simbólicos relacionados à finitude sofreram mudanças. No que diz respeito à noção de morte, o primeiro ponto polêmico passou a ser a determinação do momento exato de sua ocorrência. A partir da criação da idéia de “morte clínica”, desenvolveram-se mecanismos para a constatação da “morte cerebral” – para a qual passaram a ser utilizados critérios técnicos[29]. No novo contexto médico, a ocorrência e a validação da falência do corpo passaram a ser objeto de interrogação, sendo necessárias discussões e testes comprobatórios do fim da vida (MOHEN, 1995). Já que não se acreditava na sobrevivência eterna da alma, a morte deixou de ser um momento de passagem para ser compreendida apenas como começo do processo de decomposição do corpo. O que modificaria toda a experiência posterior à paralisação do corpo.

Os autores analisados aqui – principalmente franceses – reconheceram a transformação na conceituação do que é a morte. Ao mesmo tempo em que ela passou a ser objeto de questionamentos – necessitando ser cada vez mais regulada e legislada – à própria idéia de imortalidade foram acrescentados significados novos. Bussières (2007, p. 73) explicou que a maior parte dos contemporâneos vê a morte como uma ida para o nada. Os referenciais religiosos da imortalidade – entre os quais a sobrevida num outro mundo melhor do que este[30] (WEBER, 2004) – ficaram perdidos nas consciências dos contemporâneos. Diante desta constatação, a definição da vida como período de transição perdeu sua validade. Esses autores assinalaram a tendência de que entre nós o abandono da esperança na sobrevivência futura da alma seria cada vez maior.

Contudo, mesmo que os vivos e os mortos estejam separados pela fronteira reguladora médica e jurídica (BARRAUD; COPPET, 1983, p. 510) e mesmo que as interrogações a respeito da ocorrência de uma morte e as incertezas a respeito das possibilidades de sobrevida da alma sejam predominantes, muitos autores afirmam que é impossível e infactível a “tese do

---

[29] Depois de 1967, data do primeiro transplante cardíaco na Universidade de Kansas nos EUA, um grupo de cirurgiões criou a definição de morte cerebral que foi a base da declaração de Harvard em 1968. Quatro critérios foram introduzidos para a constatação da morte clínica: não-receptividade e não resposta ou ausência total de resposta ou estímulo; ausência de movimentos respiratórios; ausência de reflexos ou estado de coma irreversível com fim da atividade do sistema nervoso central; confirmação da paralisação da atividade cerebral através do encefalograma (MOHEN, 1995, p. 14).

[30] O problema da teodicéia foi um assunto ao qual Weber se dedicou bastante. Afinal, com o surgimento da concepção de um Deus único, universal e supramundano, apareceram os questionamentos sobre o mundo imperfeito criado por ele. Esse problema de base foi resolvido de diversas maneiras ao longo da história da humanidade. Uma das soluções é a previsão da ida da alma para outro mundo. Existem outras vertentes como, por exemplo, a doutrina indiana do carma ou a metempsicose (WEBER, 2004, p. 351 – 355).

abandono dos mortos" (MOHEN, 1995; BAUDRY, 2006). O argumento para essa contestação é justamente aquele que propiciou sua criação – a impossibilidade individual de imaginar-se finito. De forma surpreendente, num mundo onde – de acordo com esses mesmos estudiosos – a crença religiosa diminuiu e tendeu a desaparecer, foi através do cuidado dos mortos e da manutenção da sua memória que os sobreviventes se investiram de imortalidade (BAUDRY, 2006; LEGROS; HERBÉ, 2006).

Os pesquisadores verificaram a existência de um jogo obrigatório de continuidade da idéia de imortalidade. Neste caso, o que ocorreu foi o desdobramento e a convivência de diversas formas de observação do fenômeno. A construção da "imortalidade social" foi uma delas e esteve associada à criação e produção de mortos célebres e também à utilização de outros recursos – inclusive familiares – de eternização. Os cemitérios virtuais, as placas de ornamentação urbanas, as homenagens póstumas e os aniversários de morte passaram a ser momentos marcantes da celebração da imortalidade. Neste cenário, pode-se dizer que os ritos funerários se distanciaram da lógica dos rituais de passagem e focalizaram noções de tempo e espaço distintas àquelas anteriores. No novo modelo, exaltam-se o momento e o local onde se viveu, as realizações e contribuições que o finado deixou. As novas relações entre vivos e mortos passaram a se organizar no cotidiano e a envolver considerações e manipulações de objetivos dos mortos (BAUDRY, 2006, p. 11), utilização de recursos tecnológicos (GAMBA, 2007), valorização das realizações do morto quando era vivo (BUSSIÈRES, 2007) e modalidades de luto mais íntimo (SEGALEN, 2002).

Neste novo momento, buscaram-se transformações e modernizações na "ritualidade dos mortos" (BAUDRY, 2006, p. 42). Diante deste desafio, afirmou-se que os novos rituais de morte contemporâneos podem envolver sucessivas simplificações ou bricolagens múltiplas. Na verdade, seu triunfo está relacionado à sua natureza. Os autores estão apostando na idéia de que o que leva os indivíduos pós-modernos à realização das "ritualizações" não é mais a obrigatoriedade das convenções sociais coletivas e sim a necessidade dos sobreviventes de transformar aquele que estava vivo em morto – sem, contudo, esquecê-lo. Neste contexto, o papel da família se tornou ainda mais importante. É ela que detém a incumbência de abolir a morte como ruptura. Ela assume um lugar de ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Os filiais mantêm o morto nas relações, outorgando-lhe o direito de continuar a existir através dos seus (LEGROS; HERBÉ, 2006, p. 81).

Dentro desse processo, a substituição do termo "ritual" pela expressão "ritualização" não significa só uma mudança de palavras. Ao promover essa troca, ressalta-se uma diferença entre conceitos. Diferentemente do "rito", o termo "ritualização" implica na assunção de que

na contemporaneidade esse sistema mais rígido foi gradativamente sendo substituído por formas diversificadas de vivência do fenômeno. A ritualidade é assumida como um quadro de gestos e palavras colocadas em prática e não como rito. Nela, perde-se a obrigação da realização das convenções.

Catherine Bell (1997, p. 138) explicou que tendemos a pensar "ritual" como aquelas atividades que estão fora do cotidiano e na maioria das vezes pensamos que esse tipo de manifestação não tem lugar na modernidade. Contudo, a antropóloga chama atenção para o fato de que a "ritualização" persiste embora existam atividades que são ritualizadas em menor ou em maior grau do que outras. A ritualização é uma maneira estratégica de ação e não é qualquer ação que é representativa de um ritual[31].

Estudando o cotidiano dos "ritos de morte", os especialistas deram exemplos que facilitam a compreensão de tais modificações. O primeiro deles pode ser retirado do ambiente do cemitério que foi transformado e tornou-se espaço propício para diversas práticas. Ao mesmo tempo, as necrópoles perderam exclusividade na realização dos rituais de morte quando se criaram outros possíveis depósitos da essência do morto. Atualmente, os enterros, as obséquias e os ritos de luto podem ser realizados em outros locais. A partir desses dados, visualiza-se um duplo fenômeno. Os cemitérios transformando-se em locais de encontro social e não mais apenas em lugares de homenagens aos mortos e a criação de outros suportes – principalmente tecnológicos – e lugares – relacionados à trajetória da vida do morto – para a realização dos "rituais de luto". Nesse sistema, a questão dos objetos dos mortos – os souvenires – ganhou extrema importância (LEGROS; HERBÉ, 2006).

Um bom exemplo da pluralização dos cemitérios foi estudado por Fiorenza Gamba (2007). A autora explicou como os "cemitérios virtuais" têm sido utilizados como recurso de imortalidade. Eles podem ser criados por parentes, amigos ou conhecidos daquele que morreu. Gratuitos ou pagos, os cemitérios virtuais são espaços onde se podem fazer homenagens aos mortos. O tipo de ritual realizado nesses sítios da Internet é caracterizado pela necessidade simbólica de transformação da morte em imortalidade. Nesse sentido, é possível depositar flores virtualmente compradas, escrever textos, postar fotos. Os recursos estão disponíveis e as possibilidades de luto são diversas.

Outra faceta dessas transformações está relacionada aos objetos dos mortos e foi estudada por Daniel Miller e Fiona Parrot (2009) que fizeram uma extensa pesquisa de campo

[31] Segalen (2002, p. 15) concordou com essa afirmação. Contudo, dando um passo adiante, afirmou que "se a simples repetição de um comportamento fosse suficiente para determinar a realização de um ritual, poderíamos afirmar que os animais têm um comportamento ritual".

nas ruas de Londres e teorizaram a respeito do uso desses suportes e de suas dinâmicas. Os objetos dos mortos, muitas vezes, são utilizados para a continuidade e para a decretação do fim dos relacionamentos num contexto de "ritual pessoal" – ou seja, uma possibilidade mais individual de trabalhar a perda e a dor. Nessa perspectiva, o controle das formas como nos separamos ou retemos os objetos materiais, associados aos mortos, pode representar tentativas de superação da morte.

Enfim, as análises dos autores desse período se distanciaram da idéia de "pornografia da morte" embora ainda enfatizem a perda dos referenciais religiosos. Contudo, no cenário que se visualiza, os *"novos ritos de morte contemporâneos"* continuam a ser realizados embora os suportes e as formas utilizadas para engendrá-los estejam profundamente transformadas. A partir de agora, analisarei algumas obras sobre os "ritos de morte no Brasil". Nessa última parte do capítulo, minha intenção é demonstrar uma divergência fundamental entre os autores. Se, na Europa contemporânea, os ritos estão sendo analisados teoricamente sob o ponto de vista do afastamento do religioso e da criação de suportes laicos e tecnológicos para o luto e para a imortalidade, no Brasil, ao contrário, os estudos de religião ainda detêm um lugar fundamental nesse tipo de abordagem.

1.6 Multiplicidade religiosa e simplificação dos ritos de morte no contexto brasileiro

Quais são as influências do argumento da "interdição da morte" na sociedade brasileira? Quais são as principais alternativas apontadas pelos especialistas para as análises dos rituais de morte contemporâneos aqui no Brasil[32]? A produção brasileira sobre o assunto vai me importar aqui a partir de duas constatações. A primeira delas é observar que a literatura das ciências humanas e sociais em nosso país continua se dedicando, em sua maior parte, ao exame dos rituais de morte a partir do ponto de vista do religioso nos diversos grupos da nossa sociedade, mesmo os urbanos[33] – manifestação inversa ao que demonstrei estar acontecendo na Europa onde a abrangência do processo de laicização social parece ter

[32] Há uma enorme escola de estudos da morte nas sociedades indígenas brasileiras. Por se tratar de outro sistema de pensamento não tratarei destas pesquisas em minha discussão. Aqueles que se interessarem pelo assunto podem ler os trabalhos de Vilaça (1998); Cohn (2001); Poz (2000); Giraldin (2001); dentre outros.

[33] Não desconsidero a existência de produções antropológicas e sociológicas a partir da análise do campo da enfermagem, da medicina, da ciência (AISENGART, 2008; SILVA; MENEZES, 2007; NEVES, 2008, entre outros). No entanto, aqui analiso aqueles estudos que têm como objeto de pesquisa as diversas manifestações religiosas.

surgido com mais força na contemporaneidade[34]. A segunda constatação é que a idéia da simplificação dos ritos de morte e do afastamento dos mortos no campo de estudos da religião em nosso país – tal qual foi construída a partir dos argumentos relacionados à "pornografia da morte" – apareceu principalmente em contextos associados ao protestantismo. A partir de agora farei um exame dos estudos empreendidos pelos cientistas sociais brasileiros e vejamos como estas questões foram evocadas.

Na tradição de pesquisas sobre os rituais de morte no Brasil há um grande número de estudos que tomam o período colonial como objeto. Os rituais católicos públicos que acompanhavam a passagem pela finitude (REIS, 1991; MARTINS, 1983; RODRIGUES, 2005) foram descritos como modelo de "boa morte[35]" que preparava o indivíduo para o fim da sua vida. No mesmo molde das práticas já narradas anteriormente por Ariès (1975), e que vieram para o Brasil pela influência européia, os moribundos ditavam seus testamentos, evidenciando suas últimas vontades, reuniam a família em torno da cama. Quando a morte acontecia, havia um cortejo fúnebre barroco (REIS, 1991), uma rica ritualização. Esses ritos foram apresentados como evidência de uma convivência com a morte, compreendida como uma fase da vida que deveria ser dramatizada. Os mortos eram enterrados dentro das igrejas onde se realizavam todos os rituais importantes da vida dos indivíduos na sociedade. Nas matrizes católicas, os corpos conviviam com os vivos no solo sagrado[36].

A partir do século XVIII, sob a influência francesa, aconteceram muitas mudanças na organização dos espaços e nas concepções médicas em nosso país com a adoção do paradigma científico que rapidamente ganhou força em grande parte do Ocidente. Esse novo sistema de organização atingiu diretamente os hábitos e práticas relacionados à morte. A criação da idéia de miasmas[37] fez com que os cemitérios coletivos fossem vistos como um

---

[34] O processo de laicização do religioso no mundo moderno é um assunto cercado de muitas controvérsias. Em um primeiro momento, os especialistas acreditavam que a religião havia perdido seu lugar no mundo moderno sendo delegada a esfera privada e sofrendo sucessivamente um processo de corrosão que a levaria ao enfraquecimento (GAUCHET, 2004). Contudo, autores mais recentes refutaram essa hipótese. Alguns tentaram diagnosticar como a religião saiu de seu lugar de monopólio e hegemonia nesse espaço; outros apregoaram o reencantamento do mundo contemporâneo que poderia ser observado, por exemplo, na revolução islâmica. Berger (2001) chamou atenção para o excepcionalismo europeu, já que no velho continente a secularização tem efeitos crescentes incomparáveis. Já Casanova (1994, p. 6) discutiu haver necessidade de reinterpretar o conceito explicando seus diferentes significados como, por exemplo, "a diferenciação e emancipação entre a esfera secular e as instituições religiosas". Contudo, criticou a idéia da perda da abrangência do religioso. Ao contrário, disse ele, há uma grande publicidade em torno do religioso que fez com que "a religião entrasse na arena pública e política não só para defender seu lugar tradicional, como no passado, mas também para participar e para definir valores modernos entre esfera pública e privada, sistema e vida mundana, legalidade e moralidade, indivíduo e sociedade, família e sistema mundial".

[35] "Boa morte" diz respeito ao conjunto de técnicas desenvolvidas para criar um contexto onde a morte sirva como fato exemplar. Nela, o morto não é pego de surpresa por uma morte repentina. Ele se prepara para o julgamento final, conversa com seus familiares e presta conta aos que ficaram sobre sua vida e suas decisões (ARIÈS, 1975).

[36] No capítulo 3, exploro a questão do surgimento e das transformações ocorridas nos cemitérios brasileiros.

perigo para a saúde pública. A orientação era retirar as necrópoles de dentro das igrejas e construí-las fora das cidades onde o perigo físico para os vivos seria reduzido. O que se observou em seguida foi realmente o estabelecimento de cemitérios desmembrados das igrejas e a adoção do modelo de sepultura individual. Apesar disso, muitas das necrópoles que já existiam e que eram ao largo das matrizes católicas continuaram a funcionar e a dominar grande parte das nossas cidades.

Essas mudanças vieram acompanhadas pela separação entre o Estado e a religião que aconteceu a partir do advento da República no Brasil (GIUMBELLI, 2008, p. 81). Neste momento, a igreja católica perdeu seu monopólio de intervenção sobre o lugar dos mortos e a sociedade brasileira adquiriu características de um "estado secular" onde o religioso foi alocado na esfera civil[38] (MONTEIRO, 2006). Contudo, embora a igreja católica tenha perdido seu poder de legítima organizadora do espaço público, ela conservou ainda influência como agente constituidor deste ambiente[39]. Diante deste cenário de transformações, o que se percebeu em seguida foi um fenômeno interessante do ponto de vista do contexto que orienta esta tese. Afinal, a mesma secularização do estado que favoreceu a multiplicidade religiosa em nosso país[40] e que possibilitou a abertura para a participação pública das diferentes religiosidades que passaram a compartilhar o espaço público mais livremente, carregou consigo uma espécie de "retrocesso" na visualização das manifestações rituais. Afinal, como veremos através de algumas análises, a partir dessa mudança, os ritos públicos religiosos associados à morte tornaram-se menos visíveis no espaço público. Essa menor percepção de

---

[37] Segundo Michel Foucault (1984), "miasmas" eram fluídos, ares que os corpos dos mortos exalavam e que poderiam prejudicar a saúde dos vivos.

[38] O paradigma da secularização tal qual apresentado por Weber (2004) envolveria um movimento histórico fruto da modernidade e estimulado pelo ascetismo protestante. Para Paula Monteiro (2006, p. 48 e 54), há duas consequências principais da desmistificação da experiência religiosa: a força secularizadora da ética protestante que teria subjetivado a experiência religiosa e, por outro, a conjugação entre a reforma protestante e a emergência dos estados modernos e da ciência que teria aprofundado o processo de diferenciação das esferas retirando a religião do espaço público. No Brasil, apontou a autora, uma das consequências desse movimento foi a alocação da religião na sociedade civil em que, ao longo do tempo, foram desenvolvidos parâmetros regulatórios da forma e da intensidade possíveis para suas manifestações no ambiente público.

[39] Ao longo desta tese, ficará claro em diversos momentos o lugar hegemônico do catolicismo no que diz respeito aos rituais de morte.

[40] A esse respeito Giumbelli (2008, p. 81 – 82) escreveu: "rompe-se com o arranjo que oficializava e mantinha a Igreja Católica; o ensino é declarado leigo, os registros civis deixam de ser eclesiásticos, o casamento torna-se civil, os cemitérios são secularizados; ao mesmo tempo, incorporam-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que daria legitimidade ao pluralismo espiritual. Note-se que estamos no final do século XIX e a amplitude desse projeto de laicização coloca o Brasil ao lado, e mesmo à frente, de outros países igualmente comprometidos com aqueles princípios. Mas como eles foram concretizados?".

sua realização, ao longo do tempo, fez com que esse novo cenário fosse associado a um momento de esfriamento das relações entre vivos e mortos[41].

Diante desta constatação, acredito que, para compreender a influência das idéias de simplificação e desritualização da morte presentes na produção brasileira, será necessário observar a relação entre algumas configurações históricas da participação do catolicismo na constituição do espaço público e os diferentes tons a partir dos quais a multiplicidade religiosa foi sendo apresentada ao longo do tempo. À primeira vista, o que se percebe é uma tendência similar àquela já conhecida oposição temporal de modelos na qual a morte tradicional e colonial, monopolizada nas "igrejas-cemitérios" pelo catolicismo, foi apresentada pelos estudiosos como aproximada, ritualizada, pacificada. Já a morte moderna e contemporânea, marcada pela abertura desses espaços para diversas formatações religiosas, foi vista como problemática e simplificada. Contudo, um exame mais atento apontou outros complicadores para esse contexto. Voltarei um pouco no tempo, problematizarei estas questões e demonstrarei mais profundamente como este fato apareceu nos trabalhos de alguns especialistas.

Começo pelas transformações sofridas pela idéia de multiplicidade religiosa ao longo do tempo. O primeiro tipo de "multiplicidade religiosa" abordado aqui é aquele que existia sob a égide do monopólio católico e que sempre foi analisado como uma das características da tradição religiosa brasileira. Esse modelo predominou no Brasil desde os tempos coloniais. Ao ler os estudos de religião que documentaram os hábitos daquelas épocas, observa-se que desde o início da colonização, embora o catolicismo tenha sido monopolizador e marcado a paisagem e os hábitos religiosos, existiam outras religiosidades convivendo com as práticas e representações católicas. O candomblé e a umbanda, por exemplo, apareceram em nossa produção como parte da religiosidade brasileira e, ao mesmo tempo, como exemplos de uma rica contribuição ritual. A originalidade da nossa cultura sempre foi explicada a partir do hibridismo, das soluções ímpares e originais que aqui aconteceram permitindo o cruzamento de legados distintos (BASTIDE, 2001). Nos estudos a respeito da morte e dos mortos no candomblé, houve sempre uma relação de "sincretismo" com o catolicismo (SOARES, 1990, p. 21). Uma intensa convivência com os mortos e com a morte. Os estudiosos apresentaram essa primeira "multiplicidade" como associada ao mundo religioso segmentado que permitia

[41] Os autores descrevem que, no período colonial, os ritos de enterro, por exemplo, eram eminentemente públicos. Havia cortejos pelas cidades que eram seguidos de multidões que choravam e lamentavam seus mortos. Depois do enterro, as irmandades preocupavam-se em cumprir os desejos dos mortos e os parentes em guardar o luto público. Com a separação do cemitério das igrejas católicas, com a disseminação das idéias científicas sobre contágio e contaminação, com a introdução do protestantismo ascético houve uma diminuição na publicidade desses ritos o que acabou por favorecer o crescimento da idéia de afastamento dos mortos. (Conf., por exemplo, REIS, 1991).

passagens de uma área religiosa pra outra sem grandes complicações (CAVALCANTI, 2004). Vejam-se os exemplos das irmandades católicas de pretos e pardos (RODRIGUES, 2008) e dos inúmeros praticantes do candomblé dos terreiros que se denominavam católicos (MONTEIRO, 2006). Esse "trânsito" recorrente foi muito bem documentado nos estudos de religião no Brasil.

A segunda "multiplicidade religiosa" abordada aqui apareceu a partir do processo que culminou na perda do monopólio católico de organização do espaço público. Deste momento em diante, o argumento da laicização do Estado ganhou força, embora o religioso com suas diferentes "presenças[42]" continuasse atuando diretamente na constituição dos elementos que permitiram as transformações em questão (GIUMBELLI, 2008, p. 80). De toda forma, sob o ponto de vista daquela tradição anterior de riqueza ritual e sincretismo, o novo momento em que surgiu o protestantismo foi compreendido como uma das evidências da introdução da modernidade. Alguns pontos chaves para essa percepção estão associados ao tema da diminuição da realização dos ritos públicos coletivos (a partir da perspectiva de subjetivação da experiência religiosa) e da rejeição das trocas com outras expressões religiosas[43]. Tanto essa última constatação é verdadeira que o crescimento do movimento evangélico durante algum tempo representou uma enorme provocação aos pesquisadores brasileiros dos anos 1960 e 1970 que o pensavam como desafiador das características de porosidade expressivas da religiosidade em nosso país (TEIXEIRA; MENEZES, 2006). Contudo, com o tempo, os estudiosos perceberam que essa separação não foi tão absoluta e que na verdade existiam trocas entre o universo evangélico e as outras opções religiosas que estavam presentes no centro do seu sistema ritual. Essa nova visão de abertura e trânsito produzida pelos estudos mais recentes possibilitou a criação de outros argumentos teóricos para a participação evangélica no cenário religioso do nosso país.

Entretanto, restaram ainda alguns entraves que continuaram a sedimentar a imagem de exclusivismo religioso e simplificação ritual evangélica. Uma das dificuldades de reconhecer as trocas com outras religiosidades está presente no próprio discurso nativo. Afinal, esses atores sociais muitas vezes defendem a sua participação no mundo social como experimentada a partir das ferramentas da "batalha espiritual" (MARIZ, 1999). Com

---

[42] Giumbelli (2008) explicou que, embora a igreja católica tenha perdido seu monopólio, esta continuou sendo influente nas decisões tomadas para a laicização do estado brasileiro. Por exemplo, o catolicismo esteve de frente na defesa da liberdade religiosa e na definição do lugar do ensino de religião nas escolas públicas do país.

[43] Na multiplicidade anterior as expressões religiosas conviviam e os cientistas sociais utilizavam-se de termos como sincretismo e hibridismo para expressar essas trocas. Nessa nova multiplicidade, o conceito de "alternativas religiosas" surge como expressão de um universo religioso concorrencial (MONTEIRO, 2006, p. 63)

resultados semelhantes – embora baseados em argumentos diferentes – os rituais são combatidos pelos evangélicos porque são identificados como procedimentos mecanicamente repetidores e inibidores da participação criativa do indivíduo. Explico. Ao valorizarem a "autenticidade", os evangélicos criticam a prática dos rituais como procedimentos vazios de sentido, tradição sem validade (ROBBINS, 2009). Essa visão "nativa", no entanto, já foi sistematicamente contestada pelas pesquisas que comprovaram a ritualização evangélica dos cultos, dos cantos, dos transes, das profecias (MAFRA, 2002). Apesar das objeções de muitos cientistas sociais no que diz respeito à negação da realização dos ritos pelos evangélicos, intrigantemente, a literatura a respeito dos "ritos de morte", ainda preserva este grande desafio revisional.

Retorno um pouco no argumento para aprofundar a reflexão especificamente sobre o sistema de morte evangélico. Como já disse, a partir do século XVI aconteceu um lento processo de declínio dos rituais funerários herdados da tradição católica que atingiu o ápice do século XVIII em diante. Essas mudanças se efetivaram tanto através da introdução das noções médico-científicas de morte[44] como também podem ser associadas com o modelo proposto pelo protestantismo (REIS, 1991). Aqui, pretendo focalizar a sedimentação das idéias relacionadas ao afastamento e à simplificação dos rituais de morte que foram aplicadas nas análises do universo evangélico.

Como já expliquei anteriormente, a literatura da morte no Brasil – depois do advento do segundo tipo de "multiplicidade religiosa" – apresentou a influência protestante como um contraponto absoluto à riqueza dos rituais de morte presentes no momento histórico anterior. A recorrência nos diferentes estudos foi descrever o mundo protestante como uno e coeso enquanto o católico seria múltiplo e segmentado (DAMATTA, 1997). Na versão protestante, visão de corte, seria impossível descrever continuidades justamente pela inexistência de mecanismos simbólicos que possibilitassem a manutenção das relações entre vivos e mortos. Saliento que esse argumento foi defendido na maior parte das vezes a partir de evidências comparativas com o modelo vigente no período anterior. Foi assim que autores como João José dos Reis (1991) apresentaram os pontos nevrálgicos da conduta evangélica em relação aos mortos e à morte. Vejamos as comprovações. No novo modelo calvinista, a recomendação era um rito de enterro simples e livre de crenças na influência dos vivos sobre os que

[44] Reis discute longamente a influência das idéias médico-sanitárias nas transformações sofridas pelos ritos de morte no Brasil. O autor explicou que as irmandades que antes dominavam os ritos católicos foram aos poucos perdendo adeptos. Com as exigências de transferência dos cemitérios das igrejas para áreas fora da cidade e públicas houve um deslocamento importante que acabou por diminuir a frequência e a intensidade dos ritos. Na análise do autor, as idéias que surgiram sobre higiene, saúde, organização do espaço público foram elementos prioritários para essas mudanças.

partiram. As preces, as missas e a intercessão pelos mortos – conteúdos dos rituais tradicionalmente católicos – deveriam ser evitadas justamente porque não poderiam mudar a situação de um destino que já teria sido traçado durante a vida (REIS, 1991, p 78 – 81).

Prosseguirei dando exemplos de pesquisas que utilizam argumento semelhante para analisar os ritos de morte evangélicos. Porém, antes de continuar a decomposição dos estudos, é prioritário que se entenda que – como já sinalizei no último parágrafo, a partir dos argumentos de Reis (1991) – alguns autores apresentaram o modelo protestante de rito de morte – a exemplo do que já havia acontecido anteriormente na literatura francesa sobre a "pornografia da morte" – a partir de uma teoria social onde representações e práticas funcionariam como um sistema fechado no qual as ferramentas individuais disponíveis para se subverter as determinações sociais coletivas são limitadas (LAPLANTINE, 2000). Diante desse cenário conceitual – como pretendo comprovar logo em seguida – a maior parte desses especialistas procurou comprovar seus argumentos de afastamento dos evangélicos da morte e dos mortos tomando como base as representações e o discurso evangélico a respeito da vida. Essa opção metodológica dificultou a observação de fatos e atos mais cotidianos e de manifestações mais reflexivas dos indivíduos que vivem as experiências de perda e de luto.

A partir de agora, destaco três trabalhos nos quais a visão evangélica sobre a morte e sobre os mortos foi explicada desta forma. A partir da análise mais atenta desses estudos, espero demonstrar como a opção teórica das autoras acabou favorecendo o argumento da simplificação da morte evangélica. Adiante, definirei esta questão e examinarei quais os estreitamentos existentes nessas produções.

O artigo de Regina Novaes intitulado *Os crentes: razões para viver e para morrer* que foi publicado na coletânea de Martins (1983) é o primeiro estudo analisado. Ao procurar compreender a vivência da morte entre os grupos evangélicos, a autora partiu de uma análise focada no sistema representacional. De acordo com a autora, os "crentes" organizavam sua doutrina em torno da relação vida e morte. E, embora o "medo da morte sem Jesus" esteja no centro da doutrina evangélica, não é ele sozinho que determina a aceitação da fé cristã. Nas palavras da antropóloga, para que a conversão aconteça, seriam necessários outros elementos ligados à preservação da vida. Neste caso, converter-se não significaria unicamente estar preparado para morrer e sim – acima de tudo – encontrar meios para viver (NOVAES, 1983, p. 279).

Partindo desta constatação, Regina Novaes explicou que os pentecostais entendem existir no plano representacional – cosmológico e discursivo – duas vidas. A primeira delas é a vida na terra onde o indivíduo se prepara trilhando um "caminho estreito" – no qual abdica

dos prazeres, das bebedeiras, da prostituição. A segunda é a vida eterna – alcançada após a morte – quando acontece a desestruturação da carne e inicia-se a imortalidade desencarnada do espírito. Até esse ponto não há nenhuma novidade já que essa visão representacional já foi afirmada por vários especialistas. O ponto problemático da pesquisa de Novaes – a meu ver – foi que, ao apresentar esses dados, a autora ofereceu ao leitor a idéia de que os evangélicos, na verdade, trabalhariam a finitude humana sob a ótica da contestação da morte – o que é efetivamente confirmado mais adiante em sua análise.

Vejamos os argumentos utilizados pela autora e como neles a referência representacional aparece como fator determinante da negação da morte. Diante do discurso da vida eterna – dizia Novaes (1983, p. 282) – os pentecostais enfrentam a morte solucionando-a através da inversão. A crise e a dor provocadas pela perda são transformadas em valorização do viver. Utilizando-se de argumentos retirados do "discurso nativo", a autora corroborou sua alegação de que os evangélicos realizam seus cerimoniais funerários a partir da perspectiva da negação. Por exemplo: durante o velório os temas recorrentes são a vitória da vida sobre a morte, do bem sobre o mal, da vida eterna no céu; no sofrimento, os evangélicos cantam para afastar a tristeza; nas músicas dos velórios defende-se que o homem deve aceitar serenamente a morte como fim de uma fase transitória e o início de outra vida que é eterna. Enfim, diante de uma análise focada na cosmologia, nas representações, no discurso proferido nos cultos e nas falas dos entrevistados, o que vemos transbordar no trabalho de Novaes é um grupo de pessoas que afastam a idéia de morte a partir da valorização do seu oposto, a vida.

Há outros dois trabalhos que aprofundam essas questões. Em sua dissertação de mestrado, Mariza de Carvalho Soares (1990) realizou uma análise comparativa entre o *Medo da vida e o medo da morte* tal qual enfrentados pelos adeptos do candomblé e pelos evangélicos. O primeiro ponto importante – e que salientou a ênfase de cada um dos sistemas religiosos que a pesquisadora buscou compreender – foi demonstrado a partir da perspectiva do contraste. A respeito dos praticantes do candomblé, a autora explicou que a questão da vida após a morte é resolvida no nível da cosmologia com a delimitação de um espaço específico (*îrun*) no universo (*orum*) para onde vão os mortos (*eguns*). Diante dessa marcação espacial única, não faria sentido relacionar o destino após a morte com a opção de um comportamento em vida voltado para o bem ou o para mal – o que ela supôs afastar uma obrigatória ênfase na moralidade e aproximar a compreensão específica do que seria a morte. (SOARES, 1990, p. 21 e 38).

Ao contrário deste modelo, os evangélicos explicariam a vida após a morte com base num modelo "moral" no qual existiriam duas possibilidades de destino: o céu ou o inferno.

Neste caso, o fim de cada indivíduo dependeria das escolhas feitas em vida – o que acarretaria uma preocupação exacerbada com o viver, com o aqui, com o agora e com os viventes. Em último nível, esse processo provocaria o distanciamento e o esquecimento do que seria a morte e dos seus efeitos destruidores.

Soares foi além na defesa da idéia de distanciamento e esquecimento evangélico da morte quando falou especificamente dos rituais. Ela justificou que, diante da finitude humana, quanto maior a consciência em relação à morte maior o medo de suas implicações e mais forte o rito que envolve (SOARES, 1990, p. 21 e 95). Neste caso, nas igrejas evangélicas – especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus, foco da análise da pesquisadora – o objeto do rito não é a presença da morte e sim a ausência, o que faz retornar aquela perspectiva da negação que já havia aparecido na argumentação de Novaes (1983). Abaixo transcrevo uma parte dos argumentos de Soares:

> Nas igrejas evangélicas e em especial na Igreja Universal não existe nenhum tipo de culto aos mortos. [...] A noção de predestinação tão absolutamente ligada à morte, é associada não a ela, mas à vida eterna como se passasse de uma vida a outra sem nenhuma ruptura, sem nenhuma marca, sem nenhuma morte (SOARES, 1990, p. 96. Grifo meu).

Ao ler toda a dissertação de Soares, observa-se que a perspectiva da autora foi trabalhada a partir do contraste do rito protestante com o modelo vigente tanto no catolicismo quanto nos candomblés onde a morte e os mortos foram descritos como alvos de "rituais elaborados[45]". Visualizando a "ausência" dos cerimoniais formais e a "falta de marca" para o evento da morte, a autora concluiu que para os evangélicos a morte é vista de maneira "aparentemente bastante simples". Ela acredita que a idéia de simplificação da morte encobriria uma dificuldade de elaborar essa experiência "surgindo como um bloqueio" (SOARES, 1990, p. 96) – que se efetivava na tentativa de afastar vivos e mortos.

Outros fatores dificultariam ainda mais qualquer aproximação com aqueles que deixaram de existir. Um bom exemplo desse argumento é a falta de poder de barganha dos

---

[45] Soares (1990) construiu seu texto num contexto comparativo entre o catolicismo, os candomblés e o universo neopentecostal. Quando analisou o *axexê* – ritual da morte – entre os praticantes do candomblé, a autora explicou que, durante esse rito, o morto é assentado. Esse assentamento representa que os vivos, através de seus rituais e sacerdotes, podem cercar o contato com a morte e os mortos de cuidados. Assentado no *Ilê-ibó* – casa dos mortos – o morto será visto e cultuado em momentos determinados, à noite – por exemplo – quando podem ser vistos rondando nesse espaço. Eles não podem andar e aparecer desordenadamente atacando os vivos. Da mesma forma, a riqueza dos rituais de morte no candomblé e na umbanda já havia sido documentada por vários autores. Bastide (2001), por exemplo, explicou que esses ritos visam desagregar o orixá do morto e o morto do mundo dos vivos. Por último, agregar o morto ao mundo dos mortos. Todas essas etapas impõem aos sobreviventes, parentes e amigos, uma série de obrigações rituais que deveriam ser obedecidas. Elbein dos Santos (1976) também analisou esses ritos dizendo que, nas crenças nagô, os ancestrais mortos atuam em funções específicas: na proteção de pessoas e regiões, representando linhagens e famílias e preenchendo funções particulares. Como força genérica eles encarnam após cada morte garantindo a continuidade da vida. Por este motivo, o culto *egúngún* (culto dos mortos) é tão importante. Através dele os espíritos ancestrais se tornam visíveis e atuam como veículos entre os vivos e os mortos.

vivos para com a morte que não deveria ser questionada, negociada ou adiada. Na doutrina protestante, a finitude é explicada pela providência divina. Nesse contexto, ao homem lhe resta apenas aceitar as determinações da divindade (SOARES, 1990, p. 103).

Por fim, Soares argumentou que:

> O protestantismo e as novas igrejas evangélicas são hoje a expressão mais completa da irreversibilidade da morte e do distanciamento dos mortos. Da mesma forma que combateram as indulgências no século XV, combatem hoje qualquer manifestação de apreço aos mortos. [...] A morte que se limita a si mesma e não serve para mais nada, não significa mais nada para os vivos além de um alerta de que todos irão morrer um dia (SOARES, 1990, p. 97. Grifo meu).

Neste último trecho transcrito, a idéia de simplificação dos ritos de morte e do distanciamento dos mortos fica ainda mais evidenciada. Para Soares, o fato de os evangélicos trabalharem com a perspectiva cosmológica de naturalização da morte e de valorização da vida eterna, os faz afastarem-se dos mortos e não assumirem a morte como um momento traumático. O resultado seria uma perspectiva cosmológica e representacional que dificultaria a realização de rituais que objetivam aproximar vivos e mortos. Em capítulos futuros, contestarei essas afirmações com base em evidências etnográficas.

O último dos três trabalhos focalizados aqui é a tese de doutorado de Ana Keila Mosca Pinezi (2003) na qual há uma comparação entre protestantes históricos e neopentecostais. Novamente o tema da simplificação e do afastamento retorna, porém em um ângulo mais estreito já que se trabalha com variantes presentes dentro da matriz religiosa evangélica – e não mais diretamente a partir daquele modelo comparativo presente no estudo anterior. A autora explicou que, para os adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus, a morte parece estar muito distante não só do ponto de vista simbólico como também do ponto de vista dos ritos fúnebres.

> [*Eles enfatizam*]... o lado natural da morte. Não há um ritual que a dramatize. Em todos os cultos observados, não houve qualquer alusão à morte de qualquer pessoa ou mesmo nenhum culto que enfocasse o morrer, o fim da vida. Ao contrário, os cultos enfatizavam a vida, a cura, o bem-estar do corpo e da alma aqui na terra (PINEZI, 2003, p. 203. Grifo meu).

No entanto, ao comparar esse modelo com o praticado na Igreja Presbiteriana, a autora encontrou certa variação já que segundo ela os presbiterianos não naturalizam a morte – o que da mesma forma não significa uma maior aproximação entre vivos e mortos. Eles a vêem como “o salário do pecado”. Seguindo este argumento, ela afirmou que mesmo durante os rituais funerários – onde eles choram, cantam e se reúnem –, a ênfase está na transitoriedade

da morte e do corpo mortal o que mais uma vez faz retornar o foco na vida eterna e afastar a noção do que seria verdadeiramente a finitude.

> O morrer, assim, é visto como um período de transição, um breve período no tempo da eternidade em que se atravessa uma ponte e do outro lado aguarda-se o reencontro, o prazer de uma nova visão da vida, sem doença, sem dor, sem tristeza. Este, no entanto, não é um simples reencontro. Este significa o âmago de uma esperança que se funda no encontro, na eternidade, de todos os filhos de Deus, todos os escolhidos. A corporeidade, nessa questão, ganha um peso extraordinário entre os presbiterianos que, curiosamente, a colocam em segundo plano durante a vida aqui na terra. Os corpos serão, na teologia do protestantismo histórico, revestidos de imortalidade, serão ressuscitados e receberão uma outra estrutura material, um material inacabável, impecável (no sentido literal da palavra), incorruptível, eterno (PINEZI, 2003, p. 205).

Na perspectiva comparativa de Pinezi existem divisões internas no movimento evangélico. As diferenças interpretativas aparecem, principalmente, a partir da comparação entre as igrejas de matriz tradicional e as “neopentencostais”. Essa perspectiva apareceu também em outro trabalho da autora. Ao estudar as realidades das igrejas evangélicas tradicionais, afirma-se que a esperança evangélica está posta na vida após a morte (PINEZI, 2008), demonstrando uma ênfase maior no futuro. Podendo ser ele no céu ou no inferno. Já entre os “neopentencostais”, ao contrário, a ênfase é no aqui e agora, na prosperidade que se pode conseguir na terra, embora o objetivo maior seja utilizar o sucesso material como um indicativo de salvação espiritual (TAGINO DA SILVA, 2008). Contudo, mesmo nessas duas soluções diversas, permanece em voga a idéia de que os evangélicos possuem a capacidade de negar a morte e de afastarem-se dos mortos e dos ritos a eles dedicados.

Espero que, após a decomposição dos três trabalhos realizados com base no sistema de morte evangélico, eu tenha comprovado a existência da tendência de associação do protestantismo com a questão da simplificação ritual e quais são as fontes nas quais os autores beberam para embasar seus argumentos. Diante do exposto, aqueles que são estudiosos da “Antropologia da Morte” podem observar que aqueles pesquisadores dedicados à ocorrência desse fenômeno entre os evangélicos o enfocam prioritariamente a partir das idéias de vida e morte como opostos fundamentais. Nesse cenário teórico-metodológico, as pesquisas são praticamente unânimes em defender o *modus operandi* evangélico como desritualizado (SOARES, 1990). Tendência que espero criticar mais efetivamente ao longo desta tese.

Contudo, antes de finalizar o capítulo, considero interessante aprofundar ainda outro cruzamento teórico. Afinal, existem duas concepções distintas que se unem para cristalizar a imagem de indiferença dos evangélicos para com os mortos. Se a morte no mundo contemporâneo foi apresentada por muitos autores como algo medonho, apavorante, afastada do cotidiano justamente pela incapacidade humana de vencê-la através da ciência – como já

evidenciei na primeira parte deste capítulo –, entre os evangélicos, por motivos diferentes – associados a seu sistema cosmológico e representacional –, ela foi descrita como desvalorizada, como parte da vida, como assunto acomodado. São duas explicações diferentes para o mesmo assunto. No entanto, quando se observam esses dois fatores em ação no terreno das relações entre os vivos e os mortos pode-se ter a ilusão de que eles geram o mesmo resultado: o afastamento da morte e a simplificação dos rituais a ela associados.

No corpo desta tese, contesto essa ligação direta entre a vivência da morte protestante e aquela caracterizada como modelo preponderante na contemporaneidade laica. Afinal, mesmo que o protestantismo tenha nascido na modernidade e que sua composição seja um dos fatores preponderantes para o desenvolvimento de diversos movimentos que tomaram corpo neste momento histórico – individualismo, capitalismo, secularização – e que continuaram em crescimento nas fases posteriores (WEBER, 2004) existem grandes diferenças entre suas expressividades. Na contemporaneidade atina-se que o evento fúnebre foi sucessivamente apresentado como etapa vivenciada a partir de uma atitude de seriação e banalização. Os doentes terminais são abandonados em hospitais, os idosos são enclausurados em asilos, a mortalidade deixa de ser discutida e a expressão da dor é feita de maneira isolada (BAUMAN, 1998). Problematiza-se muito a vida após a morte, no entanto, a sua conquista está relacionada à manipulação humana: congelamentos, trabalhos genéticos, memória social (BARRAUD, 1984). De forma diferente, para os evangélicos, a morte e o luto são, na maior parte das vezes, vividos na proximidade e na intimidade do cotidiano dos fiéis que compartilham sofrimentos e dúvidas, buscando compreender as circunstâncias que cercam uma perda e o destino póstumo da alma de seus mortos. Em muitas ocasiões, o luto adquire um caráter dramático marcado pela frustração da não adequação da trajetória do morto ao padrão idealmente estabelecido como sendo de um “verdadeiro cristão” (VICENTE DA SILVA, 2005).

Diante do exposto, afirmarei que os evangélicos desenvolveram uma elaboração complexa dos “ritos de morte”. A existência de uma doutrina que prevê a separação entre os vivos e mortos não foi suficiente para explicar as construções feitas por essas pessoas no momento da ruptura. Como veremos, é a partir da referência múltipla existente no campo religioso brasileiro (VELHO, 1999) que os evangélicos criaram soluções para a perda e explicam o destino, as comunicações e a vida de seus mortos. Os evangélicos, como bem demonstraram os estudos mais recentes, apresentam um perfil “iconoclasta” que leva em conta tanto os fatores individuais, como as influências do seu grupo religioso, de outras religiões e da sociedade mais ampla nas suas construções rituais. Neste sentido, pretendo

atualizar a discussão a partir da introdução de outros elementos – como o uso de objetos, sonhos, visões, profecias, as visitas aos cemitérios, realização de rituais interacionais – como alternativas de relações e de contato com aqueles que já se foram. Compreender o que acontece e propor explicações para estes fenômenos é o meu principal objetivo com essa tese.

No próximo capítulo, inicio a análise dos dados do meu trabalho de campo com a apresentação do contexto histórico e social de Praia de Mauá. Nesse pequeno distrito – como se observará – a dominância pública do catolicismo foi construída a partir do passado colonial e se consolidou como “herança história” e “mecanismo de memória”. A partir dela, toda a vida social foi construída. Esse capítulo será o primeiro passo para a demonstração de como foi instituída a idéia de simplificação da morte evangélica. Afinal, foi a partir da referência primeira fornecida pelo sistema ritual católico que os demais ritos de morte foram sendo vividos e reconstruídos ao longo do tempo.

2 CONTEXTO HISTÓRICO E RELIGIOSO: APRESENTAÇÃO DO CAMPO

Praia de Mauá[46] é um pequeno recanto histórico e turístico localizado a aproximadamente sessenta quilômetros do centro da cidade do Rio de Janeiro. É o quinto distrito do Município de Magé[47] e tem uma população de aproximadamente 19.000 habitantes (CENSO IBGE, 2000).

A cidade de Magé tem como fronteiras o município de Duque de Caxias no extremo lado oeste e Guapimirim na porção leste. Seus limites geográficos são compostos pela Baía de Guanabara, cujas águas banham basicamente toda a extensão sul, e, ao norte, pela cadeia de montanhas da Serra dos órgãos na qual se inicia Petrópolis, a cidade imperial.

Voltando as atenções especificamente para a Praia de Mauá, percebe-se que ao Leste os rios Suruí e Suruí-Mirim a separam do distrito de Magé, além de dividir Mauá de Suruí. A região dos rios é utilizada como área de lazer pelos moradores que tomam banho nas águas doces que se encontram com as águas salgadas da Baía de Guanabara, além de ser fonte de renda de pescadores que realizam sua atividade econômica de maneira artesanal. Na porção Oeste, Praia de Mauá chega ao fim quando nos deparamos com o Rio Estrela. Esse rio é o divisor natural entre os Municípios de Magé e Duque de Caxias.

Magé é uma das cidades que compõem a região da baixada fluminense – como ilustra o mapa representado na figura 1 – e atualmente conta com seis distritos em sua divisão territorial: Magé é o primeiro distrito; Santo Aleixo, o segundo; Piabetá, o terceiro; Suruí, o quarto; Mauá é o quinto; Vila Inhomirim, o sexto. Essa conformação espacial foi resultado de um decreto de maio de 1892.

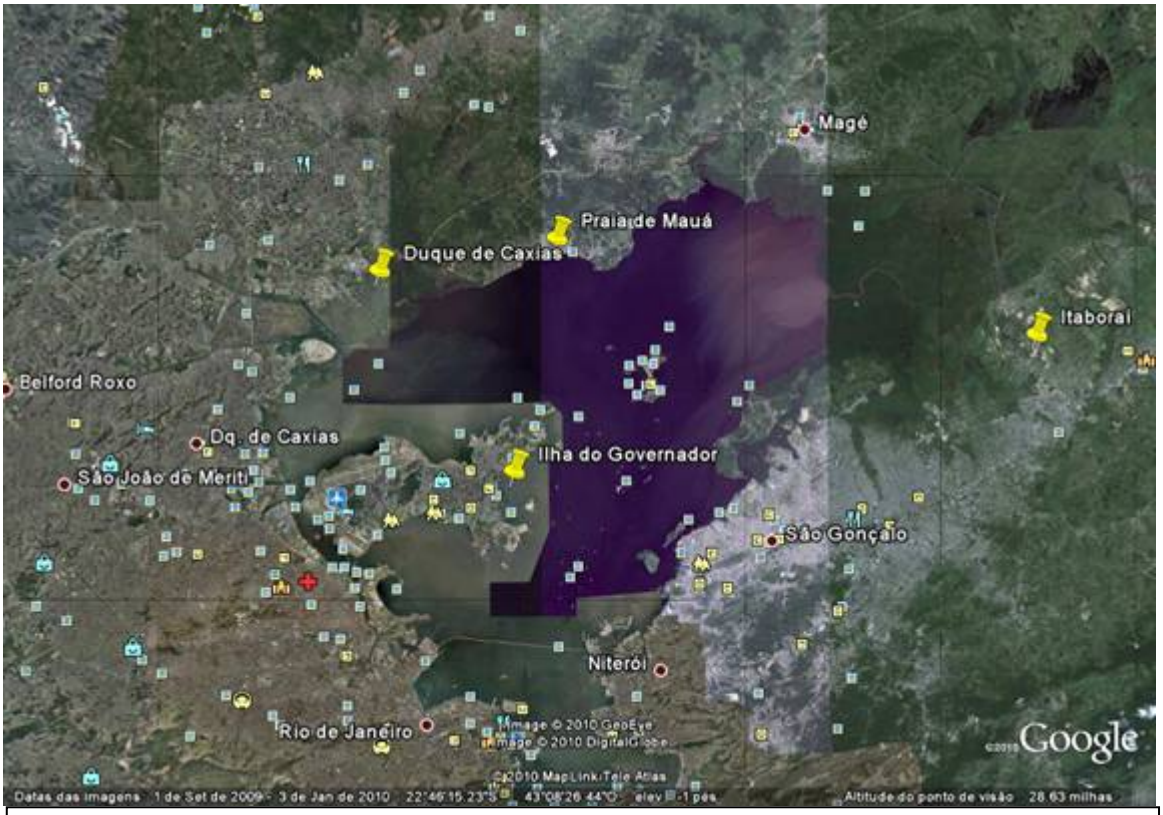
Com o objetivo de colocar o leitor a par do contexto histórico e religioso da localidade, escrevo a partir de agora este capítulo no qual discutirei como se desenvolveu a predominância católica tradicional no lugar e como a diversidade religiosa se constituiu e é vivida a partir dela. Apesar de existir hoje no distrito um grande número de opções religiosas,

---

[46] Praia de Mauá é também conhecida como Mauá.

[47] Todo o município de Magé tem cerca de 218.000 habitantes de acordo com dados preliminares divulgados pelo Censo IBGE 2010. Disponível em: http://www.censo2010.ibge.gov.br/dados_divulgados/index.php?uf=33. Acessado em jan./2011. Contudo, ainda não consegui acesso aos indicadores por distrito.

a visibilidade que o catolicismo preserva é ímpar[48]. Essa predominância se manifesta nos monumentos, nas festas, nos rituais públicos e no cemitério[49].



Mapa 1 - Municípios no entorno da Baía de Guanabara

Fonte: Google Earth com elaboração própria.

Minha intenção ao longo do texto será demonstrar que a prevalência histórica do catolicismo, própria da colonização portuguesa, permanece ainda hoje – apesar de se manifestar em outros termos. Realizarei esse exercício procurando responder – neste e em capítulos futuros, a algumas questões: como a referência colonial primeira serviu de ponto de partida para soluções múltiplas de representação no espaço público? De que forma os evangélicos se apresentam nesse espaço partilhado? Quais são as dinâmicas atuais de ocupação do espaço do distrito?

[48] No Rio de Janeiro, o catolicismo abrange 61% da população de acordo com dados do censo de 2000. César Romero Jacob (2006) explicou que, na periferia do município do Rio de Janeiro, o catolicismo perdeu 11,2% do número total de adeptos – o que representa pelo menos 3% a mais do que perdeu na capital do estado. Nos bairros da periferia distante, o aumento pentecostal foi de 6,4% da população. Sendo que nas áreas mais longínquas – como é o caso de Magé – a Assembléia de Deus teve um crescimento mais visível.

[49] O panorama do cemitério será explorado no próximo capítulo.

Contudo, antes de iniciar a descrição histórica, é imprescindível discutir as bases teóricas a respeito da construção da memória social que foram utilizadas para a análise dos elementos utilizados na minha argumentação.

2.1 **Memória e história: revisão teórica**

Em Magé, há muitos monumentos tombados pelo Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) que datam dos tempos do Brasil Colônia e Império[50]. As heranças materiais e imateriais estão presentes por toda parte do lugar. Minha hipótese central neste capítulo é que a "presença" e o "acesso" dos moradores aos monumentos e à história oficial foram fatores importantes na construção da predominância pública do catolicismo e, a partir daí, nas possibilidades de sociabilidade e de apropriação dos espaços dadas aos posteriores habitantes do lugar. Acredito que memória e história são mecanismos de acesso ao passado e ferramentas importantes na constituição das identidades, dos lugares e das estratégias relacionais dos grupos componentes de um dado ambiente social.

No que diz respeito às discussões teóricas a respeito da memória, há duas vertentes pioneiras principais. Na primeira delas, de origem francesa, defende-se a dominância do social, afirmando que a memória não é apenas construída individualmente (DURHEIM; MAUSS, 1970). A memória, de acordo com esta corrente teórica, seria uma criação dos grupos sociais que transmitem imagens de um passado comum aos seus membros. Maurice Halbwachs (1990), por exemplo, com a expressão "quadros da memória" referiu-se a estruturas fixas através das quais os indivíduos acessam o passado, criando suas lembranças a partir de referências sociais abrangentes. Através dessas estruturas, o indivíduo aprende e repete o que conhece do passado[51].

A segunda vertente em questão compreende a memória como uma construção na qual o papel individual é mais ativo do que na primeira. Os autores que defendem essa abordagem acreditam que, na busca incessante por significado, o indivíduo acaba preenchendo as lacunas

---

[50] Magé tem várias igrejas católicas tombadas e consideradas patrimônio histórico nacional. Na Praia de Mauá, há três igrejas coloniais já consideradas bens históricos. Além disso, existem as ruínas da primeira estrada de ferro do país, construída por Irineu Evangelista de Souza, o Barão de Mauá. Disponível em: www.iphan.gov.br. Acessado em jan./2011.

[51] Halbwachs (1990) desenvolveu seus estudos contra as teorias filosóficas e psicológicas nas quais se defendia a memória a partir dos termos do seu próprio campo de estudo. Ele dizia que memória é a forma como as mentes trabalham juntas em sociedade. Neste sentido, as operações não são simplesmente mediadas, mas estruturadas pelos arranjos sociais (OLICK; ROBBINS, 1998, p. 109).

das recordações herdadas do grupo com sua imaginação ao criar interpretações pessoais para determinados momentos nos quais as explicações coletivas não suprem todas as dúvidas. Bartlett (1932), por exemplo, argumentava que as práticas coletivas só podem exercer influência sobre as consciências individuais a partir do momento em que fazem sentido para os indivíduos.

Contudo, ao analisar os dados históricos da localidade e o cotidiano de seus habitantes, percebi que essas duas soluções analíticas seriam inviáveis para dar conta dos dados que recolhi em meu estudo. Ao invés disso, uma resolução satisfatória para esse impasse teórico seria a utilização de uma ferramenta analítica que compreendesse o acesso ao passado como uma conjugação de diferentes níveis considerados como ativos na criação da memória: indivíduos, grupos sociais, monumentos, história oficial e vida cotidiana. Aliás, repensar a polaridade entre memória objetiva e subjetiva sem associá-las a uma dicotomização intransponível entre sujeito e grupo é uma das conquistas recentes dos estudiosos do assunto. Segundo Myrian Sepúlveda dos Santos (2003, p. 81), essa troca entre indivíduo e sociedade pode ser aceita conjugando-se valores, sentimentos e práticas transmitidas entre gerações com atitudes e anseios individuais.

Nesse sentido, autores mais contemporâneos como Shackel (2001), por exemplo, explicam que a memória oficial é parte da herança de um grupo social. Na construção da memória, podem ser utilizados diferentes instrumentais tais como paisagens, monumentos, cerimônias comemorativas e arqueologia. Contudo, nessa interpretação, entende-se que a memória não é exclusivamente dominada por um conjunto de pessoas ou construída a partir de um único padrão interpretativo. É possível que os diferentes atores – individuais ou coletivos – validem diferentes versões do passado que podem ser contrastivas ou complementares. O importante é compreender que para a construção de uma história oficial são necessários alguns pontos de consenso – não fixos, nem eternos. E esses só são alcançados a partir de uma história múltipla que leve também em consideração as memórias conflitantes. No fluxo dos acontecimentos, é possível perceber essa multi-vocalidade.

Indo nessa mesma direção, porém com argumentos diferenciados, Michel Pollac (1992) problematizou a questão da ligação entre memória e identidade social, explicando que tanto na memória individual quanto na memória coletiva existem alguns elementos constitutivos comuns.

> Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo, lugar, os

> acontecimentos vividos por tabela, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou coletividade à qual a pessoa pertence (POLLAC, 1992, p. 202).

Mesmo havendo algumas críticas, a teoria de Pollac pode ser uma ferramenta interessante no exercício de conjugação entre memória dos indivíduos e dos grupos sociais. Aprofundando um pouco mais o estudo dos argumentos deste teórico compreenderemos melhor esse ponto. Por exemplo, Pollac explicitou que os "acontecimentos vividos por tabela" são muito importantes na composição da memória individual. Isto porque os indivíduos recebem informações do grupo e elas ganham tamanho relevo nos seus imaginários que é como se aqueles fatos que não foram presenciados no "tempo-espaço" de sua vida fizessem parte de sua própria memória individual. Por meio da socialização ocorre o que Pollac chamou de "projeção histórica[52]". Nesta acepção, a memória é um fenômeno construído consciente ou inconscientemente na qual fatos acontecidos fora do tempo de ação individual – marcados pela "longa duração histórica[53]" – podem influenciar na composição das lembranças a respeito do passado.

Outro ponto importante, que diz respeito às escolhas teóricas feitas neste estudo, é que além dos elementos analíticos já apresentados aproximados a uma teoria que permita conjugar diferentes níveis formadores da memória, minhas opções envolvem também o uso de ferramentas argumentativas tomadas de empréstimo de uma antropologia interacionista e criativa (GOFFMAN 1967, 1975; COLLINS, 2004; INGOLD, 2007) que também aciona fatos, atores e representações de outros tempos como elementos importantes para a constituição da vida social. Explico. A partir das interações sociais, é possível que os indivíduos recriem formas de lembrar e de relacionar-se com suas recordações em um trabalho de convivência, aprendizado social, exercícios de réplica criativa e de improvisação que levem em conta tanto os humanos como também o próprio espaço físico do lugar, suas construções, seus monumentos, sua paisagem e todos os outros seres que nele habitam.

Diante dessa teoria, o entorno, o próprio meio ambiente, é considerado como influente na construção da experiência e da memória – o que garante uma multiplicidade de elementos ainda mais intensa na análise. Afinal, o meio não é estático. Tudo que existe – animado ou inanimado – representa parte do que o próprio agente é (INGOLD, 2006, p. 14). Os lugares, objetos e os seres vivos ocupam um mundo que muda e que se transforma através das relações sociais.

---

[52] Ela é uma identificação com o passado contida na transmissão da memória herdada. (POLLAC, 1992, p. 203).

[53] Longa duração histórica é um termo utilizado pelos historiadores para dar conta de uma temporalidade longa que não pode ser medida em uma geração, mas que precisa ser entendida como um intervalo de séculos de história.

Entre os inúmeros objetos inanimados com as quais os seres humanos interagem ao longo da vida social estão os monumentos. Eles serão extremamente importantes neste capítulo, pois será a partir deles que descreverei uma das facetas do desenvolvimento da hegemonia católica no espaço público da cidade. No caso dos habitantes de Praia de Mauá, a existência das igrejas católicas históricas e do cemitério influencia na composição da memória e consequentemente na organização da vida religiosa pública do lugar. Contudo, é importante ressaltar que mesmo que os monumentos sejam objetos pertencentes aos tempos pretéritos, eles são relidos no presente através de uma grande gama de significações.

Com sua conotação histórica, os monumentos trazem para o presente lembranças e memórias de um tempo pretérito. Ao serem reinterpretados, criam mecanismos para que a própria vida social se reproduza. Ao se relacionar com o mundo e com o espaço físico – incluindo os objetos materiais – a sua volta, o indivíduo se transforma através da experiência, tornando-se a cada dia outra pessoa, modificada pela vivência (TURNER, 1957).

Diante dessas ponderações, o leitor pode se perguntar: como podem monumentos provocar essa dupla sensação: ativa e passiva? Bateson (VELHO, 2001, p. 137) já argumentava que as propriedades só existem em relação a uma percepção que se molda na experiência, na vida. Essa interpretação, tal qual a entendo, levaria os indivíduos a respostas interativas acionadas no cotidiano da vida.

O último componente desta conjugação de elementos preponderantes na construção da memória coletiva é a história oficial. A explicação da relevância desse último elemento exige sua conjugação com o anterior. Afinal, ao ouvir uma história contada oficialmente e perceber que seus reflexos estão presentes em forma de monumentos datados, facilmente cria-se uma estrutura de referência – não exatamente igual àquela proposta por Halbwachs (1990). O que quero dizer é que os monumentos históricos são representativos de um período e sua própria existência é um fator que assegura certa veracidade e empiria aos relatos que se recebe a respeito dos tempos pretéritos (LOWENTHAL, 1985). É como se a existência desses monumentos reforçasse a versão histórica oficial. Mas, como o passado não é só formado de memórias e relíquias, mas também de interpretações históricas, não existem certezas no que diz respeito à real facticidade dos eventos nos quais acreditamos. Há sempre lugar para contestações.

Como o leitor poderá perceber ao longo do texto, a conjugação dos níveis já apresentados como componentes da memória social pode favorecer a compreensão do campo em análise nesta tese. A defesa da idéia de que os monumentos, enquanto representantes da história, exercem efeitos objetivos e subjetivos na própria composição da memória é

relevante. Afinal, como a memória não consegue alcançar todas as dimensões do passado, a sua seletividade também se dá a partir das "relíquias" que estão presentes no espaço e nas "histórias" que recordam o passado. A esse respeito, Lowenthal (1985, p. 195) defendeu ser interessante a conjugação entre o passado individual construído ao longo da experiência de vida e a memória pública e histórica quando citou a frase: "memory also converts public events into idiosyncratic personal experiences[54]".

Continuando na questão da relação entre história oficial e monumentos, inovações importantes surgiram a partir do conceito de "lugares de memória" criado por Pierre Nora (1984). De acordo com este autor, os monumentos fariam o papel de contrastar a história enquanto uma narrativa lógica e linear com a memória que é viva e resultado das transmissões geracionais. Os lugares de memória operariam num campo objetivo e subjetivo permitindo que a história coletiva e oficial fosse também reformulada pelos indivíduos no curso de suas vidas – inclusive pelas minorias.

De maneira diferente, os autores adeptos dos estudos pós-estruturalistas defenderam a tese de que a dominação política da memória oficial funcionaria como possibilidade de destruição das memórias das minorias (SAID, 1997; 2001). Esse argumento se mantém ainda mais forte naquelas análises baseadas em contextos coloniais. Nessa vertente, formas hegemônicas de interpretação do mundo sobreporiam outras formas menores impossibilitando o surgimento de diferentes versões para os fatos pretéritos. Nos estudos colonialistas, defende-se a existência de versões monopolizadoras do discurso do passado (SAID, 2004).

Minha intenção nesta tese é contrária a estas alegações. Esclareço o porquê. Como já disse, teóricos contemporâneos explicaram que a história oficial é construída a partir de alguns pontos de "consenso". Contudo, há embates, discussões, lutas e tensões ao longo do trabalho de produção dessa oficialidade. Assim sendo, as experiências de gênero, geracionais, étnicas, religiosas – por exemplo – são consideradas como fatores propiciadores de diferentes apreensões do passado. Desta feita, considera-se que também os subordinados são hábeis para tentar subverter a memória oficial criando, por exemplo, histórias alternativas exemplificadoras de um passado mais plural do que aquele que se quer apresentar (SHACKEL, 2001, p. 657).

Enfim, minha aposta será sempre a partida analítica que favoreça a utilização de pressupostos teórico-metodológicos que conjuguem soluções interpretativas diferenciadas. Ao examinar o relato mais empírico, será possível questionar a forma como um conjunto

[54] O trecho correspondente na tradução é: a memória converte eventos públicos em experiências pessoais idiossincráticas.

arquitetônico histórico e os sentidos produzidos a partir dele e de outros componentes – principalmente espaciais – se tornam ponto de convergência para diferentes experiências religiosas. A partir daí verifica-se ser possível restaurar possibilidades criativas e de improvisação e verificar quais são os caminhos encontrados pelos atores participantes do universo social em questão.

2.2 **Magé e Praia de Mauá: construção do passado histórico católico**

A partir de agora farei uma breve reconstituição histórica a respeito do passado da localidade, observando mais detidamente os monumentos coloniais. Logo em seguida, falarei a respeito de algumas festas públicas tradicionais realizadas atualmente. Minha intenção é demonstrar como o "monopólio" católico do passado se transformou em "hegemonia" no presente. A evidenciação dessa posição católica privilegiada no território da cidade será importante – logo adiante – justamente porque desejo comprovar que ela se desdobrou em efeitos para as estratégias evangélicas primeiras de inserção no distrito. Em capítulos posteriores, esse ângulo mais amplo servirá de referência para um foco mais estreito primeiro do cemitério e depois dos "rituais de morte" evangélicos. É importante ressaltar que, como não há muitas fontes a respeito do passado colonial mageense, minha principal fonte de exploração é o livro escrito por Alonso[55] (2000) – um historiador local.

Nos tempos da colonização, Magé fez parte da Capitania de São Vicente que foi doada pela coroa portuguesa a Martin Afonso de Sousa em 1634. Nas terras mageenses, habitavam muitos índios tupinambás, tamoios e outros. Os nomes dos lugares da cidade remetem a seu passado indígena. Posso citar alguns exemplos: Magé (lugar de pajé), Inhomirim (pequeno campo), Mauá (lugar elevado), Pacobaíba (bananeira), Iriri (ostra)[56]. Embora o passado indígena seja reconhecido como fundante do lugar, há pouquíssimos vestígios dessa

[55] José Inaldo Alonso é historiador e poeta. Mageense, nascido em 1929, é membro das Academias Fluminense e Mageense de Letras e também dos Institutos Históricos de Niterói e de Campanha (MG).

[56] Alonso (2000, p. 20 e 86) introduz algumas informações a respeito do passado indígena de Magé. Ele narra uma ocasião em que, por volta dos anos de 1950, trabalhando nos areais do Jóquei encontrou algumas "igaçabas" de cerâmica indígena que ele crê serem de índios pacovas. Porém, de acordo com este autor, existem poucas referências em documentos do período colonial que citem com detalhes quais eram as tribos que habitavam Mauá ou mesmo Magé. Uma das poucas referências encontradas por ele foi feita por Serafim Leite na *História da Companhia de Jesus* (1737). Nesta obra, Leite cita as dificuldades de catequizar e aldear os moradores do caminho de Inhomirim.

participação. Mesmo o nome "Guia de Pacobaíba"[57] que foi dado à sesmaria de Bastião Rodrigues vem aos poucos cedendo lugar ao nome "Praia de Mauá", símbolo de progresso e da participação européia na constituição da história local[58].

Apesar de muitos documentos históricos se referirem a Simão da Mota[59] como o fundador da cidade em 1565, José Inaldo Alonso (2000, p. 29) questiona essa informação sugerindo que o responsável pela formação do núcleo inicial de povoamento foi o dono da fazenda de Magé-mirim Cristóvão de Barros. Possuindo cerca de dezesseis mil alqueires de terras doadas e trocadas com jesuítas, ele desenvolveu trabalho agrícola importante. As atividades econômicas predominantes eram a produção de cana-de-açúcar, extração de pau-brasil e pesca sazonal da tainha[60], que conferiam grande importância a essa região no cenário fluminense da época.

Fazendo um paralelo entre o que os especialistas identificaram como características da colonização portuguesa no Brasil e a história e composição geográfica de Magé podem-se perceber muitas semelhanças. Por exemplo, Andrade Júnior (2010) explicou que o modelo português de ocupação do espaço não se baseou em uma estratégia de planejamento do equipamento urbano – como aconteceu em algumas colônias espanholas, por exemplo. Nossos colonizadores optaram pelo desenvolvimento, sobretudo, de edificações em locais altos ou próximos ao litoral. Magé, neste caso, teve uma posição privilegiada. Afinal, a cidade está localizada às margens da Baía de Guanabara e tem elevações montanhosas próximas ao litoral.

---

[57] O nome Guia de Pacobaíba ainda é utilizado nos documentos cartoriais e também como nome oficial do lugar quando acessado a partir de instituições e serviços públicos como, por exemplo, o código postal dos correios.

[58] Véronique Boyer (2000) problematizou a questão da "indizibilidade" das raízes indígenas na constituição de uma cidade do Pará. O argumento da autora pode me ajudar a compreender porque praticamente não existem vestígios da presença indígena na história local. De acordo com ela, o fato das heranças indígenas serem menos valorizadas na construção da identidade local se deve a dois fatores principais. O primeiro deles é uma associação do branco à oficialidade e à religiosidade sagrada que se converte na valorização da participação européia na constituição da história do lugar. O segundo é a tentativa dos governos atuais de valorizar os aspectos da cultura negra como componentes da história e memória nacional. Os rituais e práticas identificados com a matriz africana são acessados como exemplos de atualidade. Neste quadro composto dos três segmentos principais que formam a identidade nacional – e das pequenas cidades – resta à herança indígena ser associada a um passado remoto, exótico e extra-humano.

[59] Segundo Alonso, Simão da Mota possuía cerca de quarenta e oito alqueires de terras registradas na relação de sesmarias de Monsenhor Pizarro em 1565. Estas ele abandonou e não cultivou.

[60] Ainda hoje a tainha é um peixe predominante na região de Mauá e Magé.

Como era comum naquela época, a ordenação e estruturação territorial ficaram a cargo dos templos católicos. Em Magé, a fundação do catolicismo iniciou-se a partir da catequização e do estabelecimento dos jesuítas. A Companhia de Jesus teria recebido a doação das terras da sesmaria de Miguel de Moura, não se sabe em que ano exatamente. (ALONSO, 2000, p. 57). Em Magé, ainda existe esta propriedade que é conhecida como *Fazenda do Padre Anchieta*. Nela, havia um poço que ao ser construído verteu água salobra. Deve-se ao Padre Anchieta o milagre de transformar a água salobra em água doce e própria para o consumo[61], o que aconteceu após este ter batido seu cajado nas pedras. Hoje em dia resta pouca coisa da propriedade como era em seu tempo, mas o "Poço Bento" é lugar de visitação de muitos fiéis, pois se atribui poder curativo à água daquela fonte. Além dos jesuítas, as carmelitas também se fixaram aqui em 1595 na sesmaria de Inhomirim (Raiz da Serra e Piabetá) em terras que compraram dos jesuítas (ALONSO, 2000, p. 58). Já os beneditinos receberam sesmarias em Guapimirim por volta de 1590[62].

Foto 1 - Fachada Lateral da Igreja Nossa Senhora da Guia.

Fonte: Andréia Vicente.

A maior parte das igrejas católicas tombadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) foi construída durante a colonização em Magé. Elas se localizavam em terras de grandes sesmeiros. Em Magé, existem várias igrejas que datam do século XVII. Como exemplo, posso citar: Igreja de Nossa Senhora da Estrelas dos Mares, 1650; Igreja Nossa Senhora de Inhomirim, 1677; Igreja Nossa Senhora da Estrela, 1670; Igreja de São Nicolau de Suruí, 1647.

---

[61] O poço bento foi esquecido durante muito tempo. Monsenhor José Nicodemos dos Santos, pároco de Magé, o encontrou depois de anos de pesquisas e entrevistas com moradores antigos. Conta-se que, quando levou um grupo de fiéis para rezar a beira do poço, armou-se um temporal. Aqueles que correram ficaram encharcados. Os que permaneceram em oração saíram secos.

[62] Guapimirim era distrito de Magé até o ano 1992 quando se emancipou.

Em Praia de Mauá também foram erguidas construções católicas nesses tempos. Na época, o lugar recebeu o nome de Pacobaíba e foi elevada à freguesia no ano de 1647 por Monsenhor Pizarro que era um padre católico.

O início do processo de povoamento de Pacobaíba se deu em 1597 quando Bastião Rodrigues começou as atividades em sua fazenda que tinha o nome de "Nossa Senhora da Guia". Aproximadamente cinquenta anos após receber suas terras ele ordenou que fosse erguida a primeira capela da localidade em homenagem a Santa Margarida[63]. Era o ano de 1647. Muito tempo depois, essa capela foi abandonada e ficou em ruínas. Ao ser reconstruída em 1683, recebeu um novo nome: "Igreja de Nossa Senhora da Guia". A igreja foi construída junto a um engenho e a um cemitério que existe há pelo menos três séculos. (JORNAL DO BRASIL, 29/05/1990).

A centralidade dos templos católicos nos primeiros núcleos de povoamento no Brasil foi estudada por Rosendahl (2008). A respeito da influência do sagrado na organização do espaço urbano, ela defendeu existir um elo fundamental entre a religião e a gênese das cidades à medida que o santuário em geral ocupava um lugar central nos primórdios dos núcleos de povoamento. Nestes primeiros momentos, havia tentativas explícitas de aproximar o templo do povo, através da facilitação do acesso. Por isto mesmo, as igrejas eram construídas com o objetivo de estarem a pequenas distâncias das moradias.

Portanto, pode-se dizer que a distribuição geográfica inicial das igrejas históricas não se deu por acaso. Ela estava associada à questão da divisão de terras em fazendas que datam do período colonial – como se pode visualizar no caso da primeira igreja construída em Mauá. Nos períodos de constituição dos núcleos de povoamento, havia algumas estruturas básicas, dentre as quais as igrejas, os templos (ROSENDAHL, 2008, p. 67). Como as fazendas eram muito grandes e as igrejas construídas dentro das propriedades, sua localização remonta esse padrão de divisão de terras marcado pela abastança dos proprietários.

A respeito da estrutura local de conquista e dominação espacial católica, Andrade Júnior (2010) – fazendo transbordar a essência mais simbólica da questão – explicou que:

> A importância alcançada pelos templos relacionava-se diretamente com os padrões determinados pelas autoridades eclesiásticas para a sua construção: estar situado no centro das sesmarias ou localidade afastada das demais construções e posta sobre um ádrio (área livre e sagrada). Os prédios religiosos eram peças importantes na encenação promovida pelo catolicismo, pois reafirmavam diariamente o contato entre o sagrado e os homens. A visualização de igrejas e capelas, somadas à encenação do culto católico, forneciam oportunidade de aproximação de Deus com os mortais [...] A construção dos templos

[63] Santa Margarida foi mártir do século III. Aos quinze anos recusou o casamento com um rico cidadão de Antioquia e foi brutalmente torturada. Jogaram-na em um caldeirão com óleo fervendo, porém, saiu ilesa. Para matá-la seus algozes a decapitaram. (ALONSO, 2000, p. 68).

> católicos implicava na visão do fiel em relação à sacralização dos espaços e a fundação do mundo em um novo tempo no qual a experiência do sagrado tornasse possível a fundação do mundo: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência (ANDRADE JÚNIOR, 2010, p. 92).

Nos tempos da colonização,

> Os templos deveriam ser os primeiros objetos percebidos ao longe, símbolos de poder, orgulho e ostentação dos habitantes. Isso fazia com que nas povoações sobressaíssem por sua imponência as construções eclesiásticas, em que o contraste era flagrante, pois o estilo das residências revelava-se pobre e sem gosto, e as igrejas e conventos se destacavam pela posição privilegiada, volume e solidez (HAUCK, 1992, p.54).

É importante considerar que a igreja da Guia é a matriz da Paróquia de Mauá. Todas as outras igrejas católicas existentes são capelas, ou seja, templos secundários subordinados à matriz que é central na organização litúrgica católica. Essa primeira edificação foi fundamental na organização do espaço urbano local. Atualmente, no seu entorno fica o cemitério de Mauá, a Praça Nossa Senhora da Guia[64], além da comunidade de pescadores da "Praia do Limão". Desta praia, saem muitos barcos de turistas que vêm até Mauá para pescar nas águas mais profundas da Baía de Guanabara.

Em Mauá existem outras duas igrejas católicas tombadas. São elas: Capela de Nossa Senhora dos Remédios que foi erguida em 1740 e Capela de São Francisco do Croará que data de 1745.

Foto 2 - Capela de São Francisco do Croará.

Fonte: Andréia Vicente.

Foto 3 - Capela de Nossa Senhora dos Remédios.

Fonte: Andréia Vicente.

[64] Em 2010, a Praça da Guia foi destruída para dar lugar a um Ginásio Poliesportivo. A obra está em andamento. Durante boa parte do tempo em que realizei trabalho de campo, a praça servia de local de encontro dos jovens nos fins de semana. Nela havia um ponto de ônibus, além de ser utilizada pelos frequentadores dos velórios realizados na capela do cemitério.

A Capela de Nossa Senhora dos Remédios fica no alto do morro na região do Imperador. Jair, o zelador, recebe os fiéis para as missas todas as quartas-feiras à noite. Já a Capela de São Francisco do Croará está localizada na região de São Francisco. É uma bela igreja em estilo colonial. Possui uma lindíssima vista panorâmica da Baía de Guanabara. As missas são realizadas nesta capela todas as quintas-feiras. As três igrejas foram construídas sobre elevações e estão voltadas para a Baía de Guanabara. São vistas a longa distância pelos moradores – como procurei mostrar pelo ângulo das fotos – e pelos visitantes que lotam as ruas nos fins de semana. A igreja mais antiga de todas é a matriz de Nossa Senhora da Guia, conforme descrito acima.

O observador atento que passar algum tempo na Praia de Mauá verá que aquele predomínio católico se desdobrou atualmente para outras esferas que não a dos monumentos construídos na época da colonização. Posso citar outros exemplos.

Atualmente, a orla do distrito é coroada pela imagem da estátua de Nossa Senhora que está colocada dentro do mar na Praia de Olaria. A imagem de Nossa Senhora também é reconhecida por alguns moradores como Iemanjá – numa demonstração de associação do catolicismo e do candomblé. Tanto isso é verdade que a construção da estátua alia a intervenção de alguns pescadores católicos à participação de um comerciante filiado ao candomblé. Nossa Senhora, de acordo com as explicações de alguns pescadores entrevistados, guia os que trabalham no mar para que estes não sofram nas suas águas.

Essa estátua já foi quebrada e uma nova foi colocada em seu lugar[65]. Não há muitos detalhes a respeito de sua depredação embora rapidamente alguns fiéis católicos tenham providenciado a sua reposição à pequena ilhota no meio da praia. Através da construção e da exposição da estátua, a igreja católica demonstra aos moradores da localidade seu papel de guardiã das boas sortes da população. Neste caso, a referência à atividade de pesca, que é tradicional em Mauá, também faz o papel de rememorar a participação pública fundamental do catolicismo[66].

Foto 4 – Santa nas águas de Praia de Mauá.
Fonte: Andréia Vicente.

[65] A estátua da Santa já foi quebrada duas vezes. Não consegui descobrir exatamente quando. Há comentários gerais de que os evangélicos destruíram a imagem. Embora a desconfiança persista, nenhum embate direto foi travado e nenhuma investigação foi realizada.

Outra associação importante do catolicismo com os pescadores é a procissão marítima de São Pedro realizada todo mês de junho. A procissão inicia-se em Olaria saindo da Igreja de São Pedro e segue, em carreata, até o Ipiranga na Praia do Limão. De lá, a estátua do Santo é novamente conduzida à Igreja de São Pedro em Olaria pelo mar, nos barcos dos pescadores locais. O percurso se assemelha a um círculo iniciado e terminado na Igreja Católica e que percorre terra e mar nos limites do distrito com a Baía de Guanabara.

Existem também festas tradicionais que são realizadas todos os anos e que reúnem os moradores em confraternização. Como Praia de Mauá é um lugar pequeno e não existem muitas opções de lazer, as festas das igrejas católicas são acontecimentos marcantes na rotina do lugar: festa de São Pedro, festa de Nossa Senhora da Guia, festa da Lampadosa, dentre outras. Católicos e não-católicos frequentam as ruas enfeitadas e repletas de barracas para se confraternizar e divertir nessas ocasiões festivas. São eventos importantes da localidade que unem a liturgia católica e a festa popular de rua. Durante essas celebrações, acontecem também procissões e rituais católicos. Estes eventos aproximam objetivos sagrados e profanos: homenagem aos santos e diversão com música, dança, bebidas e muitas conversas entre as barraquinhas que se armam pelas ruas.

A maior destas festas é a de São Pedro que é realizada em junho. Geralmente, os fiéis da igreja organizam um grande bingo que acontece em praça pública na região de Olaria. O jogo reúne muito moradores de Mauá, principalmente fiéis e seus parentes. Embora a Capela de São Pedro seja subordinada à "Matriz da Guia", sua festa é a maior de todas as comemorações católicas realizadas em Mauá. A festa de São Pedro já faz parte do calendário oficial da localidade e sua realização é esperada por todos os habitantes com a certeza de que será uma grande celebração. Pessoas vêm de vários distritos de Magé para participar das confraternizações.

A festa da Igreja Nossa Senhora da Guia também é um grande evento, embora menor que o primeiro. Geralmente, a comemoração é feita em agosto com um grande almoço realizado na frente do portão da igreja e ao lado do cemitério. Todas essas comemorações são lideradas pelo padre da paróquia que é quem organiza o evento. Ele divide as barracas, determina o que cada uma poderá vender e quais as atividades serão realizadas. Bingos, shows e a própria ritualização religiosa acontecem nos espaços sagrados das igrejas.

---

[66] A estátua da Santa foi novamente destruída nas chuvas do mês de abril de 2010. Conversei com alguns pescadores que me informaram a existência de planos para colocar uma nova estátua no mesmo lugar.

Juntando-se os monumentos, os rituais e as festas observa-se que a hegemonia católica continua viva e em exercício na região. Contudo, atualmente, a forma como seus templos são construídos não é a mesma do período colonial. É o que pretendo contextualizar a seguir.

2.3 **A disposição espacial atual: problematizações teóricas iniciais**

No tópico anterior, ponderei que a partir do passado colonial de Mauá, das festas populares, dos monumentos e das ritualizações foi constituído um espaço público reconhecidamente católico. A construção dessa referência hegemônica está sendo realizada há muitos anos, desde quando as primeiras igrejas católicas históricas foram construídas. Naqueles tempos, a Igreja utilizou seu lugar de monopólio para se organizar e dominar o território do distrito. Sendo assim, iniciou-se uma estrutura de ocupação que evidenciava a participação católica no próprio surgimento do lugarejo.

Com o passar dos anos, à medida que os núcleos urbanos foram se desenvolvendo, houve uma consequente separação entre o lugar do templo e o espaço de ocupação do povo. Foi assim que as igrejas permaneceram próximas apenas das casas dos altos sacerdotes e das elites dos lugares. Esse movimento deu origem a um desdobramento interessante. Se nos primeiros períodos do estabelecimento português as igrejas eram construídas no centro das vilas e vilarejos, num segundo momento – com o adensamento populacional – elas permaneceram nesses locais e toda a população mais pobre foi ficando cada vez mais distante das suas áreas de influência. Os templos históricos, as construções católicas, – e todos os outros monumentos importantes da localidade[67] – em geral, restam localizados em áreas centrais perto das quais se estabeleceram as famílias tradicionais e ricas dos lugares.

Diante dessas dinâmicas, é possível afirmar – a partir da observação da composição do cenário do lugarejo e da compreensão da herança histórica – que a distribuição espacial dos templos religiosos acabou seguindo um percurso de privilégio e desprivilegio de determinados locais e camadas da sociedade mauaense[68]. Em novos termos, é possível

[67] Adiante, quando eu descrever a história do surgimento da primeira igreja evangélica de Mauá, desenvolverei mais esse ponto.

[68] Andrade Júnior (2010) explicou que, quando as sesmarias coloniais eram escolhidas para sediarem as igrejas da época, o dono das terras sentia-se privilegiado com a vultuosidade dos templos e das relíquias localizadas nele. Desta forma, estabelecia-se uma condição de privilégio daqueles que estavam próximos às catedrais católicas. Clara Mafra (2007) analisou a arquitetura das igrejas evangélicas. A autora explicou que ela tem o alcance de divulgar idéias e significados das mais

perceber que aquele modelo da cidade colonial portuguesa, organizado em torno da igreja e da praça não pode mais ser visualizado de maneira tão direta nas cidades contemporâneas. Isto porque, “os templos, igrejas, catedrais, terreiros e centros de ajuda passaram a criar lugares de atração, mas estes se afirmam plurais e competitivos” (ALMEIDA; MAFRA, 2009, p. 12). De maneira diferente, o que estudos mais recentes têm demonstrado é a existência de inúmeras outras dinâmicas que envolvem, por exemplo, religião e cidade, centros e periferias, católicos e evangélicos, ricos e pobres (MAFRA, 2009).

Clara Mafra (2009, p. 41) buscou compreender qual a relação entre o maior crescimento do pentecostalismo em áreas periféricas e a manutenção do catolicismo em regiões mais centrais da cidade. O que a autora, de maneira intrigante, explicou é que o próprio sistema social relacional obriga essas pessoas a novos arranjos que geralmente são solucionados via instituição religiosa. Dessa forma, a convivência na sociedade brasileira com fortes assimetrias sociais impõe aos indivíduos geralmente enquadrados nas categorias de pobres e excluídos a busca por soluções simbólicas através da adesão ao pentecostalismo que lhes garante resposta às demandas imediatas. Essas respostas não dizem respeito à luta por direitos e garantias sociais – como é comum, por exemplo, na atuação das paróquias católicas – e sim pela delegação de suas necessidades e anseios a uma esfera sagrada e superior que se encontra fora do mundo.

2.4 **Apresentação dos dados do campo**

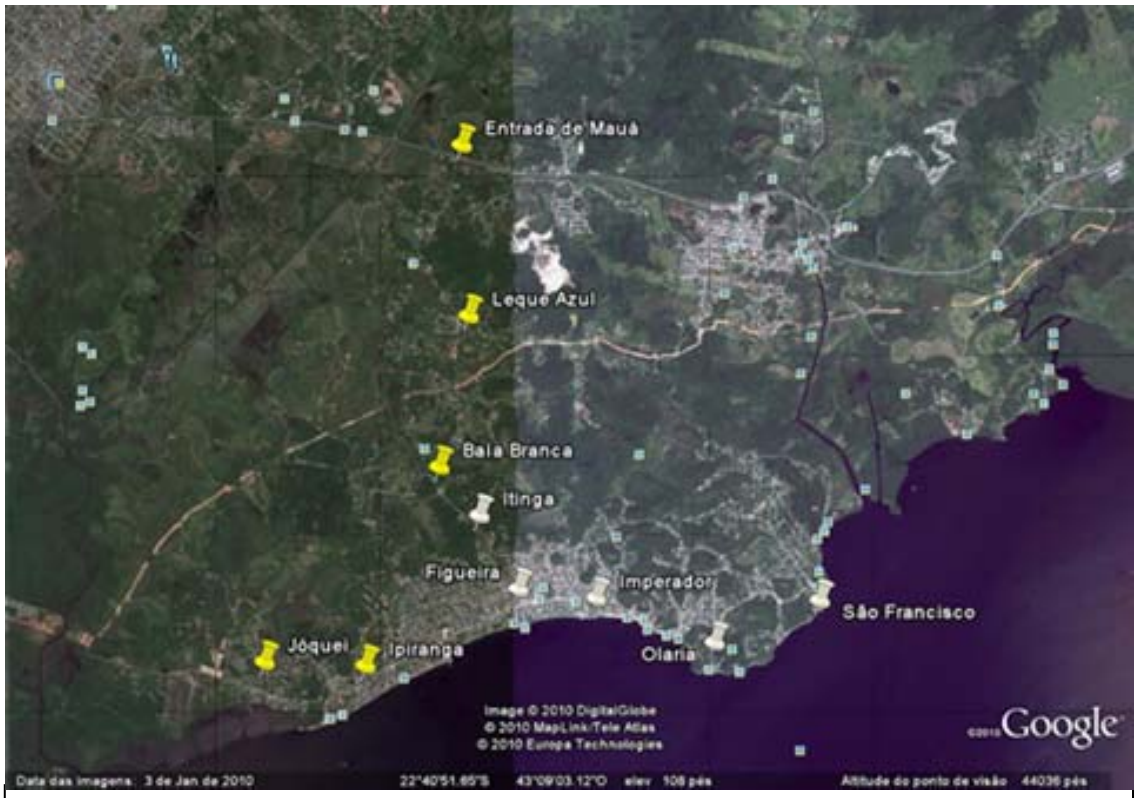
Para obter os dados que estou utilizando na confecção dos meus argumentos realizei parte do meu trabalho de campo no primeiro semestre de 2008. Naquela ocasião fiz um mapeamento das instituições religiosas existentes na Praia de Mauá. O trabalho de observação que resultou nas considerações apresentadas a seguir foi apenas parcial. Não tive condições de atingir a totalidade dos estabelecimentos religiosos. Meu levantamento concentrou-se principalmente na região que se localiza paralelamente às principais avenidas do lugar:

---

diversas tradições e pode ser um instrumento interessante para pensar as configurações religiosas em questão. Tomo de empréstimo também essas idéias quando analiso a posição geográfica das igrejas e entendo-a como parte de um complexo de interações mais amplo, em um dado contexto social, estruturado a partir dos binômios: perto e longe; rico e pobre.

Estrada Nova de Mauá, Avenida Roberto Silveira e Estrada Real de Mauá. Abaixo o mapa representado na figura 6 permite a visualização da localização dos sub-bairros da localidade.

O ponto de partida do levantamento institucional foi a região conhecida como Figueira. Nela se inicia a Estrada Real de Mauá que vai até o Jóquei[69]. Em seguida, observei e mapeei as instituições religiosas do perímetro que parte da Figueira até São Francisco na estrada denominada Avenida Roberto Silveira. A área onde meu levantamento institucional é mais rarefeito é da Figueira até a entrada de Mauá que é conhecida como Estrada Nova de Mauá.



Mapa 2 - Praia de Mauá e suas sub-áreas.

Fonte: Google Earth com elaboração própria.

A seguir apresento um quadro quantitativo das opções religiosas mapeadas por mim na Praia de Mauá:

[69] Na década de 1970, o Jóquei Clube era frequentado pela elite carioca que praticava hipismo. Atualmente suas instalações estão praticamente abandonadas e esporadicamente recebem cavalos para treinos.

INSTITUIÇÃO	SEDES
Igrejas Assembléia de Deus	23
Casas de Umbanda e/ou Candomblé	22
Igrejas Católicas	7
Igrejas Batistas	5
Salão das Testemunhas de Jeová	2
Demais igrejas evangélicas	18
Cruzada Espírita	2
Total	79

Tabela 1 – Instituições religiosas em Praia de Mauá.
Fonte: Andréia Vicente.

As instituições religiosas que cataloguei estão organizadas de acordo com a nomenclatura de suas sedes. Nos tópicos "Casas de umbanda e/ou candomblé" e "Demais igrejas evangélicas" optei por reunir templos com nomes diversificados num só item por ser difícil, à primeira vista, separá-los. Isto porque foi apenas um trabalho de mapeamento, não de visita. Embora tenha conversado com fiéis, padres, pastores, pais e mães de santos de algumas destas religiões, não foi possível indicar todas as suas classificações. Desta forma, mesmo que fosse possível (devido à multiplicidade de instituições religiosas existentes) não teria condições de determinar exatamente a que segmento religioso pertence cada uma destas casas e templos. Todas as instituições tiveram sua área externa fotografada e foram mapeadas através do recurso do *Google Earth*.

2.5 **Novas configurações da Igreja Católica no espaço distrital**

Aqui farei uma recomposição rápida dos contextos que – segundo meus interlocutores – conduziram a construção dos mais recentes templos filiados ao catolicismo. A partir da

análise dos dados, o que se percebe é que a construção das novas sedes não funciona em consonância com aqueles modelos coloniais de disposição – argumento que, aliás, já foi defendido por vários autores (ALMEIDA, 2009). Na verdade, surgiram novas demandas dos habitantes do lugar, o que ao longo do tempo, acabou por tornar necessárias outras construções religiosas – tanto católicas como afiliadas a outras religiosidades – em espaços adjacentes àqueles primeiros. Adiante explico de maneira rápida como ocorreu esse processo.

Como já disse anteriormente, a vida religiosa institucional oficial do lugar iniciou-se com a construção da Matriz de "Nossa Senhora da Guia". Porém, a igreja ficou desativada durante muitos anos. Em 1990, a construção foi restaurada pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A igreja estava em estado total de abandono e boa parte de seu telhado já havia desabado. (JORNAL O DIA, 16/04/1990). Após o período de restauração, foi reaberta para abrigar os fiéis.

Antes disso, as missas vinham sendo realizadas principalmente nas outras duas igrejas católicas históricas. O fato é que a realização dos encontros nestes recintos era problemática. Isto porque as igrejas coloniais seguem um padrão no qual a nave (interior da edificação) tem um tamanho bem reduzido. Desta forma, pouquíssimas pessoas podiam comparecer às reuniões[70]. Outro problema que cercava a vida dos fiéis ao catolicismo é que nessa época havia apenas um padre para toda a cidade de Magé. Sendo assim, as missas muitas vezes eram realizadas uma vez por mês[71]. Esses motivos faziam com que os fiéis das áreas mais distantes do distrito ficassem impossibilitados de participar dos cultos.

A partir de meados do século XX começaram a ser construídas novas igrejas católicas. São elas: Capela Nossa Senhora das Graças e São Jorge, Capela Nossa Senhora da Lampadosa, Capela de São Pedro e Capela Santa Filomena. Ao longo do trabalho de campo e das entrevistas com fiéis dessas quatro novas capelas católicas, percebi que na Praia de Mauá, a decisão de construir novos templos filiados ao catolicismo geralmente faz referência à

[70] A parte interna da Capela de São Francisco do Croará, por exemplo, é muito pequena. Cabem sentadas aproximadamente 30 pessoas.

[71] Durante muitos anos, José Luiz Montezano foi o único padre da paróquia Nossa Senhora de Piedade em Magé. Alguns dos meus entrevistados me contaram que, por muito tempo, na Praia de Mauá só havia uma missa por mês com a presença do padre já que o mesmo tinha que pastorear as igrejas dos seis distritos da cidade. A atuação do padre Montezano foi extremamente importante em Magé, ele mesmo auxiliou na criação das capelas mais recentes na Praia de Mauá e em outras da região. Em 2002, o padre ganhou uma moção de congratulações e aplausos da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro. Disponível em: http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro99.nsf/fd0d0b8fc385d589832567040006b056/813b087affa90d8d03256c32005c8e63?OpenDocument. Acessado em: jan./ 2011.

devoção. Uma cura, uma promessa, um milagre, uma morte. Vários são os motivos apresentados pelos fiéis para justificar as construções.

Embora seja conhecida a estratégia católica de determinar a ordem a partir da qual são construídos novos templos – já que essa instituição possui uma hierarquia rígida –, na Praia de Mauá existe a tendência de certa reversão desta sequência institucional. Digo isto porque os fiéis se queixam de que a diocese não os ajuda nas construções. Eles dizem que são obrigados a enviar grandes quantias de dinheiro para Petrópolis que não são revertidas em favor da missão local. Desta maneira, ao longo do tempo, alguns párocos se propuseram a realizar as obras de construção dos novos templos. Como meus informantes me contaram, recorrentemente somente depois do templo estar construído é que ele é inaugurado oficialmente pela Diocese de Petrópolis, responsável pela área. Passados mais alguns anos – posteriormente à conclusão da obra – a nova construção é doada oficialmente a essa organização.

Irei apresentar a partir de agora um histórico muito breve das construções das igrejas católicas mais recentes e os motivos pelos quais os fiéis justificam suas empreitadas. Na fala dos fiéis, as construções são realizadas por um motivo sagrado. Ficará claro que este motivo acaba por realizar o anseio institucional de propagação da religião católica.

Das igrejas construídas no século XX, a Capela em homenagem à Nossa Senhora da Lampadosa parece ser a mais antiga. A data da sua fundação é desconhecida pelos fiéis. Eles dizem que ela tem aproximadamente 30 anos, o que remeteria sua fundação à década de 1970. Esta indefinição está ligada aos motivos para a construção da primeira capela e do primeiro cruzeiro. Este templo está localizado na região do Ipiranga próximo à Baía Branca e sua edificação se deu graças a um fator inesperado. Segundo os fiéis mais antigos da capela, como dona Maria Estela[72], houve o assassinato de um jovem padeiro que vendia seus produtos na região. O padeiro buscava o pão em Suruí e vendia em muitas casas de Mauá. Um dia o rapaz sofreu um *latrocínio*[73]. Ele morreu no terreno onde hoje está localizada a igreja. A irmã do morto muito entristecida resolveu comprar o terreno e erguer a capela e um cruzeiro onde passou a acender velas no sentido de iluminar a alma do irmão.

Nossa Senhora da Lampadosa foi a santa escolhida para dar nome à construção com o conhecimento de que na liturgia católica essa santa tem a incumbência de iluminar as *"almas*

[72] Além de Dona Estela que estava na igreja quando cheguei para uma das minhas visitas, também conversei longamente com Dona Cilda e Dona Norma no ano de 2008. Elas me contaram muitas histórias a respeito da construção da primeira capela e dos esforços dos paroquianos para viabilizar a sua ampliação até o ponto em que se encontra hoje.

[73] Latrocínio é um crime de roubo seguido de morte.

dos mortos”. Anos mais tarde, Dona Maria, uma senhora portuguesa que era moradora da mesma rua onde se localiza a igreja se dedicou à ampliação da pequena capela que hoje está praticamente pronta. Ela saía na companhia de Dona Norma – que me narrou tais acontecimentos em entrevista – buscando doações nas lojas de comércio, principalmente nos materiais de construção. A data exata da construção do primeiro cruzeiro e da capela não foi lembrada por nenhuma das entrevistadas. Acredito que essa informação esteja praticamente perdida devido à falta de documentação histórica.

Foto 5 - Capela de Nossa Senhora da Lampadosa.

Fonte: Andréia Vicente.

Já a Capela Santa Filomena, que se encontra no Leque Azul, foi construída por um turista que adquiriu o loteamento Praia da Esperança. Na época, ele comprou uma enorme porção de terras às margens da Estrada Real de Mauá, a principal via de entrada do distrito. A decisão de erguer a Igreja neste lugar foi tomada após a obtenção da cura de uma grave doença. A zeladora da capela me explicou que a homenagem à Santa Filomena também foi feita no sentido de completar a vida pública do loteamento. Isto porque no Leque Azul não havia igreja, nem escola. Como a família possuía muitos lotes de terras nessa região, eles

facilmente puderam disponibilizar um para a construção do templo e outros dois para a edificação de uma Escola Municipal e de um Posto de Saúde. Tentei inúmeras vezes entrevistar o casal responsável pela construção, que habita o Recreio dos Bandeirantes, na cidade do Rio de Janeiro, porém, minhas tentativas foram frustradas e não pude obter mais esclarecimentos a respeito da construção do templo. O que Dona Maria me informou pelo telefone é que o terreno já foi doado para a Diocese de Petrópolis que é a guardiã da documentação de todas as igrejas católicas de Mauá. Segundo Dona Maria, a igreja foi construída na década de 1980.

Foto 6 - Capela Santa Filomena.

Fonte: Andréia Vicente.

A Capela de Nossa Senhora das Graças e São Jorge que fica localizada no Jóquei teve a construção de seu templo iniciada em 2002. Padre Gilmar[74], um antigo pároco do lugar, e alguns fiéis da igreja me contaram que a idéia da construção surgiu quando um balão foi lançado com um terço por uma fiel católica que morava no bairro de Botafogo no município do Rio de Janeiro. Segundo o voto proposto pela devota, no lugar em que o balão caísse, ela construiria um templo em homenagem a Nossa Senhora das Graças que havia lhe concedido cura de grave problema de saúde.

O fato é que o balão com o terço caiu na Praia de Mauá na região conhecida como Jóquei. No mesmo momento, os fiéis cariocas que seguiam ao longe o curso do balão vieram

[74] Padre Gilmar faleceu em 2010 e foi sepultado em Teresópolis.

em carreata e o encontraram caído dentro do mangue. Eles trouxeram uma grande imagem de Nossa Senhora das Graças que foi posteriormente colocada na Matriz de Nossa Senhora da Guia. Há várias versões que explicam o fato do templo não ter sido construído pela fiel que fez a promessa. Uma delas coloca o problema do balão ter caído na região dos mangues do Jóquei onde havia poucos habitantes e um cenário árido. A fiel fluminense desiludida teria resolvido construir o templo em Búzios na Região dos Lagos.

Foto 7 - Capela Nossa Senhora das Graças e São Jorge.

Fonte: Andréia Vicente.

Foto 8 - Mangues do Jóquei.

Fonte: Andréia Vicente.

Do ponto de vista do turismo, a região do Jóquei é extremamente desestimulante[75]. É uma área muito pobre do distrito onde não existem opções de diversão e lazer e na qual há poucos equipamentos públicos. Caracteriza-se pela existência de um pequeno comércio pulverizado nas proximidades da Escola Municipal Professora Hilda da Silva Coelho e da Creche Edith Pierre lá estabelecidas. Esporadicamente, alguns turistas adquirem sítios nessa localidade nos quais constroem estrutura mínima (piscinas e churrasqueiras) que possibilitam que o proprietário aproveite o que há: calmaria e silêncio para o descanso[76]. Como estamos falando da disposição para construção de um novo templo, onde se privilegia a participação pública dos fiéis, há que se considerar o cenário como desolador. Nele, a aridez do barro vermelho das ruas e a situação de abandono e poluição do mangue pode provocar desânimo. A foto acima indicada na legenda como figura 10 retrata a região aproximada onde os moradores me disseram ter caído o balão.

É interessante acrescentar que um turista, uma pessoa que vem de fora para visitação e que não tem o conhecimento das dinâmicas do lugar, dificilmente consideraria a possibilidade de adquirir propriedade ou de estabelecer negócios nessa área. Nesse sentido, o caso da construção da Igreja Católica Nossa Senhora das Graças e São Jorge abre espaço para a observação de outra distinção importante na pesquisa que é a relação entre turista e morador. Se considerarmos o não cumprimento da promessa pela turista que se negou a construir a Igreja no Jóquei em comparação com a disposição com a qual os proprietários turistas do loteamento construíram a Igreja no Leque Azul, perceberemos que a dinâmica entre perto e longe é visualizada de maneira bem distinta pelos personagens dessa história. Os turistas e os moradores têm percepções diferenciadas e relações opostas com o lugar. Esse argumento é muito importante na determinação da conformação espacial das igrejas e seus personagens influentes nas novas dinâmicas religiosas do lugar.

O ponto é que esse acontecimento foi tomado como precursor para o início da construção da igreja. O não cumprimento da promessa da turista gerou inquietação em muitos fiéis moradores da localidade. Une-se a isso o fato anterior de carência de templos católicos. Afinal, eles tinham que se deslocar até o Ipiranga ou até Olaria para assistir às missas. Sendo

---

[75] Na Praia de Mauá, as áreas privilegiadas para o turismo são aquelas mais próximas do mar de Olaria. Há também na Praia do Limão, no Ipiranga, um importante atracadouro de onde saem barcos com turistas que vêm pescar nas águas da Baía de Guanabara.

[76] Essas informações me foram dadas por corretores estabelecidos na Praia de Mauá. Segundo os mesmos, a aquisição de uma área no Jóquei é bem mais barata do que, por exemplo, a aquisição de um terreno das mesmas proporções em Olaria ou na Figueira.

assim, para facilitar a assistência diária às reuniões – trazendo a igreja até eles – e principalmente para cumprir em grupo a promessa feita pela fiel turista – satisfazendo uma demanda sagrada –, eles resolveram reunir-se e arrecadar o dinheiro para a compra do terreno no qual ainda está sendo construída a Igreja.

Sidney e Sonia, os zeladores da igreja, estão empenhados no término da obra que caminha lentamente no ritmo das doações, das festas e dos almoços – nos quais geralmente se serve angú-à-baiana, a exemplo daqueles que eram feitos na casa do casal Maria e Luís que iniciou os trabalhos de construção.

A arrecadação de dinheiro para comprar materiais diversos para a composição do templo é registrada no livro de ouro da igreja e os nomes dos compradores de cada peça são colocados nos objetos adquiridos.

Foto 9 - Sidney e Sonia, zeladores da Capela Nossa Senhora das Graças e São Jorge .

Fonte: Andréia Vicente.

Foto 10 - Maria Jorge e Luís Pedro, pioneiros nos trabalhos de construção.

Fonte: Andréia Vicente.

Janelas, portas, imagens, pisos de azulejo: há várias pequenas placas afixadas nos objetos com os nomes daqueles que desejam ser identificados como colaboradores da construção. Também há casos de pessoas que não desejam ser identificadas, como Sidney me contou.

A última das sete igrejas católicas de Mauá fica localizada em Olaria. É a Capela de São Pedro. É lá que o padre recebe os fiéis para aconselhamentos, confissões e para as missas

diárias. A Matriz de São Pedro foi construída há 25 anos. Ela faz parte da composição da Praça de Olaria, juntamente com o mercado dos pescadores e a rodoviária. Em Olaria há uma praça que é considerada o ponto de encontro dos jovens nos fins de semana[77]. Eles se reúnem para o lazer e para conversas casuais. O Iate Clube de Mauá, os bares e os restaurantes que servem pratos majoritariamente compostos de frutos-do-mar completam o cenário de Olaria.

Ao contrário das outras três igrejas que têm sua construção justificada por motivos extraordinários, sua posição não foi resultado de nenhum acontecimento inesperado ou dádiva. Sua localização destacada foi planejada para facilitar o trânsito dos fiéis e para dar visibilidade ao templo A construção é bem maior que todas as outras igrejas e tem capacidade para um grande número de pessoas durante as missas. O fato de esta capela se localizar perto da rodoviária também é um ponto facilitador da assistência da comunidade.

Foto 11 - Capela de São Pedro.

Fonte: Andréia Vicente.

Com a construção destas quatro capelas católicas[78], somam-se sete templos filiados ao catolicismo na Praia de Mauá. Esses templos estão distribuídos pelos pontos extremos do

[77] Em 2009, a Praça de Olaria foi destruída por ordem da prefeitura. Alguns moradores contestaram através de um ato simbólico de abraço à praça, tentando evitar sua destruição (Vicente da Silva, 2010).

[78] Como me explicou o padre Gilmar, as capelas são igrejas secundárias, auxiliares à matriz de uma cidade.

distrito. A localização das igrejas nesses locais facilita a assistência às missas e também a aquisição de novos adeptos ao catolicismo. Além de possuir igrejas históricas com localizações privilegiadas, os fiéis católicos continuam construindo outras igrejas, inclusive há o planejamento da construção de uma capela em homenagem ao Frei Galvão, na região da Baía Branca, onde ainda não há nenhuma igreja católica e existem várias igrejas evangélicas. A Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e o arcebispo do Rio de Janeiro determinaram que as paróquias ocupassem as cidades através da construção de templos. Em Mauá, essa diretriz está sendo seguida.

2.6 **O surgimento da Igreja Evangélica: A família Esmael e o "lugar" da nova religião**

Como já expliquei acima, durante o ano de 2008, realizei um levantamento institucional em Praia de Mauá. Este trabalho visava quantificar os estabelecimentos religiosos existentes na localidade. De acordo com esta pesquisa de campo, existem hoje em Mauá cerca de cinquenta igrejas evangélicas das mais diversas denominações. A variedade de opções religiosas de hoje contrasta com a realidade local da primeira metade do século XX. Naqueles anos, só existiam três igrejas católicas históricas em Mauá, conforme já foi explicitado na parte anterior do capítulo. Somente no ano de 1944 surgiu a primeira igreja evangélica em Mauá, a Igreja Assembléia de Deus filial de Piabetá – mais conhecida como igreja da Rua 23 – que tem 66 anos.

Busquei fontes históricas que comprovassem a antiguidade desta igreja ou mesmo que recontem sua fundação. Não localizei tais documentos. A memória existente sobre a história da igreja parece ser mantida pelos fiéis através da "oralidade". Todos os anos, durante o aniversário da igreja, há uma parte do culto separada para que esse momento seja relembrado. Durante a festa, alguns personagens estão em posição de destaque por serem guardiões do saber a respeito dos acontecimentos passados.

Foto 12 - Igreja Assembléia de Deus Filial de Piabetá.

Fonte: Andréia Vicente.

Foto 13 - Sebastião Esmael em sua casa

Fonte: Andréia Vicente.

A história da fundação da primeira igreja está ligada à família de Sebastião Esmael, que foi o seu pastor por vários anos. Entrevistei esse senhor de setenta e quatro anos, que me falou a respeito de suas memórias. Na casinha humilde, localizada no Jóquei, onde moravam Sebastião, seus seis irmãos, sua mãe Claudionora e seu pai João, aconteceram os primeiros cultos pentecostais em 1944. A análise da história do surgimento da primeira igreja

evangélica em Mauá pode revelar dados importantes no que diz respeito ao posicionamento ocupado pelos evangélicos no lugarejo (VICENTE DA SILVA, 2009).

Conforme já foi explicado na primeira parte deste capítulo, Praia de Mauá é um distrito de Magé. Esse distrito surgiu no período colonial e já naqueles tempos revelava sua vocação pesqueira. A maior parte da população de Mauá pertence às classes populares. Há colônias de pescadores que preservam a atividade tradicional do arrastão e também de currais. Observando a composição dos bairros de Mauá percebo que a população mais tradicional e de classe média habita principalmente a região de Olaria e da Figueira, – áreas onde também se localiza o maior movimento de turistas – além de existirem algumas fazendas e sítios na região do Leque Azul. Em geral, locais como Baía Branca, Jóquei e Itinga são habitados principalmente pelos segmentos mais pobres da população. Foi justamente no Jóquei, um local distante, onde a maior parte dos habitantes possui renda familiar muito pequena é que surgiu a igreja evangélica local[79].

De acordo com o que relatou Sebastião Esmael, seu pai, senhor João, trabalhava nos areais de Mauá e também pescava e caçava para alimentar a família. Ele era alcoólatra e teve com dona Claudionora seis filhos. A família era humilde e morava trabalhando como caseiros nas terras do coronel – um grande proprietário da época.

Sebastião me contou que a igreja surgiu a partir da conversão de sua avó.

Numa manhã do ano de 1944, Dona Emília teve uma briga com o marido, Edmundo Brito que era conhecido como Cabo Verde. Num ataque de fúria, ela ateou fogo na casinha de pau-a-pique onde moravam. Ao ver as labaredas acesas, ela entrou em desespero e saiu correndo pelas ruas. Chegando a determinado ponto, próximo à ponte de ferro e a estação de trem – onde havia uma grande figueira – ela encontrou um grupo de evangélicos orando e cantando à sombra da árvore frondosa. Parou nas cercanias e pôs-se a chorar. Os “irmãos”, assistindo ao choro, se aproximaram para consolá-la. Cantaram o hino 138 da harpa cristã e fizeram-lhe o convite tradicional de aceitação a Jesus. Sentindo-se aliviada pela mensagem e pelo tratamento a ela dispensado, ela atendeu.

Na sequência dos fatos, Dona Emília correu para a casa de sua filha Claudionora e lhe contou o acontecido. Claudionora era mãe de Sebastião Esmael.

> Aí minha avó disse assim: Nora *[sic*], eu entrei na bíblia *[sic]* e quero que vocês entrem também. Eu estava desesperada e os irmãos oraram e eu me senti bem (SEBASTIÃO ESMAEL, reproduzindo a fala de sua avó Emília, 15/02/ 2009).

[79] Em pesquisa futura pretendo compreender melhor a relação entre os habitantes do Jóquei e os moradores do restante do lugar. Em conversas com alguns entrevistados daquela região percebi que eles se referem ao resto do distrito como “lá fora”. Há certo sentimento de exclusão da participação destas pessoas na sociedade mais ampla.

Ela pediu à filha que permitisse que os irmãos fizessem os cultos de domingo na sua casa, afinal sua habitação acabara de virar cinzas. A filha permitiu em obediência à mãe. "*Seu*" João Esmael, o genro, apesar de contrariado, abriu espaço para que as reuniões acontecessem em sua casa, muito embora se retirasse para caçar ou pescar todas as vezes que os "irmãos" chegavam. Assim foi feito. Depois de algum tempo, João Esmael, pai de Sebastião, se converteu e toda a família passou a oferecer cultos que eram realizados aos domingos. Nos dias de terça-feira, aconteciam estudos de doutrina na igreja de Fragoso e lá iam todos eles a pé, cerca de três horas, para assistir a reunião.

Ao ouvir as palavras contadas na entrevista, percebi que o relato encadeado de Sebastião Esmael foi conduzido em um tom que lembra em muito um testemunho. A vivência pobre e sofredora da sua família foi reconstruída como prova de uma vitória que só pôde ser alcançada após a aceitação da fé cristã. Do desespero inicial, vivenciado pela avó, a calma atingida. Da família pobre, sustentada por um homem dominado pelo vício, à família unida que conduziu os anos iniciais do movimento evangélico na localidade. Nesse tom, Esmael apresentou os fatos que cercaram a luta para a entrada do novo culto na Praia de Mauá. As caminhadas de horas que faziam para chegar à igreja de Fragoso e o próprio fato dos primeiros cultos terem acontecido na casa da família são demonstrações de doação e de esforço na luta pelo crescimento da nova fé – contadas como prova de fidelidade dos servos a Deus. Além disso, na sua narrativa, Sebastião vai descrevendo a paisagem, os monumentos, os animais e tudo que compunha o cenário da região daquela época.

Outro ponto importante na análise do caso em questão é o fato de que Sebastião Esmael é o atual detentor do saber a respeito daqueles tempos. É ele que reconta todos os anos os acontecimentos que circundam a fundação da primeira igreja evangélica em Mauá. Este saber confere a Sebastião grande notoriedade diante dos seus irmãos de fé. Tanto isso é verdade que mesmo não sendo mais pastor da sua igreja, este senhor ainda preserva grande influência na tomada de decisões a respeito dos rumos de sua congregação.

Para compreender melhor o estilo narrativo e o papel de Sebastião Esmael no conhecimento da história da igreja evangélica em Mauá, alguns instrumentais teóricos podem ser úteis. Por exemplo, os estudos de história oral demonstram que é comum que aqueles que recontam fatos de grande importância política ocorridos em tempos passados realizem exercícios de revisão argumentativa que podem variar ao longo da vida. Dependendo do contexto, – e mesmo que não haja intencionalidade do narrador – há posições reivindicadas: vítimas e acusadores, lutadores ou defensores. Essas narrativas podem nos dizer muito a

respeito de como os diversos atores desses cenários visualizam sua participação social no decorrer dos fatos retomados (BRITO, 1999, p. 189).

Na fala de Sebastião, é possível rememorar o cotidiano de Mauá naqueles anos de sua infância e adolescência. Em meados do século XX, a estação de trem estava em funcionamento e havia intenso trânsito de pessoas, animais e produtos. A vida econômica da região estava em plena expansão. De acordo com o que os pesquisadores contaram (ALONSO, 2000), nas proximidades da estação de trem avolumavam-se comerciantes e transeuntes e a área do seu entorno era muito valorizada comercial e residencialmente.

O fato é que, visando aproximar-se desse lugar de movimentação, – para propagação de sua nova fé – cerca de um ano depois do início dos cultos, os fiéis evangélicos resolveram alugar uma loja para estabelecer um ponto de pregação. O lugar escolhido foi os fundos da casa de Adolfo Alonso, que pertence a uma das famílias mais tradicionais da localidade. Embora não participasse dos cultos, Alonso – que era amigo do senhor João Esmael – emprestou a parte de trás de sua casa para que os conhecidos realizassem suas reuniões. Sendo assim, a igrejinha pôde ser montada nas proximidades da estação do trem. Ali começaram a realizar escola dominical e outros cultos.

Num dia de domingo, quando havia muitos fiéis reunidos, aconteceu o apedrejamento da igreja. Na época, esse evento foi alvo de investigação policial. Ainda hoje o assunto é tratado pelos evangélicos de Mauá como um ataque dos católicos, muito embora as investigações tivessem sido encerradas sem apontar nenhum culpado.

Observa-se, no relato do meu entrevistado, que logo nos primeiros tempos do estabelecimento da igreja, os evangélicos sofreram perseguições. Sebastião esclareceu que o fato de terem alugado uma loja se deveu ao objetivo de dar visibilidade ao novo culto na localidade. O apedrejamento foi narrado por ele como decorrência dessa ousadia. Os opositores seriam os católicos.

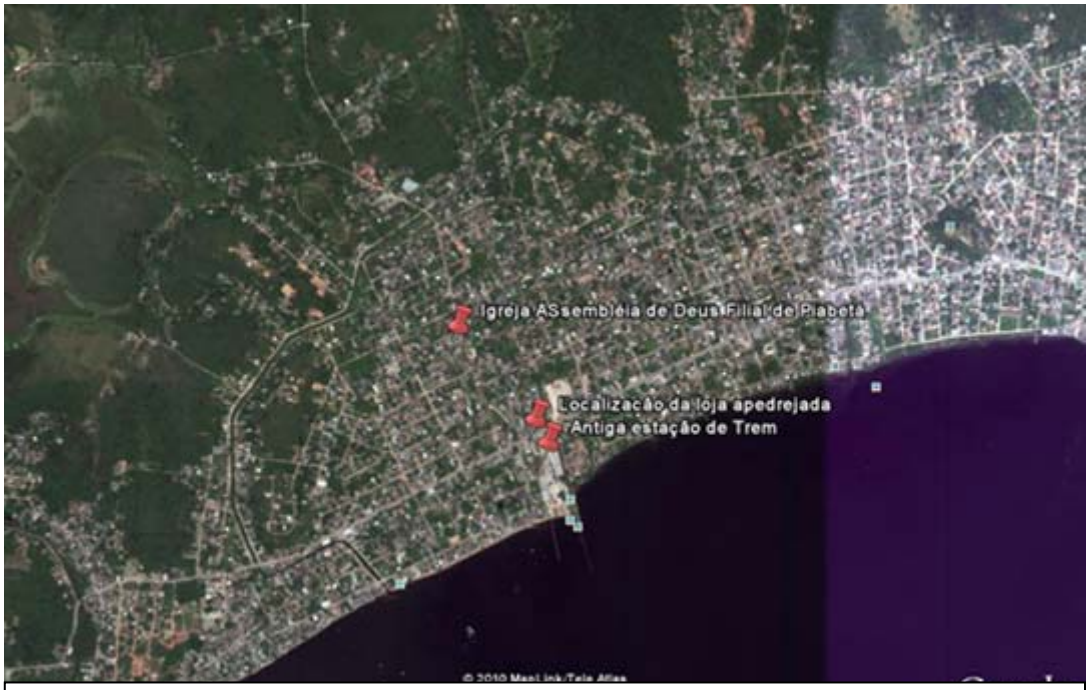
> Se a igrejinha foi apedrejada a quem poderia interessar essa violência senão àqueles que já estavam lá dominando a Praia. O comissário não descobriu nada, mas, sabemos que foram os católicos (SEBASTIÃO ESMAEL, 15/02/2009).

Casos semelhantes de violência no momento da implementação de igrejas protestantes foram narrados por outros autores. Sergio Prates Lima (2010) deu exemplos de ataques sofridos pelos evangélicos no século XIX. Um desses casos ocorreu em Minas Gerais em 1880:

> O Rev. Chamberlain encontrava-se ali ao mesmo tempo em que o bispo de São Paulo; foi o bastante para que grupos fanáticos tomassem as suas prédicas como um desafio ao bispo e apedrejassem a sua casa. Este fato mereceu os protestos de Saldanha Marinho, na Câmara (LIMA, 2010, p. 91).

De acordo com Lima (2010), estes ataques devem-se, sobretudo, à dificuldade dos líderes protestantes e católicos daquele período em lidarem com um ambiente de multiplicidade religiosa. No caso que está sob minha análise nesta tese, – se se considera que o apedrejamento foi realmente de autoria dos católicos – pode-se argumentar que isso tenha ocorrido devido a uma tentativa de manter o exclusivismo religioso. Assim seria mais compreensível o ataque à pequena igreja. Dúvidas a parte, o resultado foi a expulsão dos evangélicos do centro da cidade. Esses, por sua vez, sentindo-se deslocados – ou "fora do lugar" – imediatamente cederam às investidas de seus opositores de forma pacífica – como lembrou Sebastião Esmael.

O templo da Igreja da Rua 23, tal como é hoje, só foi construído em 1951. Nessa época, a igreja já pertencia à sede em Piabetá que havia se dividido de Fragoso. Hoje a igreja Assembléia de Deus filial de Piabetá tem cerca de 60 membros e cinco congregações. Ela fica localizada na Rua 23 que é uma transversal da Rua dos Camarões, próxima à região conhecida como Baía Branca.



Mapa 3 - Contraste do plano onde estava a "Igreja apedrejada" e onde foi estabelecida a "nova sede".

Fonte: Google Earth, com elaboração própria.

Quando questionei a respeito dos fatores que teriam determinado a escolha do novo local do

estabelecimento da igreja, Sebastião Esmael explicou que o templo foi construído próximo à Baía Branca justamente porque ficava nas proximidades das casas da maior parte dos fiéis. Essa localização demonstra que os evangélicos se aproveitaram da região longe dos centros, – onde grande parte deles habitava – para estabelecer seu culto. Se perto da estação onde havia uma grande movimentação de pessoas eles foram atacados, na região menos visível e mais periférica o novo culto foi aceito e definitivamente estabelecido.

Sebastião Esmael me contou que a religião evangélica surgiu no cenário de Mauá quando o distrito ainda estava experimentando certo progresso econômico e tecnológico. Ele relembra os tempos da companhia ferroviária, dos areais e da pesca. Os barcos iam e vinham. Foi inclusive a partir desse trânsito que vieram os evangélicos que pregaram nas ruas quando Dona Emília se converteu. O que se percebe na fala do meu interlocutor é que, num momento posterior, as diversas opções religiosas passaram a conviver num cenário de ostracismo. Tanto isso é relevante que com a desativação da ferrovia, com o fim das obras da ponte Rio-Niterói e com a diminuição da produção do pescado ocorreu uma queda no percentual produtivo. A região perdeu importância no circuito de riquezas e entrou em decadência.

Diante dos elementos disponibilizados por Sebastião em sua fala e depois de observar a formação da hegemonia católica dos espaços públicos, foi possível comprovar a existência de uma dominância do catolicismo nas regiões centrais do distrito em ação – o que em parte afetou no trabalho de construção da memória evangélica daqueles tempos iniciais. Ao sentirem-se rejeitados – dado que é apresentado no estilo narrativo de Sebastião – o movimento evangélico mudou-se para outras áreas.

Sabe-se que lidar com relatos apresentados num campo partilhado exige um grande esforço do analista. Num distrito onde existem diversas opções religiosas e múltiplos atores, há também discursos e apreensões da memória que são distintas – o que corrobora as opções do instrumental teórico aqui utilizado. Por este motivo, diante da compreensão de que essas memórias são "fragmentadas internamente e culturalmente mediadas" (AMADO; FERREIRA, 2001, p. 107), o ponto de vista antropológico deve estar mais interessado nas "representações" de uma comunidade do que na verdade dos "fatos" – o que não está sendo contestado aqui por mim[80]. Portanto, tomo o relato de Sebastião Esmael como fonte que

[80] Não tenho dados históricos para questionar o que foi narrado por Sebastião e nem é meu interesse proceder a esse exercício. Contudo, há que se observar um ponto importante que diz respeito à subjetividade envolvida no seu processo de memória. A esse respeito reproduzo um fragmento interessante de um debate:

A distinção entre os 'fatos' do historiador e as 'representações' do antropólogo devem ser considerados juntos. As representações utilizam os fatos e alegam que são fatos; os fatos são reconhecidos e organizados de acordo com as representações. Tanto os fatos quanto as representações convergem na subjetividade dos seres humanos e são envoltos em sua linguagem (AMADO; FERREIRA, 2001, p. 111).

revela diversos detalhes e sentidos de como num ambiente de predominância católica o novo culto evangélico se inseriu e se desenvolveu.

Imagino que durante muitos anos, ao longo de diversas oportunidades, os atores evangélicos desse processo discutiram os eventos que circundaram sua expulsão do centro do distrito. Contudo, o discurso de Sebastião Esmael não faz referência à um sentimento de revolta – como muitos poderiam esperar. Diante do desafio imposto, o que ele percebeu e narrou foi que a mudança não aconteceu ao acaso e que tudo foi feito "de acordo com a vontade de Deus".

2.7 **Brevíssimas considerações sobre as dinâmicas atuais de crescimento das igrejas evangélicas**

Anteriormente já me dediquei a demonstrar alguns dados a respeito da composição do campo religioso na Praia de Mauá. Inferi que a memória que foi construída ao longo do tempo pelos habitantes do lugar influenciou na escolha dos lugares iniciais de fixação do culto evangélico. Farei, a partir de agora – à guisa de ilustração – uma pequena narrativa de algumas novas dinâmicas que percebi existirem na fundação das mais recentes congregações e igrejas evangélicas. Aqui pretendo comprovar o surgimento de outras "dinâmicas" no processo de escolha e estabelecimento das instituições religiosas.

Lembre-se o leitor do fato de que Mauá é um lugar onde há uma atividade turística muito grande. Os visitantes provêm de Petrópolis, de Duque de Caxias e dos bairros da região norte do Rio de Janeiro para visitar as praias e frequentar os bares e restaurantes da orla. Mauá pode ser considerado um lugar de turismo e também um bairro tradicional de pesca. Além disso, chamo atenção dos interessados neste estudo para um segundo desdobramento na questão da ocupação do espaço do distrito. Há que se considerar – sabendo-se que existem outros elementos importantes em questão[81] – a relação entre moradores e turistas como

---

[81] As pesquisas mais recentes demonstram que as igrejas têm diferentes estratégias de inserção no espaço público (ALMEIDA; MAFRA, 2009). Apesar de ter conhecimento deste fato, aqui, minha narrativa enfocará prioritariamente a distinção entre comportamentos de turistas e de moradores.

importante para a instalação dos novos equipamentos religiosos, como já especifiquei ao falar da fundação dos templos católicos mais recentes.

No que diz respeito à distribuição espacial das igrejas evangélicas – nas quais efetivamente realizei trabalho de campo durante muito tempo – percebo uma clara divisão entre as que foram fundadas por turistas e as inauguradas por moradores. Dependendo da liderança que estiver planejando a edificação, em geral, há diferentes dinâmicas em jogo nos processos de escolha do lugar para implantação ou construção do templo.

Por exemplo, nas margens das principais avenidas que seguem da Estrada Real de Mauá, passando pela Figueira e indo até São Francisco pela Avenida Roberto Silveira, há um predomínio de templos de igrejas evangélicas neopentecostais recentemente inauguradas. Parece haver alguns motivos que contribuem para esse desenho e a contextualização pode auxiliar na sua compreensão.

O centro de comércio localiza-se na região de margens dessas avenidas. A maior parte das lojas comerciais é nova e foi construída a partir de meados do século XX. Embora a atividade comercial seja rarefeita caracterizando-se por estabelecimentos esparsos, as construções seguem praticamente toda a extensão da orla.

Diante de tal realidade, fiz entrevistas com alguns pastores de igrejas evangélicas de Praia de Mauá, questionando-os sobre os motivos que eles consideram ser preponderantes para a escolha do local para a construção de uma nova congregação. Percebi existir uma grande diferença entre as alegações dos "pastores moradores" e dos "pastores turistas[82]".

A maior parte dos "pastores moradores" me disseram que uma congregação geralmente é fundada na casa de algum habitante que participa da sede e que demonstra desejo de ceder sua residência para auxiliar na pregação do evangelho num ponto mais distante. Geralmente, essas igrejas começam como ponto de pregação e posteriormente são construídos templos. O morador utiliza sua influência na vizinhança e convida os não-crentes para os cultos. Sendo assim, em geral, quando a igreja é fundada por um "pastor morador" é mais provável que ela se localize no espaço mais interiorano do distrito já que se estabelece a partir de uma inserção ativa interativa com os outros habitantes. As explicações dadas por Ronaldo Almeida (2004) corroboram esta idéia. De acordo com ele, os templos evangélicos abrigam uma densa rede de relações que atraem pessoas. Nesse sentido, a localização deles é

[82] "Pastores turistas" são pastores que moram e pertencem à igrejas que são estabelecidas em outros distritos de Magé ou mesmo na cidade do Rio de Janeiro. Praia de Mauá possui filiais de igrejas dos mais diversos lugares.

decidida em geral levando-se em consideração o posicionamento das pessoas no território. Neste caso, eles crescem na mesma proporção e posicionam-se próximos aos fiéis.

Como demonstrei anteriormente, durante o estabelecimento da primeira igreja evangélica de Mauá, houve uma tentativa inicial de fundá-la na região central do distrito. Contudo, sua posterior localização – e atual – foi escolhida levando-se em consideração a proximidade da casa dos fiéis. Como as igrejas geralmente começam perto da casa de algum de seus participantes, sua existência está ligada ao lugar onde esses frequentadores estão estabelecidos. Desta forma, justifica-se a existência da maior parte dos templos dessa igreja – "Igreja Assembléia de Deus filial em Piabetá[83]" – nas regiões mais interioranas do distrito.

Outro dado que também aciona os laços de amizade e conhecimento local pode confirmar essa hipótese. Entre as Igrejas Assembléia de Deus mais antigas há relação de troca e de solidariedade mútuas. Seus líderes são moradores que partilham laços de amizade e cooperação. Existe um hábito muito difundido entre esses fiéis de visitações em ocasiões festivas como aniversários das igrejas e dos próprios "Grupos de oração" das senhoras. Para que esses laços continuem sendo efetivos e, visando a boa convivência, alguns me explicaram que o estabelecimento de novas congregações segue um mínimo de distanciamento das igrejas evangélicas já existentes.

Já os "pastores turistas", aqueles que vêm de fora, geralmente adotam estratégia diferentes dessa que expliquei como própria dos "pastores moradores". Ao procurar estabelecer uma congregação, estes, geralmente, alugam lojas comerciais. Aproveitam-se da estrutura física já construída e também consideram a facilidade para o deslocamento já que os ônibus apenas circulam na estrada principal do distrito. Além disso, na rua principal há um grande movimento de pessoas que circulam pelo comércio. Os "pastores turistas" primeiramente alugam as lojas que servem como templos onde os cultos são realizados. Geralmente, há planos posteriores de comprar o local para fixar a igreja. Um bom exemplo dessa estratégia pode ser dado observando-se a localização da Igreja Universal do Reino de Deus da Figueira representada abaixo na figura 17. O local onde a Igreja está estabelecida foi construído para ser um supermercado. A loja inicialmente foi alugada e depois comprada.

É um dado importante o fato de que a maior concentração dessas igrejas evangélicas recentemente abertas se dá na região das ruas de comércio. Em geral, elas abrem e fecham as portas rapidamente. Muitas vezes os líderes não conseguem reunir um número mínimo de

[83] A Igreja Assembléia de Deus em Piabetá é responsável pela administração de um grande número de congregações. Todas as igrejas têm o mesmo nome e pertencem ao mesmo campo missionário.

membros e acabam desistindo da empreitada. Tendência parecida foi identificada por Véronique Boyer (2008), na Amazônia brasileira, onde as igrejas evangélicas cresceram significativamente a partir do momento em que a nova fé foi conquistando adeptos locais que se privilegiaram das relações pessoais e do pertencimento local no trabalho de expansão das suas idéias. Ao contrário desse padrão, a IURD e a Igreja da Graça têm lojas muito grandes que são frequentadas por um público esparso e itinerante.

Foto 14 - Igreja Universal do Reino de Deus na Figueira.

Fonte: Andréia Vicente.

Ao escolher as lojas comerciais para montar as igrejas, os “pastores turistas” adotam a estratégia do “tempo de experiência” – termo utilizado por eles. Alugando uma loja fica muito mais fácil perceber se a igreja terá sucesso ou se precisará fechar suas portas. No segundo caso, o prejuízo será menor. Além disso, para comprar um terreno e construir uma igreja são necessários recursos financeiros que geralmente não estão à disposição desses empreendedores no momento da fundação. Há uma consciência de que os recursos para a construção em geral serão disponibilizados pelos próprios membros que deverão aderir à nova igreja. A opção mais simples para os interessados em abrir uma congregação na região das ruas principais é mesmo o aluguel de lojas comerciais. Contudo, essa escolha revela outra dificuldade. Apesar de parecer que a proximidade das pistas de comércio pode facilitar a adesão institucional é justamente esta uma das complicadoras desse crescimento. Afinal, é

mais comum que os fiéis se fixem em igrejas que estejam localizadas nas proximidades de sua casa e dos seus círculos e redes sociais.

Duas dessas igrejas – A Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus – apenas adquiriram seus templos há menos de cinco anos. A possibilidade da compra das lojas onde estão localizadas não se deve ao número de adeptos arregimentados pelos seus líderes. A compra das lojas onde as duas igrejas estão localizadas só foi possível graças à estrutura financeira de suas matrizes – como me informou um de seus obreiros responsáveis por sua administração. As lojas que inicialmente foram alugadas num segundo momento foram compradas. Houve todo um trabalho de reconstrução e adaptação dos espaços comerciais em grandes templos que na maior parte das reuniões recebem um pequeno número de ouvintes. Nestes dois casos não é necessário que o número de membros aumente para que a estrutura da igreja se mantenha. Como existem grandes instituições viabilizando a continuidade do trabalho, as igrejas continuam funcionando mesmo que não obtenham muitas adesões.

A tendência da Igreja Universal do Reino de Deus à construção de templos imponentes já foi estudada por diversos autores, entre eles, Edlaine Gomes (2004). Além disso, os templos da IURD em geral não se encontram em áreas de vulnerabilidade social. Eles primeiro instalam os templos em áreas centrais e comerciais e depois é que buscam os fiéis (ALMEIDA, 2010).

O fato dos “pastores turistas” construírem suas igrejas prioritariamente nas ruas de comércio central lhes garante maior visibilidade pública e, ao mesmo tempo, existe uma maior possibilidade de invisibilidade dos indivíduos que por ali passam. Ao contrário dessa estratégia, naquelas congregações construídas por “dirigentes moradores” busca-se fixar as redes de relações entre irmãos que se conhecem e se visitam.

Por outro lado, voltando ao argumento inicial, esse fato também pode estar ligado à disputa pelo espaço público do lugar e por adesões de novos membros. Afinal, ao se contrapor à igreja católica e travar uma disputa com ela, a maior parte dos líderes evangélicos locais acabou aproveitando-se das regiões mais interioranas – o que foi decisivo para seu sucesso[84].

[84] Agradeço a Véronique Boyer, que foi minha orientadora durante o período de estágio de doutorado realizado em Paris, na França, pelas importantes sugestões em relação aos pastores “do lugar e de fora”. No seu livro, Boyer (2008) acompanha os pastores migrantes que caminham pelas cidades realizando atividade missionária e estabelece um paralelo entre as trajetórias sociais individuais e a conformação mais geral do campo evangélico – o que me permite estabelecer um diálogo com seu trabalho a respeito das estratégias de crescimento do movimento evangélico pentecostal.

Enfim, quando reúno os três fatores citados neste capítulo, a dominância histórica católica, a distribuição espacial das congregações e as novas dinâmicas religiosas, percebo o desenvolvimento de formas diversas de construção da experiência local. A partir dessa compreensão é que desenvolverei meus argumentos no que diz respeito à questão do relacionamento dos evangélicos com a morte e os mortos. Movendo-se, no sentido de disputar com os católicos o espaço do distrito e também de reafirmar seus preceitos doutrinários, os evangélicos desenvolveram uma atitude de parcial abandono do espaço do cemitério e dos corpos dos mortos. Essa atitude de desapego será explicada a partir de dois motivos primordiais. O primeiro é a resistência à frequentação dos espaços dominados pelos católicos e o segundo é uma atitude cosmológica que já vem dos primórdios do movimento protestante que contradiz qualquer papel mais atuante na relação dos vivos com os seus mortos.

No próximo capítulo, aproximarei o foco de visualização social e farei uma discussão a respeito da história e das interações sociais no “microcosmo” do cemitério. Esse ambiente será utilizado como exemplar para visualização das interações múltiplas e dos padrões já apresentados no contexto social mais amplo.

3 MICROCOSMO DO DISTRITO: O CEMITÉRIO, SUA HISTÓRIA E COTIDIANO COMPARTILHADO

No capítulo anterior, descrevi a construção de uma predominância católica no espaço público na Praia de Mauá, algo que procurei evidenciar em uma análise espacial da localidade. Demonstrei como o monopólio religioso dos tempos coloniais se desdobrou em um leque de referências materiais e simbólicas difíceis de ignorar. Com o passar do tempo, esse referencial fundador da cidade influenciou a localização sócio-espacial das pessoas – num primeiro momento – e, a partir daí, passou a ser um dos instrumentos utilizados na escolha dos lugares onde as instituições religiosas seriam posteriormente construídas. Dentro desse contexto, observei haver uma interface de compartilhamento e segmentação do espaço público que se manifesta nas dinâmicas através das quais as opções religiosas existentes no lugarejo se expandem. Insisto na relevância das negociações para construção dessas estruturas.

Neste capítulo, apresentarei outra faceta da predominância católica e da inserção evangélica na Praia de Mauá. Para isto, desenvolverei um foco de atenção mais fechado e, portanto, mais detalhista. Meu objetivo é analisar mais detidamente a história e o cotidiano do cemitério. Acredito que a sobreposição desses dois enfoques espaciais diferenciados – cidade e cemitério, ou, macro e micro – podem auxiliar mais adiante na compreensão dos “rituais de morte” evangélicos.

Essa minha aposta metodológica segmentada em diferentes ângulos de apresentação se fortaleceu justamente porque em minha hipótese de trabalho considero que os evangélicos da Igreja Assembléia de Deus em Mauá criaram mecanismos específicos de lidar com seus mortos que envolvem uma relação de longa duração com a estrutura “hegemônica histórica” construída pelo catolicismo. O tipo de acesso que eles têm ao lugar dos mortos e os “rituais de morte” por eles vivenciados estão ligados a uma história mais ampla na qual os meus interlocutores se inseriram na cidade, no cemitério e, acima de tudo, desenvolveram sua “cosmologia” a partir de estratégias múltiplas. Acredito que o exame mais detido das dinâmicas históricas e cotidianas do cemitério pode revelar como estes elementos se agrupam e adquirem sentido de realidade mais aplicável ao tema da morte.

Entretanto, antes de iniciar a problematização específica dos casos recolhidos durante meu trabalho de campo na Praia de Mauá, considero importante resgatar um pouco da história do estabelecimento dos cemitérios públicos no Brasil.

3.1 **A instituição dos cemitérios públicos brasileiros**

Existem diversos estudos a respeito do processo complexo de construção, consolidação e secularização dos cemitérios públicos brasileiros (BORGES, 2001; RODRIGUES, 2008). Embora não seja meu objetivo principal tratar da constituição desses estabelecimentos e das disputadas travadas para tanto, considero imprescindível chamar atenção para alguns detalhes no que diz respeito a sua constituição histórica. Isto porque, afirmo que o caráter eminentemente católico adquirido pela maior parte das necrópoles brasileiras ao longo dos anos foi um dos elementos importantes na construção da identidade evangélica – como pretendo detalhar melhor adiante. Vejamos rapidamente um quinhão dessa história.

Desde a Idade Média européia, os cemitérios e as igrejas se confundiam. No Brasil, os mortos eram enterrados tanto na nave das catedrais católicas coloniais quanto na sua parte externa conhecida como adro. De acordo com Maria Elizia Borges (2001), o primeiro ordenamento para construção de cemitérios convencionais em terras brasileiras – tais como hoje os entendemos – foi dado por D. Maria de Portugal em 1789. Contudo, a obrigatoriedade para esse procedimento só foi consolidada em 1828 quando uma lei a esse respeito foi promulgada por D. Pedro I. Naquela ocasião, ficou delimitado que a formatação do cemitério seria a seguinte:

> Adotou-se o tipo de modelo convencional, isto é: um lugar de enterramento circunscrito em uma área delimitada por muros, cujo portal solene de entrada reforça a característica de ser uma instituição fechada. Normalmente, o seu loteamento é repartido de maneira quadriculada, com carneiras numeradas, supostamente do mesmo tamanho, dispostos nas quadras sucessivamente, permitindo a imediata classificação e localização dos mortos no espaço, refletindo também as escalas sociais (BORGES, 2001, p. 10).

Mesmo após a separação dos novos cemitérios e das igrejas, ocorrida antes mesmo do advento da República, o que efetivamente aconteceu foi que eles continuaram sendo administrados por párocos e destinados ao enterro apenas dos “cristãos católicos” (RODRIGUES, 2008) – o que representava um problema para aqueles que não professavam essa opção religiosa. Une-se a isso o fato de que na inauguração de um cemitério era exigido que sua área fosse benzida por um padre (LIMA, 2010, p. 137) e, em geral, sua localização

continuou sendo ao lado das matrizes católicas já existentes, como extensão da forma anterior já consagrada.

Contudo, apesar dessas tendências mais gerais, alguns dos administradores daquele período toleraram enterramentos de não católicos até a primeira metade do século XIX. Após esse período parece ter havido uma grande mudança no ambiente de compartilhamentos[85] e o combate aos públicos considerados hereges – judeus, protestantes, maçons – acabou por decretar a interdição dos cemitérios para sepultamentos desse tipo.

A partir daí, não foram poucas as disputas travadas Brasil adentro por não católicos que desejavam ser enterrados nos cemitérios públicos das cidades. Afinal, com poucas exceções, esses cemitérios eram os únicos que existiam. Sergio Prates Lima (2001, p. 91), em sua dissertação de mestrado a respeito da trajetória do missionário protestante Robert Reid Kalley, narrou que, na cidade de São Bernardo, no ano de 1883, foi impedido o sepultamento de um menino, filho de um italiano presbiteriano. Ocorreram protestos. Só que, apesar dos brados desesperados dos familiares, a solução para o impasse só veio quando o pai do menino levou o corpo num cesto para ser enterrado em São Paulo.

Claudia Rodrigues (2008) – uma especialista no assunto – também estudou as polêmicas que envolveram o processo de secularização dos cemitérios ao longo do século XIX. Para a autora, a necessidade de mudança da natureza pública das necrópoles tomou força a partir de 1869. Já na década de 70 do mesmo século os políticos e intelectuais discutiam longamente a respeito do estabelecimento de legislação para os cemitérios, discorrendo se os mesmos deveriam ser administrados através de uma jurisdição eclesiástica ou civil. Em 1879, por exemplo, Saldanha Marinho e Joaquim Nabuco defenderam a liberdade religiosa no país e a causa dos protestantes enviando um projeto afirmando a necessária jurisdição civil dos cemitérios municipais (RODRIGUES, 2008, p. 31 – 34).

Naquele contexto, o que se percebia é que a necrópole pública destinada apenas aos católicos não se enquadrava mais nas demandas dos novos grupos sociais que emergiam na sociedade brasileira. Entretanto, persistia a indistinção entre ser católico e ser cidadão e aqueles que não se encaixavam na ordem religiosa oficial do estado eram vistos como invasores do universo religioso e elementos promotores da desordem – sendo sucessivamente

---

[85] Agradeço a Sergio Prates Lima a gentileza de ter me enviado sua dissertação de mestrado antes mesmo que ela estivesse disponível para consulta oficialmente. A respeito dos embates entre protestantes e católicos no século XIX, o estudo do autor é uma excelente referência, dando conta de diversas facetas desses eventos, tais como instituição de templos, luta por direitos, constituição de leis. Lima (2010) descreveu que até meados do século XIX houve um contexto extremamente favorável para a inserção do protestantismo no Brasil com a vinda cada vez maior de imigrantes europeus que chegavam para trabalhar. Nesses primeiros anos, a pregação protestante seguia na clandestinidade e não era percebida pelas autoridades eclesiásticas e civis. O discurso dos “crentes” era ouvido por estrangeiros e pessoas sem muita relevância social. A partir do momento em que indivíduos mais influentes aceitaram a nova fé e esta começou a ganhar força, iniciaram-se os conflitos mais acirrados.

afastados e discriminados. Uma das consequências dos graves embates entre católicos e protestantes nesse período é a conduta evangélica "anticatólica" que ainda persiste. O "anticatolicismo" faz parte da história das igrejas no Brasil e se consolidou a partir das disputas territoriais no campo religioso naqueles anos (LIMA, 2010).

O fato é que a secularização dos cemitérios só aconteceu oficialmente em 1890 e o mesmo processo só atingiu os registros de nascimentos, casamentos e óbitos em 1917. Na atualidade, observa-se que os cemitérios são partilhados por diversos públicos das mais variadas confissões religiosas. Contudo, esse compartilhamento é formado por dinâmicas muito complexas. Afinal, mesmo que atualmente na maior parte das cidades não haja impedimentos aos enterramentos por motivos de pertencimento religioso, o ambiente cemiterial se marca por uma complexa construção hegemônica católica que é herança desses tempos e se reaviva todos os anos no "Dia dos Mortos".

Diante deste panorama posso afirmar – mesmo não tendo evidências de embates históricos mais antigos no cemitério na Praia de Mauá – que ali ainda hoje existem disputas que envolvem o controle religioso do espaço e as formas como cada um dos seus atores entende e enfrenta a morte. O caso do administrador do cemitério e a presença evangélica no "Dia dos Mortos" – narrados e contextualizados mais adiante – esclarecerão essas questões e comprovarão minhas afirmações.

Contudo, antes de falar das disputas, elucidarei alguns elementos históricos a partir dos quais a "hegemonia" católica se constituiu na necrópole mauaense.

3.2 **A arquitetura e a predominância ritual católica no cemitério**

A herança histórica está gravada no complexo da Igreja Nossa Senhora da Guia que se localiza na parte de Mauá conhecida como Ipiranga. Ao lado da "Igreja da Guia", o cemitério municipal segue em descida pela colina. Ele é o único do distrito e nele estão enterrados praticamente todos os residentes do lugar[86]. Construído e utilizado há mais de um século, em

[86] Como Praia de Mauá é um lugar de veraneio, há muitos habitantes que vêm de fora passar temporada e posteriormente fixam residência. Mesmo com o passar do tempo alguns desses moradores não se identificam ou não criam sentimento de pertencimento ao local. E, quando esses morrem seus parentes preferem enterrá-los nos cemitérios dos lugares de origem. Muitos corpos são levados para Petrópolis, Rio de Janeiro e Niterói.

2002, ele ficou lotado. Para dar conta dos corpos, no mesmo ano foi desapropriado um terreno na parte de trás, o que praticamente duplicou a área para sepultamentos[87].

O cemitério tem dois portões de entrada e saída. O primeiro fica localizado no alto do morro ao lado da porta principal da igreja. O segundo foi construído posteriormente e está localizado ao lado do portão de saída da Igreja Matriz. A posição dos portões relembra o passado colonial, quando os mortos estavam aos cuidados da Igreja Católica e o cemitério e a igreja eram uma só construção. Com o advento da República e a consequente separação entre Igreja e Estado, um segundo portão foi construído para permitir o trânsito dos corpos através da parte externa da matriz católica. Porém, tanto a posição do próprio cemitério que ladeia a igreja quanto à do portão de entrada que se localiza muito próximo ao acesso à matriz indicam uma aproximação efetiva entre as duas construções. Essa proximidade faz com que qualquer cortejo fúnebre seja conduzido por um território simbolicamente católico.

Foto 15 - À direita, a Capela Santo Antonio, ao lado, o portão principal do cemitério, no alto, a "Igreja da Guia" e, ao lado, a cantina da mesma Igreja.

Fonte: Andréia Vicente.

Examinando o cemitério e os túmulos que o compõem, percebem-se alguns traços marcantes dos diferentes períodos da história. A forma das construções e a sua consequente disposição estão relacionadas a uma série de estruturas que foram herdadas do passado. Acredito que os monumentos que foram construídos há muitos anos podem ser tomados como

[87] Borges (2002, p. 1) descreveu a distribuição espacial dos cemitérios no Brasil da seguinte forma: "todo cemitério brasileiro do século XIX é implantado em um terreno delimitado, com determinado número de hectares, mas o tempo propicia o acúmulo de óbitos e força sistematicamente à ampliação da área. Cada expansão territorial procura adequar-se aos parâmetros urbanísticos da época, e mesmo o visitante leigo é capaz de perceber onde começa e termina cada novo lote que se agrega ao cemitério".

exemplares de testemunhos materiais. Afinal, a forma dos monumentos funerários está associada aos fatores culturais constitutivos dos costumes e hábitos de cada época (LOWENTHAL, 1985). Ao longo dos anos, os familiares dos mortos foram recriando as configurações dos túmulos e seu posicionamento. Neste trabalho de construção, alguns fatores são decisivos para que o padrão arquitetônico seja mantido. Entre estes, as vagas para sepultamentos são fundamentais.

Foto 16 - No primeiro plano, a coluna do portão da parte nova do cemitério. Adiante o cruzeiro. Ao fundo, a Igreja da Guia e o portão lateral do cemitério.

Fonte: Andréia Vicente.

Quando algum morto precisa ser enterrado no cemitério, o primeiro passo é conseguir uma vaga para o sepultamento. A parte da frente do cemitério está tomada de lápides que já foram adquiridas pelas famílias mais antigas de Mauá. Sendo assim, aqueles que depositam seus mortos na parte frontal do cemitério, os enterram em túmulos já construídos nos quais toda a família vai sendo sepultada, seguindo a ordem cronológica das mortes. Na ocasião do novo enterro, geralmente se mantém a lápide já existente e retiram-se os ossos que estão dentro da sepultura. Os restos mortais que ali estão são colocados em caixas que são numeradas e guardadas ao lado do caixão do morto mais recente. Seguindo essa regra, o

padrão de sepultura raramente se modifica. Em geral, a única mudança feita é a troca da placa de identificação do morto. A anterior é retirada e uma nova placa é feita com o nome do atual ocupante do túmulo. Embora o registro da propriedade da sepultura pertença a uma única pessoa, esses túmulos são utilizados por toda a família. Quando as placas de identificação são substituídas, observa-se uma ênfase maior no nome de família em detrimento da memória individual. A individualidade daquele morto anterior é substituída pela do falecido mais recente. Isto quer dizer que entre as famílias tradicionais que têm sepultura em Mauá, o nome da família se mantém através dos séculos, enquanto o nome dos indivíduos é mais perene. Na morte, a família é celebrada. (ARIÈS, 1977).

Outro aspecto interessante do cemitério é o estilo das lápides. A parte mais antiga do cemitério foi construída há muitos anos e é recorrente que os túmulos já edificados sejam reformados preservando-se a forma original. Neles acrescentam-se apenas acessórios. Nas sepulturas recentes, observa-se a recorrência do padrão dos túmulos mais antigos sendo imitada. O padrão predominante de sepultura segue o estilo de simplicidade herdado do século XIX. O que é recorrente é que as construções sejam recobertas de azulejos com cores variadas ou mármores brancos e que em sua parte superior haja uma placa com o nome e a data do sepultamento. As sepulturas estão sempre voltadas para os corredores e seguem direcionadas para o centro do cemitério onde está o cruzeiro. A construção das novas sepulturas recria o estilo simples e o posicionamento das lápides.

Na intenção de examinar e interpretar as heranças históricas católicas presentes na área de sepultamentos, meu método de trabalho foi analisar as edificações e procurar suas recorrências. Estou lendo estes monumentos como manifestação de um tipo de "memória cultural" que se perpetua ao longo do tempo. Esse padrão de construção vem sendo seguido e reconstruído desde as primeiras edificações póstumas do cemitério. A análise mais detalhada dos monumentos funerários pode ajudar na visualização dessa aproximação[88].

Durante uma das visitas que fiz ao "Complexo da Guia[89]", achei alguns túmulos bem antigos. O mais antigo encontra-se na parede da Igreja Nossa Senhora da Guia. Os restos mortais de Faustino Fernando Pereira de Mello que nasceu em 1851 e faleceu em 1861 estão

---

[88] Maria Elízia Borges é professora da Universidade Federal de Goiás e uma grande especialista nos estudos da arte funerária no Brasil. Ela explicou em um de seus artigos (2007) que os monumentos funerários ultrapassam seu limite utilitário sendo representativos da história como monumentos culturais de grande valor. Em geral, nas cidades pequenas, a arte funerária não sofreu muitas mudanças ao longo do tempo e os túmulos estão menos descaracterizados em relação as suas origens o que facilita seu estudo. Conferir, por exemplo, dois dos seus artigos: Cemitérios brasileiros: local de pesquisa artística, comunicação e interação. XXV Colóquio - CBHA, 2006; e, Manifestações artísticas contemporâneas em espaços convencionais (cemitérios secularizados). XXIV Colóquio CBHA, 2005.

[89] Chamo de "Complexo da Guia" o conjunto arquitetônico formado pela Igreja Matriz de Nossa Senhora da Guia, o Cemitério, a Capela Santo Antônio e a Praça da Guia.

ali sepultados. É um dos descendentes dos Melo, moradores da parte de Mauá conhecida como Itinga, que receberam terras na época de Bastião Rodrigues, o dono da primeira sesmaria em Guia de Pacobaíba (ALONSO, 2000, p. 25). Esse foi o único túmulo oficial que restou no alto da montanha onde está a igreja.

Entretanto, esse não foi o único sepultamento realizado na elevação onde está localizada a Igreja. Um fato interessante narrado pelos fiéis da igreja e pelo próprio coveiro diz respeito à existência de ossos enterrados ao lado do templo sob o solo raso e arenoso. Segundo Luís, o coveiro, ao lado da Igreja Matriz, existiam vestígios que ele desconfia serem de escravos que trabalhavam na Fazenda Nossa Senhora da Guia. Este informante me contou em entrevista que muitas vezes cavava o chão de areia no entorno da matriz e encontrava crânios e ossos de fêmur. Luís, o coveiro, como boa parte dos moradores de Mauá, cogita a hipótese de que somente escravos estavam destituídos dos rituais de oblação e enterramento próprios do complexo ritual funerário católico e poderiam ser enterrados no chão.

Não encontrei nenhum estudo ou documentação que comprove de quem eram os ossos enterrados no solo do pátio da igreja. Porém, se examinarmos atentamente a literatura a respeito dos hábitos de enterro dos cristãos desde a Idade Média até os tempos de colonização, encontraremos uma explicação alternativa. Observa-se a partir das narrativas históricas que essa disposição não acontecia apenas por motivos hierárquicos ou sócio-econômicos – embora esses fatores sejam importantes.

O hábito de enterrar pessoas em valas comuns próximas as igrejas católicas data de meados da Idade Média. Philipe Ariès, em seu estudo *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias* (1977), compõe um panorama dos hábitos funerários desde pelo menos o século VI de nossa era quando, em alguns países da Europa, deixou de haver uma distinção clara entre a Igreja e o cemitério. Na verdade, a palavra “igreja” na língua medieval significava tanto o edifício quanto o cemitério que a cercava. Já a palavra “cemitério” era utilizada para designar a parte externa da igreja (ARIÈS, 1977, p. 23).

Esse padrão de disposição do templo e do cemitério se manteve até aproximadamente o século XVIII. Como a Matriz de Nossa Senhora da Guia data do século XVII, ela se insere perfeitamente nas construções do período. Philipe Ariès defendeu a hipótese de que, naqueles séculos, o trato com a morte tinha um formato “acrônico”, ou seja, quase não apresentava mudanças em sua configuração. Ao longo de vários anos, os mortos foram enterrados em valas comuns. Não se tinha a idéia moderna de que cada morto deveria ter uma sepultura. Na verdade, a posterior disposição individual das sepulturas está associada ao individualismo que foi uma das conquistas do positivismo e do iluminismo do século XVIII. Naqueles anos que

antecedem a "Era das Luzes[90]", o importante não era o destino certo dos ossos e sim que eles permanecessem próximos aos santos no solo sagrado da igreja[91]. Como os templos católicos eram constituídos de parte interna e externa, o enterro no chão do pátio ou nas paredes honrava o corpo que estaria para sempre num lugar abençoado.

João José dos Reis (1991), ao analisar as concepções da morte na Bahia, discutiu longamente a distribuição dos corpos dos mortos entre a parte interna e externa do templo. Reis escreveu que muitos fiéis anônimos eram enterrados na parte externa da Igreja que recebia o nome de adro. O adro era o local de sepultamento de pessoas livres muito pobres e de escravos. De forma contrária, a área interna das catedrais era separada para os enterros de pessoas mais ilustres e refletia a organização social dos vivos (REIS, 1991, p. 176). Ser enterrado próximo ao altar e dentro da nave da igreja era um privilégio de sacerdotes e de pessoas de grande prestígio na hierarquia eclesiástica e social local. Havia uma consciência de que ao enterrar os mortos onde toda a vida social se desenrolava – batismos, casamentos, discussões públicas – mantinham-se os corpos próximos e, portanto, participando da vida da coletividade. A disposição dos túmulos nesse período seguia as tradições que refletiam um tempo onde o mais importante era aproximar os coletivos – vivos e mortos – e não separar os indivíduos.

Por volta de meados do século XVIII, essa concepção começou a mudar. Os ossos espalhados em torno da igreja, na proximidade e exposição, começaram a incomodar. Passou a ser quase uma violação da dignidade dos mortos ver que eles estavam sendo pisoteados e expostos em valas comuns feitas no chão. Une-se a isso a crença em "miasmas"[92], tradição que foi herdada das práticas médicas francesas que invadiram o Brasil nos séculos XVIII e XIX.

De acordo com Michel Foucault (2007, p. 92), na França do século XVIII, a medicina era conhecida como social. Nesta modalidade médica a atenção estava voltada não apenas para os corpos, mas também para o meio de existência dos homens. Fatores como ar, água, decomposição e fermentos eram estudados como possíveis poluidores, contaminadores e

---

[90] O termo "*era das luzes*" é utilizado pelos historiadores para evidenciar certas distinções na passagem da Idade Média para a Modernidade. O significado da expressão está ligado ao surgimento da investigação científica e dos instrumentos de experimentação e racionalização. Nesse caso, distinguem-se os métodos. No anterior havia o predomínio do religioso e, no mais recente, o científico se impõe.

[91] O fato de todos serem enterrados juntos também pode reforçar o sentido de uma comunidade unida na vida e na morte.

[92] Antes dos estudos de Pasteur e da descoberta dos micro-organismos, os médicos e especialistas acreditavam que os corpos dos mortos emanavam substâncias que, por si só, contaminavam o ambiente.

geradores de doenças[93]. Os cemitérios eram conhecidos pelo acúmulo de tudo que poderia provocar problemas de saúde. Para eles, os corpos dos mortos emitiam gases e fluídos que poderiam prejudicar os vivos. Como o interior das igrejas era um lugar de intensa circulação de pessoas, a ordem foi afastar os maus fluídos do contato direto e constante com os vivos justamente por razões políticas e sanitárias. A partir de então, transferiram-se novamente os cemitérios para fora das igrejas e criaram-se túmulos individuais nos quais os mortos são homenageados com placas que tem identificação e que descrevem sempre a dor da família.

Depois de acrescentar todas essas informações a respeito do posicionamento dos túmulos na parte superior da igreja, pode-se compreender melhor o sepultamento de Faustino Fernando Pereira de Mello. Há, neste túmulo lateral, uma inscrição que transcrevo a seguir:

> Querido filho que vives / No gozo da felicidade / Aceita o grato tributo / Da minha dor, e saudade. / Baixa dos céus um momento / Mitiga a minha aflição / Estanca o pranto que verte / Das fibras do coração. / Até que também ditoso / Contigo me veja um dia / Na posse d'essa ventura / No goso [sic] d'essa alegria. / Tributo de amor paternal. (Inscrição gravada na placa afixada na lateral da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Guia)

Faustino Ferreira da Silva é citado pelos moradores como "o menino da parede da igreja". Seu nome se perpetuou ao longo do tempo e seu sepultamento é tido atualmente como acontecimento inusitado. Ao mesmo tempo, pela antiguidade do enterramento infere-se claramente que o catolicismo foi a primeira religião do lugar e que esta se manteve atrelada por laços de poder e hierarquia aos homens ricos e poderosos. A família Ferreira da Silva é uma família tradicional de Mauá e seus descendentes estão na localidade há pelo menos três séculos (ALONSO, 2000).

Além da localização desse sepultamento, há outros elementos históricos católicos no cemitério que reforçam minha hipótese de "monopólio" católico nos primeiros tempos. Passeando pela área também observo heranças de imitação de estilo. Como já disse anteriormente, em Praia de Mauá, os sepultamentos seguem o padrão de simplicidade.

Em algum momento entre os anos de 1861 e 1913, o cemitério parece ter sido transferido para a parte de baixo do morro onde está a igreja. Não encontrei nenhuma fonte que esclarecesse sobre o ano exato dessa transferência. Porém, tal constatação está ligada ao fato de que o túmulo mais antigo que está no cemitério – onde é hoje – é o de João Locatelli

[93] Segundo Michel Foucault (2007) era preciso analisar e reduzir o perigo que os mortos constituíam justamente pelo controle dos elementos poluidores que seus corpos exalavam. Esse hábito está inserido num conjunto maior político-médico adotado no século XVIII na França. Organizando e sequenciado os diferentes elementos urbanos podia-se evitar a manifestação dos miasmas prejudiciais à saúde. Os espaços comuns como cemitérios, ossuários e matadouros foram controlados por autoridades coletivas.

que foi enterrado em 1913. Esse túmulo segue o modelo europeu de simplicidade que surgiu na Europa nos séculos XVIII e XIX. (ARIÈS, 1977, p. 48).

Naquela época havia dois padrões principais de sepultamento. O primeiro era associado ao estilo neobarroco e o segundo ao estilo simples[94]. Segundo Philippe Ariès, no decorrer do século XIX, o catolicismo da Europa Continental desenvolveu expressões sentimentais comoventes que estariam ligadas a um neobarroquismo clássico. Nesse modelo haveria um caráter exaltado das expressões artísticas nos mármores que compõem as lápides dos cemitérios. Esse tipo de manifestação estaria ligado principalmente ao romantismo. Nele, valorizava-se o sofrimento, a religiosidade cristã – fatores associados ao período clássico.

Esse estilo não se aplica ao cemitério de Praia de Mauá – o que pode ser comprovado com dados da história da localidade. Afinal, na segunda metade do século XIX, o lugarejo estava em pleno desenvolvimento econômico. Em 1854 era inaugurada a primeira estrada de ferro do país ligando o porto de Mauá – por onde passavam muitas autoridades como o Imperador e a corte – até Raiz da Serra, em um percurso de aproximadamente quatorze quilômetros (SILVA; LISBOA, 2005, p. 15). De Mauá é que Irineu Evangelista de Souza tirou seu título de "Barão e Visconde de Mauá". (ALONSO, 2000, p. 89). A estrada de ferro só seria desativada em meados dos anos de 1960 quando o município como um todo entraria em decadência econômica. Naqueles anos de crescimento econômico, havia uma identificação da região com o que era moderno e que estava aliado ao progresso urbano e científico. Soma-se a isso o fato de existir um cenário de queda da produção agrícola principalmente após a abolição da escravatura.

Essa "vocação para o progresso" de Mauá deve ser complementada com o outro lado do processo. Após a vinda da família real para o Brasil em 1808 houve um declínio da lavoura e uma consequente ascensão dos centros urbanos. Houve uma expansão dos meios de transporte entre os anos de 1851 e 1855 e sua principal função era ligar os centros de produção agrária às grandes praças comerciais do império. Naquela fase de progresso, havia uma tendência à valorização de influências da realidade inglesa e norte-americana. (HOLANDA, 1995, p. 82). É o que pode ser inferido a partir das modificações que percebo nas atitudes perante a morte e os mortos em Praia de Mauá.

O ponto importante dessa atenção dada por mim à "vocação progressista do distrito" é demonstrar que, mesmo havendo atividade agrícola no lugar, os moradores mais abastados da

[94] O estilo neobarroco imita algumas características do seu antecessor barroco. A idéia era resgatar as formas românticas na arquitetura, na arte e na música através da riqueza dos detalhes das esculturas. O estilo simples segue princípios modernos, com economia de formas e valoriza as linhas e as retas. Seu enfoque está na simplicidade e na exaltação dos conteúdos.

região, certamente não se identificavam muito com os ideais clássicos associados ao "tradicionalismo". Havia uma tendência no transbordamento do moderno e do urbano, tendência essa que pode ser observada através de inúmeras construções como o cassino, o jóquei clube, a estação de trem e outros monumentos arquitetônicos – inclusive os funerários – do período.

Se nessa época a Praia de Mauá era um grande pólo de desenvolvimento, o mesmo poderia acontecer no que diz respeito à absorção de idéias que espelhassem esse progresso. Observando os túmulos que estão no cemitério e que foram construídos, percebo que suas lápides se identificam mais com o padrão contrário ao "neobarroco". A forma dos túmulos se parece muito com o modelo descrito como "simples" que veio basicamente do noroeste da Europa e dos Estados Unidos. Os monumentos funerários espelhados nesse estilo obedeciam a uma forma básica. Geralmente, só havia lápides de mármore branco onde se descrevia uma biografia breve e elegíaca do morto (ARIÈS, 1977, p. 49). Estava explícita nesta forma de homenagem uma melancolia dos mortos – tal como ainda evidenciada na conduta dos meus observados frequentadores do cemitério atualmente.

A maior parte das lápides do cemitério segue o padrão simples com túmulos individuais. No padrão simples de sepultamento há uma valorização do morto e não de construções majestosas que se colocavam no exterior do túmulo. Ao escrever seu nome e data de sepultamento na parte exterior da lápide, os vivos faziam com que esse indivíduo que acabara de morrer permanecesse existente na memória que se conserva nos registros perpétuos dos monumentos funerários.

Foto 17 - Túmulo de José Martin.

Fonte: Andréia Vicente.

Há várias construções do cemitério que manifestam esse estilo. O túmulo de José Martin que era comissário de Mauá é uma construção em mármore exemplar dessa tendência. Em sua lápide estão registrados os detalhes da morte deste homem da lei, um policial. Lê-se gravado

no mármore que foi vítima dos assassinos “Piratas do Mar”. Quem passa pelo cemitério e observa esses escritos gravados na parte superior do túmulo com certeza percebe que foi um habitante ilustre do lugar. O fato de ter morrido em confronto com pessoas que desobedeciam as leis, cria imediatamente uma identificação deste com os moradores e principalmente com os pescadores que realizam uma atividade tradicional em Mauá. A morte de José Martin tem ligação com a vocação pesqueira e traduz a própria história do distrito. Vejamos.

Conta-se que na Baía de Guanabara nas áreas próximas a Mauá existiam e ainda existem inúmeros currais. Os currais são armações de bambus fixadas no fundo do mar pelos pescadores em forma de círculo. O curral é uma prática milenar de pesca, pois os peixes entram nessas armadilhas e não conseguem sair. Os pescadores jogam suas redes dentro do curral e as retiram apinhadas de pescado. Os piratas do mar, aproveitando-se do trabalho alheio, iam até os currais e roubavam os peixes que haviam ficado aprisionados. Por causa desta prática ilícita houve inúmeros confrontos entre os moradores (pescadores) e os piratas. Em um destes é que o comissário morreu.

Mauá é até hoje uma colônia de pescadores. De sorte que sua população é composta principalmente de segmentos populares e boa parte deles exerce atividades ligadas à pesca e ao pequeno comércio. De acordo com pesquisa encomendada pela Prefeitura de Magé, em 2004, 67% da população não tinha o ensino fundamental completo e 71% dos seus moradores não tinham rendimentos fixos ou recebiam até pelo menos três salários mínimos. No entanto, mesmo observando estes problemas sócio-econômicos tão severos, a simplicidade dos túmulos não pode ser atribuída somente à falta de recursos financeiros. Observando e pesquisando a respeito da maior parte dos túmulos da frente do cemitério sabe-se que pertencem às famílias tradicionais e católicas do lugar. São edificações bem simples as quais, em sua maioria, os católicos têm o hábito de visitar e cuidar. Mesmo famílias com maior acesso a recursos financeiros ainda cultivam o hábito da simplicidade da composição dos túmulos dos mortos.

No padrão de simplicidade de enterros a ênfase maior se dá na figura do morto e não na construção das lápides. Nesse sentido, percebo uma evolução importante que associa o estilo dos túmulos ao hábito católico de intercessão pelos mortos. Afinal, os túmulos construídos e mantidos até hoje pertencem às famílias católicas mais antigas de Mauá que os visitam para homenagear os mortos.

Adiante, falarei da atualidade do cemitério e do seu contexto partilhado. Minha intenção será demonstrar que a “hegemonia católica” já narrada ainda está ativa. Nesse novo

contexto, os evangélicos inserem-se no cemitério, assim como no espaço público do distrito, a partir de várias estratégias. Primeiramente, falarei da influência evangélica no trabalho de reconstrução e revitalização do cemitério e, em seguida, descreverei sua participação no "Dia dos Mortos".

Atualmente, o cemitério de Praia de Mauá passa por um período de estruturações importantes, como veremos a seguir.

3.3 O "*cemitério católico*" administrado por um evangélico

Ao longo do meu trabalho de campo, frequentei o cemitério de Praia de Mauá. Lá observei as interações dos homens com a morte. Tal como a vejo, a necrópole é um lugar de conflitos, questionamentos, enfrentamentos e compartilhamentos. Na verdade, como todo espaço de uso comum, aquele lugar é reconhecido, significado e experimentado pelos diferentes atores sociais a partir da diversidade de seu entendimento do mundo. Essas diferenças implicam numa enorme riqueza que pode e deve ser observada pelos cientistas. Além disso, no cemitério é possível perceber como se constrói a tolerância no limite-extremo da sensibilidade humana.

Nos últimos anos, o cemitério de Praia de Mauá passou por grandes mudanças. Os meus interlocutores me descreveram uma enorme transformação. Antigamente, o lugar estava abandonado aos vândalos e aos ratos. Era uma tristeza para qualquer parente ter que enterrar seu morto num ambiente degradado[95]. Recentemente, ouvi diversos relatos de enlutados orgulhosos da organização e da limpeza do cemitério secular. Com a nova administração e com o estabelecimento de regras mais rígidas de uso, aumentou o número de enterros e surpreendentemente, na mesma velocidade, surgiram novos e mais graves conflitos.

Durante o tempo em que estive ali, ouvi muitas discussões. Recorrentemente, percebi constrangimentos e reprovações. Recolhi evidências de adequações e enfrentamentos. A partir desses elementos, procurei compreender o papel social e a inserção dos evangélicos naquele

---

[95] Esse fato não é uma especificidade do cemitério de Praia de Mauá. Há muitos cemitérios do nosso país na mesma situação como já foi denunciado na imprensa escrita e falada diversas vezes. No site "globo.com" é possível ler uma reportagem sobre o assunto: "túmulos sem portas, saqueados e destruídos. Cemitérios de todo o Brasil estão abandonados e mal conservados. Há casos graves também de contaminação do meio ambiente e de falta de segurança". Disponível em: http://g1.globo.com/brasil/noticia/2010/08/cemiterios-tem-tumulos-quebrados-e-saqueados-pelo-pais.html. Acessado em: novembro de 2010.

micro-contexto. Se hoje em dia a “morada dos mortos” é um local mais “compartilhado”, ao mesmo tempo não significa que seja um ambiente de acordos. Lá existem diversas polêmicas e debates.

Intrigantemente, a maioria das desordens e conflitos encontrados por mim no cemitério envolvia as recentes tentativas de revitalização e organização do seu espaço. Será a partir destas modificações que procurarei evidenciar a multiplicidade dos sentidos que em conjunto reconstroem a estrutura das dinâmicas sociais que se desenrolam no espaço cemiterial.

Minha intenção nesta parte do texto é acompanhar as ações de ordenamento implementadas por Vítor – administrador do cemitério – e sua equipe e observar quais são as suas significações e o que elas nos informam a respeito da identidade evangélica. Esclareço que entendo essas manifestações como parte de um processo maior que não envolve apenas um personagem e aqueles que com ele interagem diretamente, mas que também expressa relações sociais mais amplas. A partir das disputas e dos consensos visualizados no microcosmo do cemitério será possível perceber, a partir de um ângulo mais fechado – e, portanto, mais evidente que o primeiro –, as diretrizes a partir das quais a sociedade mauaense se organiza. Com a análise do trabalho do administrador, pretendo reforçar minha hipótese de que os evangélicos se estabeleceram no espaço do distrito a partir de algumas “trilhas históricas” hegemônicas traçadas pelo catolicismo[96]. Contudo, há se que se chamar atenção que as estratégias são múltiplas e se realizam num jogo de sentidos que envolve tanto “pertencimento” quanto “distinção”. Passo à análise.

Desde que chegou ao cemitério em 2006, Vítor iniciou uma série de mudanças no local principalmente no que diz respeito à conformação espacial e ao cotidiano ritual.

> Sabe, quando eu cheguei aqui era tudo uma imundície. Tinha galinha, despacho pra todo lado. Os túmulos estavam quebrados. Os donos não cuidavam das suas sepulturas. O cemitério tava abandonado. Agora não, tá *[sic]* tudo arrumado e limpo. Tem que ter ordem. Não pode ficar sujando tudo não. (VITOR, 27/07/2009).

Na ocasião da primeira entrevista feita em 2008, Vitor se identificou como membro da Igreja Batista Central de Mauá, uma das mais antigas da comunidade com trinta e dois anos de fundação. Na tentativa de organizar o cemitério, ele realizou um censo de sepulturas perpétuas e estabeleceu uma série de proibições rituais. A seguir, apresento as características

[96] Steil e Carneiro (2008) chamaram atenção para as porosidades das fronteiras entre as religiões estabelecidas no Brasil. A partir de um estudo sobre peregrinações os autores demonstraram que valorizar a pluralidade das experiências e narrativas que se entrelaçam pode ser uma estratégia frutífera de pesquisa para os contextos religiosos.

do que ficou estabelecido como sendo um cemitério em “ordem” e alguns elementos a partir dos quais esta nova organização foi sendo implantada.

Foto 18 - Equipe do cemitério. Da direita para a esquerda: Luís, o coveiro; Vítor, o administrador; José, responsável pela limpeza.

Fonte: Andréia Vicente.

Foi realizado um censo de sepulturas cujo objetivo era avaliar se os túmulos eram privados e se os mesmos eram cuidados pelos familiares[97]. Hoje, somente são considerados inamovíveis os túmulos perpétuos, construídos e cuidados[98]. Após terem realizado o censo e

[97] Durante minhas observações no cemitério, pude conversar com muitos mauaenses que visitavam os túmulos de seus queridos em dias comuns. É usual que eles mandem limpar e capinar o entorno dos sepultamentos demonstrando um cuidado especial para com os seus mortos. Para que uma família possa cuidar do túmulo de seu parente falecido, o primeiro passo é adquirir uma perpetuidade. A aquisição das sepulturas segue um trâmite municipal. No ano de 2008, a perpetuidade do túmulo custava em média R$ 680,00 e deveria ser paga por meio de documento de arrecadação municipal (DAM) à prefeitura nas agências bancárias. Após a compra, o proprietário deve construir uma lápide. Caso a construção não seja feita em 180 dias a propriedade pode ser destituída. Nos casos em que os parentes não compram os terrenos nos quais seus mortos estão enterrados os restos mortais são transferidos para as proximidades do muro lateral da parte final do terreno. Após esse segundo sepultamento é impossível a localização dos restos mortais que se misturam em covas coletivas. A preocupação com os restos mortais é um dos motivos que leva muitos parentes a comprar os terrenos e construir lápides.

[98] De acordo com o Decreto E 3.707/1970 em seu artigo 125, a administração do cemitério pode incinerar ou até mesmo doar os restos mortais de sepulturas temporárias (catacumbas ou covas rasas) para instituições e estabelecimentos científicos de ensino ou pesquisa, mediante convênios previamente aprovados pela Diretoria de Controle Funerário da Prefeitura (art. 125, parágrafo 2º). Já os corpos que estão em sepulturas perpétuas podem ser exumados para serem recolocados dentro da mesma sepultura, já que geralmente os carneiros perpétuos têm espaço para dois caixões e dez caixas de ossos (artigo 121 do Dec. E 3.707/70). Em Mauá, quando as sepulturas temporárias não são transformadas em perpétuas, os ossos dos mortos são exumados e enterrados numa cova coletiva localizada no canto do muro direito da parte de trás do cemitério. Felipe Campanha (2009), em artigo escrito para a revista eletrônica âmbito jurídico, analisou em conjunto os artigos 113, inciso II, alínea *b*, art. 115 e o artigo 123, artigo 125 do Decreto “E” 3.707/70 e explicou que a concessionária dos cemitérios públicos pode e deve exumar e transladar os restos mortais inumados em sepulturas temporárias nas quais os interessados não se

de posse desse conhecimento, os trabalhadores do cemitério começaram a ordenar o local adotando vários procedimentos. Para os novos enterramentos, eles privilegiam a parte frontal e mais antiga do cemitério. A parte mais nova, de trás, ficou reservada apenas para os sepultamentos em sepulturas perpétuas ou ocorridos em ocasiões em que não existam vagas disponíveis na parte mais antiga.

Mapa 4 - Visualização aérea do cemitério.

Fonte: *Google Earth*, com elaboração própria.

Através da comparação entre o modelo anteriormente praticado na gestão do espaço cemiterial e as ações da administração atual foi possível entender melhor seus objetivos. Antigamente, a escolha do lugar para os sepultamentos era feita usando como parâmetro principal a sequência natural das mortes. Ao longo do tempo, o chão do cemitério foi sendo sucessivamente reaproveitado sem que se pensasse em exumar os corpos já sepultados. Com a necessidade de novos túmulos, buscavam-se brechas no terreno e lá sepultavam. Quando não houve mais como cavar no chão, passou-se a construir gavetas verticais. Com o passar dos anos, o cemitério adquiriu uma formatação que é considerada pela administração atual como

manifestaram. Até porque os cemitérios públicos têm sua função social de sepultamentos para toda a população da cidade do Rio de Janeiro, não podendo ter suas sepulturas temporárias ocupadas por mero desinteresse dos herdeiros e / ou arrendatários. Disponível em: http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=6948. Acessado em out./2010.

“desordenada” já que não há sequência cronológica nem delimitação fixa de espaços ocupáveis.

O mapa da figura 22 é a representação da visualização aérea do cemitério de Praia de Mauá e servirá de base para a descrição do espaço. Na parte frontal, no segmento específico onde aparece o marcador, encontrei sepulturas construídas desde o ano de 1926 até 1985. No entanto, sua distribuição espacial não guarda rigidez cronológica já que há, por exemplo, um túmulo de 1955 ao lado de outro de 1913. Por outro lado, também não se pode dizer que existiam desenhos de ruas já que não há espaços exclusivos para passagem. Qualquer novo sepultamento feito nesta parte precisa ser conduzido através do terreno irregular construído e reconstruído inúmeras vezes.

Já na parte posterior, o primeiro sepultamento encontrado por mim foi do ano de 2002. Ali se pode visualizar a construção de lápides e jazigos perpétuos. Há também cruzes no chão indicativas de sepultamentos mais recentes. Contudo, tanto os túmulos já construídos quanto os enterramentos no chão são feitos guardando-se posições nas ruas já traçadas, como pode ser visualizado na imagem acima. Nesta nova parte, cada rua é separada por duas carreiras de sepulturas que se organizam inversamente. Se se mantiver a forma executada pela administração atual ao longo do tempo, o desenho dessa nova parte será bem diferente daquele visualizado no segmento mais antigo. A delimitação fixa de ruas fará com que haja sempre espaço reservado especificamente para passagem.

Contudo, os critérios atuais não serão suficientes para ordenar cronologicamente a disposição dos túmulos e a tendência é que ao longo do tempo, haja aleatoriedade de datas a partir das quais eles se sucederão. Afinal, os corpos enterrados em túmulos não comprados serão exumados e novos sepultamentos posteriores serão realizados nestas mesmas covas. O que de certa forma evidencia a recorrência do modelo anterior.

Segundo Vítor e Luís, o objetivo das novas diretrizes ordenadoras é manter uma “organização espacial” da parte mais nova que se baseie em ruas e que privilegie as perpetuidades. Nas palavras de Luís, evitar-se-ia “a bagunça que acontece na outra parte [frontal]”. Por isso é que eles procuram aproveitar o espaço já ocupado da frente para o maior número de sepultamentos, reservando o segmento posterior somente para sepultamentos perpétuos ou em momentos nos quais não existam vagas para enterro na outra parte. Quando isso não acontece, no tempo propício, o corpo é retirado e re-enterrado na vala comum onde ficam os esqueletos daqueles mortos que não são cuidados pelas famílias.

As novas regras espaciais estabelecidas pela equipe do cemitério não geraram conflitos. Isto porque, em geral, há concordância entre o método escolhido pela administração

e a preferência dos usuários. Vítor me explicou que, ao escolher o local da sepultura, procura, dentro das possibilidades, atender aos pedidos dos parentes do morto que em geral privilegiam a parte da frente. Alguns dos meus entrevistados me explicaram que reconhecem esse segmento do cemitério como mais propício para o sepultamento por entendê-lo como mais "bonito, antigo e tradicional". Neste caso, a "desordem e o caos" (tal qual explicitados pelo administrador) a partir dos quais o trecho se apresenta não são questionados. Na verdade, a conformação mais antiga e desestruturada é vista com predileção. Para os familiares a parte ocupada mais recentemente tem menor valor.

Foto 19 - Cemitério. Primeiro plano: parte antiga. Ao fundo: parte nova.

Fonte: Andréia Vicente.

No que diz respeito às proibições rituais, as decisões de Vítor apontam para uma tentativa de "higienização" do espaço – como ficará claro adiante. Ele vetou a colocação de cachaça e pipocas no chão; não permite celebrações e rituais noturnos. Todavia, outros comportamentos são permitidos, como a colocação de velas nos degraus do cruzeiro, as flores, as fotos e os bilhetes nos túmulos.

Ao contrário do que aconteceu com as regras espaciais, o estabelecimento das novas normas rituais não foi aceito tranquilamente pelos frequentadores do cemitério, principalmente pelos adeptos das religiões de origem afrobrasileira. Na tentativa de manter

algumas de suas práticas rituais, – o que evidencia um desejo de compartilhamento do espaço – eles adotaram estratégias a partir das quais "confrontaram" a nova organização[99].

Vitor e Luís me contaram que, mesmo depois das proibições, vez por outra, quando chegavam ao cemitério pela manhã, encontravam despachos com sangue e cabeças de animais mortos espalhados pelo chão. Segundo eles, esses cerimoniais eram feitos de madrugada por pessoas que pulavam os muros do estabelecimento. Algumas vezes, os despachos eram lançados por cima do muro em plena luz do dia desafiando as determinações da direção. Na tentativa de frear essas práticas e de reforçar as novas regras, a prefeitura contratou um vigia noturno. Depois disso, os despachos passaram a ser colocados no portão dos fundos do cemitério do lado de fora. O portão dos fundos pode ser visualizado na figura 24 – anexada adiante. Segundo Luís, essa saída fica fechada o tempo todo e os enterros não passam por ela. Esporadicamente ela é utilizada para passagem do caminhão de limpeza que retira o lixo e os restos de construções. À noite é muito escura e ninguém a vigia. Aproveitando-se dessa brecha da segurança, os praticantes utilizam a última fronteira do cemitério para realizar seus rituais. Um lugar que fica escondido, deslocado e foi abandonado. Essa opção acomodou os conflitos e permitiu – mesmo que sob alguma tensão – a continuidade do "compartilhamento" do lugar já que a prática extramuros continua sendo tolerada pela administração da necrópole.

Depois de apresentar o conteúdo das proibições rituais, pode-se afirmar que as práticas autorizadas e toleradas no interior do cemitério são justamente aquelas que compõem os rituais católicos de intercessão dos mortos. São permitidas velas, rezas e flores. As proibições atingem principalmente os ingredientes utilizados nos ritos das religiões afrobrasileiras: despachos, pipocas e cachaça.

[99] Como pude perceber durante meu trabalho de campo, os adeptos da umbanda ou do candomblé frequentam o cemitério no dia dos mortos e participam dos ritos católicos ali realizados. Ao mesmo tempo, como os últimos, eles colocam velas no cruzeiro e diante do portão frontal do cemitério. A negativa da realização de despachos empreendida por Vítor interferiu na dinâmica de trânsito já experimentada pelos adeptos dessas duas religiosidades – o que de certa forma forçou os primeiros a adotar outras estratégias. A respeito da sobreposição dos campos, Pierre Sanchis (1998) explicou que uma das tendências do campo religioso brasileiro é a sobreposição de paradigmas tais como cruzamentos, porosidades e hibridismos.

Foto 20 - Oferenda depositada na parte externa do portão de trás do cemitério.
Fonte: Andréia Vicente.

O estabelecimento das regras foi explicado por Vitor como uma tentativa de organizar e "higienizar" o cemitério. De acordo com seus relatos, o espaço vivia abandonado e os enterros haviam sido deslocados para outros cemitérios. De acordo com o que me disse, sua intenção com tais medidas foi recuperar o número de sepultamentos e também tornar o ambiente "mais agradável". Ele me garantiu que nunca pensou em impedir qualquer manifestação de luto por parte dos parentes dos mortos, já que reconhece o cemitério como um espaço público preparado especificamente para o enterro e para o luto: "os enlutados podem chegar, acender suas velas e rezar sem nenhum problema. Ninguém incomoda eles *[sic]* não. Agora, sujar não pode, não". (VÍTOR, 27/07/2009).

Repensando os componentes da nova ordem imposta para o cemitério, percebo alguns detalhes interessantes. Vitor é mageense e evangélico. Suas atitudes devem ser interpretadas a partir desses dois parâmetros. O primeiro representa a estrutura organizativa da cidade e do cemitério a partir da qual o espaço foi constituído e tem sido utilizado ao longo do tempo – o que já comecei a apresentar e discutir no capítulo anterior e na primeira parte deste. O segundo ponto importante são as diretrizes específicas do entendimento evangélico para a

dinâmica do espaço. Cada um desses parâmetros impõe a esse administrador o uso de diferentes respostas simbólicas e práticas disponíveis.

Vejamos o primeiro. Como já expliquei anteriormente, Praia de Mauá foi fundada a partir do posicionamento espacial pioneiro das matrizes católicas erguidas nos tempos coloniais. Seguindo essa mesma estrutura, o cemitério surgiu dentro dessas igrejas e, ao longo do tempo, mesmo que separado delas, se consolidou como um espaço de predominância católica. Nesse ambiente, a dinâmica ritual preferencial de intercessão pelos mortos através do acender das velas e da dedicação das rezas reflete a estrutura religiosa central a partir da qual a vida da comunidade foi construída. A própria planta de construção do cemitério que se localiza ao lado da igreja, com um portão de acesso direto à matriz, indica essa "hegemonia" católica da morte que se reforça, por fim, no cruzeiro e nas cruzes utilizadas para ornamentar as covas e sepulturas individuais.

A maior parte dos meus interlocutores me revelou que escolheria a parte frontal do cemitério como preferencial para um enterramento. Essa opção não é aleatória e revela que o espaço antigo é privilegiado. A estrutura desordenada desse segmento identifica uma "ordem" diferente daquela que Vítor deseja criar. Nesta parte, o cemitério tem seu visual tradicionalmente católico mais marcado principalmente se levarmos em consideração o posicionamento lateral da Igreja matriz. As sepulturas têm estilo e conformação própria dos tempos mais antigos. O método a partir do qual os túmulos estão dispostos é aquele dos sucessivos "ciclos de vida" da comunidade. Geração após geração, a cada morte, um novo elemento foi introduzido ali. O planejamento foi feito tomando-se como base os acontecimentos do momento e o espaço construído acaba por revelar e evidenciar essas diferentes etapas de sedimentação. São camadas sobrepostas que revelam um entendimento do mundo e que marcam uma forma de construir a história. Entretanto, ao mesmo tempo, se olhadas a partir das técnicas atuais de administração podem ser ditas sintomáticas da "desordem".

Na primeira parte do cemitério, estão os jazigos perpétuos das famílias mais antigas do lugar. Atualmente, conseguir construir um jazigo familiar imponente na primeira parte é quase impossível, justamente pela formatação que esse espaço adquiriu. Esta impossibilidade faz com que os enlutados sintam que um sepultamento na parte frontal evidencie privilégio e "exclusividade".

É interessante pensar que a hegemonia espacial e ritual católica no cemitério é tão consolidada no imaginário coletivo da morte que mesmo um evangélico não questiona suas bases – e segue aderindo ao modelo já estabelecido. Ele não cogita reestruturar a parte frontal

do cemitério nem proibir as práticas rituais católicas. Não há possibilidade de enfrentamento do que é fundante, mesmo que existam diversos argumentos através dos quais ele possa justificar uma possível tentativa de transformação. Do ponto de vista da limpeza, Vítor inclusive me relatou que, por exemplo, precisa mandar pintar os degraus do cruzeiro e o muro do portão de entrada quase toda semana para retirar o tom enegrecido das chamas das velas colocadas pelos enlutados. No que diz respeito ao acesso, Luís me falou, e eu mesma pude observar, da enorme dificuldade que é conduzir um caixão por entre os túmulos do primeiro segmento do cemitério. Nenhum destes argumentos seria suficientemente forte para que a lógica ordenadora daquele espaço fosse questionada.

Diante desses fatos, acredito que a atitude de enfrentamento e tolerância do administrador confirma os estatutos socialmente estabelecidos. Limpar, arrumar, assear são impulsos do que quer organizar (DOUGLAS, 1976). E, da mesma forma como existe uma estrutura organizativa fundante do espaço, a atitude de Vítor encarna as fronteiras e porosidades constituintes do macrocosmo da cidade e daquele microcosmo: as convivências e os enfrentamentos próprios do espaço público compartilhado.

As discussões a respeito da organização do espaço público brasileiro e das disposições a partir das quais as diferentes matrizes religiosas "compartilham" esse ambiente são inúmeras nos estudos de antropologia da religião em nosso país. Darei dois exemplos que me ajudam a explicar o cenário onde realizo meu estudo. Sanchis (1998) definiu duas tendências principais para o campo religioso brasileiro. Na "heterogeneização", podem-se visualizar as dinâmicas de um cristianismo plural em que cada religiosidade – interna e externamente – expõe-se de formas diferenciadas. Na "homogeneização", existem traços comuns que o autor chama de "supra- institucionais" – presentes em várias acepções. Ele evidenciou essas passagens: o clima espiritualista, a relativização das certezas e a sobreposição de paradigmas pós-modernos, modernos e pré-modernos. A esse mesmo respeito, – contudo a partir de um olhar mais estreito no seu objeto – Patrícia Birman (1995) quando falava da possessão nas religiões afrobrasileiras discutiu se seria possível falar no Brasil de religiões autônomas ou se haveria um universo de cultos inter-relacionados e subordinados a uma mesma lógica. Diante do que meu trabalho de campo apontou, acredito existirem evidências de diversas gradações nessas passagens, como é possível visualizar no prosseguimento do capítulo. Contudo, a referência primeira e hegemônica ainda é o catolicismo e é a partir dele que todo o restante do campo se estrutura, mesmo levando-se em conta as "distinções e pertencimentos".

O segundo parâmetro de análise da atitude de Vítor como administrador é tentar aproximar suas ações das diretrizes evangélicas para os "ritos de enterro". Vitor encarna

aqueles comportamentos e as idéias presentes nos evangélicos que vão ao cemitério fazer "proselitismo" ou mesmo enterrar os seus mortos – como demonstrarei adiante. A cada novo enterro e em cada "Dia dos Mortos", os evangélicos passam pelo cemitério e observam os ritos de intercessão pelos mortos. É uma observação sem confrontos ao modelo consolidado, ainda que posteriormente eles critiquem tais práticas ao apresentarem-se publicamente como diferentes.

> Veja bem. Se você for no *[sic]* cemitério vai ver que o velório do católico e do espírita é muito triste, é muita choradeira. Aquele desespero. Eles desmaiam no momento de descer o caixão. E depois do enterro ficam indo e vindo pra cuidar do túmulo, pra falar com o morto. Onde é que está escrito que é pra orar pelo morto? Na Bíblia não. [...] Agora, o velório de uma pessoa crente não tem isso. São mais serenos. São mais calmos. Afinal, o crente tem uma esperança na ressurreição no futuro. Então vir no [*sic*] cemitério botar flores pra quê? Pra quem? [...] Às vezes eu acho até que os crentes esquecem que vão morrer (VÍTOR, 25/11/2008).

Quando os enlutados evangélicos caminham pelas ruas e vielas do cemitério, no momento do enterro dos seus mortos, eles observam atentamente as práticas rituais que prioritariamente são realizadas naquele lugar. Reconhecem-nas como manifestações legítimas do local. Ao realizar seus rituais e ao confrontarem silenciosamente esses hábitos através da distribuição dos folhetos, eles procuram demonstrar como pensam a vida e a morte marcando as diferenças entre seus procedimentos e as práticas dos "outros[100]". Essa diferenciação se evidencia no dia dos mortos quando eles fazem questão de permanecer fora do cemitério ou mesmo diante do seu portão. Ao cruzar o território e olhar o que lá acontece adquirem argumentos para questionar e discordar do que pertence àquele espaço, sem digladiar abertamente.

De forma mais geral, os movimentos e sentidos apresentados pelos atores desse ambiente reforçam a lógica de porosidade do distrito onde obviamente há espaços para todos. No entanto, a organização social e as diretrizes a partir das quais ela foi sendo construída são predominantemente católicas. Na dinâmica do cemitério, da mesma forma, todos podem entrar e passar para enterrar ou homenagear os mortos. É um espaço de uso comum. Contudo, nem todas as formas rituais são "legítimas", nem todas as conformações espaciais são "preferidas". Ilegítimas e preteridas são os usos reconhecidos como sintomáticos do que está "fora do lugar" ou do que não é "tradicional[101]". Sendo, portanto, combatidas e proibidas.

---

[100] A referência aos católicos como "outros" foi feita por alguns dos meus entrevistados. Insiro o termo da mesma forma com ouvi para dar a ênfase à diferenciação presenciada.

[101] A tentativa de fazer atividades parecerem idênticas ou consistentes com velhos precedentes culturais pode ser chamada de "tradicionalismo". Como uma poderosa ferramenta de legitimação, tradicionalismo pode ser a matéria de repetição de atividades de um período anterior, a adaptação de atividades em novas ou a criação de práticas que simplesmente evocam

Quando Vítor preferiu sepultar os mortos mais recentes na parte mais antiga e "desordenada do cemitério", ele, sem perceber, adotou a mesma perspectiva dos enlutados e reforçou ainda mais o que já estava estabelecido – mesmo que não tenha percebido esse fato. Ao mesmo tempo, no que diz respeito aos ritos, quando ele determinou o que é poluidor, utilizou esse mesmo sistema "hegemônico". Os ingredientes e objetos que sujam ou incomodam são aqueles que não podem ser enquadrados nas manifestações de intercessão católicas[102]. Ao impedir a expressão ritual de "alguns", a administração do cemitério não desejava incitar confrontos. A proibição de certas práticas informa que sua realização não é compreendida como legítima para aquele ambiente. Não faz parte da estrutura do lugar. O que evidencia um entendimento semelhante ao que norteia a lógica ali estabelecida e também demonstra os limites para a filtragem que ele deseja realizar.

Enfim, no interior desse campo, representado aqui pelo cemitério, as continuidades e as rupturas são constantemente retomadas e reforçadas a partir do cotidiano de encontros e desencontros. A atitude de Vitor como administrador guarda em si mais do que apenas um estímulo organizador. Ele é um mauaense evangélico e é com essa visão que está lá delimitando práticas e facilitando hábitos. Nesse sentido, percebo uma ação que tende a reforçar o domínio católico dos mortos e as práticas rituais de intercessão que seguem esse modelo. De maneira complementar, ao estabelecer e consolidar ainda mais esse domínio, Vítor resgata a idéia de que o cemitério não é e não deve ser um lugar de permanência evangélica – o que marca a lógica do "contraste". Eles entram, passam e saem já que o que é considerado legítimo na configuração do cemitério é o que não se identifica com os ritos de morte dos "protestantes[103]".

Por outro lado, a ordenação do cemitério, tal qual proposta por Vitor, pode ser lida como expressiva do ideal agnóstico, materialista e laico de simplicidade dos ritos de intercessão pelos mortos. Dizem meus informantes: "o cemitério é o lugar onde os corpos dos mortos são colocados [...]". "Aqui tem alguém? Aqui não tem mais ninguém, já acabou [...]". "Tudo vira pó. O que vale é o que fica. Não tem nada aqui". (DIÁRIO DE CAMPO, datas diversas).

---

ligações com o passado. As mais óbvias formas de tradicionalismo incluem o uso de costumes antigos, a repetição de velhos costumes e a preservação de antigas formas linguísticas. (BELL, 1997, p. 145).

[102] Meus entrevistados católicos me disseram que duas coisas os incomodam no cemitério no dia dos mortos. A primeira delas é o hábito evangélico de distribuir folhetos. A segunda são os despachos colocados nos túmulos. Aliás, muitos estavam admirados com a limpeza e a organização atual do cemitério. Diziam, tal como anotei no meu caderno de campo, que "o cemitério está lindo, limpo. Uma maravilha".

[103] Protestante aqui guarda o sentido de protesto, daquele que é contra, contrário.

A nova ordem inaugurada representa um impulso possível de transformação e evidencia quais são os limites para os "simbolismos" presentes naquele espaço. Afinal, ao propor regras e ao proibir usos, o que o administrador fez foi reduzir ao mínimo possível as relações cotidianas entre vivos e mortos. As que permanecem são apenas as que não poderiam ser contestadas. De certa forma, a secularização do cemitério é a tendência imaginada por ele como "ideal", mesmo que na prática haja limites possíveis para o "real".

Enfim, os dados aqui apresentados evidenciam ainda mais a dinâmica múltipla dos atores que participam desse processo – mesmo que, ao longo do tempo, esse impulso nada mais possa fazer que reforçar a predominância já existente, atualizada a partir de parâmetros distintos. Digo isso porque, de acordo com as informações que o coveiro e o administrador me forneceram, a maior partes das sepulturas perpétuas recentemente adquiridas na parte de trás do cemitério pertencem a não evangélicos. Neste sentido, o hábito de intercessão pelos mortos – segundo eles – parece que continuará forte e por outro lado, as sepulturas que futuramente constituirão a paisagem do novo cemitério serão de famílias católicas e espíritas do lugar, como já acontecia antes da chegada do novo administrador. De maneira intrigante, a formatação não será modificada. Afinal, o cemitério é partícipe de uma estrutura mais ampla que representa a própria sociedade mantida e reproduzida nos ritos que se consagram justamente a esse objetivo.

A seguir, será possível visualizar de maneira mais evidente como esse predomínio católico se manifesta atualmente no "Dia de Finados".

3.4 **O Dia dos Mortos: novas tensões, mesmos atores.**

No "Dia dos Mortos[104]", muitas pessoas frequentam o cemitério de Praia de Mauá para homenagear os seus parentes e amigos que já morreram. Contudo, em finados, os católicos têm o papel de protagonistas e realizam vários procedimentos que visam manter e efetivar a relação dos vivos com os mortos[105].

---

[104] Dia dois de novembro é conhecido como o "*Dia de finados*" e é um feriado oficial do calendário brasileiro.

[105] Mísia Reesink, em sua tese de doutorado (2003), estudou o enfrentamento da morte no espaço público pelos católicos da região conhecida como Casa Amarela no Recife em Pernambuco. A autora questionou as teses que postulam a abrangência totalizante do processo de secularização do mundo. Ela argumentou que existe na verdade uma transformação nas dinâmicas que envolvem o sagrado tal como é vivido contemporaneamente.

Ao observar as práticas católicas no “Feriado de Finados” de Praia de Mauá, confirmo que existe uma diferença entre aquele “monopólio’ católico dos tempos de colonização e a “predominância” existente nos dias atuais. Entretanto, embora o catolicismo não tenha mais um lugar oficial central que organiza a totalidade do espaço do cemitério, seus fiéis usam o acolhimento de todos os mortos na reza como uma demonstração explícita do predomínio do espaço. Eles se comportam como maioria, impondo-se a partir da realização dos rituais de celebração no dia dois de novembro.

Foto 21 - Luís, o coveiro, limpa um túmulo sob o olhar atento do proprietário.

Fonte: Andréia Vicente.

Na semana que antecede o “Dia dos mortos”, acontece uma enorme movimentação na necrópole de Mauá. Primeiro, os garis e zeladores da prefeitura são deslocados para trabalhar no cemitério. Eles capinam, pintam, limpam e lavam os corredores, as paredes e a capela. O objetivo é deixar tudo preparado para o dia em que os habitantes frequentarão o local. É de conhecimento público que, no dia dos mortos, muitas pessoas vão ao cemitério. Embora essa ritualização faça parte do calendário católico, ela também está inserida no calendário nacional. Percebe-se uma valorização, por parte do poder público, dos momentos rituais católicos, tanto pelo fato do mesmo ser considerado feriado quanto pelo fato da prefeitura determinar o cuidado especial com o espaço do cemitério nesse dia. Ao mesmo tempo em que

os zeladores trabalham, Luiz, o coveiro, recebe muitas visitas de parentes preocupados com o estado de conservação dos túmulos de seus mortos. De acordo com Luiz[106], a maior parte dos habitantes que vão ao cemitério pedir um zelo específico com as sepulturas são os católicos. Eles pedem que tudo seja arrumado para o dia especial. A aparência dos túmulos deve estar perfeita e deve espelhar uma grande preocupação e cuidado. Tudo deve estar pronto para a visita do "Dia de Finados". Tanto isso é verdade que muitos parentes vão ao cemitério na véspera do dia especial para limpar pessoalmente as sepulturas de seus mortos.

Foto 22 - Mãe e filhos lavam e limpam o túmulo familiar.

Fonte: Andréia Vicente.

No dia dos mortos, de manhã, na "Igreja de Nossa Senhora da Guia", é celebrada uma missa da qual participa uma infinidade de pessoas. Nela, compartilha-se um hábito muito antigo no qual os parentes enlutados escrevem o nome dos falecidos em papéis. Esses papéis são depositados em uma pequena caixinha e são lidos um a um pelo padre. O objetivo da leitura desses papéis é pedir que todas aquelas almas sejam iluminadas e que possam alcançar o céu. A prática de intercessão pelos mortos, que é muito valorizada no dia dos mortos por católicos de várias dioceses, foi explicada por Jacques Le Goff em *O nascimento do*

[106] Luiz recebe pequenas quantias de dinheiro dos enlutados para cuidar especialmente dos túmulos de seus mortos nesse dia.

purgatório (1984). Segundo este autor, a crença no purgatório processou uma maior solidariedade entre as famílias, as organizações e as confrarias religiosas católicas e seus mortos. Afinal, segundo sua definição, o purgatório é um espaço intermediário entre o céu e o inferno no qual alguns mortos são colocados para uma nova tentativa de salvação. Essa jornada pelo purgatório pode ser abreviada por rezas oferecidas pelos vivos em auxílio aos seus mortos.

De acordo com o imaginário católico, os vivos se sentem co-responsáveis pela determinação do destino dos defuntos. O movimento de criação do purgatório foi iniciado pelos movimentos de piedade que surgiram entre os séculos II e IV e que reforçaram o sistema de poder da Igreja que adotou uma série de liturgias no trato para com os mortos. Nesse contexto, mesmo aqueles que não são católicos praticantes e que não têm certeza a respeito do destino daqueles que faleceram podem rezar e acender as velas como demonstração de obediência a tradições recebidas no seio familiar. Sabe-se que, no processo de "socialização primária", realizado pela família, o indivíduo aprende com seus progenitores várias práticas e hábitos que serão reproduzidos ao longo da vida. E, mesmo que haja diferentes opções e compreensões da realidade e da crença, existe uma forte tendência na re-elaboração da experiência fúnebre a partir da realização dos rituais católicos[107]. Seguindo este argumento, compreende-se porque muitas pessoas que não são católicas levam os papéis para a missa dos mortos, rezam e acendem velas no cruzeiro. No "dia dos mortos", eles também participam dos rituais católicos que são abertos para toda a comunidade enlutada.

Logo após o fim da missa, o padre, um coroinha com uma grande cruz e as mulheres que compõem um grupo, conhecido como "Legião de Maria", são seguidos pela multidão que desce o morro da igreja como que numa procissão. Todos entram no cemitério e se posicionam rezando e cantando em frente ao Cruzeiro que fica localizado na parte central. Nesse cruzeiro são acesas velas que devem iluminar o caminho dos mortos. As músicas cantadas e as rezas que são feitas têm como eixo principal o tema da petição em favor dos que se foram. Ao ouvirem as súplicas muitas pessoas param e se juntam em oração a esses fiéis. Os enlutados emocionados choram e se abraçam. Numa etapa posterior da ritualização católica, o padre dá a benção dos túmulos que é acompanhada por fiéis e também por pessoas que não pertencem à comunidade católica.

[107] O ato de fazer uma prece, acender uma vela ou cuidar do túmulo é identificado como elemento católico. Não obstante, mais do que isso é identificado como dever dos verdadeiros cristãos e está além do pertencimento obrigatório a uma dada religião (REESINK, 2009, p. 52).

Foto 23 - O padre e seus auxiliares chegando para a benção dos túmulos.

Fonte: Andréia Vicente.

Foto 24 - Padre e multidão ao seu redor, rezando em homenagem aos mortos.

Fonte: Andréia Vicente.

A respeito da missa e da intercessão – analisadas aqui neste segmento do texto a partir do dia do feriado brasileiro – Michel Vovelle (1987) retomou o contexto de sua instituição. Ele explicou que com o advento da retirada dos cemitérios das igrejas e a sucessiva descristianização dos lugares dos mortos, no século XIX, foi inaugurada uma nova modalidade de culto aos mortos que envolvia a organização de uma série de ritos e gestos em torno da família e do Estado. Essa história de longa duração se iniciou no decênio de 1840 – 1850 após influências das idéias iluministas que pregavam a laicização. Com ela, a possibilidade de frequentar o espaço fúnebre livremente foi aberta aos indivíduos de várias liturgias inclusive àqueles que se declaram "sem religião". (RODRIGUES, 2002, p. 330).

Apesar da "descristianização do espaço do cemitério" ter acontecido oficialmente no Brasil, a vivência e a observação cotidiana comprovam que o culto dos mortos ainda é predominantemente católico na Praia de Mauá. A posição do cemitério – ao lado da Igreja Católica – herança do período colonial, reforça essa associação – conforme discutido anteriormente. Como a ênfase cosmológica católica prevê o purgatório e a influência dos vivos sobre o destino de seus mortos, houve a sucessiva necessidade de se desenvolverem ritualizações que manifestassem a preocupação dos vivos com o destino dos entes queridos falecidos.

Uma das minhas entrevistadas católicas – Sheila, 50 anos – que pertence ao grupo da "Legião de Maria", responsável pela parte ritual feita no cruzeiro, me explicou os motivos para tais rituais. Elas vão ao cemitério para rezar o terço e interceder a Deus pelas almas que precisam de oração. "Para que todos os mortos que estão perdidos possam se encontrar com Deus" (SHEILA, 10/11/2008).

A forma como as senhoras da "Legião de Maria" rezam e cantam pedindo pelos mortos é reveladora da predominância católica sobre o espaço do cemitério. Ao realizarem seus rituais elas invocam pedindo por todos os mortos[108]. Seus pedidos são feitos genericamente. Elas não citam nomes. O próprio padre, quando chega ao cemitério e dá a benção dos túmulos e a palavra final em frente ao cruzeiro, não cita nomes. É uma etapa dirigida a todos os mortos que estão ali sepultados. Qualquer pessoa presente pode participar do ritual e ao mesmo tempo pedir por seu morto particular. Essas rezas e cantos feitos genericamente reforçam ainda mais a abrangência dos rituais do catolicismo na composição das relações entre vivos e mortos.

[108] Percebe-se, nesse caso, um contraste com aquela leitura dos nomes de cada um dos mortos feita durante a reza na igreja.

Foto 25 - Senhoras da Legião de Maria rezam e cantam no cemitério.

Fonte: Andréia Vicente.

3.5 A presença evangélica no "Dia dos Mortos"

Foto 26 - Evangélica distribui folhetos diante do portão do cemitério.

Fonte: Andréia Vicente.

A maior parte dos evangélicos não tem o hábito de cuidar das sepulturas e dos túmulos de seus mortos. Eles evitam essas manifestações como demonstração de desapego ao "corpo do morto" e como expressão de uma "incomunicabilidade" com o defunto[109]. Embora critiquem o papel especial dado pelos católicos ao "Dia de Finados", nesta data, eles estão sempre presentes no cemitério de Praia de Mauá.

Como já expliquei anteriormente, o ambiente do cemitério é muito interessante para um pesquisador. Nele estão presentes fiéis das diversas opções religiosas do lugar e mesmo os "sem-religião". Os católicos, os espíritas, os adeptos das religiões afrobrasileiras e os evangélicos – diversos são os estilos e as formas a partir das quais as pessoas entendem o mundo, a vida e a morte. Contudo, no cemitério todos se encontram – principalmente no "Dia dos Mortos[110]".

Durante meu trabalho de campo observei que alguns evangélicos vão ao cemitério para praticar o "proselitismo" – comportamento reconhecido historicamente como associado ao protestantismo. Nas três vezes em que frequentei o cemitério no "*Dia dos mortos*[111]", vi os evangélicos distribuindo folhetos perto do portão de entrada ou diante da capela funerária. Eles dão os folhetos aos passantes e citam a frase: "Jesus te ama" (CADERNO DE CAMPO, datas diversas).

A atitude dos evangélicos é intrigante. Embora estejam distribuindo as mensagens bíblicas e pretendam combater os rituais que estão sendo realizados, eles permanecem a maior parte do tempo calados. Esse comportamento contido pode ser lido de várias maneiras. Demonstra, por um lado, que mesmo não concordando com o costume ritual ali realizado eles respeitam àqueles que estão participando de um momento tão cerimonioso e, por outro, mostra que eles entendem – mesmo em combate – os sentidos que dominam aquele espaço.

Conversei com alguns evangélicos que faziam o trabalho de distribuição de folhetos no "Dia dos mortos". Minha intenção era entender qual a explicação para esse comportamento e como eles percebem a recepção de sua atitude naquele contexto. Reproduzo, a seguir, uma conversa que tive com uma das senhoras que estava parada diante do cemitério.

---

[109] Em capítulo posterior, descrevo mais detalhadamente esse processo.

[110] No cotidiano dos enterramentos realizados no cemitério, há ocasiões em que acontecem duas ou três mortes no mesmo dia. Os parentes vão à capela para velar seus mortos. Nessas ocasiões, adeptos de diferentes religiosidades podem se encontrar. Contudo, as diversidades são maximizadas no dia dos mortos.

[111] Durante a realização do meu curso de doutorado, compareci ao cemitério durante três anos para observar o desenrolar dos ritos do dia dos mortos. Apenas estive ausente no ano de 2009 quando recebi bolsa de doutorado "sanduíche" em Paris na França.

> A gente traz a palavra de Deus no cemitério para mostrar que existe esperança. A gente vai ter surpresas lá. Então a gente tem essa esperança, de quando chegar lá encontrar meus irmãos, meu tio, minha tia, a gente tem que ter esperança no coração da gente. Então a gente traz a palavra de Deus, dizendo que a morte não é o fim, né? Tem que descansar nele. Consolar nele. [...] Não, não. Ficam calmos porque a gente tem uma esperança. Ninguém fala nada. A gente fica feliz que a pessoa aceita. Depois a pessoa vai sentar, vai ler e vai refletir. Estamos aqui, se a gente tá fazendo aqui o bem, então a gente vai colher só o bem. Lá em cima Ele tá vendo tudo que a gente tá fazendo aqui dando nossa esperança, nosso coração (LEA, 02/11/2010)

Foto 27 - Senhoras distribuidoras de folhetos.

Fonte: Andréia Vicente.

Entendi, depois de muitas conversas e observações, que os evangélicos vão ao cemitério no dia dos mortos porque acreditam que exista um engano na conduta dos parentes dos mortos. O ato de cuidar dos túmulos dos mortos e de visitar o cemitério no dia de finados é explicado por meus informantes distribuidores de folhetos como uma forma de supervalorizar a materialidade do corpo e a comunicação com os mortos. Discordando desse hábito, eles desejam oferecer àqueles que estão ali outra opção e por isso praticam o proselitismo.

Contudo, a explicação tal como acabei de apresentar só me foi completamente informada nas igrejas e nas casas dos informantes que entrevistei. Fora do cemitério, os evangélicos me explicaram que “estas pessoas estão sendo enganadas” e que “estão sofrendo a influência do inimigo, do Diabo” (DIÁRIO DE CAMPO, datas diversas). Para eles, é impossível que os vivos possam ajudar a salvar os mortos do inferno justamente porque a salvação ou a condenação é determinada em vida através do ato de aceitação da palavra de Deus. Ao mesmo tempo, no que diz respeito ao corpo do morto, os evangélicos explicam que “o corpo vira pó e a terra retorna” e que “[esse] corpo não é nada, o importante é a alma” (DIÁRIO DE CAMPO, datas diversas). A partir desta crença, eles se colocam diante do

cemitério para oferecerem-se como outra opção de salvação da alma. Ao entregar os folhetos com – por exemplo – a mensagem “a morte não é o fim” eles explicitam a necessária aceitação do evangelho em vida, o que seria capaz de levar a alma ao céu.

De forma intrigante, diante do cemitério, os evangélicos não foram capazes de me dizer que reprovam o hábito daqueles que homenageavam os mortos. Acredito que estar ali informa – além de tudo – um grande esforço. Alguns deles me explicaram – em entrevistas fora do cemitério – que se preparam durante toda a semana que antecede a pregação, buscando orientação divina para a ocasião. Afinal, o proselitismo que eles realizam naquele lugar envolve riscos já que o espaço ritual é dominado por seus antecessores. Uma entrevista realizada com evangélicos a partir deste assunto e contexto envolve principalmente o tema da “batalha espiritual” como se pode notar na fala do entrevistado: “é uma guerra espiritual. Vamos porque confiamos em Deus, mas não é fácil. Queremos ajudar e as pessoas nos olham com cara feia. Tem algum [sic] que não aceita a palavra, que vira a cara. A gente vai e ora por eles depois” (JOÃO, 15/11/2007).

Foto 28 - Homem conversa e distribui folhetos diante da capela.

Fonte: Andréia Vicente.

A respeito da literatura que debate o tema da “batalha espiritual”, Cecília Loreto Mariz (1999) explicou que existem diferentes linhagens teóricas que abordam o assunto. Uma das correntes apresentadas nesse debate advoga existir uma aproximação entre os evangélicos e aqueles para quem eles assumem pregar a mensagem cristã. Nesse sentido, ao valorizar a ruptura e adotar o mito da pureza da fé, os evangélicos acabam fazendo o que a autora chama de “sincretismo inconsciente”, no qual sua luta contra o demônio – que estaria presente, dentre outros contextos, na prática das religiões não cristãs – os faz lidar com os mesmos referentes que seus opositores.

Contudo, no ambiente do cemitério, a técnica da “guerra espiritual” não é semelhante a um confronto aberto. Há que se usar outros instrumentais. Para confirmar meus questionamentos a respeito do grau e da intensidade da oposição dos evangélicos naquele lugar, fiz questão de conversar com um dos membros da Igreja Assembléia de Deus que estava diante do portão do cemitério. Como não me identifiquei, ele não sabia qual era minha religião ou minha opinião a respeito da presença deles ali. Perguntei diretamente qual era a opinião dele sobre o hábito de homenagear os mortos naquele dia. Queria observar se havia e qual era o nível de confrontação explicitado naquele momento e naquele lugar. A resposta veio. A conversa inicia-se com a revelação de que meu entrevistado teve um filhinho que morreu ainda bebê e pergunto se ele nunca visitou ou depositou flores no túmulo do morto.

> Não, ele não morreu aqui não, morreu em Niterói. Não [colocamos flores], porque a gente é cristão [sic]. A gente não bota flores, não. A gente tem aquela lembrança boa, né? E Jesus diz que a gente vai encontrar nossos amigos, nossos pais, quem partiu, nossos filhinhos. Então a gente tem essa esperança. Tem pessoas que até agradece [sic] quando ganham o folheto. [...] Não, a gente apenas tá dizendo se você ler o conteúdo dele todo, você vai perceber o que tem nessa palavra aqui, né? [...].
>
> Andréia - Vocês acham que é errado homenagear os mortos no cemitério?
>
> Não, não, que é isso, é necessário sim, com certeza. Se não fosse assim a gente não viria pro cemitério pra entregar os folhetos. Nós podemos botar as flores. A gente pode ir lá visitar o túmulo, levar umas flores. Porque a pessoa parte, mas pra gente ela está viva porque nós temos aquela esperança. Nós não esquecemos [sic] dos nossos amigos, da nossa família que parte, né, não tem como. Nós não esquecemos. Portanto que quando falece qualquer pessoa a gente vem, eu gosto de vir, meus amigos, a gente gosta de ir lá (JORGE, 02/11/2008).

Percebo certa hesitação diante da possibilidade de confronto direto com aqueles que homenageiam os mortos. O confronto neste caso não é “discursivo” e se realiza por “presença”. Acredito que, no cemitério, os evangélicos fazem uma oposição mais contida justamente por saberem que o espaço é dominado por regras que não são as suas e por costumes diferentes dos seus. Além disso, eles se sensibilizam com a dor e com o sofrimento alheio. De maneira geral, eles sabem quais são as formas rituais privilegiadas naquele

ambiente e tentam discretamente – sem deixar de aparecer – apresentarem-se como outra possibilidade.

A rejeição narrada na fala de João apresentada acima foi presenciada por mim no cemitério. Há um enorme constrangimento causado pela presença deles. Muitas vezes, aqueles que passam não aceitam os folhetos por se sentirem desrespeitados num momento tão especial. Os católicos não admiram esse ato dos evangélicos. Eles se dizem invadidos, desrespeitados. Muitos aceitam os folhetos por educação e logo em seguida os jogam no chão. Eles balançam a cabeça desaprovando a rotina evangélica. Depois de ouvirem a frase "Jesus te ama", muitos respondem "com certeza", num tom ríspido de desaprovação. Tanto o cumprimento "*Jesus te ama*", quanto a resposta "com certeza", evidenciam a "contraposição" discursiva contida entre católicos e evangélicos.

Foto 29 - Mulher lê o folheto que recebeu dos evangélicos.

Fonte: Andréia Vicente.

Por outro lado, há alguma curiosidade sobre o que está escrito nos folhetos distribuídos ou a respeito do que significa a presença dos evangélicos ali. Algumas vezes vi pessoas paradas ou sentadas nos bancos e nas calçadas ao lado da capela, lendo os folhetos ou conversando com aqueles que evangelizavam. Érica, por exemplo, lia um dos folhetos que foi

distribuído por um grupo de “Testemunhas de Jeová”. Ela se identificou como católica, embora tenha me revelado que não vai à igreja há muito tempo. Érica me disse que todo ano vem ao cemitério para visitar o túmulo do pai. Nossa conversa girou sobre vários temas. Entre eles, perguntei a respeito da sua vinda ao cemitério e também sobre como ela entendia e percebia a presença dos evangélicos.

> Nós [os frequentadores do cemitério] temos dúvidas. Não sabemos muito bem o que fazer. Não sei o que vai acontecer depois que eu morrer. Aí eu penso: quem é que ta certo? Se eu for pela cabeça deste aqui [e aponta para o folheto] e o certo for aquele lá? [e olha pra Igreja Católica]. Então eu tava aqui lendo e me perguntando: o que eu devo fazer? [...] agora, eu acho uma falta de respeito deles virem aqui hoje. Sabe, nós estamos aqui porque temos muita saudade. Eu sei que lá não tem mais nada. Que meu pai, [sic] que tudo já se foi. Só que o túmulo é um símbolo e venho porque tenho saudade. Agora, ainda tenho que encontrar mais essa. (ÉRICA, 02/11/2008).

Na fala desta entrevistada, é possível perceber a multiplicidade simbólica presente no terreno do cemitério e como essa diversidade está acessível a todos – o que acaba por provocar muitas dúvidas, dilemas e tensões. Contudo, os frequentadores avaliam e decidem suas escolhas de acordo com o que cada um considera coerente. E, mesmo que se sintam rejeitados, – e ainda que realmente o sejam, como as falas dos personagens deixam transparecer – os evangélicos conseguem, na maior parte do tempo, realizar aquilo a que se propuseram, ou seja, apresentarem-se como uma possibilidade que pode ser alcançada por todos aqueles que desejarem.

4 O RITO DE ENTERRO EVANGÉLICO

> A ritual never exists alone. It is usually one ceremony among many in the larger ritual life of a person or community, one gesture among a multitude of gestures both sacred and profane, one embodiment among others of traditions of behavior down from one generation to another. In other words, for each and every ritual, there is a thick context of social customs, historical practices, and day-to-day routines that, in addition to the unique factors at work in any given moment in time and space, influence whether and how a ritual action is performed[112] (BELL, 2009, p. 171).

4.1 Contexto social geral e apresentação das estratégias interpretativas

O desenvolvimento de um conjunto de ações que visam a dar conta do "corpo de um morto" é um dos grandes universais da humanidade[113] (BENDAN, 1969; RODRIGUES, 1983). A partir da transformação física gradativa natural pela qual vai passando o cadáver, os vivos estabelecem procedimentos através dos quais suportam a perda e dão um destino ao defunto. No Brasil, assim como na maior parte dos países ocidentais, seguindo uma tendência que foi trazida pelos colonizadores, se opta por enterrar os mortos em cemitérios. A tradição católica européia do enterramento foi enriquecida pelo cuidado com o defunto característico dos povos africanos que vieram para o continente durante o regime escravocrata (REIS, 1991).

Em países como a Inglaterra, por exemplo, a maior parte dos protestantes desenvolveu, ao longo do tempo, o costume de cremar os mortos (BAUDRY, 2006, p. 20). Em nosso país, de forma diferente, normalmente os mortos evangélicos são enterrados nos mesmos cemitérios que o resto da população havendo algumas exceções como, por exemplo, os cemitérios dos ingleses do Recife e do Rio de Janeiro[114], fundados respectivamente em

---

[112] O trecho correspondente na tradução é: Um ritual nunca existe sozinho. Ele é geralmente uma cerimônia entre tantas outras na vida ritual de uma pessoa ou comunidade, um gesto entre uma multiplicidade de gestos tanto sagrados quanto profanos, um "encorporamento" entre tantos na tradição de comportamentos vindos de uma geração para outra. Em outras palavras, para cada e todo ritual, há um contexto de costumes sociais, práticas históricas, e rotinas do dia-a-dia que, em adição com um único fator em um momento no tempo e no espaço, influencia se e como uma ação ritual é realizada.

[113] Effie Bendan, no livro *Death customs: an analytical study of burial rites* (1969), defendeu que a prática do rito funerário é um fenômeno de distribuição mundial que embora apresente características diferentes conecta certos elementos comuns, tais como: atitudes perante a morte, significado do velório, vida após a morte.

[114] O cemitério dos ingleses foi o primeiro espaço funerário extramuros da cidade do Rio de Janeiro. Era destinado à época ao enterro de protestantes ingleses e abrigou também enterro de outros estrangeiros de diversos credos religiosos não-católicos, como por exemplo, alemães e suecos.

1714 e 1809[115] (LIMA, 1994, p. 93). Na Praia de Mauá, assim como em muitos outros distritos brasileiros, há apenas um cemitério onde todos os mortos são enterrados. Meus informantes evangélicos me disseram que não se questionam se o morto será ou não sepultado. Esporadicamente, alguns me relataram dúvidas a respeito da escolha do cemitério. Para fins desta decisão, consideram-se, muitas vezes, os cemitérios municipais mais próximos ao local onde era a residência do morto ou da sua família além de poderem ou não privilegiar a opção expressa por aquele que acabou de falecer. O ritual de enterramento nos cemitérios locais continua sendo realizado muitas vezes sem que o enlutado se pergunte se deve adotar outra forma de ação que discorde daquela do meio em que ele foi socializado[116].

Entre os evangélicos, assim como para todos nós, o enterro é a ocasião para se dizer o último adeus e para que os sobreviventes tomem consciência da nova situação daquele que partiu. O ritual de enterro valida o novo *status* social do morto e dos vivos mais próximos. Num período muito difícil de incerteza, aceitar as transformações que seguem à morte constitui-se um trabalho doloroso que, neste grupo social, é vivido em coletividade. A "comunidade de irmãos" é importantíssima, pois, é em grupo que eles ultrapassam as instabilidades e constroem explicações para os acontecimentos que circundam a ocorrência de um falecimento (GOMES, 2006; PINEZI, 2008).

Contudo, apesar do caráter inigualável e da riqueza universal dos ritos terem sido apresentados como idéia central na maior parte dos estudos que trabalham os traumas

---

[115] Na página oficial da Igreja Luterana no Brasil existem fotos e textos históricos a respeito do primeiro cemitério evangélico luterano do país construído em Sorocaba em 1811. Na ocasião, um dos trabalhadores do estabelecimento Montanístico das Minas de Ferro de Sorocaba em São Paulo morreu de escorbuto. O padre local doou o caixão e ordenou que ele fosse enterrado no cemitério local. Contudo, a informação de que ele era protestante se tornou pública. Então, seu caixão foi arrancado da terra e seu corpo exposto nas ruas. Depois disso, por decreto real foi construído o cemitério dos luteranos em Sorocaba. Disponível em: http://www.luteranos.com.br/articles/13364/1/Primeiro-Cemiterio-Evangelico-Luterano-no-Brasil-/ . Acessado em out./2010.

Mais atualmente, outros cemitérios evangélicos já foram construídos por grupos funerários empresariais interessados em atender esse segmento expressivo do mercado. Um exemplo é o cemitério *Terra Santa Parque*. Reproduzo trecho de uma reportagem: "*Terra Santa Parque Cemitério*, o primeiro cemitério de Minas Gerais dedicado ao público evangélico está sendo construído em Sabará, na região metropolitana de Belo Horizonte, a 20 quilômetros da capital. O terreno tem uma área de cem mil metros quadrados e terá capacidade para dez mil jazigos. As primeiras unidades começam a ser comercializadas a partir do dia 20 de outubro. Os responsáveis pelo cemitério apostam no sucesso do empreendimento, já que no Brasil existem mais de 25 milhões de evangélicos [...] A idéia é oferecer um serviço de boa qualidade para o público evangélico que sempre cobrou um espaço diferenciado. Vamos ter ainda uma assistência psicológica para as famílias [...]. O Cemitério Terra Santa terá capelas ecumênicas, todas climatizadas. Essa estrutura vai formar o desenho de uma pomba. Em toda a área do cemitério serão exibidos cantos de louvor. Outro detalhe é que os jazigos não terão símbolos, como imagens ou cruzes, atendendo a um princípio da religião evangélica. [...] O diferencial do cemitério serão as capelas ecumênicas, onde pessoas de todas as religiões poderão fazer as orações e cultos, de forma reservada. Jornal Hoje em Dia - Belo Horizonte, Minas Gerais - 19/09/2004. Disponível em: http://www.sincep.com.br/?key=069d3bb002acd8d7dd095917f9efe4cb. Acessado em out./2010).

[116] Mais recentemente, vemos surgir na imprensa falada e escrita tentativas de estimulação ao hábito da cremação. Os principais motivos alegados são o constante estado de abandono dos cemitérios das nossas cidades. No Rio de Janeiro, mesmo o cemitério São João Batista que fica localizado na Zona Sul da cidade encontra-se deteriorado. Os parentes que passaram por situações constrangedoras no momento do enterro em geral incentivam o abandono dos cemitérios e a construção e utilização dos crematórios. No entanto, o número de enterros ainda é infinitamente maior que o de cremações mesmo se considerados apenas os dados das maiores capitais brasileiras. (Fonte para consulta, Jornal O Globo, 01/10/2010).

decorrentes da morte, as análises feitas entre os evangélicos afirmam de maneira praticamente unânime sua "simplificação". O principal argumento utilizado para sustentar essa idéia é a atitude evangélica de rejeição e negação da morte e dos mortos. E não foram poucos os autores que assim escreveram[117] (ANDREUX, 1975; CHAUNNU, 1978), chamando atenção principalmente para a contestação da intercessão pelos mortos como marca maior dessa diferença. As evidências empíricas utilizadas para confirmar essa hipótese são: eles não acendem velas; não fazem rezas pela alma do morto; não frequentam seguidamente os túmulos com o objetivo de interferir na condição transcendental daquele que partiu[118]. Ao contrário disso, a performance[119] ritual funerária evangélica é marcada pela idéia "formal" de que a morte não deve ser vivida como momento de tristeza e sim como concretização do ideal da salvação (NOVAES, 1983). Os evangélicos são encorajados coletivamente a demonstrar que, ao contrário dos seus opositores, não têm motivos para se preocupar com seus mortos que já estão "julgados e justificados[120]". Da mesma forma, confirma esse prognóstico a abreviação dos seus rituais de sepultamento. Afinal, mesmo que o cemitério "hegemonicamente" católico persista como um local de passagem obrigatório na realização do enterramento, o percurso e a permanência no interior de seus muros foram significativamente reduzidos.

No entanto, a atitude de confronto com o catolicismo – como estratégia institucional – e a negação da influência dos vivos no destino dos mortos – como expressão da sua compreensão mais ampla do funcionamento do mundo – não foi suficiente para retirar dos meus informantes a necessidade humana de chorar por aqueles que partiram. A partir desse

---

[117] No capítulo um, analisei detidamente algumas linhas de pesquisas sobre a morte na literatura nacional e internacional. Aqui cito como exemplo dois autores. Francis Andreux estudou a liturgia protestante da morte nas igrejas francesas reformadas e explicou que não existe uma justificativa clara para o abandono de certas práticas rituais a não ser a negação dos aspectos aproximados do catolicismo. Assim, se os ritos católicos enfatizam a morte e o morto, os rituais protestantes praticamente ignoram a morte. "É a liturgia do morto ausente". (ANDREUX, 1975, p. 123). Pierre Chaunnu também tentou compreender essa negação e afirmou que a teologia protestante é prolixa em relação à morte. Para este autor, a principal herança do protestantismo, neste caso, foi a criação de uma estratégia de negação da morte e dos mortos.

A recusa pelo purgatório e a acentuação da "salvação pela graça" só fizeram sublinhar uma rejeição que já existia desde os primórdios do movimento. Nas palavras do autor, negar a eficácia das preces pelos mortos causou "mais inconvenientes que vantagens aos protestantes". Afinal, seus rituais não oferecem aos praticantes mecanismos para ultrapassar a morte. (CHAUNNU, 1978, p. 143 – 145).

[118] Desde o início do cristianismo já existiam disputas e tensões a respeito de como se daria a vida após a morte. Como poderemos observar, para os católicos a ênfase está na continuidade dos mortos. Já para os evangélicos a perspectiva está posta no retorno do espírito. Essa discordância influencia diretamente a formatação dos rituais de morte.

[119] De acordo com Catherine Bell (1997, p. 160), a performance ritual se caracteriza por um conjunto de comportamentos que se comunicam e fazem parte de um quadro que diz "isto é diferente, deliberado e significante, preste atenção!". Performance é entendida para um conjunto de ações diferentes da rotina; é um tipo de demonstração específica. No caso do rito evangélico, observa-se que a quantidade e a qualidade do recurso performático formal foram diminuídas.

[120] Segundo meus interlocutores, após a morte o tempo não existe para o morto. Neste caso, se em vida ele aceitou e seguiu as ordens de Deus, após sua morte pode-se dizer que ele já está julgado e justificado.

imperativo social primário, os evangélicos desenvolveram vários comportamentos e idéias visando ultrapassar a separação provocada pela finitude do corpo humano.

Partindo desse panorama apresentado, quero discutir de que forma os evangélicos realizam os "rituais de enterro[121]". As evidências utilizadas por outros autores para defender a simplificação desses ritos serão tomadas por mim como comprovadores da complexidade de suas práticas de inumação. Para tanto, enfatizarei prioritariamente os momentos informais chamados aqui de "entre etapas" do ritual. "Entre etapas" são os momentos menos formalizados do rito onde os indivíduos transitam de maneira mais "frouxa" entre os espaços e interagem uns com os outros de forma mais espontânea. Nelas, os participantes ainda estão ligados à execução ritual embora possam expressar-se de maneira menos formalizada. São instantes de passagem e marcam-se, principalmente, pela mobilidade. São intervalos dos momentos formais – do velório, da procissão ou do sepultamento – nos quais acontecem interações marcadas pelo signo da informalidade, do relacionalismo e da reflexividade.

Minha proposta é a observação atenta das idéias, dos comportamentos e hábitos dos evangélicos das Igrejas Assembléias de Deus na densidade da sequência do ritual. Acredito que assim será possível perceber a riqueza das ritualizações evangélicas da morte, o que ajudará a romper a idéia de simplificação. Meu objetivo será demonstrar ao fim e ao cabo do capítulo que, mais que um protocolo rígido de comportamentos pré-estabelecidos através dos quais se processa a passagem pela morte, entre os evangélicos, o rito de enterro leva em conta principalmente interações e compartilhamento de emoções entre vivos que se expressam e se concretizam numa relação íntima e complexa com a estrutura social mais ampla.

Num nível mais extensivo, o exame dos dados do meu campo ajuda a comprovar que, na realização de qualquer ritual, mesmo que formalizado, tanto sua estética, como seu conteúdo possui componentes criativos acionados a partir das situações. Eles se constroem em relação primeiramente com a "estrutura" pré-estabelecida ao longo de tempo histórico e, em seguida, de maneira não menos intensa, com aqueles que partilham momentaneamente a passagem pela morte[122]. O encontro destas duas formas expressivas é que tem o efeito simbólico requerido pelos participantes de um rito: a produção de significado emocional (COLLINS, 2004).

---

[121] Ritos de enterro são todos os procedimentos que visam a preparar e enterrar o corpo de um morto. Entre eles está a preparação da documentação e do corpo deste a ocorrência da morte até o sepultamento. Geralmente, os parentes e amigos são ativos no rito a partir da chegada do corpo à capela funerária até o instante em que ele desce à sepultura.

[122] Neste ponto pode ser interessante pensar o modelo proposto por Marshal Sahlins em *Ilhas de História* (1999). O autor discute a relação entre estrutura social e evento demonstrando que os significados de um acontecimento são avaliados na prática, ou seja, na vida social. Neste caso haveria sempre possibilidades de ações interpretativas por parte dos atores sociais.

Todavia, antes de continuar, é importante atentar para o fato de que a prática contemporânea dos "rituais de morte" se estabeleceu a partir de procedimentos burocráticos obrigatórios que fogem ao controle de qualquer comunidade ou grupo religioso. No caso dos enterros, há uma "máquina administrativa da morte[123]" em funcionamento e esta inclui enfermeiros, médicos, peritos do instituto médico legal (IML), agentes funerários, auxiliares de cartório, administradores dos cemitérios, até que em última instância o ciclo se finde com o trabalho do coveiro. Essa imensa cadeia produtiva de instituições e pessoas prepara a documentação pertinente que classifica um morto além de ornamentar o próprio corpo sem vida para o último adeus. Desta feita, os demais grupos sociais só podem realizar seus ritos funerários específicos depois de cumprir em sequência pré-determinada todas as exigências formalizadas pelo estado laico brasileiro. Como já foi amplamente documentado na bibliografia específica do assunto, esse ciclo produtivo da morte foi responsável pela maior parte das modificações contemporâneas no terreno do enterro e do luto principalmente as que dizem respeito ao afastamento familiar do doente e do corpo do morto (ARIÈS, 1975, p. 70).

Mesmo depois de cumpridas todas essas formalidades, as regras administrativas de natureza pública do cemitério influenciam a forma e o conteúdo dos rituais de morte. Há imposições de horários. Existem impossibilidades cerimoniais, materiais, posicionais (LIMA, 1994). Enfim, a cadeia produtiva de morte está oficializada e é a partir de um grande conjunto de instituições e normas legais que os rituais de enterro se realizam.

Mattedi e Pereira (2007) descreveram a existência de uma "rede de organização da morte na sociedade moderna" que se estrutura em níveis de atuação envolvendo diferentes instituições e atores sociais que executam tarefas específicas articulando a realização de suas obrigações com objetivos heterogêneos dos outros participantes do processo.

---

[123] Há uma grande preocupação dos gestores brasileiros com a atuação das instituições que cuidam dos procedimentos funerários buscando mecanismos que impeçam a ocorrência de abusos provenientes da especulação comercial. Porém, não existe uma legislação específica nacional que regule tal atividade que é considerada primeiramente um serviço público que está fora da área do comércio sendo cada município responsável pela criação de regras regulamentadoras dessas ações. Em geral, os municípios têm adotado a postura de oferecer serviço funerário obrigatório às famílias carentes, deixando as demais parcelas da população para serem atendidas por empresas privadas que desenvolvem atividades lucrativas nesse ramo, tais como serviços de enterro, translado do corpo, ornamentação do corpo, seguro funeral, dentre outros. De acordo com Ação Direta de Inconstitucionalidade 1221-5/ RJ, proposta pelo Ministro Carlos Veloso, e julgada procedente pelo Supremo Tribunal Federal (STF) é dever dos municípios do estado do Rio de Janeiro oferecer a todos os seus ocupantes tais serviços. A ação foi movimentada para questionar a legislação estadual (2007 de 08/07/1992) que delimita como carentes aqueles que ganham menos de um salário mínimo aos quais seria obrigatória a execução de serviços gratuitos. Neste caso, o restante da população deveria recorrer às empresas privadas para a contratação do funeral. Em sua decisão, o STF esclareceu que não pode haver diferenciação entre os cidadãos e que tal serviço é novamente entendido como competência municipal devendo ser disponibilizado a todos com igual oferta, o que envolveria além das despesas decorrentes dos serviços relativos ao corpo, os procedimentos cartoriais obrigatórios. Cf. Diário de Justiça de 31/10/2003 do Supremo Tribunal Federal. Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/inteiroTeor/obterInteiroTeor.asp?numero=1221&classe=ADI. Acessado em out./2010.

> Na sociedade moderna, a morte se dispersa numa rede bastante extensa de relações heterogêneas que organizam o processamento social por meio do deslocamento para a esfera privada, o que provoca uma segregação da experiência. Essa rede de processamento é constituída por, pelo menos, cinco atores sociais predominantes, que traduzem o significado moderno do morrer: a família, a religião, o estado, o mercado e a ciência. […] Assim, por exemplo, o ator-família é composto pela rede de parentes e amigos próximos, que é mediada pela afetividade. Para os membros dessa rede, a morte é processada como uma perda, e é por isso que se espera que um parente ou um amigo se comova na mediação da morte. Já o ator-religião é composto pelas igrejas e seus sacerdotes, que configuram a morte segundo a lógica espiritual e os ritos específicos de cada religião, proporcionando amparo e sentido para o sentimento de perda. Para o ator-estado a morte é processada burocraticamente, o que significa cuidar da manutenção da ordem, observando os aspectos legais envolvidos no morrer, e é por isso que questões como heranças e dívidas ganham importância nesses momentos. Para o ator-mercado, que é constituído por uma rede formada por funerárias, floriculturas, cemitérios etc., a morte significa uma possibilidade de ganho, e o morrer é processado mercantilísticamente, segundo as expectativas de lucro. Para o ator-tecno-científico, constituído pela rede de hospitais, clínicas, ciências médicas, laboratórios farmacêuticos etc., a morte é vista como uma falha técnica dos instrumentos de intervenção científica sobre a vida, pois atua procurando evitar que a morte biológica ocorra (MATTEDI; PEREIRA, 2007, p. 326 e 327).

A rede de organização da morte se concretiza através de um processo de justaposição de identidades e simplificação recíproca de interesses por parte dos atores envolvidos. Cada uma das esferas envolvidas pode afetar a seguinte a partir das suas atividades. Dentro desta lógica, quanto mais imersa no meio urbano e quanto mais recursos financeiros a família tiver ao seu dispor, menor seria seu contato com a morte. Afinal, neste caso, os familiares teriam a sua disposição uma enorme rede de atores e instituição (agências funerárias, administradores, médicos, enfermeiros, empresários, empregados) que cuidariam das tarefas relativas à preparação do corpo do morto reduzindo sua participação na morte ao mínimo. A conclusão dos autores é que, nas grandes cidades, a diminuição da atuação familiar na morte é mais evidente justamente porque essa cadeia produtiva é mais estruturada.

Todavia, é interessante notar que embora o sistema atual de preparação do defunto tenha destituído os familiares de muitas tarefas relativas ao seu cuidado, esse processo de afastamento dos mortos foi em parte contrariado através do desenvolvimento de outros tipos de ações associadas à morte, principalmente aquelas localizadas no domínio da informalidade. No caso específico dos ritos de enterro, aquele que frequentar um cemitério durante algum tempo poderá afirmar que os familiares, na maioria absoluta das vezes, dedicam aos seus mortos durante o velório e mesmo após o enterro algum tipo de “ritual religioso”. Nos túmulos dos mortos são depositadas fotografias, cartas e velas. Nas rodovias onde ocorrem acidentes de trânsito, há cruzes sinalizando o local de um acidente fatal. Na Internet há páginas reconhecidas como “cemitérios virtuais”. A literatura antropológica oferece diversos exemplos de cuidado e atenção por parte dos enlutados para com seus mortos (REESINK, 2003; 2009).

Os evangélicos estudados por mim também se preocupam sistematicamente com seus mortos e vão ao cemitério para prestar sua última homenagem no dia do sepultamento. Se a eles não foi oferecida possibilidade de intercessão pelas almas – que foi vedada pela doutrina protestante – eles desenvolvem outras formas de expressar seu pesar. O cerimonial fúnebre evangélico é realizado a partir da utilização de múltiplas expressões: canto, palavra, abraço, toque, riso e choro. Essas formas de demonstração afetiva serão detalhadas por mim ao longo do relato etnográfico.

Enfim, neste capítulo, assumo como tarefa reconstruir o ritual de enterro evangélico. No entanto, esse trabalho etnográfico se fará a partir de alguns limites teóricos. Ao mesmo tempo em que a "descrição densa[124]" norteia minha escritura, pretendo discutir a aplicação de alguns componentes ditos recorrentes nos rituais, a saber: formalidade, invariância, tradição, performance, regras explícitas (BELL, 1992; PEIRANO, 2002). Essa discussão se faz necessária para atividades que muitas vezes são julgadas menos rituais justamente por sua inadequação aos traços enfatizados nas "etnografias clássicas[125]". Meu objetivo será demonstrar que, apesar de existirem normas, componentes e etapas pré-estabelecidas para as cerimônias formalizadas, o rito de enterro evangélico não é realizado apenas como imperativo cumpridor desses protocolos. Durante seu desenvolvimento, há fatores interacionais e relacionais que influenciam a forma e o conteúdo de sua execução.

Todavia, não há como negar que encontrar o ponto de equilíbrio entre o que é constante e o que é inovador é uma das grandes dificuldades dos estudos de ritual[126]. Existe uma forte tradição de práticas rituais funerárias que foram reiteradas por gerações de pessoas que desejavam maior segurança em face ao desequilíbrio provocado pela morte (MAUSS, 1899; HERTZ, 1960; MORIN, 1970; MOHEN, 1985). Logo após o falecimento, em meio às incertezas que se abatem sobre os sobreviventes, a realização do rito de enterro aparece como uma obrigação social que direciona a ação. A sua formatação já é socialmente conhecida. As suas etapas coordenadas. Entretanto, o rito não envolve somente recorrência. Durante sua

---

[124] Clifford Geertz (1978) ao desenvolver o termo "descrição densa" se preocupou com o trabalho etnográfico. Se as situações acontecem num contexto específico – num dado lugar e num dado momento – elas devem ser observadas e interpretadas a partir de uma dimensão crítica da atividade antropológica e não apenas a partir da imposição de conceitos e códigos teóricos.

[125] Anteriormente, já expliquei quais são as dificuldades de enquadramento das manifestações funerárias evangélicas no conceito de rito e quais são as possibilidades teóricas para essa tentativa.

[126] Maurice Bloch (1968) trabalhou os rituais entre *Os Merina* de Madagascar. Ao discutir as recorrências e as inovações presentes nos ritos, ele percebeu que durante sua realização há certos confinamentos da sintaxe que estilizam e formalizam o discurso e a música. O autor explicou a "pobreza" da expressão falada nos rituais através do imperativo da autoridade da tradição que confere legitimidade ao rito e que acaba impedindo a liberdade de expressão. Neste contexto, a forma encapsulou o conteúdo que ao longo do tempo se tornou previsível e redundante.

realização há espaço para adaptações, discussões, avaliações. Esse aspecto é central em meu estudo.

Antes de iniciar a análise dos dados do campo referentes ao ritual de enterro, gostaria de informar ao leitor alguns obstáculos enfrentados para a realização dessa pesquisa.

4.2 **A rejeição etnográfica**

Escolher estudar a morte não é tarefa fácil. Ao longo do trabalho de campo há uma série de dificuldades e impedimentos. Há incômodos pessoais do próprio estudioso e também estranhamento dos observados. Creio ser coerente discutir rapidamente alguns dos problemas encontrados por mim no campo e quais as saídas metodológicas utilizadas para o recolhimento de dados. A forma como desenvolvo a argumentação está diretamente relacionada a esses problemas práticos.

O primeiro grande problema para trabalhar a morte no cemitério é encontrar o distanciamento necessário. É preciso trabalhar os próprios sentimentos e tensões a respeito da morte e do luto. Diversas vezes me senti comovida e acanhada diante de um parente que chorava compulsivamente ou mesmo diante do caixão de uma pessoa que acabara de morrer. É difícil encontrar sentido para o "estar lá" num velório, um momento privado e tão instável. Minha sensação inúmeras vezes foi de invasão da intimidade, de desrespeito para com meus observados. A única saída possível me pareceu a permanência discreta e contida naquele ambiente de profunda comoção.

Esse acanhamento inicial me levou a adotar o "método da observação direta[127]" como a principal ferramenta para a coleta de dados no decorrer da realização dos rituais de enterro. Durante longo tempo, me sentei em um dos bancos que se localizam entre a entrada do cemitério e a porta da capela funerária e ali permaneci em silêncio analisando os acontecimentos. Percebia como as pessoas chegavam, suas roupas, seus gestos. Ouvia suas conversas. Sentia os tons emocionais dos enlutados. Notava como os trabalhos do cemitério eram realizados. Quais eram as possibilidades e as negativas.

[127] O método da "observação direta" consiste em observar o cotidiano e os hábitos de determinado grupo de pessoas sem, contudo, participar dessa sociedade (MALINOWSKI, 1976). Ao longo do meu trabalho de campo, frequentei o cemitério e observei os acontecimentos que lá se passaram sem, contudo, participar dos mesmos. Na maioria das vezes, mantive considerável distância.

Foi assim que rompi com o estranhamento inicial sem me sentir demasiadamente invasiva.

Outro grande problema do trabalho de campo no cemitério durante um enterro é a utilização da máquina fotográfica. Toda vez que sacava o aparelho para fotografar eu era observada com olhos questionadores. Havia sempre um tom desaprovador no ar que partia tanto da minha própria sensibilidade da morte quanto daqueles que ali estavam homenageando seus mortos. Para evitar retaliações (que, diga-se de passagem, sofri[128]), decidi fotografar inicialmente o cemitério apenas quando não havia enterro. Fotografei suas ruas, seus túmulos, seus trabalhadores. Pessoas que eventualmente passavam por lá. Esse trabalho de obtenção de imagens acabou por complementar minha observação direta dos rituais de enterro e me possibilitou perceber algumas das dinâmicas de funcionamento do espaço e quais são os limites impostos aos seus frequentadores – como já discuti anteriormente.

Passar da observação direta para o trabalho de entrevista foi ainda mais desgastante e lento. A grande barreira era perceber quem estaria disposto a conversar comigo e em que termos essa entrevista poderia ser feita. Ouvi diversos "nãos" seguidos de olhares descontentes. Muitas vezes fui ignorada com uma virada de costas silenciosa. A entrevista durante a realização de um "rito de enterro" decisivamente é uma missão quase impossível.

Se eu percebia a possibilidade de conversar com alguém, surgia outro problema. Como explicar aos entrevistados o meu tema de pesquisa? Utilizei várias estratégias. A primeira delas foi dizer claramente as minhas intenções. Não deu certo. A maioria das pessoas não estava disposta a falar de sentimentos tão íntimos. Tive mais êxito quando entrevistei as pessoas questionando-as sobre suas trajetórias de vida. Essa estratégia foi muito mais eficiente. A partir dela consegui conversar sobre a morte que aparecia, a cada nova entrevista, como um ponto forte da experiência pessoal. Foi uma saída indireta que se mostrou o melhor meio de começar um diálogo com meus interlocutores.

Uma vez introduzido o tema da morte na entrevista, alguns informantes me contaram o que os havia levado até o cemitério. Muitos me contaram os momentos anteriores a uma morte, quais as dificuldades financeiras encontradas para a realização do enterro, quais os

---

[128] Logo nos primeiros dias em que fui ao cemitério para observar aconteceu um velório evangélico. Levantei do banco onde estava sentada e atravessei a rua. Peguei a máquina fotográfica e quando me preparava para focalizar os enlutados, um homem que participava do velório atravessou a rua e perguntou o que eu estava fotografando. Eu expliquei que estava realizando um estudo sobre o cotidiano do cemitério. Ele me pediu de maneira "um tanto ríspida" que não fotografasse seus familiares. Fiquei muito constrangida. Imediatamente guardei a máquina e me retirei. A respeito da fotografia em contextos etnográficos cerimoniosos e diferenciados, Lisa Louise E. Castillo (2005), em sua tese de doutorado, explicou que a proibição para a obtenção de fotografias nos terreiros de candomblé não é inquestionável. Segundo a autora, a permissão ou proibição está relacionada à autorização que se desenvolve a partir de relacionamentos construídos com os informantes. Contudo, no cemitério, como os velórios e enterros envolviam sempre sujeitos diferenciados, percebi que a evitação desse uso seria a melhor saída.

dramas familiares vividos a partir da perda de algum querido e como entendiam o futuro do morto.

A distância mantida por mim para a observação do velório e do enterro acabou se tornando um instrumento positivo da pesquisa. A partir da longa observação foi possível perceber certas "técnicas corporais[129]" diferenciadas dos indivíduos e grupos que compareciam a um enterro. Pude compor um panorama mais amplo da sociabilidade no cemitério.

Ao longo do relato que segue ficará claro que meus apontamentos e minhas conclusões estão diretamente relacionados às dificuldades encontradas no trabalho de campo e às estratégias aplicadas para vencer os impedimentos.

4.3 **A estrutura do rito de enterro evangélico**

Em sua estrutura geral, o rito de enterro evangélico possui a mesma formatação de muitas outras cerimônias funerárias. Há velório, procissão e enterro[130]. Contudo, os conteúdos inerentes às fases distinguem-se se analisados comparativamente ao que está contido nos cerimoniais de outros grupos religiosos. As diferenças levam em consideração, sobretudo, as proibições e evitações das intercessões e contatos diretos entre vivos e mortos e a oposição ao catolicismo dominante.

A discussão proposta neste item está diretamente relacionada à dinâmica reprodutiva da estrutura dos ritos. Geralmente eles são decompostos em fases formais compreendidas como invariantes (VAN GENNEP, 1977; TURNER, 2005). Contudo, essa fixidez não é atemporal como bem já comprovaram as análises de longa duração[131] a respeito das

---

[129] Uma das grandes referências para a discussão das técnicas corporais ainda é Marcel Mauss (1974). O autor explicou que as sociedades possuem formas específicas de uso do corpo que são ensinadas aos indivíduos através da educação, do processo de socialização. De acordo com este teórico, é possível fazer relações entre o uso do corpo e a sociedade estudada. A observação dos gestos, dos modos, dos movimentos seria indicativa dos signos e símbolos que a estrutura social imprime nos indivíduos.

[130] Conforme já explicitei longamente no capítulo três, os conteúdos recebidos do catolicismo hegemônico e depois predominante constituem a formatação primeira e tradicional dos ritos de morte no Brasil. Durante o tempo em que estive no cemitério da Praia de Mauá tive a oportunidade de acompanhar diversos rituais de enterro. Há diferenças claras entre eles. Contudo, praticamente todos os ritos são realizados a partir destes três instantes.

[131] Na história social de "longa duração", defende-se que as mudanças ocorridas não são rupturas momentâneas e sim frutos de um processo mais lento de transformações que, no desenrolar de um tempo longo, se evidenciam na sociedade. A respeito de como essa mudança acontece desenvolveu-se uma discussão acirrada entre antropólogos e historiadores. Lévi-Strauss (2003), por exemplo, defendeu a idéia de que certas estruturas são recorrentes e mesmo uma evidente transformação guarda em seu interior permanências do "inconsciente coletivo". Essa discussão foi revisada por Rodrigues (2009).

transformações ocorridas nos ritos de morte (ARIÈS, 1975; VOVELLE, 1983). Ao mesmo tempo, essas mesmas pesquisas nos revelaram que não há revolução completa dos componentes rituais básicos. Os autores afirmam que ao mesmo tempo em que as etapas do rito de enterro permaneceram praticamente as mesmas durante séculos, a maneira como cada uma delas foi realizada se transformou continuamente. Relacionando o estudo bibliográfico específico do tema aos dados recolhidos na investigação de campo, posso afirmar que, mesmo que pareça contraditória, a realização do rito deve ser compreendida como trabalho de constante reconstrução que é efetivado tanto através da manutenção de consensos explicativos quanto através de múltiplas possibilidades de leitura.

Sabe-se que qualquer rito, sobretudo os de morte, se efetiva justamente pela sua capacidade de criar unidades explicativas capazes de reordenar o grupo social que perdeu um membro. Nesse processo, a construção de pontos de consenso é prioritária. São eles que permitem que o rito seja executado por uma coletividade. Quando há uma morte, geralmente, os enlutados concentram-se na única certeza que possuem: a realização do funeral[132]. Contudo, na diversidade da sociedade, cada participante ou grupo social pode interpretar os acontecimentos de maneira distinta. Na riqueza ritual, cada componente tem dimensões simbólicas complexas.

Neste sentido, o rito pode ser entendido por sua polissemia (CAVALCANTI, 2002). Por um lado ele envolve a imbricação de diferentes linguagens tais como a fala, a visão, a técnica corporal, o cenário. Por outro, estas unidades comunicativas podem ser interpretadas de maneira específica. Assim sendo, a estética e o conteúdo do ritual são resultantes das mutações realizadas a partir de leituras diversas de seus elementos por distintos grupos sociais em momentos históricos diferentes. E, mesmo a mais formalizada das etapas, analisada no interior de um grupo ou nos diferentes contextos, guarda em si os elementos comprovadores de suas reconstruções (RODRIGUES, 1999). Num universo complexo de constantes trânsitos e passagens como observamos nas nossas cidades contemporâneas, temos que levar em consideração que o ambiente social é partilhado por múltiplos atores com adesão às ideologias representacionais distintas. Neste sentido, as idéias explicativas dos grupos envolvidos em confrontos, conflitos e trocas podem dotar os mesmos “significantes” de “significados” distintos.

---

[132] Para a realização do funeral, a maior parte dos parentes faz contatos com líderes religiosos. Durante meu trabalho de campo, presenciei funerais espíritas, católicos e evangélicos. Não presenciei nenhum ritual de enterro onde os seus participantes declarassem abertamente pertencimento à umbanda ou ao candomblé. No caso do rito funerário evangélico, este pode ser realizado tanto para mortos “crentes” como para “não-crentes”. Os pastores e líderes das igrejas são convocados recorrentemente para esse cerimonial e cuidam de toda sua execução prestando um serviço comunitário.

Partindo deste contexto complexo, acredito que um exame atento da dinâmica interna dos ritos de sepultamento evangélicos deve envolver, por um lado, a decomposição das fases formais e das passagens informais entre suas etapas, a fim de enfatizar suas especificidades. Por outro lado, deve-se dar atenção especial ao processo histórico complexo de contatos e confrontos com outras religiosidades que ajudaram a constituir esses cerimoniais evidenciando como as diferenças se consolidaram num plano geral. É o que pretendo fazer.

Ao analisar detidamente o rito de enterro evangélico, percebi neste uma boa dose de "expressão obrigatória dos sentimentos" (MAUSS, 2001) – performance corporal e emocional realizadas através da não espontaneidade e da obrigatoriedade. Ela envolve os preparativos adotados para o enterramento e também as ações e sensações já consolidadas no imaginário social coletivo ao longo da sequência cerimonial.

Contudo, a tendência a encapsular a experiência evangélica nas fórmulas rituais que compõem a estrutura geral da morte no Brasil passou a me incomodar cada vez mais à medida que desenvolvia meu estudo. Afinal, a passagem pelo rito deve revelar detalhes específicos das formas a partir das quais cada grupo social organiza seu mundo. A condução do ritual e a exploração dos seus limites dramatizam tensões e contradições que estão no cerne de cada cultura (TURNER, 1967). A comunicação ali veiculada demonstra detalhes preciosos de sua arte de trabalhar a realidade (CAVALCANTI, 2002).

Depois de longo tempo de trabalho de campo e do recolhimento dos materiais inerentes à pesquisa, passei a acreditar que a especificidade do ritual de enterro evangélico está justamente no fato de que sua passagem pela dor da morte ganha sentidos explicativos efetivos maiores nos momentos marcados pela informalidade nos quais a maximização das emoções e das interações contribui de maneira efetiva para a construção plena de significados.

Neste sentido, o exame do ritual de enterro evangélico é especialmente interessante, pois aponta para a existência de muita criatividade e inovação em seus conteúdos. Este cerimonial oferece ao pesquisador alguns traços diferenciados em relação ao que vem sendo repetidamente discutido no campo de pesquisas da estrutura ritual de maneira geral e, ao mesmo tempo, permite questionar as bases a partir das quais se apresenta a vivência evangélica da morte. Todavia, para alcançar esse resultado será necessário rever alguns pressupostos teóricos e empíricos.

Percebi que as teses que privilegiaram a dimensão prática dos ritos (como aquelas onde a abordagem se sustentou na visualização de comportamentos corporais coordenados e

cerimoniais públicos formalizados) não conseguiram alcançar os diferenciais evangélicos[133]. Esse procedimento teórico-metodológico pode ter sido responsável pela (des) classificação dos seus ritos de morte. Afinal, ao compará-los com outras manifestações rituais mais formalizadas, imediatamente avultam-se "as ausências" objetivas. Para que seja possível observar outras "qualidades" desses rituais funerários será necessário utilizar um tipo de teoria que permita trabalhar em conjunto a expressão ritual objetiva e subjetiva. Isso me levou ao desenvolvimento de outras estratégias.

Esta necessidade imposta pelo próprio campo me fez observar mais atentamente as "técnicas corporais" e os elementos do espaço físico e social buscando neles múltiplos sentidos e expressividades. Afinal, as ações têm simbologias intrínsecas e estas podem auxiliar na compreensão das performances produzidas durante um evento. É por isto que, assim como os movimentos coordenados já naturalizados no contexto dos ritos de morte foram recorrentemente analisados pelos especialistas, acredito que a negação à realização desses atos também deva entrar na pauta de discussão. Contudo, não para evidenciar simplificações, mas para aprofundar a compreensão interna daquele sistema, à medida que a negação conduz a outros comportamentos e informa a respeito das representações mais caras àqueles atores. Ao mesmo tempo, esses "nãos" podem ajudar a compor um panorama social mais complexo[134].

Diante destas explicações, acredito que a tradição de negação ou mesmo de proibição de alguns elementos plásticos dos cerimoniais evangélicos pode proporcionar indícios valiosos na produção de explicações a respeito de sua visão de mundo. Afinal, ao se calarem ou ao se afastarem, eles produzem sentidos através de símbolos, solidariedade e padrões de moralidade compartilhados pelo seu grupo social (COLLINS, 2004).

Para que a defesa dessa hipótese seja possível, considerarei alguns elementos rituais como prioritários. Foi a partir da leitura e da dotação de significados a esses elementos que construí minha interpretação para os ritos de morte evangélicos. Acredito que os ritos deles se

---

[133] A esse respeito, Joel Robbins (2009, p. 59) afirmou que os evangélicos rejeitam o uso do termo ritual. Na verdade, ao acompanhar cotidianamente a rotina dessas pessoas percebe-se que sua dinâmica ritual é distribuída cotidianamente em diversos lugares e momentos de interação social distintos. Essa diferença fez com que o estudo do ritual entre eles fosse muitas vezes deixado de lado já que a sua perspectiva não se enquadrava naquela visualizada em outras realidades sociais.

[134] Talvez aqui seja interessante inserir o complicador do método na discussão. Numa abordagem mais dedutiva a autoridade argumentativa é do autor. Da forma como proponho realizar minha pesquisa poderia parecer que esse é o método empregado. Contudo, neste estudo, a maior ênfase está na autoridade das evidências – o que me leva a uma metodologia indutiva. Neste caso, não se trata de trabalhar com ausência de comprovações empíricas das informações que vejo serem negadas. O que estou propondo é observar a não realização de comportamentos que pareciam consagrados no "sistema de morte" e questionar quais foram as razões que levaram a tais ausências e quais são as soluções encontradas para essa negação.

constituíram a partir de idéias que se expressam ativamente nessas ações. Apresento preliminarmente quais são os pontos principais dessas especificidades:

(a) A solidão do corpo morto diz respeito a um certo distanciamento dos vivos em relação ao cadáver velado durante os ritos de enterro dos evangélicos. Esse distanciamento entre os presentes e o defunto não pode ser explicado apenas a partir da sua performance objetiva pública. Há outros elementos subjetivos imprescindíveis – como o sistema cosmológico e doutrinário – para a compreensão da postura corporal praticada durante o velório.

O segundo ponto é a (b) aproximação dos enlutados. Em qualquer enterro é muito comum a formação de grupos de conversas para relembrar detalhes da convivência com o morto e também para socialização. O enterro é um dos momentos de reencontros entre pessoas que não se vêem com muita frequência. Durante o ritual de sepultamento evangélico esses encontros têm uma significação ímpar.

Ao mesmo tempo, nos ritos de enterro acontecem demonstrações (c) emocionais morais coletivas. São momentos onde os enlutados estabelecem forte foco de atenção que os fazem adotar posturas sincronizadas (COLLINS, 2004, p. 23). Esses instantes envolvem grande carga de emocionalidade. Essa gramática auxilia tanto no enfrentamento dos obstáculos quanto na construção de uma identidade de grupo. Entre os evangélicos há momentos de "pico emocional" que se estabelecem principalmente a partir da vivência da morte como um "evento moral". O primeiro instante é o de chegada do corpo morto e o segundo é o do sepultamento. Na passagem entre eles acontece a procissão em que os enlutados em trânsito fortalecem-se a partir de seu pertencimento ao grupo. (d) Diferenciando-se dos "outros", eles entram, circulam e saem do cemitério que é o terreno da morte.

A partir deste momento da tese, proponho dividir o ritual de enterro evangélico em etapas, nos moldes de uma etnografia clássica. No entanto, minha ênfase não estará apenas na demonstração de estruturas formais recorrentes. Minha intenção é comprovar que a ritualização é construída e reconstruída interacionalmente à medida que os indivíduos buscam respostas emocionalmente eficazes para a superação da dor e das incertezas provocadas pela perda. Neste trabalho estratégico realizado pelos evangélicos, as práticas marcadas pela informalidade, reflexividade e relacionalismo são referenciais imprescindíveis na passagem pela sensação de irrealidade causada pela morte e na transformação dos sentimentos dela decorrentes. Além disso, minha escrita está preocupada em dar sempre grande relevo às

fronteiras entre religiosidades que juntas constroem o cotidiano vivo do cemitério. Estes grupos diversos se encontram no momento da realização de cada novo sepultamento.

4.4 **Velório**

Na maioria absoluta das vezes, um velório começa antes mesmo do corpo chegar à capela Santo Antônio no Cemitério da Praia de Mauá e dura a noite toda. Desde o momento em que os parentes e amigos se reúnem para aguardar a chegada do carro da funerária, observam-se demonstrações de tristeza, pesar e solidariedade. Abraços e afagos, apertos de mão, olhares de condolências e palavras de carinho. Diversas são as manifestações de sentimentos.

É muito comum que os vivos se reúnam para conversar a respeito dos momentos passados onde conviveram com o morto ao longo do velório. Como alguns dos meus informantes evangélicos me relataram, muitas vezes, nessas conversas se contam acontecimentos do cotidiano[135]. Essas discussões são momentos de grande saciedade emocional. Abaixo segue a transcrição de uma entrevista que ilustra alguns pontos importantes dessas conversas.

> Teve uma irmã que faleceu né. [sic] Tava com seus cinquenta e poucos. Bem nova. Então durante o velório o pastor pegou o histórico dela todo, foi contando o que ela fez na igreja e que ela fazia, o que ela deixava de fazer. E às vezes a gente fica olhando, conversando e comentando sobre isso com os irmãos, e eu gosto muito de ir para mim [sic] observar. [...] Mas eu gosto de poder ver as pessoas, falar delas. Pra saber como é a morte de um crente e de um ímpio. (ALESSANDRA, 05/09/2007).

Recontar histórias da vida do morto é relembrar e reconstruir sua participação social. O cérebro humano funciona ativando imagens, sons e cheiros identificados com os personagens dessas experiências. Ao contar e recontar fatos, os vivos apuram entre si o foco de atenção que é re-elaborado diversas vezes durante a execução do rito. Essa sintonia do

[135] Sabemos que o hábito de conversar durante o velório é comum a vários grupos sociais. Contudo, ao observar velórios realizados por diversos grupos religiosos percebem-se diferenças claras no contexto a partir do qual essas conversas acontecem. Por exemplo, há diferenças claras entre o velório evangélico e o católico. Neste último, a conversa é embalada pelo queimar das velas e pelo som das rezas e cantos repetidos várias vezes pelos enlutados em torno do morto (REESINK, 2003). De maneira diferente, no velório evangélico, não há rezas pelo corpo – o que, como veremos, faz com que a configuração e o teor dessas conversas sejam completamente diversificados.

encontro se afina ainda mais com as histórias que têm como protagonistas os enlutados e o "morto como vivo[136]".

O momento de chegada do corpo marca uma mudança extrema no ambiente do velório. O morto é o personagem principal do rito, já que foi justamente a sua morte o evento gerador da reunião ali estabelecida. A chegada do corpo representa o primeiro grande ápice emocional coletivo do rito de enterro evangélico. Ao observar a aproximação do corpo sem vida, os vivos realmente tomam consciência do que representa a morte. Essa materialização do "não ser" é enfrentada com grande dificuldade. A dor é vivida intensamente durante todo o rito de enterro evangélico, mas a chegada do corpo representa o primeiro contato substancial com a materialidade daquela morte.

O carro da funerária pára. As portas traseiras se abrem e aparece o caixão. Num movimento que remete à sincronia e coordenação, os enlutados presentes no velório caminham lenta e progressivamente ao encontro do corpo que chega. O caixão é conduzido para dentro da capela e ao seu redor segue o grupo reunido. Esse primeiro encontro é a oportunidade de visualizar o corpo morto e principalmente de avaliar seu semblante. É intrigante o hábito evangélico de analisar a face paralisada buscando nela dados a respeito do destino póstumo da pessoa.

Segundo meus informantes, um morto evangélico tem uma "face feliz" justamente por ser um salvo. Já um morto não crente tem uma "face triste e apavorada[137]". No caso do rosto, ao se atestar uma "expressão serena" reconhece-se imediatamente a salvação daquele que partiu e os comentários a esse respeito são feitos entre os irmãos trazendo à tona "saciedade" emocional – um misto de felicidade e tristeza. Já a "face triste e apavorada" amplifica a inquietação já sentida e iniciam-se alguns questionamentos mais contidos para não ofender os familiares mais próximos.

Os detalhes da conduta moral do falecido são conhecidos pelos amigos e parentes justamente porque conviveram com o morto quando ainda estava vivo. E quando eles se dirigem ao interior da capela para observar a expressividade facial do defunto, o fazem a partir de algumas expectativas. Neste caso, o que se vê no semblante inerte confirma os

---

[136] A expressão "morto como vivo" foi criada por mim para chamar a atenção para o fato de que os evangélicos supervalorizam aqueles os momentos onde o morto ainda estava vivo. Ocasiões em que sua ação era considerada interativa.

[137] A observação evangélica da "face feliz" ou "apavorada" não reconhece o trabalho de maquiagem feito pelos profissionais que preparam o corpo para o velório. Na verdade, a expressão construída pelo trabalho de maquiagem e asseio do corpo é trabalhada por meus informantes como expressão autêntica do último momento e está relacionada ao caráter de moralidade dos seus ritos.

detalhes que se prevêem através de um julgamento moral feito ainda no decorrer de sua vida. Contudo, pode ser que os participantes do velório tenham julgamentos morais diferentes a respeito do morto. Se assim for, eles discutem discretamente suas hipóteses durante as conversas.

O hábito de avaliar a face do morto imprime ao momento de chegada do corpo uma dose maior de ansiedade[138]. Reforça ainda mais sua emocionalidade. Afinal, a face do morto pode revelar dados morais da trajetória cristã daquela pessoa e confirmar seu destino póstumo. A expressão do rosto do morto é lida como a marca do momento decisivo da sua morte, quando o indivíduo foi definitivamente julgado. Ao encontrar a "face feliz", imediatamente, certa tranquilidade toma conta dos enlutados. É a confirmação da abrangência dos estatutos cosmológicos que prevêem a vida eterna no paraíso.

> Gosto de ver como aquela pessoa está. Aí eu chego, olho aquela pessoa, tá [sic] com um aspecto feliz, bonito. Então eu penso assim pra mim: essa [...] Eu acho, não sei né, só Deus é quem sabe. [...] A diferença, sabe porque que eu falo pra você. A diferença de um crente eu posso olhar no rosto. Um rosto bonito, feliz. Parece, sabe, que se encontrou com Jesus. Ai, eu não gosto muito de ir em velório de ímpio [*sic*], é um rosto estranho, não tem aquele aspecto feliz, que você acha numa pessoa que já faleceu com Cristo. É muito estranho aquilo fica na cabeça o tempo todo. Sabe. (ALESSANDRA, 05/09/2007)
>
> Há pouco tempo agora eu perdi minha avó, a mãe do meu pai. Então nós corremos atrás, falamos de Jesus para ela e ela nada, nada. Não queria. O negócio dela era o São Jorge dela. E então ela faleceu. E eu vi o rosto dela, um rosto muito apavorado. Sabe aquele que mostra apavoramento. E quando vi minha avó eu vi que o rosto dela estava apavorado. Então eu achei uma diferença muito grande nisso aí. Do salvo para o ímpio. (MARINA, 10/04/2009.).
>
> Todas as pessoas cristãos quando falece [*sic*], você pode reparar. As pessoas cristãos [sic] você vê o semblante de alegria no coração deles, na feição deles, no rosto você vê. O semblante fica muito lindo. Tem um esplendor da pessoa, do corpo que tá [sic] ali. Uma coisa muito linda. Eu presto atenção muito nisso. Os familiares estão ali, velando ali, velando não, fazendo a parte deles ali, com aquela esperança, e a pessoa que partiu vai com aquela esperança também que vai encontrar eles. (LEA, 02/11/2010).

Apesar de alguns evangélicos terem me falado do hábito de buscar certas informações no rosto do defunto, – o que confirma o caráter moral de sua vivência da morte – ao aprofundar minhas conversas com os interlocutores percebi que existe outro dado ainda mais relevante no que diz respeito ao corpo do morto.

Como pretendo comprovar adiante, num velório evangélico, existe um marcante afastamento dos vivos em relação ao cadáver que chamarei de "solidão do corpo do morto". Acredito que a fonte desse distanciamento está precisamente na ausência de mecanismos de representação que permitam a comunicação ou a interação entre vivos e mortos. Explico

---

[138] A espécie humana tem capacidade monumental de avaliar e interpretar a expressão facial. Isto acontece tanto no dia-a-dia como em ocasiões especiais. A partir dessa interpretação podem ser formados alguns elementos constituintes de padrões de relações.

melhor. O sistema cosmológico evangélico apresenta a morte como uma dupla quebra de comunicação com os defuntos. E esse é um dos pontos de maior impacto no desenvolvimento dos hábitos rituais que cercam a vivência da morte. Embora exista a consciência da continuidade da vida propiciada pela ação divina e a possibilidade de atestar a qualidade dessa existência na corporalidade do cadáver (em sua face), a morte biológica interrompe brutalmente a expressividade comunicativa ativa daquela pessoa.

José Carlos Rodrigues (1983) explicou que com a morte inaugura-se o "descomparecimento" do morto, ou seja, a ausência física daquela individualidade. No entanto, o autor chama atenção para o fato de que o falecido não deixa de agir através da consciência dos vivos. Estes desejam manter e de fato mantêm certos padrões comunicativos com o morto. No caso do morto evangélico, seu desaparecimento é efetivo. Afinal, aquele que deixou de conviver fisicamente por conta da paralisação das funções biológicas do corpo, também teria que deixar de se comunicar com os vivos justamente porque a ordem estrutural do mundo – tal qual adotada por eles – não permite esses prolongamentos.

Só que esse processo não é tão simples. A representação não dá conta de todas as exigências da realidade. Os parentes e amigos desejam continuar se relacionando com o morto[139] e sentem os efeitos nefastos dessa cessação. O corpo dos vivos gela, transpira e treme. A negatividade toma conta da boca, do estômago, dos olhos[140]. Cada um sente os efeitos que a ausência irrecuperável faz aparecer. Essa ânsia crescente e dilacerante é intensificada entre eles justamente pela consciência de que os mecanismos interativos foram quebrados terminantemente.

Assim sendo, durante o velório evangélico, o choque provocado pela perda de alguém com quem se tem vínculos é reforçado por uma cosmologia que impede qualquer outra forma de interação com o morto. Por isto mesmo, o momento de encontro com o corpo é um momento limite onde o vivo deve construir-se em relação ao incomunicável. Essa impossibilidade comunicativa também ajuda a entender o sentido da criação da possibilidade de avaliar a face do morto.

Roberto DaMatta, no livro *A casa e a rua* (1997), analisou as relações desenvolvidas em torno da morte na sociedade brasileira. Segundo o antropólogo, aqui no Brasil, como em outras sociedades relacionais, se fala muito mais dos mortos do que da morte. Ao tentar

---

[139] Adiante veremos que existe um anseio constante dos vivos que acaba por favorecer a criação de mecanismos comunicativos com seus mortos.

[140] Algumas das minhas informantes me falaram a respeito das sensações decorrentes da morte de um parente. Elas me descreveram calafrios, suores, desmaios, tremedeiras. Segundo elas, seu corpo não conseguia manter-se em ordem no momento do auge da dor provocada pela morte. Não era possível manter o controle.

elucidar algumas das características dos sistemas explicativos que trabalham as relações entre vivos e mortos, o autor nos forneceu algumas referências de base para trabalhar o universo ritual evangélico. De acordo com DaMatta, para os evangélicos, o mundo é entendido como espaço uno e coeso, ou seja, não existem passagens e trânsitos, não há interferências entre mundos. Essa característica dual da cosmologia protestante dificultaria as relações dos evangélicos com os mortos.

Diversos autores já confrontaram a unicidade e a coesão da cosmologia protestante principalmente no pentecostalismo e no neopentecostalismo[141] que, em muitos aspectos, têm absorvido características das religiões afrobrasileiras e do catolicismo (ALMEIDA, 1999, p. 175; SILVA 2007, p. 208 - 209). No entanto, no terreno das representações da morte há que se guardar determinados cuidados em relação a esta composição. Não quero aqui validar um engessamento das expressões individuais em nome dos padrões ideais do grupo citado – meu objetivo é justamente o contrário. Contudo, acredito que o fato de a cosmologia evangélica romper veementemente os espaços de comunicação entre vivos e mortos exerceu enorme influência em sua forma de ritualizar a morte em um contexto onde esta comunicação é naturalizada[142].

Os dados do campo reforçam essa hipótese. Entre os evangélicos das Igrejas Assembléias de Deus que frequentei e onde assisti aos cultos existe a defesa constante de uma cosmologia que prevê espaços separados de atuação para os vivos e para os mortos. De acordo com os pastores, os vivos estão na terra e os mortos estão dormindo. Quando perguntados, os evangélicos afirmam que os mortos não escutam, não falam, não se comunicam com os vivos.

> Ninguém, só Jesus ressuscitou. Todos dormem no pó esperando o arrebatamento. Eles continuam dormindo. Quando a igreja for arrebatada então quem morreu em Cristo ressuscita primeiro, e nós se estivermos aqui ainda seremos transformados. A gente se ajunta tudo [sic] de uma vez só e entra no céu. Vai ser a maior festa. E depois que entra no céu ele vem reinar mil anos aqui. Jesus vem reinar mil anos aqui com a igreja e depois de mil anos é que ele vai passar pro céu. Compreendeu? (JOSÉ MARIA, 05/09/2007).

Entre eles também existe a certeza de que é impossível que um vivo possa modificar a situação do seu morto através de quaisquer recursos doutrinários ou pessoais. Não existem

---

[141] A criação do "sincretismo invertido", tal como explicitada por Almeida (1995) em sua dissertação de mestrado, evidencia as passagens entre o neopentecostalismo e as religiosidades de matriz afrobrasileira que elas diziam combater. Sanchis (1998, p. 150) também chamou atenção para a necessidade de se analisar o campo simbólico evangélico atendo-se cuidadosamente à matriz católica e a marca afrobrasileira que o constituem.

[142] Aqui a referência de contraste pode ser tanto o catolicismo como as religiões de matriz afrobrasileira nas quais existem mecanismos cosmológicos visíveis de encontros entre vivos e mortos.

orações, clamores, súplicas, oficialmente aceitas que sejam capazes de modificar a situação de um morto que foi decretada por ele mesmo durante sua vida. A salvação é individual e não há qualquer mecanismo representacional que permita romper essa individualidade.

> [Durante o velório], o pastor faz aquele elogio [do morto] apresenta como testemunho o que ele fez e lê um texto bíblico. Ora por ele mais não [*sic*], porque o morto não precisa, não pode ser ajudado. Ora pela família e dá oportunidade [dizendo que] se alguém quiser ver o irmão algum dia no céu deve aceitar Jesus. (MANOEL, 29/10/2008)

Acredito que um dos efeitos diretos dessa dupla quebra de comunicação entre vivos e mortos é a tendência dos enlutados evangélicos de se afastarem do corpo morto e se reunirem em grupos de conversa.

Durante algum tempo, refleti bastante acerca dessa minha proposta de "solidão do corpo morto". As respostas encontradas por mim tomam como ponto de partida essa rígida cosmologia já relatada e o caráter de moralidade da morte buscado por eles[143]. Somente a partir destes pontos é que consegui compreender porque, durante o transcorrer do velório, no momento onde o morto é o personagem principal, e ainda que seu caixão ocupe um lugar central, o seu corpo permanece por muito tempo "deslocado[144]".

É somente a partir do entendimento de que o morto é inacessível, não apenas do ponto de vista físico propriamente dito – como é óbvio para todos os mortos – mas também do ponto de vista subjetivo, que se pode compreender a complexidade dessa expressão. Para os evangélicos, estar perto do corpo sem vida[145] significa estar perto daquele que duplamente "não está". Primeiro pela morte física e depois pela separação comunicativa.

---

[143] Como já expliquei anteriormente neste mesmo capítulo, durante minhas observações no cemitério percebi grande diferença entre os comportamentos dos enlutados no velório evangélico e no velório católico e espírita. No velório católico, há um grupo de senhoras que fica durante todo o tempo rezando em voz alta pedindo pela alma do morto. Essa atitude ritual atrai a maior parte dos presentes, não todos, e mantêm os enlutados por mais tempo próximos ao corpo. No caso de um velório espírita, percebi que os presentes conversam com o morto diretamente. Eles falam com ele, fazem longas confissões de amor, de carinho e de respeito. Isso atrai os outros presentes para a proximidade do corpo inerte. A comunicação direta com o morto tem um forte apelo emocional nessas duas outras modalidades rituais.

[144] Andreux (1975, p. 123) explicou porque nas liturgias protestantes o morto é ausente. Embora eu não concorde com a totalidade dos argumentos do autor, seus escritos podem ajudar a inserir complicadores na questão. Disse Andreux que a liturgia evangélica dos serviços fúnebres praticamente ignora a morte quando retira todos os gestos, palavras e todos os incentivadores de ações que poderiam aproximar os vivos dos mortos. Para ele, esse modelo litúrgico apenas faz referência à necessidade de explicitar durante o velório quais foram as realizações do morto antes da morte.

[145] Godelier et Panoff (1998) explicaram que no cristianismo da Baixa Idade Média o corpo do homem era separado em corpo (*corpus*, perecível) e a alma (*anima*, imortal). O segundo ponto é a relação entre a carne (*caro*) e o espírito (*spiritus*). Nessa acepção existe uma nítida desvalorização do que é passageiro em relação ao que permanece. Contudo, ao longo do tempo, com o desenvolvimento mais sistemático da teologia e da medicina o corpo passou a ser mais valorizado. Um complicador seria a criação da tríade: corpo (*corpus*), alma (*anima*) e espírito (*spiritus*) que investiu o corpo na cristandade de uma dignidade que ele jamais teve. No caso dos evangélicos, não há abandono do corpo já que ele é cuidado e enterrado com muito respeito. Estou chamando atenção para um processo mais complexo que se estabeleceu conjugando-se a presença e o cuidado com o corpo e seu desligamento comunicativo.

Acredito que a barreira física e comunicativa à continuidade das relações entre vivos e mortos foi uma das responsáveis pelo afastamento dos vivos dos corpos mortos. No entanto, esse afastamento do cadáver não significa despreocupação com o morto. Como todos nós, essas pessoas sentem a necessidade humana de desenvolver estratégias através das quais possam demonstrar cuidado e carinho com aqueles que amam.

De maneira surpreendente, acredito que os evangélicos demonstram seu cuidado com os mortos principalmente através da aproximação entre vivos. Se em outras religiosidades, os vivos dedicam rezas e súplicas pelas almas desencarnadas (CAVALCANTI, 1983; REESINK, 2009) ou mesmo se seguem vários receituários complexos visando a deixá-los partir em segurança (CRUZ, 1995), entre os evangélicos das Igrejas Assembléias de Deus, os vivos dedicam-se aos grupos de conversas nos quais questionam e avaliam a qualidade da continuidade da vida dos defuntos e recontam os momentos de convivência.

A reunião nas pequenas rodas de discussão é caracterizada por sua informalidade. Nesta modalidade interativa, os enlutados aproximam-se uns dos outros numa atitude de busca de formas através das quais possam manifestar seus sentimentos em relação aos mortos. Se com os mortos não há comunicação direta, é através dos vivos que esta sensação de ausência é aplacada. Durante as conversas observei abraços, afagos, apertos de mãos que para mim representaram não apenas a necessidade humana de cuidado, como também a busca por um padrão explicativo. Ao mesmo tempo em que o corpo morto não pode oferecer muitas respostas, o morto pode e continua reforçando laços sociais que foram criados em vida e ativados por sua partida.

Há ainda outro ponto importante. Quando falo da aproximação entre vivos e da distância em relação ao cadáver, levo em consideração a existência de duas ênfases distintas do morto: o “corpo do morto” e o “morto como vivo”. Ao mesmo tempo em que o corpo morto está sendo velado, os enlutados passam longo tempo recontando e discutindo detalhes daquela vida que acabou de ser perdida. Falam das possibilidades que se vislumbram para seu destino. Ao longo do processo de luto, o “morto como vivo” pode aparecer em sonhos e em visões[146]. Em todos esses casos, a ênfase maior está nos momentos onde o morto aparece enquanto vivente – seja no passado ou no futuro. O olhar acurado dos vivos se fixa naquelas situações onde ele participava ativamente do círculo relacional intenso ou nos momentos futuros nos quais será possível um reencontro. Enfim, o morto que é enfatizado nas conversas é o vivo que teve ou terá qualidades interativas ativas.

[146] Em capítulo posterior, detalharei as formas como os mortos podem aparecer aos vivos durante o processo de luto.

> É o meu genro que acabou de morrer, marido da minha filha. Ele adoeceu, foi operado e deu câncer na operação dele e ele morreu. Não passou nem três meses [*sic*]. [...] Mas sabe, esse corpo não é nada. Ele morreu confessando que tinha certeza da sua salvação. Sabe como é? Ele sabia que ia morrer, e já falava que estava salvo. Estava alegre, sem dúvida da sua salvação. (MARCELO, 19/09/2008. Grifos meus).

A valorização da dimensão informal dos ritos de enterro evangélicos através da observação e descrição dos momentos de aproximação dos vivos e das conversas mantidas entre eles durante o velório inserem nesta tese um grande desafio que é justamente considerar as conversas, as interações informais como componentes rituais. Erving Goffman em seu livro *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior* (1967) discutiu as possibilidades e limites das interações rituais baseadas em relações "face-a-face". Para este autor, as conversas também podem ser consideradas rituais interacionais à medida que demandam protocolo comportamental a ser seguido pelos interlocutores. Gestos, falas, expressões, movimentos realizados durante as interações são aceitos como componentes do rito. Afinal, o ato da comunicação "face-a-face" guarda em si certas expectativas entre atores que desejam transmitir informações e, ao mesmo tempo, esperam ser ouvidos e entendidos.

Para que a comunicação seja efetiva, há um repertório possível de formas expressivas geradoras de significação. Neste sentido, tanto as emissões da fala, quanto certas respostas dadas às conversações não são obra do acaso, mas são construídas ao longo de interações rituais trabalhadas a partir de certas possibilidades. Ao se unirem, os indivíduos seguem uma linha expressiva padrão e, de acordo com Goffman (1967, p. 33), essa escolha não é feita aleatoriamente, mas é socialmente motivada.

Ao analisar os rituais de enterro evangélicos, percebi que os diversos momentos informais de conversa são importantíssimos[147]. As trocas entre vivos ajudam a criar padrões emocionais e a responder imperativos que o corpo inerte não pode solucionar. Os vivos em trabalho conjunto mantêm uma linha expressiva importante. A manutenção dessa comunicação contínua é a responsável pelo sucesso do ritual no qual os vivos se despedem e homenageiam seu morto (GOFFMAN, 1967, p. 19).

Ouvindo as conversas dos enlutados evangélicos durante os velórios, percebi que eles buscam respostas para a morte em geral e para aquele morto especificamente[148]. Algumas vezes a morte é questionada; em outras, é o destino do morto que é posto em dúvida. A

---

[147] Tal como pode ser comprovado nas transcrições citadas anteriormente que ilustram o teor de algumas conversas dos meus informantes durante o velório.

[148] Diversas vezes ouvi alguns enlutados inconformados que se questionavam porque acontecera aquela morte. Algumas outras vezes, as dúvidas circundavam a situação do morto. Ao longo da continuidade deste capítulo e do próximo, citarei exemplos desses diálogos.

qualidade existencial da pessoa humana é colocada à prova durante as conversas. Se o morto é reconhecido como um verdadeiro cristão, enfatizam-se as características de sua salvação assim como as ações comprovadoras dessa condição. Em caso negativo, inicia-se toda uma série de discussões a respeito da possibilidade daquela pessoa ter alcançado a "justificação" e das condições objetivas da aceitação ou não da verdade bíblica (VICENTE DA SILVA, 2005).

Minha aposta é que os ritos de morte evangélicos são baseados numa modalidade ritualística que intensifica mais as redes de relações[149] em torno do morto que os protocolos socialmente rígidos em relação ao seu corpo. Por isto mesmo, é tão importante considerar o que é informal e interacional em cada uma destas ritualizações. Afinal, essa solução se desenvolveu a partir da sua cosmologia e de padrões sociais e pode nos ajudar a entender certas características de sua cultura.

A partir de agora, é importante cobrir uma diferente faceta do ritual e salientar quais são possíveis manifestações de cuidado com o corpo morto. Afinal, mesmo não havendo interlocução com o cadáver, e mesmo que o afastamento dele revele um quê de negatividade, os evangélicos mantêm com o defunto uma atitude de atenção e cuidado. Eles não abandonam o corpo morto. Ao longo da realização das minhas observações, recolhi evidências exemplificativas dessa atenção. Diversas vezes, os enlutados aproximam-se do corpo para tocar em sua face, para arrumar suas flores, para abraçá-lo, para olhá-lo ininterruptamente.

Darei dois exemplos de conflitos acontecidos em velórios que ajudarão a combater a idéia de abandono do corpo. Afinal, mesmo que o corpo não possa se comunicar, ele é parte daquele que viveu e desenvolveu laços de amizade e intimidade. Nessas últimas homenagens, os vivos também demonstram amor e dedicação ao corpo. Contudo esse cuidado guarda os limites de seu entendimento cosmológico e doutrinário da inacessibilidade moral do morto.

Em agosto de 2009, aconteceu o velório de uma senhora evangélica da Igreja Assembléia de Deus filial de Piabetá[150]. Uma cena chamou minha atenção e creio ser interessante narrá-la para demonstrar que existe uma grande preocupação com a preparação

---

[149] O conceito de "redes de relações" é intensamente discutido na antropologia. Wasserman and Faust (1999) identificaram alguns princípios da teoria de redes tais como: interdependência entre ações e atores; laços relacionais entre atores onde os recursos materiais ou imateriais circulam em fluxo. Para outros autores, a dinâmica de uma dada estrutura em rede não depende apenas do comportamento de seus membros, mas também das relações mais amplas que estabelecem com outros atores. (Cf., por exemplo, BOTT, 1966 e PORTUGAL, 2007). Aqui, neste trabalho, o conceito é extremamente importante e auxilia no trabalho de valorização maior das relações entre indivíduos ao invés de focalizar exclusivamente os protocolos formais estabelecidos.

[150] Esta igreja se localiza na região do Ipiranga especificamente na Rua Vinte e três e é a mais antiga do Distrito como já foi explicado no segundo capítulo.

do corpo para o velório. Logo que o caixão da morta chegou ao cemitério trazido pela funerária popular da prefeitura, iniciou-se uma discussão entre os parentes enlutados e o motorista do rabecão. Fiquei muito curiosa com o teor do debate e me aproximei um pouco para ouvir o que acontecia.

Os filhos da morta estavam indignados com o serviço da funerária. Não havia nenhuma flor dentro do caixão. Ela estava corretamente deitada apenas com as vestimentas que foram cedidas pelos familiares. A filha da morta aos prantos questionava: “como pode um caixão sem flores? Isso é impossível. Cadê as flores? É um absurdo”.

É comum que o morto esteja deitado no caixão cercado de flores ornamentais. O fato de a funerária ter trazido o caixão sem flores significou para aquela família um sinal de descuido e desprezo com sua morta. Essa leitura da situação foi revidada em forma de discussão. Afinal, o respeito aos mortos é expresso na decência com que seus ritos fúnebres são realizados. Essa decência envolve a correta colocação dos acessórios obrigatórios para um velório. Em velórios de famílias pobres, por exemplo, a quantidade de flores pode ser reduzida para diminuir os custos (REIS, 1991, p. 149). No entanto, mesmo que haja redução da quantidade de ornamentos dos mortos pertencentes às classes sociais menos abastadas, isso não diminui a riqueza dos seus simbolismos e o cuidado na sua preparação. Por exemplo, os panos que envolviam os defuntos durante boa parte do século XVIII tinham cores e tecidos pré-determinados. A decoração dos caixões guardava detalhes que eram próprios da irmandade a que pertencia (DEBRET, 1940). Havia uma série de padrões a serem seguidos que evidenciavam o respeito com o morto e com a morte.

Nos velórios e sepultamentos atuais, a quantidade de acessórios relacionados à preparação do corpo do morto diminuiu bastante. Não há tantos detalhes como havia naqueles tempos em que Debret caminhava pelas cidades brasileiras. Contudo, há alguns acessórios que foram mantidos e entre eles a colocação de flores que cercam o cadáver é fundamental. As coroas de flores que enfeitam as capelas e as sepulturas também são imprescindíveis em qualquer velório, mesmo nos mais pobres. Durante meu trabalho de campo, comprovei que a ornamentação floral continua sendo intensamente praticada.

Ao ver-se afrontado pelos enlutados, o agente funerário tentou explicar que a prefeitura só libera recursos para a aquisição do caixão. As flores deveriam ter sido encomendadas pela família. Nova polêmica se iniciou e os filhos da morta alegaram que não foram avisados da necessidade de pagar pelas flores. Nervosos, ameaçavam denunciar a funerária à prefeitura em tom muito agressivo.

Luís, o coveiro, se intrometeu na discussão. Explicou que a prefeitura realmente não paga pelas flores. Além disso, de acordo com ele, há uma regra municipal que impede que os agentes funerários recebam qualquer quantia dos parentes dos mortos. Experiente, imediatamente, o coveiro propôs que os filhos fizessem uma arrecadação de dinheiro a fim de prover uma ornamentação mais satisfatória do caixão e do velório. Todos providenciaram o dinheiro e um deles foi à funerária buscar algumas flores para que o corpo fosse enfeitado. Quando retornou, o agente funerário colocou as flores dentro do caixão. Aí sim o velório seguiu seu curso normal.

Com este caso muito especial quero demonstrar que, se por um lado existe certo afastamento do corpo pelos motivos já explicitados, esse afastamento não presume de forma nenhuma descuido com aquele que morreu. A preocupação dos vivos se expressa através da arrumação do espaço e do corpo, com o carinho no seu transporte e com extrema delicadeza no seu trato.

Outro caso revela cuidado com o morto através da negativa de certos procedimentos rituais. Dona Jacira me contou, em longa entrevista, alguns detalhes da morte e do ritual de sepultamento de sua mãe[151]. Naquela ocasião ela se desentendeu com a esposa do coveiro no interior da capela funerária. A discussão aconteceu logo no momento em que minha informante chegou para velar a mãe morta. Dona Jacira encontrou a mulher parada em frente ao caixão, rezando pela alma da morta e fazendo "o sinal da cruz" – conforme suas palavras. No entorno do caixão, havia quatro velas acesas, uma em cada extremidade. Minha entrevistada num rompante indignado imediatamente apagou e retirou as velas e demonstrou para a mulher sua total reprovação.

> Eu apaguei aquelas velas. Veja só, colocar velas na minha mãe. Eu falei pra ela: hei, minha mãe não precisa de velas, não. E a senhora faça o favor parar de rezar nela [sic]. [...] Ela pediu desculpas. Imagine. Aí ela disse que só estava querendo ajudar. (JACIRA, 25/04/2010).

As velas colocadas no entorno do caixão e as rezas dedicadas pela mulher foram lidas por minha entrevistada como sinal de desrespeito tanto para com a morta quanto para com os parentes. Para Dona Jacira, esses componentes rituais são poluidores. No rito evangélico, rezar pelo morto e acender velas são proibidos. Tais ações são transgressões do protocolo aceito por eles.

Neste caso, percebe-se como forma de cuidado a reação indignada ao avanço de comportamentos rituais diferentes daqueles aceitos pelos parentes do morto. Sabe-se que o

[151] Jacira frequenta a Igreja Assembléia de Deus do Monte que se localiza no Ipiranga na Rua das Aninhas em direção à Praia.

rito católico envolve ações que evidenciam a continuidade relacional entre vivos e mortos. As velas e as ladainhas estão ligadas a uma concepção de intercessão pela alma do morto que precisa de cuidado. Essa ação fere a noção individualista de salvação evangélica que prevê que o morto já está "julgado" no instante da sua morte. Diante desse fato, estes dois símbolos são combatidos. De maneira diferente, o uso de flores é amplamente praticado justamente porque, ao longo do tempo, esteve cada vez mais presente no mundo laico sendo sucessivamente deslocado como ferramenta utilizada apenas no plano religioso ou como prática de uma religiosidade específica. Diante desse caso, também é possível perceber que existem símbolos e signos que são aceitos, praticados, tolerados ou rejeitados na multiplicidade desses ritos. O que determina o reconhecimento de seu teor é a percepção de assimilação ou invasão de uma concepção religiosa sobre a outra.

Esses dois casos demonstram extremo cuidado dos enlutados para com o corpo de seus mortos. Durante meu trabalho de campo, presenciei diversas manifestações como estas. No entanto, apesar desse cuidado existir e comprovar a execução de certos protocolos funerários mais gerais, a maior ênfase do velório dos evangélicos da Igreja Assembléia de Deus encontra-se na aproximação entre os enlutados.

4.5 **Aproximando-se dos vivos**

Durante muito tempo, os rituais funerários evangélicos foram considerados simplificados. De acordo com minha interpretação, o distanciamento em relação ao corpo e a aproximação informal dos enlutados foram ingredientes principais dessa interpretação. No entanto, como pretendo demonstrar aqui a formação de grupos de conversa é parte importante desse rito justamente porque representa uma estratégia de rememorar o morto sem direcionar-se a ele, além de auxiliar na criação de padrões explicativos para os acontecimentos.

No que tange a configuração ritual, quanto mais formal é uma atividade, mais facilmente será identificada como rito. Assim sendo, a atividade mais formal de uma série é considerada como sendo o momento do ritual. As conversas, como interações informais, são desconsideradas e renegadas a um estatuto de desritualização. Durante minha análise do velório evangélico, as conversas são consideradas componentes do ritual. Com essa estratégia não pretendo reforçar o abandono do morto. Muito pelo contrário, aposto na formação dessas interações informais como estratagema para construir possibilidades de comparecimento do

morto. Através delas, eles buscam outras dimensões comunicativas que trarão o morto para o "centro interativo" do grupo.

A dinâmica entre o formal e o casual tal qual se apresenta nesta tese é bem interessante para pensar a constituição e a vivência do rito. Afinal, o momento de aproximação dos enlutados se caracteriza por uma maior possibilidade de improvisação, mas ainda assim exige certo tipo de performance que envolve respeito e cuidado com os gestos e palavras em uma ocasião extremamente solene.

As interações entre vivos são consideradas em meu trabalho como parte constituinte do velório evangélico. Afinal, é na situação de presença física imediata que se exige maior atenção aos estatutos sociais que regem as relações entre pessoas (GOFFMAN, 1975). Neste sentido, quando os vivos se aproximam uns dos outros e tecem considerações a respeito do morto, eles estão buscando reordenar sua rede social discutindo significados e criando coerências (DOUGLAS, 1976).

Todavia, não quero tratar esses momentos informais apenas sob o aspecto previsível dos protocolos comportamentais ordenados. Dados da pesquisa de campo comprovam que, durante o velório e mesmo no decorrer do trabalho de luto, as margens de tolerância socialmente estabelecidas para a expressividade podem ser alargadas. As regras explícitas[152] podem ser reconsideradas. Isto acontece porque a carga emocional produzida pode se tornar incontrolável.

Com muita sensibilidade e atenção, os "irmãos" percebem que algumas vezes a exacerbação da dor dificulta o controle dos sentimentos, gestos e palavras, principalmente dos mais próximos ao morto. Exatamente por isso, muitos deles assumem o papel de ajudar e confortar aqueles que estão tão fragilizados. Adota-se, neste caso, uma postura de alargamento do que é socialmente aceito e exigido.

A atitude de alargamento dessas possibilidades e revisão das regras explícitas se torna ainda mais necessária no rito de enterro evangélico porque ele se estabelece a partir da interação informal dos enlutados. Nessa aproximação, os atores buscam respostas para os acontecimentos e trabalham ativamente na criação de padrões comunicativos. Já que o rito evangélico pressupõe a redução dos protocolos formais estabelecidos, foi necessário aumentar os momentos de proximidade dos atores para que seus objetivos fossem alcançados. A

[152] A regra é um controlador poderoso das ações humanas e define limites relacionais num dado contexto. Catherine Bell (1997, p. 153 – 155) explicou que tendemos a pensar ritual como um sistema onde há normas impostas no caos da ação e da interação humana. Neste sentido, contextos administrados por uma regra rígida engajariam rapidamente a atenção dos seus participantes. Contudo, ao longo do trabalho de pesquisa, percebo que as regras rituais podem ser flexibilizadas de acordo com as exigências da situação. De toda forma, essa manipulação – mesmo que inconsciente das regras – não afeta o foco de atenção. Ao contrário disso, percebo grande comprometimento dos envolvidos.

ausência de fórmulas rígidas fez com que as informalidades ganhassem muito vulto no rito o que permitiu o alargamento das margens de tolerância do que é aceito ou proibido pelo grupo na sequência ritual. Muitas vezes, os praticantes questionam pressupostos rígidos da cosmologia e da doutrina do grupo que em outros contextos não seriam discutidos. O rito de enterro evangélico se construiu a partir da aproximação dos enlutados e da intensificação da comunicação informal entre eles que exigiu maior conteúdo de improvisação e maior capacidade de negociação entre atores.

Como exemplo do abrandamento e da tolerância diante da performance exigida para um velório, apresento uma situação distinta presenciada por mim durante a realização do meu trabalho de campo em agosto de 2008. Era o enterro de Cristiano, um menino de quinze anos, vítima de um atropelamento. Cristiano morreu instantaneamente após ser atingido por um carro que passava em alta velocidade. Toda a família de Cristiano pertence à Igreja Assembléia de Deus filial de Suruí no Jóquei.

O corpo de Cristiano ficou estendido durante horas no asfalto da principal Rua da Praia de Mauá até que o carro da perícia o retirou e o levou para o Instituto Médico Legal. De lá foi recolhido pela funerária contratada pelos familiares. O pai, Otávio, segundo me contaram, ficou todo o tempo diante do corpo do filho aguardando a chegada dos especialistas que fariam a perícia no local. Deitado no chão, o pai chorava e gritava compulsivamente.

Já no velório do menino, eu estava sentada no banco ao lado da porta da capela quando avistei um homem – Otávio – visivelmente abalado que chegava sendo amparado por dois outros homens. Sua face demonstrava enorme dor e sofrimento. Não havia quem não notasse o esforço sobre humano que aquele pai fazia para aceitar a tragédia da morte precoce de seu filho. A carga de tristeza e decepção era tão grande que transfigurava sua face.

Depois de permanecer alguns minutos dentro da capela funerária, Otávio saiu de lá gritando e se movendo em direção aos irmãos que conversavam. Descontrolado, o homem dizia palavras como: “Meu Deus, meu Deus, por que deixou isso acontecer comigo? Eu não aceito, [...] não aceito”. Ele gritava desesperadamente. Comovia a todos, inclusive a mim. Palavras que não pude compreender seguiram-se a essa frase.

Há alguns metros dali, as pessoas próximas se olhavam e abaixavam a cabeça diante dos gritos e dos gestos daquele pai. A mim, me parecia que compreendiam perfeitamente porque aquele homem não conseguia se calar diante da catástrofe que assolava sua família. Ele continuou com frases do tipo: “Porque o senhor fez isso comigo, por quê? Que Deus é esse que não cuidou do meu filhinho [...] por que? Por que?” Suas expressões foram registradas no meu caderno de campo.

Entre os evangélicos da Igreja Assembléia de Deus existe muita preocupação com o respeito aos desígnios divinos. Os meus entrevistados sempre fizeram questão de frisar que não se deve discutir aquilo que Deus faz. A melhor opção nesses casos é aceitar a ordem da divindade e se resignar diante dela.

> Eu costumo dizer que Deus cria circunstância pra glorificar o nome dele. Nada é além daquilo que a gente possa suportar. Na vida do cristão que busca a Deus, nada acontece de surpresa. E nós não podemos ir contra o que Deus quer. Temos que aceitar. (EDNA, 29/10/2008).

Otávio, todavia, como pude perceber, questionava abertamente os acontecimentos. Ao mesmo tempo, diante de sua indignação, nenhum dos irmãos podia reprová-lo. Ao contrário, alguns se aproximaram e o abraçaram, apoiando-o. As mulheres passaram as mãos nos seus ombros e seguraram suas mãos. De onde eu estava, percebi que pouquíssimas palavras foram ditas até que o homem se calou e abraçou um dos irmãos. O que foi dito neste momento não pude ouvir já que estava a alguns metros dali. No entanto notei que todos tentaram confortá-lo. O homem choroso balançava negativamente a cabeça e depois permaneceu durante muito tempo sentado na calçada. Os irmãos se sucediam diante dele com afagos, abraços e palavras de consolo.

Os estudos de sociologia das emoções que se dedicam à análise do sentimento de dor diante da morte de crianças ou adolescentes apontam o caráter extremamente traumático dessa perda. Por um lado, este tipo de morte fere a ordem natural da vida, em que as pessoas tendem a associar a finitude com a velhice e, por outro, os pais ou responsáveis se culpam por não terem podido evitar a fatalidade. Diante desse tipo de perda inesperada, a dor é dilacerante e o desespero muitas vezes incontrolável[153] (CHARMAZ; MILLIGAN, 2007, p. 534 - 537).

O caso de Otávio, embora reflita comportamentos emocionais recorrentes de dor e luto, é extremamente revelador se analisado dentro do contexto dos estudos dos grupos evangélicos. Isto porque algumas reflexões sobre o processo de luto protestante tendem a associá-lo ao “individualismo, racionalidade, privacidade e sistematicidade” (CHARMAZ; MILLIGAN, 2007, p. 530). O luto evangélico geralmente é decomposto a partir de emoções e expressões contidas. No entanto, como se pode observar pela situação narrada acima, o que o indivíduo sente diante da morte, a gradação do seu desespero e a forma como expressa suas emoções não podem ser completamente encapsuladas pelo comportamento recorrente do seu

[153] Segundo Fowlkes (1990), o processo de luto indica aceitação social da condição especial daquele que perdeu alguém com quem tinha uma relação muito próxima. Esse tratamento diferenciado ajuda na reintegração social do enlutado. Para a autora, há uma “moralidade da perda” que significa a construção de um papel socialmente legítimo para aquele que está no processo de dor e ao mesmo tempo implica num controle social de quais comportamentos são esperados do enlutado.

grupo – havendo inclusive casos recorrentes de contestação desse comportamento[154]. Diante da morte de um filho ou de uma pessoa muito amada, o rigor a partir do qual as pessoas enfrentam a dor varia levando-se em consideração diversos elementos, dentre eles, a classificação do morto em questão e o grau de relacionamento que essas pessoas tinham. Neste mesmo caso, as "regras explícitas", o que é permitido ou proibido, podem ser flexibilizadas ou mesmo modificadas em cada situação específica.

Lofland (1982) explicou que a morte rompe fios que unem duas pessoas num relacionamento. A partir dela, por exemplo, um indivíduo pode ter sensações de perda tão grandes que podem ser consideradas como a perda do próprio "eu", que a partir desse momento, torna-se outra pessoa, diferente daquela que era antes. A perda da identidade acontece justamente porque cada indivíduo se constrói a partir do contato com o outro. Esses "fios de ligação" rompidos são especialmente importantes se levamos em conta laços de extrema intimidade, como aqueles que unem pais e filhos (FOWLKES, 1990, p. 639).

O desesperado de Otávio ajuda tanto a reafirmar o recurso de aproximação dos enlutados quanto demonstra as possíveis estratégias evangélicas no momento de um velório. Diante do desespero, da dor, da imutabilidade da condição de um morto, resta aos enlutados se unirem na tentativa da aplacação dessa dor. Esse trabalho também envolve flexibilização, interação momentânea e a busca de soluções para a demanda imediata. Neste ínterim, os toques e as palavras são os principais mecanismos de interação ritual e é no encontro dos vivos e na continuidade dessas conversas que os sentidos serão construídos e que as dores poderão ser reordenadas. Contudo, resta ainda um longo percurso para a finalização da descrição e problematização do rito de enterro.

4.6 **O culto fúnebre**

Posicionei-me diante da capela funerária no momento em que percebi que se iniciaria o culto funerário de Cristiano. As primeiras palavras do pastor foram:

> Meus irmãos, estamos aqui para agradecer a Deus. Agradecer pela vida que se foi, agradecer pelo tempo que nos foi dado. [...] É difícil entender e aceitar a morte. Talvez o porquê nunca

[154] Os fiéis contam casos emblemáticos de enlutados que não aceitaram mortes de pessoas muito próximas e desenvolveram uma atitude de enfrentamento do divino. De acordo com estes casos, seria possível modificar o encadeamento dos eventos através do questionamento da vontade soberana de Deus.

> nos seja revelado. Mas devemos pedir a Deus serenidade para aceitar a Sua vontade, porque ele sabe de todas as coisas. Vamos orar pela família do Cristiano para que Deus acalme e console seus corações. A tristeza é muito grande. (ALEXANDRE, 18/08/2008).

O tom de início empregado pelo pastor soou para mim como resposta direta à manifestação paterna feita alguns momentos antes, como registrei no meu caderno de campo. Diante de uma família em choque e da comunidade dos irmãos ali reunidos, o pastor tentava convencer os presentes da sabedoria e da generosidade divina que decide o momento certo para todas as coisas, inclusive para uma morte precoce. Afinal, a vida não pertence aos vivos, mas a Deus. O pedido de orações pela família é uma forma de convocar todos os crentes a uma atitude de cuidado contínuo com aqueles que se encontram desamparados pela perda. A rede de relações mobilizada para aquele velório deve ser mantida ativa até o fim do sepultamento e na continuidade do trabalho de luto.

O culto funerário é a parte mais formal do rito de enterro evangélico. Durante o cerimonial, os pilares cosmológicos e doutrinários que sustentam seu entendimento da vida e da morte são enfatizados. Ao longo da cerimônia, existe a explicitação dos padrões ideais e a tentativa de convencimento do grupo da aplicabilidade dessas idéias. Valorizar a vida do morto e negativizar o corpo e a morte são formas de enquadramento da situação de aflição no conjunto doutrinário formal mais amplo. Contudo, ao mesmo tempo, dados do trabalho de campo chamam atenção para o fato de que esta solenidade não envolve um formalismo[155] invariável. Existem os componentes mínimos que são organizados e acessados dependendo de cada situação e da forma como os participantes entendem e se relacionam uns com os outros e com o morto.

Durante os dias em que fiz trabalho de campo no cemitério de Praia de Mauá, tive a oportunidade de assistir a dez cultos funerários evangélicos dirigidos por líderes da Igreja Assembléia de Deus. Alguns foram realizados por pastores. Outros foram ministrados por presbíteros. Um foi dirigido por uma senhora dirigente do círculo de oração. Seis desses cultos foram feitos para membros das igrejas e quatro foram realizados a pedido da família do morto que era composta de alguns evangélicos.

---

[155] Catherine Bell (1997, p. 139) explicou que um evento muito formalizado não oferece aos indivíduos que dele participam forte envolvimento emocional justamente porque reduz seu potencial de identificação com a situação. Para ela, contextos muito formalizados onde não há possibilidade de movimentação e de flexibilização exigem “impessoalidade”. Ao mesmo tempo, Maurice Bloch (1989), concordando em parte com essas colocações, explicou que ocasiões formalizadas ao extremo exigem a manutenção de uma rígida hierarquia social que compacta o conteúdo do rito e privilegia sua forma tradicional. No caso do culto fúnebre evangélico, percebo que existe formalidade, afinal é a ocasião para reverenciar o morto, ao mesmo tempo em que existem exigências de etiqueta, fórmulas e comportamentos coordenados. Por outro lado, há flexibilização desse formalismo a partir do momento em que os enlutados conhecem o morto, se sentem próximos uns dos outros e desejam expressar sentimentos e emoções. O ambiente interacional possibilita a identificação e o rompimento com “formalismos exagerados” sem perder seu potencial de maximização das representações ou de reverência por aquele que partiu.

A estrutura mínima do culto funerário evangélico envolve muitos cânticos, orações e palavra do pastor ou do dirigente. Contudo, a forma como essa sequência será estabelecida depende muito do contexto da morte e da possibilidade de encontrar aplicabilidade dos padrões de moralidade do grupo na trajetória daquele que morreu. Na verdade, a formatação do culto pode ser flexibilizada a cada nova situação. A disposição da família e dos participantes em relação aos padrões morais e ao morto também é fator prioritário para a decisão, além do grau de proximidade e do relacionamento entre o pastor ou dirigente e os envolvidos.

Entre todos os determinantes envolvidos na decisão de como conduzir o cerimonial do velório, a aplicabilidade dos padrões de moralidade definidos como ideais pelos crentes na vida do morto é central no culto funerário. Afinal, saber se o morto é salvo ou condenado determina o ponto de partida para sua execução. Visando a esclarecer as diferenças, falarei da estrutura mínima desses dois tipos de culto. Começo pelo culto funerário de um não crente.

É muito comum que os parentes de um não crente convidem os pastores para celebrarem o culto fúnebre de seus mortos. Em meio ao desespero provocado pela morte e a imensidão de dúvidas que surgem, os parentes se dirigem aos irmãos pedindo-lhes auxílio e consolo[156]. O cerne do culto fúnebre de um não crente é aquilo que não é dito. O dirigente do culto deve ter muito cuidado com as palavras que usa afim de não magoar a família. Pastor Rodrigo[157] conversou comigo a respeito da realização do culto de velório de um não crente.

> É um tanto assim meio complicado. Eu vou te dizer. É meio complicado, mas ao mesmo tempo não. Nós temos que ter um certo cuidado, porque nós não vamos chegar, por exemplo, pra fazer uma cerimônia de uma pessoa não crente e chegar lá e dizer que essa pessoa foi para o inferno. Jamais. Nós vamos encontrar uma família triste e abatida com a perda de um ente querido. Então nós temos que ter muito cuidado. Nós temos que ter um jeito que não machuque aquela pessoa, mas também a gente não afirma nada, nem que foi para o céu, nem para o inferno. Nós lemos um trecho da palavra, por exemplo, em primeiro Tessalonicenses, capítulo quatro, versículo treze, nós temos um trecho bíblico que se lê muito em cerimônias fúnebres que diz aqui, o apóstolo Paulo escreveu: [ele lê a Bíblia] "Não quero, porém, irmãos que sejais ignorantes acerca dos que já dormem para que não vos entristeçais como os demais que não têm esperança. Porque se cremos que Jesus morreu e ressuscitou assim também aos que em Jesus dormem Deus tornará a trazer com ele. Dizemos nós, pois, isto pela palavra do senhor que se nós ficarmos vivos para a vinda do senhor. Não padeceremos porque o mesmo senhor descerá do céu com alarido e com voz de arcanjo e com trombeta de Deus os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro". Então esse é um dos textos que nós lemos em cerimônias fúnebres [...] dando esperança às pessoas tristes. Então nós dizemos que vamos

---

[156] Neste ponto é possível observar o "ecumenismo" do ato do pastor que não questiona quem é o morto no momento do convite e presta um serviço à família e à comunidade. Contudo, é sempre uma situação tensa já que há um risco de choques por concepções diferentes. Do ponto de vista do pastor, ele tem o conhecimento da "verdade" e conduz a cerimônia com esse saber sem, contudo, poder se referir diretamente a certas questões que feririam a convivência harmônica com os não crentes num momento extremamente delicado.

[157] Rodrigo era pastor da Igreja Assembléia de Deus da Itinga, filial de Todos os Santos.

> encontrar com aqueles entes queridos que já partiram e vamos encontrar com Cristo nos ares, ou seja, nas nuvens e depois nós vamos para as bodas do cordeiro que é falada em apocalipse. (RODRIGO, 05/09/2007).

Ao mesmo tempo em que não é possível discutir a aplicabilidade dos padrões de moralidade do grupo na trajetória daquele que acabou de morrer, é importante esclarecer sobre "a verdade" – cosmológica e doutrinária – e tocar nessas questões que são essenciais para o consolo dos parentes. Por isso, no culto funerário de um não crente, o céu e as maravilhas que esperam os crentes após a morte são enfatizadas a partir do proselitismo. Convida-se a todos para dedicarem suas vidas a Deus. Neste caso, ao invés de julgar a condição póstuma do morto, os irmãos aproveitam para fazer pregação da Bíblia e desta forma falam da possibilidade de uma vida após a morte feliz. Isso não impede que os familiares e amigos continuem se questionando sobre quais são as possibilidades futuras do morto. Contudo, garante um ponto de partida e organização que inviabiliza o caos do desespero garantindo o ecumenismo do rito realizado num contexto arriscado de diferença interpretativa – de crentes e não crentes – da realidade da vida e da morte.

O contrário acontece no enterro de um crente, como o caso a seguir demonstra.

Marta morreu vítima de câncer. Assisti a seu culto funerário que foi realizado por Fátima, na época, líder do círculo de oração da Igreja Assembléia de Deus "Fonte do que Chama[158]". Marta havia se convertido há alguns meses e participava do grupo de senhoras de sua igreja. Durante o culto funerário realizado em sua homenagem, o grupo de irmãos se reuniu com a família para dar apoio e realizar a cerimônia de despedida da morta. Eles cantaram, oraram e choraram juntos. É comum que durante o culto funerário feito em homenagem a um crente, a pessoa que preside a cerimônia reconte fatos acontecidos durante sua vida apresentando-os como prova de fidelidade e de salvação. Assim foi feito no culto de Marta.

> Queridos irmãos, hoje estamos aqui para o enterro de uma serva do senhor. [...] Sabemos que Dona Marta era recém-convertida. Podemos crer que nossa irmã já está com Cristo, já está participando. Quando uma ovelha confessa da boca dela, então podemos ter certeza de que ela está lá no céu. (FÁTIMA, 12/08/2009).

Como já disse, o culto fúnebre evangélico tem alguns componentes básicos – palavra, cântico, oração. Contudo, a ordem de apresentação não é fixa. É interativa. Cada dirigente é livre para cantar, falar e orar quantas vezes decidir. Não há uma formalidade rigidamente

[158] A Igreja Assembléia de Deus Fonte do que Chama localiza-se no Jóquei.

estabelecida nem "invariância[159]" que restrinja a sequência das fórmulas rituais. Os presentes podem participar do culto pedindo alguns hinos ou mesmo orando. Se existem algumas diretivas estas estão ligadas, sobretudo ao objetivo principal do ritual que é o de auxiliar os enlutados na aplacação dos sentimentos negativos. Isto pode envolver também a necessidade de afastamento ou aproximação das discussões que envolvam os padrões de moralidade que podem ser aplicados à condição póstuma do morto.

Depois de fazer a saudação inicial, Fátima começou uma sequência de cânticos em tom alto e vibrante entre os quais ela introduzia gritos de "Glória a Deus! Glória a Deus!" (Diário de Campo, 12/08/2009). A reação da platéia aos seus gritos era diversificada. Alguns a acompanhavam cantando, outros também gritavam e alguns choravam. Naquela situação havia uma mistura de manifestações que incluíam tristeza e alegria, desespero e amparo.

O tom a partir do qual o culto é celebrado se relaciona também com a posição da capela em relação ao cemitério. A capela e o cemitério são lugares públicos de uso comum. Neste caso, os evangélicos usam esse espaço para se apresentarem como alternativa. Ao tentar criar uma atmosfera de exaltação[160] e felicidade eles estão inserindo-se nesse campo mais amplo, mostrando-se como diferentes dos outros que ali estão. Cantam alto, fazem exaltação e tentam sorrir.

Durante o culto de Marta foram cantadas oito músicas. Depois disso, Fátima disse mais algumas palavras, entre as quais algumas a respeito do corpo ali presente.

> O que está aqui é a matéria, não é nada, é o pó da terra. Irmãos, sabemos que o espírito já foi, já está com Cristo [...] A morte pode acontecer de repente, devemos nos preparar para sua chegada. (FÁTIMA, 12/08/2009).

Desvalorizar o corpo classificando-o como pó, matéria sem vida, é uma forma de valorizar o espírito que, segundo os evangélicos, é o que permanece na eternidade[161]. No caso do ritual de enterro evangélico, essa estratégia também desqualifica qualquer tentativa de aproximação do corpo do morto para comunicação direta. Essa reversão auxilia no desenrolar

---

[159] Invariância remete à constância. É como se a passagem do tempo fosse ignorada e todas as fórmulas permanecessem idênticas (BELL, 1997, p. 150).

[160] A atmosfera de exaltação criada durante o culto fúnebre não significa que não se reconheça a morte e seus efeitos aterradores. Essa expressividade é trabalhada como forma de diferenciação dos evangélicos para com as outras pessoas – e grupos – que frequentam aquele espaço e não como negação da finitude.

[161] Desde os primórdios do cristianismo, havia polêmicas sobre a ressurreição. As questões diziam respeito à dúvida: após a morte o corpo se transforma em pó e o que retorna é a alma ou esse corpo pode ressuscitar? (SEGAL, 2004). Entre os evangélicos que foram estudados por mim percebo uma maior ênfase na primeira possibilidade embora não haja consensos absolutos.

do culto fúnebre evangélico. Afinal, faz com que os enlutados direcionem sua atenção para o futuro do morto e para os seus pares e, ao mesmo tempo, os consola, demonstrando que devem pensar naquele a quem amam como alguém que continua vivendo[162]. A vida eterna é mais plena e feliz num mundo mais perfeito que esse mundo daqui, tal como na teocidéia weberiana. (WEBER, 2004).

No culto funerário de um crente, acontece afirmação taxativa e exemplificativa do que é uma "boa morte[163]". No enterro de Fátima pude visualizar como isso acontece.

> Quando um cristão fiel morre, nós devemos nos alegrar, afinal é mais um salvo que está na presença de Cristo. Tristeza mesmo acontece quando um ímpio morre porque, irmãos, se um ímpio morre, nós sabemos que ele fica sofrendo para sempre. (FÁTIMA, 12/08/2009).

Depois de algumas palavras, Fátima perguntou se algum irmão queria se pronunciar. Uma moça[164] – a quem chamarei de Manoela – imediatamente começou a falar. Contava que Dona Marta era uma pessoa muito alegre e, em meio às palavras carregadas de emoção, tentava explicar o motivo do seu choro.

> Eu choro de alegria de saber que ela foi com Cristo, porque quando ela segurou na mão da minha mãe, ela olhou e com um olhar de quem sabia que ia para um lugar muito bom. Aí ela dizia assim: eu quero ir. E aí ela foi embora. [...] Eu choro de alegria e não de tristeza. Porque sei que ela não está morta, não. (MANOELA, 12/08/2009).

O relato de Manoela trouxe ao velório de Fátima um tom ainda mais emocionante. Afinal, o enterro de um crente é o momento limite para a concretização do ideal evangélico de salvação. Pode-se dizer que uma morte enquadrada nessas aspirações será muito mais facilmente aceita. A possibilidade de geração de saciedade emocional é maior. Assim sendo, quando há possibilidade de recontar gostos e atos do morto que se encaixem nos princípios de moralidade aplicáveis para a salvação, os evangélicos fazem questão de enfatizá-los.

Manoela seguiu seu relato sobre a ocasião da morte de Marta e sobre a relação de amizade e respeito que as duas tinham. Em seguida, explicou que Dona Marta gostava muito

---

[162] Percebe-se, neste caso, um jogo entre os sentidos do presente e do ausente. Ao negar a continuidade da presença do morto entre os vivos, o que se valoriza é a ausência. Contudo, ela se reverte em uma distinta forma de continuidade que é a sobrevivência da alma. A ambiguidade dos termos não está vencida nesse ambiente de acolhimento.

[163] Atualmente, a expressão "boa morte" é usada no contexto médico-hospitalar para demonstrar técnicas de cuidado que evidenciem controle da situação; alívio da dor do paciente; suporte espiritual e emocional; poder dizer adeus aos parentes, dentre outros (AISENGART, 2004). Para os evangélicos, uma "boa morte" é a morte de um crente fiel. (VICENTE DA SILVA, 2005). Essas definições são contrárias àquela definição que aparecia no contexto católico tradicional e que já discuti no capítulo um.

[164] Não consegui identificá-la. Passei alguns minutos após o velório procurando-a pelo cemitério, só que ela já tinha se retirado.

do hino 422 e convidou a todos para cantá-lo em sua homenagem. O cântico desse hino foi extremamente emocionado. Muitas senhoras choravam e entre lágrimas e soluços balbuciavam as palavras da canção.

Para os evangélicos ali reunidos, havia a certeza de que Marta não estava mais presente. O corpo inerte deitado no caixão era apenas um resíduo. E, mesmo que a morta não os pudesse ouvir, ainda assim, a preocupação com os seus gostos e suas vontades era seguida. Valorizar os atos e os fatos relacionados à vida dos mortos, quando ainda vivos, é parte integrante de um culto funerário evangélico e, sobretudo, ajuda a criar uma atmosfera de comunicação ativa com eles. O fato de apresentar essas preferências mostra preocupação com aquele que morreu e esse cuidado é compartilhado entre os que ali estão.

Além do mais, do ponto de vista da cosmologia evangélica, o ato de chamar atenção para os gostos do defunto é interessante. Afinal, no caso relatado acima, ao fazer a vontade da morta, criou-se um ambiente de acolhimento que é totalmente diferente da perspectiva anterior de incomunicabilidade com o morto e negatividade do corpo. Diante desse fato novo, percebe-se a existência de uma ambiguidade no rito que não pode ser vencida. Está o morto ausente ou presente? A partir dessa inconstância, o ritual de enterro segue seu percurso.

Outro fator importante desse culto é a narrativa do céu e das maravilhas da vida eterna. Chamar a atenção para essa criação imaginativa é extremamente importante no contexto dessa tese já que existe a acusação de que os evangélicos não teriam criatividade e inventividade do que seria a vida após a morte. Ao contrário disso, as mansões do paraíso onde os salvos irão habitar e onde há plena felicidade são cantadas nas letras antigas repetidas. Ao cantar e contar as "delícias celestes[165]" preparadas para os crentes fiéis, os enlutados compartilham muita emoção. Afinal, a morte é o momento da ida para esse céu tão desejável. Contudo, o enterro nunca é vivido como ocasião festiva. Logicamente há incongruência entre o que está sendo falado e o que está sendo praticado. Afinal, a morte é desoladora e todas as explicações utilizadas pelos sistemas representativos são tentativas de lidar com seus efeitos[166] (RODRIGUES, 1983, p. 41).

---

[165] Os cânticos utilizados pelos evangélicos durante o culto de velório chamam atenção para as maravilhas do céu. Muitos deles falam em delícias. Acredito que o sentido dessa palavra se relaciona à possibilidade de aproveitamento de tudo que lá existirá. O que enfatiza o caráter contrário do que se vive aqui na terra, narrado como privação, tristeza e dor na ocasião de uma morte.

[166] José Carlos Rodrigues, no livro *Tabu da morte* (1983), explicou que as formas de lidar com a morte e as explicações diferenciadas que os sistemas simbólicos lhe dão demonstram que ela não é suficiente para aniquilar o ser que, de uma forma ou de outra, continua existindo em outro mundo, além. Neste caso, o sistema explicativo envolve o deslocamento do princípio vital e assim consegue trabalhar o sentimento de perda proporcionado pela ausência física do corpo do morto.

A morte como destruidora do corpo mostra sua faceta implacável e causa enormes instabilidades. Exacerba emocionalidade. Como solucionar o conflito entre o que se vê (o corpo morto e desfigurado) e o que se imagina (o corpo transformado)? A saída, tal como entendo acontecer nessas cerimônias, é criar um sentimento de valorização dos feitos do morto como vivo e daquilo que virá depois da morte. Assim, o ritual evangélico retira a ênfase do corpo e da morte que são considerados negativos e a coloca nos vivos e na vida que são considerados lugares de equilíbrio e positividade[167].

Em muitas entrevistas, os crentes me falaram sobre como imaginam que seja a vida no céu.

> Ah eu não sei, mas deve ser muito bom. Eu nunca fui lá, mas pelo que a Bíblia diz deve ser muito bom. Eu imagino que não vai ter mais dor, nem tristeza, que nós vamos ficar cantando sempre, vendo a Jesus, Deus, os anjos. Isso. (ALINE, 19/09/2007).

> O crente vai herdar ao céu. A salvação perfeita é lá no céu, é que é a vida eterna. Por exemplo, você é uma cristã, tá [*sic*], no mundo não tem o conhecimento, se morrer no mundo perdeu as duas vidas. E se você for fiel até o fim vai herdar outra vida, herdar a vida eterna. A vida eterna é a vida do espírito, porque o espírito de qualquer forma é eterno. Se ele morrer no pecado, ele é eterno. Se morrer para Deus, ele é eterno. Só que no pecado, a separação de Deus é a segunda morte. Só que no pecado ele vai morrer duas vezes. Morre a carne que é promessa de Deus. E morre o espírito também. (MANOEL, 19/09/2007).

> Ah! O céu é uma coisa muito linda. O céu, a Bíblia diz que é o lugar eterno, de descanso de paz, de alegria, gozo inefável. Que nós não lembra [*sic*] nunca mais do que passou aqui. Esse mundo aqui é um reino muito desejável, mas é um reino de perdição. Aqui a vida é pequena, limitada, e no céu é uma vida que um ano é como mil dias e um dia é como mil anos. Você passa mil anos no céu e é como estar passando um dia. Um dia de gozo passa rápido? Um dia com dor no dente é um dia angustiante. Mas se você passar um dia alegre, satisfeito, na confraternização, comida, bebida, brincadeira, gracejos, quando você vê o dia já passou. E no céu, muito mais além do que temos aqui. (PEDRO, 20/05/2008).

> Eu só sei te dizer o que a Bíblia diz. A Bíblia é o nosso manual de fé, é a nossa bússola, é o que ensina nós [*sic*] a ir para o céu. E lá nos céus a Bíblia diz que lá nós vamos encontrar paz, tranquilidade, sossego, não vamos sentir dor, não vamos sentir tristeza. A Bíblia diz que as ruas são de ouro, isso está escrito em apocalipse. Agora mais do que isso eu não posso falar, porque aonde a Bíblia se cala [*sic*] eu também me calo. (RODRIGO, 05/09/2007).

Nas narrativas do céu e da vida após a morte, sustenta-se um percurso feliz e incondicionalmente perfeito. Não é pura e simplesmente a criação de uma polaridade entre o aqui e o lá que favorece saciedade emocional para os abalos provocados pela morte. Regina Novaes (1983) explicou que, para os evangélicos, o fato de tratar a vida como um caminho e a morte como possibilidade de gozo e alegria é a exteriorização de uma equação aparentemente

---

[167] Essa tendência da representação já foi confirmada nos estudos analisados no primeiro capítulo desta tese.

resolvida[168]. Neste ponto, estaria um dos grandes trunfos do sistema evangélico. Seu principal atrativo seria justificar os sofrimentos na terra como necessários e transportar, ao mesmo tempo, um pouco do céu para a terra quando maximizam a vitória do bem sobre o mal (NOVAES, 1983, p. 286).

Enfim, depois das palavras, dos cânticos e das orações, o culto fúnebre terminou. Os presentes que desejaram passar diante do caixão uma última vez puderam fazê-lo.

Nos velórios que presenciei, percebi que nem todos se aproximam do corpo neste momento. Em geral, os parentes mais próximos ficam alguns minutos ali, observando-o e despedindo-se. Alguns tocam no corpo. Alguns permanecem chorando em silêncio. Recarregados emocionalmente com as interações em forma de conversa e com os conteúdos formais oferecidos durante o culto, os participantes agora se sentem mais fortalecidos para a continuidade do ritual. Em seguida, o caixão é fechado e os homens seguram nas suas alças para conduzi-lo em procissão para o interior do cemitério.

4.7 **A procissão**

Depois de sair de dentro da capela, o cortejo que conduzia o caixão de Marta seguiu em direção à sepultura. O coveiro mostrou o caminho através das ruas do cemitério. Ele conhecia seus contornos, o mapa estava em sua mente[169]. Com passos lentos e firmes, os irmãos seguiram sua indicação. A ordem dos participantes da procissão desse enterro evangélico era a seguinte: diante da multidão, seguia o corpo no caixão conduzido por quatro homens que eram parentes próximos da morta. Logo em seguida, em meio aos demais integrantes, – primeiramente os parentes – veio a responsável pelo culto fúnebre que em outras ocasiões poderia ser um pastor ou dirigente. Todos juntos marcharam cemitério adentro para encerrar o ritual.

Não há ordem socialmente imposta para a disposição do grupo de enlutados no cortejo, embora eu acredite que as relações pessoais sejam seu parâmetro organizador. As aproximações em geral são feitas pelo grau de intimidade dos participantes. Durante o cortejo

---

[168] A análise de Novaes (1983) é marcada pela perspectiva da tradição católica onde existe a reciprocidade entre vivos e mortos o que prolongaria as relações entre estes. No caso evangélico, a equação resolvida identifica um sistema em que a morte é a passagem direta do crente fiel para o gozo celestial.

[169] Diversas vezes, Luís, o coveiro, me contou como usa a memória para localizar sepulturas e relembrar acontecimentos cotidianos do cemitério.

em questão, muitos se abraçavam e conversavam em tom baixo. Já outros optaram por seguir lado a lado em silêncio. Ao longo do caminho por entre as ruas do cemitério, os integrantes do cortejo demonstravam afeto uns para com os outros e se consolavam mutuamente.

Uma boa olhada nos integrantes do cortejo e percebi que, em geral, não há nenhum tipo de preocupação com a utilização de acessórios especiais. Suas vestimentas parecem ser as mesmas do cotidiano, com cores e estampas variadas. Mulheres de saia e blusa ou vestido. Homens de camisa e calça[170]. Alguns carregam as coroas de flores que enfeitavam a capela para colocá-las sob o túmulo. As flores emprestam colorido à pequena multidão em trânsito. Alguns irmãos têm em suas mãos as Bíblias e hinários que foram utilizados durante o culto fúnebre.

O percurso da procissão do velório de Marta iniciou-se com a saída da Capela Santo Antonio e terminou no túmulo preparado para o sepultamento onde a morta foi depositada e homenageada pela última vez. Esse caminho foi trilhado em grupo. O ponto central de qualquer procissão fúnebre é que ela sintetiza uma coletividade em ação contra a morte. O cortejo movimenta-se entrando pelo cemitério e, neste deslocamento, seus participantes entram em contato com o lugar dos mortos. Ao mesmo tempo, a formatação do bloco de pessoas que compõem a procissão maximiza e evidencia as redes de relações coordenadas que foram acionadas com o evento fúnebre. Cada um dos indivíduos que chegou para o velório e que caminha, nesta etapa, junto com a multidão, ajuda a construir a coletividade que desafia a instabilidade da morte.

Até aqui chamei atenção para a construção das redes de relações compostas pelos enlutados e da forma como estes valorizam e relembram seu morto a partir de sua união. Ao afastarem-se do corpo e aproximarem-se uns dos outros, praticantes recontam histórias e experiências que envolvem o morto. Os dois processos já discutidos são complementares e auxiliam na aplacação da dor e na construção de padrões explicativos e comunicativos para a morte.

Na continuidade do ritual de enterro evangélico, o momento de trânsito do cortejo tem uma significação simbólica ímpar. Apesar da procissão dos mortos ter objetivos explícitos já amplamente estudados e partilhados por diversos grupos da sociedade[171] (REIS, 1991;

---

[170] As roupas do velório são, em geral, menos formais do que as que se utilizam para um culto. Contudo, não se pode dizer que são aquelas que se utilizam no dia-a-dia.

[171] No período colonial, a procissão funerária percorria as ruas da cidade à noite, o que evidenciava, por um lado, o caráter público dos funerais e, por outro, simbolizava as trevas trazidas pela morte. Em enterros mais suntuosos ou mesmo nos funerais de crianças era comum que se fizesse a procissão durante o dia. Nos primeiros, a pompa e a riqueza eram

RODRIGUES, 1999), aqui, o intervalo desse deslocamento será utilizado com a intenção de discutir especificidades do rito evangélico. A primeira singularidade diz respeito à configuração da passagem deles pela necrópole. Acredito que a abreviação do tempo de permanência no interior do cemitério equilibra a relação entre a necessidade de entrar no cemitério para enterrar o morto e a resistência evangélica de permanência naquele espaço dominado pela morte e pelos rituais aos mortos. A circulação deles pelas ruas foi reduzida ao mínimo. Ao mesmo tempo, é durante essa entrada no cemitério que o grupo tem a oportunidade de reforçar a efetividade dos seus símbolos rituais a partir do contato com o "outro". A segunda particularidade, revelada pela procissão funerária evangélica, se evidencia quando relaciono a composição dessa etapa do rito e o contexto da sociedade mais ampla representada aqui no "microcosmo" do cemitério. Explico como e por que.

Como já salientei, os sentimentos de dor e irrealidade que se inauguraram com a morte e afloraram a partir do primeiro contato com o corpo, em seguida, foram questionados e ganharam significação simbólica específica através das aproximações entre irmãos, de suas conversas e do culto funerário. Durante esses momentos iniciais, a negatividade do corpo e a ênfase na vida do morto foram reforçados. Contudo, quando o cortejo entra no cemitério, movimentando-se em direção à sepultura, os seus participantes sofrem alguns impactos emocionais que são produzidos a partir do confronto com aquele ambiente. Ali, as expressões de consternação se tornam mais visíveis. Acredito que as instabilidades causadas pela morte se agravam imensamente a partir da passagem pelo portão. Aproxima-se o momento da despedida final[172]. Neste sentido, a formação de uma coordenação coletiva de enlutados para a realização do rito é imprescindível. Afinal, ao mesmo tempo em que o cemitério é a morada dos mortos, é também um lugar de "predominância" católica.

Retornando ao sistema ritual instaurando para o funeral evangélico, percebe-se que a união dos enlutados tem seu início decretado a partir da tomada de conhecimento de uma morte e da divulgação do horário do velório. Num tempo breve, a notícia se espalha. Sua

---

reafirmadas. Dizem os especialistas que neste tipo de funeral a intenção era demonstrar que o morto planejara e presidia o espetáculo. No segundo caso, o morto era o espetáculo, afinal havia certeza do destino feliz do "anjinho" que partia. (VAILATI, 2002). Ao longo do tempo e com o combate realizado a partir da expansão das idéias de higiene defendidas pela medicina, a procissão foi sendo diminuída e simplificada. De toda forma, o objetivo da procissão foi sempre o de se organizar em coletividade para enfrentar a morte reunindo forças para o translado e re-ordenando o vácuo social trazido pela morte. E mesmo atualmente, em casos onde o corpo é velado na capela ao lado do cemitério, quando todos acompanham o corpo, objetiva-se conduzir o morto até a cova e ao mesmo tempo enfrentar coletivamente a morte.

[172] Num dos velórios que assisti, a mãe do morto estava muito emocionada e parou diante do portão do cemitério quando o cortejo seguia para entrar. Ela chorou muito e explicava aos seus amigos que não poderia assistir a continuidade do ritual. As suas palavras eram: "não quero ver jogarem o barro nele, não aguento". A intensificação da tensão que acontece com a passagem pelo portão do cemitério pode ser explicada justamente pela proximidade do término do rito e do momento final de despedida do morto.

constituição foi voluntária e geralmente não acontece com planejamento sistemático. A reunião se forma gradativamente à medida que a informação circula pelas redes de relações. Uns e outros se mobilizam independentemente de apelos e ordens. A velocidade das interações demonstra a efetividade da sociabilidade já existente que se ativa progressivamente a partir do imperativo social urgente: o cadáver deverá desaparecer antes que apresente sinais claros de decomposição[173].

O conhecimento do falecimento aciona a rede de relações e a marcação do local e do horário do velório coloca os enlutados em atitude de "co-presença" (COLLINS, 2004). Durante o velório e o culto fúnebre, eles constroem consensos e criam sensações de segurança. Contudo, a necessidade de entrar no cemitério e finalizar o rito coloca, uma vez mais, a coletividade em cortejo na insegurança de ter que se movimentar pelo espaço profano[174]. Minha aposta é que a união entre irmãos que em procissão entram e passam pelo cemitério auxilia na aplacação das instabilidades que se afloram do encontro deles com o cemitério enquanto morada dos mortos e como expressão de um contexto social mais amplo.

A entrada do grupo no cemitério é obrigatória e visa à execução completa do rito que encerra um "ciclo de vida". Contudo, essa passagem é vivida a partir de sentimentos confusos. Uma multiplicidade de sensações. Sabe-se que o enterro representa o cumprimento de um dever coletivo. O ato de enterrar o morto deve gerar saciedade e produzir alívio pela finalização de uma obrigação. Por outro lado, o instante final de despedida é desesperador justamente por concretizar a separação absoluta daquele que parte. Juntando estas indistinções, o caminho trilhado da capela até a cova representa, ao mesmo tempo, o último fôlego dos enlutados exaustos que devem finalizar sua tarefa e, também salienta o derradeiro instante no qual o morto estará entre os vivos.

Se o aparecimento do defunto impulsionou a união do grupo e a realização do rito, será justamente o seu desaparecimento para dentro da cova que encerrará aquela conjugação cerimonial. Neste sentido, podemos dizer que a atmosfera grupal da procissão fúnebre reflete essa política de enfrentamento coletivo da morte. Nela, o coletivo engloba o indivíduo

---

[173] José Carlos Rodrigues, no livro *Tabu do corpo* (1975), explicou diversas facetas a partir da qual nos relacionamos com o corpo e como ele foi tratado ao longo da história. Existem modelos sociais que funcionam como gramática estruturadora capaz de dotar de sentidos elementos novos ou fazer com que nós consideremos como nojento algo que já conhecíamos. Dentro desta lógica, a forma como pensamos e agimos em relação ao corpo reproduz a estrutura a partir da qual entendemos o mundo. O nojo representa uma confusão de domínios e pode acontecer num instante onde se desafia a ordem. O nojo do corpo pode ser explicado por intolerância à ausência de sentidos. No caso do cadáver, essa idéia fica bem nítida. Há falta de controle sobre a transformação natural que irá atingi-lo. "As culturas tendem a enfatizar o que elas controlam e a negar e expulsar o que não conseguem controlar". (RODRIGUES, ibidem, p. 165).

[174] Durkheim explicou que sagrado e profano são separados através de proibições. Coisas profanas são aquelas às quais se aplicam proibições a fim de que permaneçam à distância das sagradas. (DURKHEIM, 2000, p. 24).

(DURKHEIM, 2000, p. 216) que adquire força motriz suficiente para prosseguir até o fim. Ao observar os grupos de cortejo que cortam as ruas do cemitério percebo na face de algumas pessoas o peso, o desgaste e o cansaço provocados pelo trauma da morte e pelo longo velório. Contudo, em forma de coletividade, os enlutados enfrentam a dor e a tristeza seguindo o rito até o fim (MEDEIROS, 2008). O grupo unido tem mais possibilidades de enfrentar, justificar e vencer a morte.

Ao mesmo tempo em que a constituição do grupo fornece instrumentos mais eficazes para o enfrentamento da morte, a procissão enquanto deslocamento desse grupo trabalha simbolicamente a penetração e a transição coletiva no sistema de porosidades da estrutura mais ampla da sociedade. Para os evangélicos, penetrar no cemitério significa sempre e recorrentemente entrar no território do "outro" e enfrentá-lo. O cemitério e os atos ali realizados estão sempre marcados pelo signo do que "não-pertence". Naquele espaço reinam a morte e os ritos em favor dos mortos. Ali é a área de atuação dos seus reconhecidos oponentes.

Como já expliquei em capítulo anterior, o cemitério foi, ao longo do tempo, se consolidando como um espaço de predominância católica. A relação dos evangélicos com o cemitério e com os ritos ali realizados se construiu principalmente através de uma atitude de "contraposição" – o que não exclui outras possibilidades como diferenciações, continuidades, silenciamentos ou mesmo usos comuns. Eles reconhecem a predominância católica histórica e se apresentam como "opção". Foi assim que, ao longo do tempo, eles se afastaram desse espaço e negaram as práticas rituais de intercessão pelos mortos que são realizadas ali. Ou seja, os evangélicos construíram sua imagem como um grupo que não se identifica com o que tradicionalmente "está e é" aquele local.

De toda forma, apesar de hegemonias e oposições, na morte, todos se encontram no cemitério. Por ele, todos os vivos devem passar para depositar seus mortos. Imaginemos a cena desde o início. Hora do velório marcada e cada um sai de sua casa. O mapa ilustra a situação. Ao deixar a Estrada Real de Mauá, principal rua da localidade, os enlutados entram pela Rua Nossa Senhora da Guia. Logo após passar pela Praça da Guia, adiante se pode visualizar a Igreja Católica que tem o mesmo nome e à direita a Capela Santo Antonio. Depois do velório e do culto fúnebre finalmente o cortejo se dirige para o local da sepultura. Antes, porém, será necessário passar pelo portão do cemitério e caminhar por suas ruas. A paisagem do cemitério da Praia de Mauá é marcadamente católica, como já foi discutido anteriormente. Ao penetrar em seu portão imediatamente se vêem as cruzes que estão colocadas sobre os túmulos. Adiante delas, a maior de todas é o cruzeiro onde geralmente

existem velas que queimam. Ao redor do cruzeiro, fiéis fazem suas preces. Há uma grande predominância católica que se mantém ativa no interior de seus muros.

Mapa 5 - Visualização aérea do Cemitério e redondezas.

Fonte: *Google Earth*, com elaboração própria.

Com todo este cenário estabelecido, pode-se compreender melhor porque a adoção da forma de cortejo no caso dos evangélicos não significa apenas um coletivo contra a morte. A forma de procissão é também uma boa estratégia de enfrentamento de outros opositores. Não através de conflito aberto, mas sim em uma atitude contida. Afinal, o objetivo principal da caminhada é conduzir o corpo à sepultura.

Apesar do cenário do cemitério ser visualizado como a expressão de um sistema conflituoso, percebo nos meus observados uma postura curiosa e despretensiosa em relação ao que está contido ali. Os evangélicos acompanham o caixão do morto pelas ruas sinuosas vivendo sua profunda dor e, ao mesmo tempo, observando e analisando a composição sócio-espacial do “não–lugar”. Eles notam os atos e fatos que ali se realizam e constroem sua

identidade ao mesmo tempo em que transitam pelo espaço. Após o enterro, eles podem comentar e retirar conclusões do que foi visualizado e vivido ali.

Não há como não perceber que a presença massiva do que é católico no cemitério influencia na "evolução[175]" do cortejo fúnebre evangélico. Afinal, durante o período de despedida do morto, eles precisam transitar em uma linha muito tênue entre o que pertence e não pertence àquele lugar. Estar no interior desses muros requer muito cuidado e atenção. Afinal, a dor da morte é intensa e o momento de despedida do corpo se aproxima. O sofrimento não pode ultrapassar e alijar a formação coletiva. Cada um precisa estar atento para não transformar a dor da morte em necessidade de permanência. Afinal, ali não é o lugar dos evangélicos. Eles devem entrar e sair. O cemitério é compreendido como um lugar de passagem. Neste sentido, a marcha em cortejo auxilia no enfrentamento do lugar e das sensações que marcam essa penetração. Os cortejantes prosseguem curiosos e observam a estrutura espacial dos túmulos, os rituais de intercessão pelos mortos e os cuidados dos enlutados com suas sepulturas. Essa observação sempre me foi apresentada por eles guardando o cuidado da reprovação.

Para dar um exemplo de como essas diferentes fronteiras se cruzam no momento de um cortejo, narro, a partir de agora, detalhes da procissão que conduzia o corpo de Joel, marido de Claudionora, uma senhora da Igreja Assembléia de Deus da Itinga, até o seu túmulo. Com esta narrativa, demonstrarei as confluências religiosas nos ritos realizados no cemitério, ao mesmo tempo em que reafirmo o caráter pacífico desses encontros.

Assim como em muitas outras procissões, o coveiro guiava o grupo enlutado até o local do enterro. Caixão firmemente seguro nas mãos de seus condutores, todos se preparavam para entrar e finalizar o rito. Neste mesmo instante, uma senhora estava parada diante do portão do cemitério jogando água que saía de uma garrafa nos pés e na cabeça. Ela repetiu algumas vezes o mesmo movimento: molhava-se, fazia o sinal da cruz e beijava a mão. Fazer o sinal da cruz diante do cemitério pode representar um gesto de proteção contra a morte segundo alguns informantes católicos me contaram.

Numa convergência inesperada, aconteceu o encontro. A procissão que acabara de iniciar seu movimento parou antes de entrar pelo portão do cemitério para aguardar o fim daquelas preces. Todos calados olhavam e aguardavam curiosa e silenciosamente. Ao perceber que era observada e que impedia a passagem do cortejo, a senhora um pouco

[175] Para poder julgar a evolução (movimento de um grupo) é preciso que seu avaliador esteja numa posição de relativa exterioridade do desenrolar do seu desfile. A posição de distância permite a apreensão de informações cruciais que são trazidas pela forma narrativa daquela totalidade (CAVALCANTI, 2002, p. 50).

desconcertada entrou no cemitério em passos muito rápidos e se dirigiu ao cruzeiro. O coveiro e a procissão vieram em seguida. Eu me posicionei entre os túmulos da parte mais baixa de onde observava os acontecimentos.

Chegando ao cruzeiro, a senhora retirou da bolsa uma vela e pôs-se a rezar com o objeto atrelado ao peito. E o cortejo prosseguia encaminhando-se para a parte de trás do cemitério. No seu caminho havia que passar obrigatoriamente por ali e quando isso aconteceu alguns daqueles que caminhavam observaram a senhora com um olhar curioso. Em seguida, ela acendeu uma vela e a fixou no chão. Depois de mais algumas preces, ela se retirou. Os caminhantes seguiram no cortejo até que este alcançou o lugar da sepultura.

Esse encontro casual e pitoresco entre ritos (individual / coletivo; não-evangélico / evangélico) mostra que o cemitério é um espaço de encontros. Mesmo que esses pontos de articulação não sejam fortemente conflitantes, não se pode dizer que não geram tensões. Imagino que essa atmosfera de altercações reverberou ao longo dos anos e obviamente produziu desdobramentos em cada conformação ritual ali realizada. E, embora os conflitos sejam vivenciados a partir de uma atitude de silêncio, o fato de calar-se não diminui sua significação.

Está claro para mim que os componentes e os símbolos acessados no cemitério durante os ritos de enterro evangélicos estão muito relacionados à divisão mais ampla da sociedade mauaense. Há continuidades e rupturas em relação ao modelo pioneiro e hegemônico católico de composição do lugar. Se a entrada e a passagem pelo cemitério são obrigatórias, a forma e o tom com os quais seu percurso é desenhado pelos atores revela uma forte negação com a maior parte do que ali se estabeleceu. A passagem do cortejo evangélico pelo cemitério é rápida e singela. E da mesma maneira como o corpo do morto foi marcado pela negatividade, a permanência no interior desses muros guarda em si um “quê” de constrangimento. Se eles precisam entrar e passar, eles não precisam demorar e muito menos retornar.

Questionei meus entrevistados a respeito de suas impressões e sentimentos no cemitério. Minha dúvida era entender porque eles continuam utilizando aquele espaço para o enterramento de seus mortos[176]. No entanto, após longas conversas percebi que a utilização do cemitério não é questionada. Ela foi “naturalizada” e não é discutida. Em meio às entrevistas, fiz perguntas diretas sobre a utilização do cemitério. Alguns me responderam que o cemitério

[176] Agradeço a Cecília Loreto Mariz e a Diana Lima que estiveram presentes em minha qualificação. Na ocasião elas me questionaram sobre o motivo pelo qual os evangélicos continuam usando os cemitérios católicos. Suas sugestões foram valiosas para meu estudo.

é um lugar necessário para enterrar os mortos. Outros me disseram que é um lugar de tristeza, de morte. O cemitério foi explicado como lugar onde corpos dos mortos são depositados.

Se há um ponto discutido por meus entrevistados no que diz respeito ao cemitério, este está relacionado à crítica da forma como os adeptos de outras religiões se relacionam com a morte e com seus mortos.

> O cemitério é o lugar onde colocamos o corpo dos mortos. O corpo é pó e lá ele dorme para sempre até ser ressuscitado. Quando vou no [sic] cemitério, fico olhando aquelas pessoas acendendo velas. Ficam se preocupando com os mortos, com cruz. Coitados, nada disso adianta, acender vela pra quê? Tão [sic] enganados. [...] Eu entendo que perder alguém é uma tristeza mesmo. Só que rezar pelo morto não adianta não. É um engano do diabo. (NEODO, 20/06/2010).

No movimento do cortejo, meus entrevistados observam e recolhem elementos que serão utilizados por eles para construir idéias contrárias, como esta expressa na fala de Neodo. O ponto central do discurso é a não identificação com o espaço cemiterial. A transitoriedade e rapidez com que eles vencem os metros que os separam da sepultura revelam o núcleo espaço temporal do rito de enterro evangélico. Passar por lá, seguir em frente, sair do cemitério. Aproximação do corpo, afastamento do corpo, abandono do corpo. No ínterim da procissão, observar o outro e dele diferenciar-se. O intervalo mínimo de chegada e de partida do intramuros expressa o entendimento do lugar. A passagem rápida por aquele espaço demonstra a essência simbólica do rito.

O cortejo fúnebre revela na sua evolução as porosidades e as oposições presentes na sociedade mais ampla que estão objetivadas no interior do cemitério. No caminho vencido pelo grupo, há que se encontrar o que é diferente e com ele se relacionar. A atitude adotada pelos evangélicos nesses encontros e desencontros revela detalhes importantes do seu rito. A passagem da procissão é a ocasião de informar-se e de formar-se a partir daquilo que não é, não está e não permanecerá. A partir desses elementos é que sua diferença se constituirá.

4.8 **O enterro**

Após ter saído da capela e ter cruzado o cemitério em direção ao túmulo, o cortejo fúnebre chega ao local indicado para o sepultamento. Diante do túmulo uma última vez, os

parentes e os amigos podem observar o corpo. Um a um eles o circundam e se revezam diante do morto.

A chegada à sepultura representa o último instante do ritual de enterro e para os evangélicos é um dos instantes de maior "emoção". De maneira geral, para os parentes e amigos, será a última oportunidade de olhar e de se aproximar do morto. Para um evangélico, ainda mais, afinal, provavelmente, será a primeira e última oportunidade de aproximação do túmulo que será abandonado logo após o enterro. Ocasionalmente pode acontecer dos parentes e amigos dos mortos evangélicos voltarem ao túmulo alguma vez. Contudo, essa nova visita acontece por outros motivos que não para o cuidado com o corpo ou com a sepultura. Ela poderá ser realizada na ocasião de um novo enterro na mesma sepultura ou, ainda, se outro enterramento exigir que se passe próximo àquela cova. A maior parte dos meus entrevistados evangélicos me revelou não ter retornado ao cemitério para cuidar ou visitar o túmulo de um parente próximo morto.

Curiosamente, alguns me relataram possuir jazigos. Outros me explicaram que gostariam de comprá-los. É interessante atentar para o fato de que esse desejo inicial geralmente não é consolidado, ou seja, existe uma vontade que não é suficientemente forte a ponto de transformar-se em ação.

Canta-se ainda um último hino. Essa canção é balbuciada pelos enlutados em meio à tristeza, choro e dor. Os presentes se olham, contemplam o caixão e se consolam. Em seguida, o caixão é fechado e desce pela cova adentro. O coveiro inicia o enterro jogando pequenas porções de barro e cal sobre o caixão que já está no fundo da cova. O silêncio impera no ambiente e ouve-se o barulho do barro que bate sobre a madeira oca do esquife funerário. Alguns jogam flores dentro da sepultura. É interessante perceber que antes mesmo que o caixão esteja todo enterrado a maior parte dos enlutados já está se retirando.

O ritual de enterro tal como é feito pelos evangélicos é extremamente revelador das instabilidades e incertezas presentes nesse sistema que são trabalhadas num dos momentos mais marcantes da vida social e coletiva: a perda dos participantes de uma sociedade. Além disso, o rito clarifica as possibilidades de contato com a morte e com os mortos abertas a essas pessoas e quais as estratégias dos atores sociais no cotidiano dramático da vida.

O sistema evangélico nega a possibilidade de comunicação quando decreta a dualidade intransponível que separa vivos e mortos[177]. E mais. Ao mesmo tempo em que exige dessas

[177] Na Bíblia, são citadas algumas exceções para essas impossibilidades de visualização dos mortos. Assim como Jesus ressuscitou após seu sepultamento e apareceu a algumas pessoas também há relatos de outros profetas que apareceram após a morte. É o caso da passagem do novo testamento que narra a aparição de Elias e Moisés. O fato ocorreu quando Jesus subiu ao monte com alguns discípulos (Pedro, Tiago e João) para orar e lá ele se "transfigurou" – ou se revelou em forma de Deus.

pessoas a manutenção da distância do cemitério reconhecido como espaço do “outro”, determina que os corpos dos seus mortos sejam lá sepultados. Efetivando a concretização da separação já decretada pela morte.

Entretanto, nem mesmo essa cosmologia e sua doutrina rígida de usos e costumes foram eficazes na tarefa de frear redes de relações tão intensamente compartilhadas. Os instantes seguintes ao sepultamento e as idéias dos meus entrevistados sobre a aquisição dos túmulos indicam dúvidas e questionamentos a respeito dos estatutos formalmente decretados.

Alguns dos meus informantes me explicaram que depois dos sepultamentos (ou quando vão ao cemitério no dia dos mortos para distribuir folhetos) aproveitam as oportunidades para procurar a sepultura de seus mortos. É um hábito muito interessante de observar. Assim que acaba o rito de enterro, o corpo é deixado na urna funerária e, em seguida, iniciam-se buscas entre as ruas do cemitério. Várias tentativas de localização são realizadas. Luís o coveiro é sempre chamado e muito solícito tenta encontrar o túmulo informado. Contudo, diversas vezes, essas buscas são frustradas tanto porque os enlutados não se lembram exatamente o número da cova do morto ou porque, mesmo sabendo, recebem a notícia da exumação do morto e do deslocamento dos seus restos mortais para a vala coletiva onde ficam os ossos daqueles que não tiveram uma sepultura comprada.

Luís me explicou esses fatos ao responder minhas perguntas.

> Essas sepulturas no chão têm alguma identificação?
> Luís – As sepulturas têm identificação, têm as numerações.
> E o senhor tem algum mapa?
> Luís – O mapa só a cabeça, só a mente. Tem um livro da identificação das numeração [*sic*], mas quando some a numeração aí fica difícil identificar. [...] Já sumiu bastante. Mas como trabalho todos os dias aqui, pra mim é fácil identificar. Aí falo pra família é aqui. [...] Por que o prazo para ficar enterrado é de três anos. Quando passa, aí nós somos obrigados a retirar pra [*sic*] pôr outro no lugar. [...] Olha só. Isso aqui é uma perpétua, não tem identificação nem nada. Às vezes, a família chega aí e diz: não sei onde está a minha perpétua. Eu digo é isso aí. [...] Os crentes então, não compram mesmo. Quer dizer, comprar até compram. Olha esse aqui, é muito antigo. Acho que foi no tempo que não eram nem da igreja. O pessoal crente é muito difícil de eles [*sic*] construírem e de cuidar. Na religião deles, eles acham que é besteira. Que isso aí não existe. Eles não botam velas. Flor até botam não sei por que. Porque tem muitos que nem isso botam. É difícil. (LUIZ, 12/09/2010).

O hábito de aproveitar um novo enterro para procurar a sepultura demonstra certa dúvida entre a atitude de abandono do corpo e a lembrança do morto, reativada pela nova visita ao cemitério. Mais uma vez, recorro à entrevista com o coveiro que me falou a respeito

---

Naquele instante, o escritor transmite a visão dos profetas já mortos que reapareceram. (Conferir evangelho de Mateus e de Lucas no qual esse acontecimento foi relatado). Questionei um dos pastores entrevistados a respeito dessas aparições. Ele explicou que não são os mortos que voltaram ao convívio dos vivos e sim que essas aparições aconteceram em contextos de visões. No capítulo posterior, explicarei melhor o conceito de visão para meus informantes.

dos hábitos dos evangélicos em relação aos túmulos dos seus mortos respondendo novamente vários questionamentos meus.

> Os parentes dos mortos sempre compram as sepulturas depois do enterro?
> Luis – Tem umas pessoas que seguem uma religião, uma crença, crente, né [sic], que eles acham que isso é um absurdo. Não existe. Eles dizem que o negócio é a terra e acabou. [...] Muitos que ainda têm a sepultura compraram antes de passar pra religião. Eles já tinham aquela sepultura e depois que entraram pra igreja. Porque eles acham que isso é uma besteira que não se usa mais.
> Então os crentes nem perguntam sobre as sepulturas?
> Às vezes eles perguntam na saída do enterro. Eles perguntam o preço ou coisas assim. Só que depois vão embora e esquecem. Como eu disse, eles acham que isso é besteira. (LUIZ, 01/12/2008).

Minha aposta para explicar as instabilidades e incertezas afloradas quando os evangélicos estão no interior do cemitério é justamente o que eles encontram lá. Diante da lembrança do morto e comovidos pela participação no enterro mais recente, muitos desejam realmente encontrar o lugar onde estão enterrados seus mortos. Diante da impossibilidade de localização, alguns choram e outros reclamam. Ao observar o abandono, alguns se constrangem. No entanto, mesmo com certa tristeza, a maior parte dos evangélicos volta para casa sem insistir na tentativa de modificar essa situação.

Outro dado interessante me foi apresentado quando conversei com alguns evangélicos das Igrejas Assembléia de Deus que visitei a respeito da compra de sepulturas. A maioria deles me explicou que não possui sepultura particular. Alguns me revelaram ter jazigos familiares sem, contudo, se lembrar precisamente da última vez em que cuidaram ou visitaram esses túmulos. Outros me revelaram terem pesquisado os custos da compra que em seguida caiu no esquecimento[178]. Enfim, o fato de não comprarem os jazigos e, ao mesmo tempo, desejarem possuí-los revela não apenas dificuldades financeiras, como os defensores de uma lógica utilitarista poderiam dizer. Pensar em ter e não concretizar o desejo de cuidado com os mortos manifesta detalhes do seu sistema cosmológico que se reflete na dinâmica ritual cotidiana. A rápida desistência da busca pelo túmulo ou a não aquisição do mesmo demonstra os efeitos da ênfase do sistema ritual evangélico no qual se incentiva a aproximação entre vivos (entre os quais está o morto como vivo), se negativa o corpo do morto e trabalha-se uma diferenciação dos outros.

O cemitério é um lugar de trânsito necessário e rápido. Não é um lugar de permanência e muito menos de visitas. O retorno não acontece justamente porque “o

[178] Uma de minhas entrevistadas da Igreja Assembléia de Deus da Fé me contou que logo após perder o marido foi ao cemitério distribuir folhetos no dia dos mortos e tentou encontrar o túmulo da mãe. Com a ajuda do coveiro, ela conseguiu localizá-lo e me contou que pretendia comprá-lo. Em outubro de 2010, aproximadamente dois anos depois dessa busca, voltei a questioná-la para saber se ela já tinha adquirido o túmulo e ela me falou que não, que ainda não. Perguntei se ela desistiu. Ela disse que não sabe. Que vai pensar. Contudo, diante do que acontece no cemitério, eu acredito que os restos mortais da mãe da minha entrevistada, já tenham sido exumados e colocados na vala coletiva.

cemitério é o lugar da morte e, nós, nós valorizamos a vida”, como bem me explicaram meus entrevistados.

O sistema ritual evangélico guarda em seus meandros uma carência recorrente. Ao buscarem abrigo nos interlocutores, os enlutados evangélicos trabalham solidariamente as angústias e as dores da morte encontrando sentidos e significados mais plenos nos instantes de informalidade, reflexividade e interacionismo. No entanto, afastar-se do corpo não significa esquecer o morto. O morto será sempre ativo através de sua vida e suas histórias. Ele reaparecerá em momentos posteriores nos quais esses mesmos crentes enfrentarão os “ritos de luto”.

5 O RITUAL DE LUTO EVANGÉLICO

Apesar de existir bastante material bibliográfico disponível a respeito do luto, não há muitos consensos sobre o que seria essa experiência nem quais práticas levariam aqueles que o vivenciam a superá-lo. Na versão psicanalítica, por exemplo, o luto é algumas vezes descrito como a recorrência de "profundo desânimo, perda do interesse pelo mundo externo, inibição da atividade em geral, incapacidade de amar" (MENDLOWICZ, 2000, p 88).

O processo de luto – tal qual foi pensado por Freud (EDLER, 2008) – envolveria dois tipos de comportamentos: a elaboração bem-sucedida com a passagem pela dor ou a melancolia que é a permanência do sentimento de tristeza excessiva. Contudo, estudos mais recentes têm demonstrado a existência de uma infinidade de possibilidades para esse processo. O luto pode levar a algumas qualidades inconscientes ainda muito misteriosas mesmo para os especialistas. Por este motivo, considerá-lo como um esvaziamento progressivo da "libido dos atributos do objeto" – liberação do morto e retorno à normalidade – é uma afirmação perigosa (VIEIRA, 2005). Afinal, os laços com o defunto se refazem permanentemente e não há uma regra universalmente válida para a vivência desse processo.

Em antropologia, de forma diferente justamente pelas pretensões teóricas da disciplina, a passagem pelo luto foi abordada a partir de representações e comportamentos coletivos. Durante esse período, os sobreviventes – geralmente os parentes mais próximos ou mesmo os habitantes de uma aldeia ou povoado – podem ser submetidos a obrigações que visam a separá-los, purificá-los e incorporá-los a um novo estatuto (HERTZ, 1960). Da mesma forma, o luto foi compreendido como ferramenta ritual útil para transformar o morto em ancestral (BENDAN, 1969), como rito de passagem (VAN GENNEP, 1977), e também como forma de vencer as tensões sociais (TURNER, 1953).

Nas produções brasileiras sobre o tema, há predominância de pesquisas feitas a partir da análise dos sistemas religiosos. O ponto central das argumentações é a existência de crenças e práticas derivadas de uma longa tradição católica que enfatiza a comunicação entre os vivos e os mortos. Em algumas dessas cosmologias o defunto pode, guardadas certas regras, comunicar-se com os viventes (REESINK, 2009) e transitar entre os mundos (SOARES, 1990). Há grupos religiosos que defendem a possibilidade de que se realizem intercessões e incorporações mediúnicas (CAVALCANTI, 2004), enquanto outros acreditam na manutenção de lugares e objetos sagrados que permitiriam visitas daqueles que já partiram (CRUZ, 1995). Enfim, diversas são as crenças e os procedimentos descritos como sendo

manifestações de luto que incluem comportamentos ativos e comunicações efetivas iniciadas tanto pelos enlutados quanto por aqueles que morreram.

De modo contrário, se a exuberância das manifestações de luto é vista pelos estudiosos como a marca da maior parte das relações com a morte nas expressões religiosas do campo brasileiro, os evangélicos foram apresentados como tendo uma vivência do luto marcada pelo afastamento dos mortos (SOARES, 1990). Há vários fatores que podem explicar o que levou os especialistas a essa conclusão. Uma das hipóteses que defendo nesta tese é a de que esse entendimento pode ter surgido a partir de uma perspectiva comparativa. Afinal, buscando-se as características dos "ritos de luto" já narradas como próprias de outras religiosidades brasileiras na forma evangélica de viver o fenômeno, os estudiosos concluíram a sua "diminuição".

Diante desse cenário, decidi que, antes de iniciar minhas investigações, precisaria compreender quais foram os motivos que levaram a tal percepção. Ao ler algumas obras que tratam do assunto, percebo que a distinção do luto evangélico foi apresentada a partir de algumas idéias base – tanto aqui em nosso país como no cenário internacional. A primeira delas diz respeito às características históricas do protestantismo que, em confronto com o catolicismo, negou a possibilidade de acesso dos vivos sobre o destino dos mortos (CHAUNNU, 1978). Em um processo que se desenvolveu de forma gradual ao longo da história, práticas como acender velas e dedicar rezas diante dos túmulos e dos cruzeiros dos cemitérios se tornaram alvo de sanções doutrinárias (ISAMBERT, 1975). Opondo-se aos ritos católicos, os evangélicos "abandonaram parcialmente" o espaço do cemitério e negaram a continuidade das relações influentes dos vivos no controle do destino dos mortos. Além disso, consideram – rechaçando as crenças de origem africanas (FRY[179], 2000) – as aparições de espíritos como influências demoníacas.

A contraposição institucional – fruto dos movimentos que surgiram no contexto da reforma protestante (ANDREUX, 1975) – ao longo do tempo fez surgir entre os evangélicos uma espécie de "cosmologia de corte" que prevê a compartimentalização do mundo com

---

[179] No artigo em questão, Peter Fry (2000, p. 86) analisa o contexto africano. Tomo de empréstimo algumas de suas idéias a respeito das transformações exigidas nas concepções de um indivíduo logo após a sua conversão. Para o autor, "dentro do protestantismo, as aflições não serão mais interpretadas em termos da micropolítica familiar e atribuídas à maldade alheia, mas em termos dos pecados do próprio sofredor que é considerado responsável pelo êxito ou não da sua vida. Os múltiplos inimigos da "tradição", como os feiticeiros e os espíritos revoltados, são reinterpretados como emissários de um único inimigo, o demônio. Os múltiplos amigos da "tradição", ou seja, os antepassados cedem lugar a um único poder protetor, Deus e o Espírito Santo".

Nesse sentido, é possível perceber que os evangélicos não acreditam no trânsito de espíritos ou mesmo na aparição dos mortos. Caso isso aconteça, essa atividade é imediatamente identificada como uma intervenção demoníaca. Adiante demonstrarei melhor esse ponto.

separações claras entre os espaços para atuação dos vivos e dos mortos. Assim, estabeleceu-se um sistema de bipolaridades que prevê segmentações como céu e inferno; salvo e condenado; bem e mal (NOVAES, 1983). Essas bipolaridades são reconhecidas, no universo evangélico, através, por exemplo, da assertiva bíblica de que "após a morte segue-se o juízo" (PINEZI, 2008). Seguindo estas afirmações, o estudioso da antropologia da morte observa que aqueles pesquisadores dedicados à ocorrência desse fenômeno no universo evangélico geralmente o enfocam a partir das idéias de vida e morte como opostos fundamentais[180]. Seguindo essa metodologia, existe um esvaziamento das práticas intermediárias de intercessão pelos mortos.

Ao construir um sistema cosmológico de combates e de cortes, passou-se a viver a morte como um evento moral (CHARMAZ; MILLIGAN, 2006, p. 530). Nesse modelo, o destino póstumo de cada pessoa está diretamente ligado à atitude individual de adesão a fé cristã com todos os comprometimentos morais que essa escolha impõe. Para os evangélicos, há a certeza de que o futuro da alma é decidido em vida e que o enlutado nada pode fazer para mudar a condição daquele que partiu. Não existem fórmulas de negociação com o sagrado. Após a morte, o morto está salvo ou condenado irremediavelmente.

Creio que essa valorização da qualidade existencial da pessoa no momento da sua morte também dificulta a observação das características dos rituais de luto entre os evangélicos. Afinal, normalmente, não há mecanismos disponíveis para que os vivos possam tentar reverter a condição de uma morte mal resolvida. A interpretação da estrutura do mundo e das dinâmicas que envolvem o "espírito" daquele que faleceu não prevê ritos formais ou procedimentos cotidianos que sejam capazes de modificar um destino já estabelecido.

Depois de ponderar a respeito das impossibilidades cosmológicas e doutrinárias apresentadas pelos especialistas como inibidoras das manifestações ritualísticas evangélicas, realizei trabalho de campo procurando traços de quais seriam as "alternativas" encontradas pelos evangélicos para a realização dos ritos de luto. Minha aposta é que meus observados têm uma relação muito complexa com seus mortos que se manifesta, na maioria das vezes, fora do espaço do cemitério e que, em geral, encontra lugar nos ritos informais. Desta forma, quero chamar atenção para um desdobramento importante do luto evangélico. Se, como demonstrei, durante o enterro a incomunicabilidade com os mortos é reforçada, na etapa seguinte, observam-se diversos mecanismos através dos quais os enlutados interagem com aqueles que faleceram. Portanto, estou insistindo em uma análise antropológica que problematiza a atualização de doutrinas cristãs no cotidiano. Afinal, o que se percebe a partir

[180] No primeiro capítulo desta tese, expliquei como se formou e se consolidou essa idéia.

do dia-a-dia dessas pessoas é a realização de um trabalho que transborda a relação dicotômica entre leis e práticas e que prevê uma flexibilização de fronteiras entre esses dois termos ao longo da passagem pelo luto.

Desta feita, nesse capítulo, considerarei alguns casos que me foram contados por meus informantes com o objetivo de circundar certas condutas que eles consideram ou não realizáveis. A riqueza dos relatos individuais revela os procedimentos trabalhados – individual e coletivamente – para ultrapassar a dor e a melancolia do luto nesse universo simbólico moral e de cortes. Sugiro que a qualidade do luto e a potência dos sentimentos que aciona nos vivos se relacionam de maneira direta com a questão da determinação moral do destino daquele que partiu e com o preenchimento emocional necessário à estabilização da dor.

O embasamento teórico que orienta minha descrição e meus questionamentos continua sendo o das "interações rituais" que são compreendidas como momentos propícios para a produção de energia emocional e símbolos sociais para o indivíduo e para o grupo. No caso dos rituais de luto, parto do princípio de que o potencial de emoções e símbolos que foi armazenado ao longo da convivência entre indivíduos se ativa através do sofrimento provocado pela perda. A partir daí, as interações ritualizadas – com os vivos e com os mortos – tornam-se oportunidades para estabilizar os sentimentos e suprir as necessidades emocionais daqueles que estão envolvidos no luto.

Em outras palavras, a idéia central que direciona a análise é que o rompimento causado pelo falecimento ativa nos enlutados certos padrões sentimentais que foram vividos anteriormente. No entanto, esse processo não acontece de forma simples e direta. Afinal, as estruturas simbólicas existentes são recorrentemente interpretadas e podem ser alvo de concordâncias ou discordâncias entre os diversos atores sociais envolvidos no processo. Partindo-se desse ponto, um ritual realizado pode gerar satisfação ou falha, conformidade ou contestação. O leitor poderá perceber que cada situação leva a resultados diferentes. Contudo, há alguns eixos comuns.

Para poder alcançar os elementos "situacionais" e "interacionistas" dos rituais de luto evangélicos foi preciso rever as ferramentas de análise utilizadas. Exatamente por isto, decidi ampliar o "foco de observação". No caso de uma morte evangélica, além de observar os "ritos formais" de enterro e luto, noto ser imprescindível a ampliação atenta do período temporal de maneira que os rituais se revelem no dia a dia. Se a ritualização está sendo reinventada, é também no cotidiano, nas interações, nas conversas e nas trocas sociais que estão seus

elementos. Acredito que os enlutados descobrem os caminhos mais efetivos para expressão da sua dor a partir da vivência cotidiana da perda.

Há ainda mais um ponto importante. Dou muita ênfase ao que foi dito durante as entrevistas e no momento de minhas observações por serem meu principal material disponível e por considerar que as palavras não são apenas descrições de um evento. As "palavras são atos e podem ser referenciais" (PEIRANO, 2002, p. 10). Quando um entrevistado descreve um sentimento, um evento, uma dor, ele está reavivando as sensações e refazendo seu luto que é parte de um repertório simbólico compartilhado. Por isso, cada "enunciação" é considerada mecanismo capaz de fazer circular símbolos e potencializar as emoções.

> Conversation is interaction ritual, charging up symbols with membership significance; thought is internalized conversation, flowing on the EE charges that symbols have at a particular moment in time. In the conversational market an individual moves toward those conversations in wich his or her stock of symbols and level of EE produces the highest IR effervescence, and avoids those conversations that reduce EE. The same happens in the internal conversations of the mind[181]. (COLLINS, 2004, p. 183).

Aceitando que circulação e troca de símbolos acontece nas conversas, compreende-se como as palavras não são meras discussões ou descrições e sim interações rituais. Essa percepção pode ser útil tanto para estabelecer parâmetros de análise das discussões entre fiéis como também para interpretar as entrevistas aqui utilizadas.

A partir dessas definições, descrevo e examino posteriormente alguns casos. Quero demonstrar certas formas através das quais os rituais interacionais de luto estão sendo realizados pelos evangélicos. No decorrer dessa narrativa, enfatizo como este grupo trata essas questões ao longo das interações. Espero que a decomposição dos relatos esclareça que os evangélicos realizam ricos rituais que são capazes de gerar símbolos e de proporcionar àqueles que deles participam diferentes resultados que dependem da intensidade e do conteúdo das situações.

5.1 **Os objetos dos mortos: guardar ou doar, lembrar-se ou esquecer-se?**

[181] O texto correspondente na tradução é: "Conversação é um ritual interacional, que carrega símbolos com significância para o grupo; pensamento é conversa internalizada, fluindo nas cargas de EE [energia emocional] que símbolos têm em um determinado momento do tempo. No mercado de conversação, o indivíduo se move através daquelas conversações nas quais seu estoque de símbolos e o nível de EE produzem forte efervescência de IR [interação ritual] e evita as conversações que reduzem EE. O mesmo acontece nas conversações internas da mente".

Dar destino aos objetos de um morto é sempre um trabalho difícil e doloroso. A reorganização das roupas e dos pertences do falecido pode ser cercada de algumas dúvidas e até de disputas entre os parentes mais próximos daquele que morreu. As dinâmicas que envolvem os rumos dados aos objetos dos mortos são inúmeras. Afinal, eles podem ser considerados parte daquele que morreu e utilizados para reiterar ou não a continuidade da sua presença no mundo. Como bem demonstraram Miller; Parrot (2009), seu despojamento pode servir como mecanismo controlador do processo de separação e sua retenção ajudaria a criar possibilidades de continuidade de relacionamentos e de memória.

A história de Samanta, uma mulher de quarenta anos, crente da Igreja Assembléia de Deus da Fé[182], revela algumas passagens importantes dos ritos de luto evangélicos envolvendo objetos, sua retenção e despojamento. Retomo os acontecimentos pretéritos ao mesmo tempo em que procedo à análise.

Samanta me descreveu como ocorreu o falecimento de sua filhinha, Laura, uma menininha de cinco anos. Há alguns anos, Laurinha – como é comumente chamada pelos familiares – ficou doente. Durante uma semana, todos os dias sua mãe a levou ao posto de saúde do distrito com febre e dor no corpo. Os médicos diziam que a criança estava com uma "virose[183]", medicavam com antitérmicos e mandavam voltar para casa. Ao cabo de sete dias, Laurinha piorou muito e já chegou à unidade de saúde desacordada e sem sentidos. Naquele momento, os médicos se conscientizaram da gravidade do estado de saúde da menina que foi imediatamente colocada em uma ambulância e encaminhada para o Hospital Municipal de Piabetá. Em seguida, ela foi removida para outro hospital público na cidade do Rio de Janeiro que é referência no diagnóstico de doenças infecto-contagiosas. No dia seguinte, veio a descoberta: Laurinha estava com meningite, doença que quatro dias depois levaria a criança à morte.

Em meio há muitas lágrimas, Samanta relembrou comigo a dor contínua e dilacerante pela qual passava já havia três anos. O ponto forte do relato de Samanta envolveu inconformação. Ela me explicou que nunca pensara em se afastar de sua filhinha. Disse-me que sempre havia sonhado em ter uma "menininha". O fato é que antes de Laura nascer, Samanta teve dois filhos homens. Quando já havia desistido de engravidar novamente, eis que sem planejamento algum lá veio a caçula que ela tanto desejara. Após o recebimento da

---

[182] Essa Igreja localiza-se na Figueira, próxima à Rua Cinquenta e cinco.

[183] Viroses são doenças normalmente causadas por vírus e que variam muito em sua intensidade. Seus principais sintomas são febre alta, tosse, dor de cabeça e dores no corpo. Disponível em: http://www.tudoemfoco.com.br/virose-sintomas-causas-tratamento-viroses.html Acessado em out./2010.

notícia de que realmente era uma filha, Samanta ficou apaixonada e, durante todo o tempo em que Laurinha esteve com ela, a mãe lhe dedicou cuidado, carinho e atenção. Diante de um cenário de profundo apego emocional, Samanta não conseguia entender o porquê de uma morte tão precoce e buscava explicações: descaso médico, fatalidade ou designo divino? Qual teria sido o motivo para sua perda? Ela se questionava: "se Deus havia me dado a filha que eu tanto queria, porque agora ela teria sido tirada de mim?" De acordo com ela, nos primeiros momentos do luto, sua reação foi de não aceitar, desesperar-se, deprimir-se.

Assim como fez Samanta, sentir-se perplexo diante da morte de uma criança é o caminho de muitas mães e pais enlutados. Afinal, não se trata de uma morte esperada[184]. A morte de uma criança nas sociedades ocidentais contemporâneas é um acontecimento que vai contra os rumos do que é normalmente aceito como desdobramento do "ciclo de vida" – nascimento, crescimento, amadurecimento, envelhecimento e morte. De acordo com Humphreys (1981), essa sensação de "anormalidade" está relacionada a uma diminuição importante no número de mortes, principalmente de crianças, e um aumento na expectativa de vida dos mais velhos. Esse fenômeno ficou conhecido como "transição demográfica[185]" e ocorreu progressivamente nos últimos 150 anos – o que também foi confirmado por Ariès (1949, p. 464). Fruto dos desenvolvimentos médicos-científicos, nesse novo momento, os pequeninos adquiriram o direito e a obrigação de sobreviverem para o futuro, inclusive sendo algumas vezes vistos como fonte da "imortalidade" dos pais e mesmo da humanidade (HOFFMANN, 1993, p. 367). O fato é que as reações a uma perda dessa natureza, além da emocionalidade individual evidente, envolvem também sentidos coletivos que se expressam do ponto de vista do valor adquirido pelas crianças em nossa cultura[186].

Contudo, a história da morte de Laura envolvia ainda outro agravante: a "meningite[187]"– que é uma doença infecto-contagiosa gravíssima que mata muitas crianças

---

[184] Outra faceta do processo de luto de crianças e jovens já foi abordada no capítulo anterior.

[185] Ariès (1949) analisou diversos documentos de época para compreender os elementos constituidores da revolução demográfica. De acordo com as interpretações do autor, a revolução da morte antecedeu a da vida. Essa informação é depreendida dos dados numéricos da época (final do século XVIII) quando foi possível perceber um crescimento considerável da população mundial. Ao mesmo tempo em que a longevidade ascendia, o número elevado de nascimentos foi mantido.

[186] Outro argumento – muito criticado por ser funcionalista – para o grande grau de sofrimento causado pela morte de um pequenino entre nós está no maior vínculo emocional desenvolvido entre mães e filhos em nossa sociedade de grandes expectativas de sobrevivência. Nos tempos em que o número de mortes era maior, o vínculo afetivo tinha diminuído para evitar sofrimentos excessivos dos enlutados. Para esses autores, o nascimento da afeição está ligado a tal revolução demográfica (MACFARLANE; HUMPHREYS, 1981, p. 251).

[187] A meningite é uma das principais causas de morte em crianças, devido à infecção. A mortalidade em países desenvolvidos é de aproximadamente 10%, mas atinge até 50% nos países em desenvolvimento. No Brasil, a doença meningocócica tem

em todo o mundo todos os anos. As decisões de Samanta imediatamente após a tomada de conhecimento do diagnóstico e da morte da filha devem ser compreendidas, levando-se em consideração também o quadro médico da menina. De acordo com minha informante, logo que recebeu a notícia da morte de Laura, além da enorme dor que lhe sobreveio, sua grande preocupação foi com o bem estar dos outros dois filhos:

> Olha, lá no hospital quando veio a notícia, eu amava tanto aquela menina, eu nunca me imaginei longe dela ou ela longe de mim. Nunca. Mãe nenhuma pensa em perder um filho. Quando eu recebi a notícia eu tive um coração de mãe assim muito preocupado. Porque quando falaram que poderia ser meningite, porque até então a gente não sabia. Na hora que eu recebi a notícia foi tipo assim: que faleceu. Aí eu tive assim uma sensação assim [*sic*], faleceu. Ai eu tive aquilo assim: foi bom, parou de sofrer. Eu vi como ela ficou. Ela ficou muito deformada. Eu não queria aquela visão pra mim. Aí, ao mesmo tempo, eu comecei me preocupar com o Fabiano e o Davi. Se for meningite, eu vou perder eles também, pode tá [*sic*] infectado. Aí, eu lembro assim que eu liguei para casa e pedi pra tirar tudo dela de dentro de casa. Eu não queria nada dela que fizesse me lembrar. Depois foi muito pior pra mim (SAMANTA, 08/10/2008).

Juntando-se a inconformação produzida pela perda e o medo vivido a partir da idéia de contaminação do espaço, Samanta ordenou a retirada dos objetos de Laura da sua residência e seguiu para a casa do cunhado onde permaneceu por duas semanas. Ela me contou que tinha muito medo de retornar ao seu lar. Se em um primeiro momento, o pânico estava associado à preservação da integridade física dos filhos, logo em seguida esse sentimento foi intensificado pelas lembranças de Laura que naquele lugar eram ainda mais fortes.

> Pra mim foi pior. Porque eu passei duas semanas na casa do meu cunhado. Vim do hospital direto pra casa do meu cunhado. Quando eu cheguei em casa [*sic*], era um dia assim, sabe aqueles dias de outono? Porque foi em setembro, aquele dia nublado. Eu não conseguia entrar. Ai. Isso me doeu [..] Deixaram assim, as portas do guarda roupa, ela tinha muita roupa, tudo aberta e vazia. As bolsas de roupas de passar, assim, viraram de cabeça pra baixo e jogaram tudo no chão. A casa muito empoeirada, porque deixaram as janelas abertas pra ventilar. Pra mim foi pior. Eu fui pro quarto calada, aí eu comecei a dobrar aquela roupa de passar. Aí, eu achei muita roupa dela. Aí foi que eu falei, poxa não deveria ter me desfeito das coisinhas dela (SAMANTA, 08/10/2008).

Pretendo utilizar o caso contado por Samanta para demonstrar uma das possíveis saídas utilizadas pelos evangélicos para ultrapassar a inconformação causada pela morte e para manter a comunicação com seus mortos. Afinal, sabe-se que não é possível controlar a forma como uma pessoa é retirada de nossa convivência pela morte. Diante do imponderável, do inaceitável, muitos se desesperam. Entretanto, em geral, pode-se dominar a forma como se tratam os objetos deixados pelo morto, principalmente quando este é um parente próximo

---

uma taxa de mortalidade em torno de 20%. Sintomas não-específicos como febre, sonolência, náusea e vômitos, irritabilidade e falta de apetite, estão presentes de 4 a 6 horas após o início da doença. (BRANCO; AMORETTI; TASKER, 2007).

(MILLER; PARROT, 2007, p. 509). Como se poderá notar, essa foi a alternativa encontrada por Samanta para vivenciar o luto provocado pela morte de Laura.

A polêmica entre "conservar" ou "doar" os objetos dos mortos é um drama vivido por muitos enlutados. Alguns dos meus informantes me contaram suas dúvidas e dilemas a respeito da conservação, destruição ou afastamento dos objetos pertencentes àqueles que faleceram. Geralmente o ato de doar ou reter os pertences do morto está associado ao tipo de relacionamento cultivado com aquele que faleceu, a forma como o enlutado entende a morte e acontece no ímpeto da emocionalidade da própria da perda. Quando a decisão é de conservar o objeto, há outro trabalho de transformação lento e dolorido que deve ser feito. Num primeiro momento – como muitos me relataram – olhar os objetos é tarefa difícil, daí alguns decidirem doá-los ou destruí-los (um dos motivos pelos quais Samanta ordenou a retirada dos objetos da filha). Após algum tempo, se eles permanecerem com os sobreviventes, percebe-se que são formas vivas de "recordação". Podem relembrar os gostos e os gestos de seu antigo dono. Quando funcionam como "pessoas[188]" trazem saciedade emocional (HALLAN; HOCKEY, 2001; HOSKINS, 1988). Afinal, seu sentido "re-significado" (DEBARY; TURGEON, 2006) reconstitui o "ser" e a trajetória daquele que partiu.

Depois da chegada ao lar e da frustração inicial de ter se deparado com um cenário de faltas, Samanta explicou: "eu não vivia, eu vegetava". Essa sua profunda tristeza se assemelha à passagem pelo momento secundário do luto. Alguns especialistas explicaram que nesse período os enlutados tomam "consciência da perda". O fato é que, àquela negação inicial e o sentimento de anestesiamento sentidos nos instantes iniciais que seguem à perda são sucedidos por uma dor dilacerante, resultado da "tomada de consciência" real do poder separador da morte.

Ao longo dos dias, – tentando superar a dor – Samanta teve de iniciar o trabalho lento de arrumação necessário ao asseio da casa. Nesse instante ocorreu outra reviravolta. Ela encontrou e recolheu sucessivamente vários objetos de Laura que permaneceram misturados aos pertences da família. Nesse contexto, sua nova decisão foi contrária àquela anterior.

> Eu guardei. Achei, não era a atual escovinha de dente dela. Achei uma escovinha dela no quintal. Que era antes dessa que ela tava usando. Guardei. Guardei a tampa da mamadeira. Guardei um bonequinho. Guardei umas roupinhas. Guardei. Ela tinha um vestidinho azul e prata com umas borboletinhas brancas que eu comprei pra ela passar o ano novo na Figueira. Achei e guardei (SAMANTA, 08/10/2008).

[188] Há uma grande discussão na antropologia sobre os "objetos-pessoas". Janet Hoskins (1988), ao estudar as sociedades da Melanésia, afirmou que naquele contexto seria muito difícil conseguir estudar as histórias dos objetos separadas das histórias de vida das pessoas. Afinal, de acordo com a autora, pessoas e coisas estão tão complexamente entrelaçadas que não podem ser desembaraçadas. O que vai definir essa relação são as trajetórias de vida.

A idéia de guardar os objetos de Laura foi a alternativa encontrada por Samanta para reinventar seu rito de luto. Tocar e visualizar os objetos – de acordo com o que ela mesma me relatou – trouxe a sensação de proximidade da filha – aquele contato que havia sido perdido a partir da morte. Esse foi o mecanismo utilizado para transformar a "inconformação depressiva" que ela sentia em alguma possibilidade de "saciedade emocional". Para essa mãe, o sentimento mais abrandado de passagem pelo luto só foi construído a partir da abertura dos mecanismos comunicativos com a filha. Na verdade, o ato de se relacionar com os objetos de Laura funcionou para Samanta como um "ritual interacional". Afinal, anteriormente em suas trajetórias, mãe e filha desenvolveram um sentido emocional intenso em seus encontros (COLLINS, 2004, p.4). Essa consciência se desdobrou em outras possibilidades de renovar a união maternal mesmo após o falecimento.

A teoria das interações rituais – da qual Goffman (1967) e Collins (2004) são grandes representantes – enfatiza que o indivíduo é um fluxo no tempo e no espaço. Ele não é apenas limitado ao seu corpo, mas abrange também suas relações. É integrado com o que está no mundo. Novas situações podem levar a novas apropriações da idéia de indivíduo que varia de acordo com as interações.

Contudo, num ambiente compartilhado, diferentes pessoas têm relações diversas com a dor. No caso da família de Laura, a decisão de guardar os seus objetos foi tomada exclusivamente por Samanta e gerou desentendimentos entre ela e seu marido. De acordo com minha informante, Fábio não desejava ver os objetos e as fotos que a esposa guardava. Ele dizia a Samanta que isso o fazia sofrer – o que me faz perceber que ele continuou regido por aquela lógica inicial do "despojamento". A lógica do despojamento envolve a "destruição ou o afastamento dos objetos do morto" (MILLER; PARROT, 2009, p. 506). Contudo, seu simbolismo é precioso e revela outras possibilidades de luto. Entre alguns povos, justamente no ato de destruir está a tentativa simbólica de transformar o morto em ancestral. Esse feito não diz respeito somente ao esquecimento do falecido e sim à tentativa de fazer com que ele permaneça eternamente na memória da comunidade (MILLER; PARROT, 2009, p. 507). Para Fábio, afastar-se dos objetos que lembram a filha não significa descaso, nem desrespeito. Envolve sim a tentativa de transformar a dor da morte numa possibilidade serena de recordação.

Várias discussões conjugais se seguiram e Samanta ignorando os pedidos de Fábio só fazia aumentar sua "coleção de objetos[189] póstumos". Para tanto, contudo, precisou adotar algumas estratégias, elaborou certas "táticas[190]" (CERTEAU, 1990). Ela separou uma gaveta do armário onde armazenou as roupas e os acessórios que pertenciam à filha morta. Quando sente vontade – e quando Fábio não está em casa – ela abre o guarda roupa, toca, cheira e olha os pertences da filha. Para Samanta, tocar nos objetos que pertenciam a Laura é como tocar e relembrar a convivência que tiveram. Este ato é totalmente compreensível se analisado do ponto de vista de uma perspectiva da "cultura material". Nesse panorama, as relações não estão limitadas às pessoas e podem ser evidenciadas através de interesses e suportes diferenciados, como por exemplo, os objetos.

José Rogério Lopes (2010), em artigo recente, discutiu as relações entre "colecionismo" e "ciclos de vida". As considerações do autor são muito interessantes para compreender as ações da minha informante enquanto colecionadora dos objetos que pertenceram à filha. Esse autor explicou que as pessoas projetam afetividade às suas coleções. Esse sentimento está ligado a um sentido de preservação. Afinal, ao separar os objetos do seu "contexto natural", eles são transformados ganhando novos sentidos. Essa modificação do significado do objeto faz com que ele seja mais facilmente re-apropriado a partir de um novo sentido que é pessoal. Ou seja, ele se "metamorfoseia" de acordo com o que o agente colecionador deseja. Por isto mesmo, admite-se que o início de uma coleção tem relação muito próxima com a trajetória daquele que coleciona. É o momento no qual ele se encontra que abre a possibilidade de colecionar e que faz com que esse hábito de "juntar coisas" ganhe intensidade e materialidade.

A morte pode funcionar como instigador dos hábitos colecionistas. Se nosso corpo é regido pela lógica da finitude e da degeneração, o processo de luto desenvolvido através da coleção de objetos daria maior fluidez à liberação do corpo do sujeito morto, recompondo através da materialidade a vida que se perdeu. Nesse sentido, instauram-se outras possibilidades de interações além daquelas consideradas "face-a-face" (GOFFMAN, 1975). As novas possibilidades deslocam-se também para os objetos, para os muros, para os abismos

---

[189] O colecionismo é definido como ato de juntar "coisas" que possuem propriedades ou características comuns e que servem para conhecer o mundo. O ato de colecionar tem caráter universal, porém, é preciso explorar a vertente mais contemporânea onde a variação individual dos motivos que levam a formar coleções parece ser evidente. (LOPES, 2010, p. 384).

[190] Michel de Certeau, no livro *A invenção do Cotidiano* (1990), trata o dia-a-dia como um mundo de profusão de gentes, falas, gestos, movimentos, de coisas que abriga táticas do fazer, invenções anônimas e desvios da norma.

– muitos dos quais estão presentes em estudos sociológicos[191] e antropológicos (LATOUR IN DEBARY; TURGEON, 2007).

> Eu mexo porque sinto um conforto, um consolo. Cada folhinha do caderno que eu viro, eu lembro. Aqui mãe, eu aprendi isso. Então eu consigo escutar. Eu consigo escutar. Eu sei que se eu escutar a voz dela, eu vou estar escutando [*sic*] a voz do Diabo, porque eu sei que quem foi não volta. Mas a lembrança é tão grande que é como se ela estivesse sentadinha do meu lado ali. Ainda mais que veio da escola a pastinha com livro, com tudo dela (SAMANTA, 08/10/2008).

Samanta me explicou que, ao mexer nos objetos de Laura, tem sensações aproximadas àquelas que ela tinha quando convivia com a menina. Essas memórias fazem parte de um tempo feliz de convivência e são reproduzidas infinitamente em seu pensamento. Por isso, pode-se afirmar que se relacionar com os objetos de um morto é um tipo de "ritual interacional" em que o enlutado busca reviver os padrões de relacionamentos que foram construídos durante o tempo de convívio (COLLINS, 2004).

Entre os evangélicos, os relacionamentos com objetos podem ser uma saída importante derivada do seu sistema de crenças que interrompe as relações póstumas com os espíritos dos mortos. Como já expliquei anteriormente, para eles existe a certeza de que o morto que partiu não retorna ao convívio dos vivos. Contudo, mesmo como instrumento propício, os relacionamentos com os objetos e o fato destes lembrarem o defunto e darem a impressão de o trazerem à vida são cercados de grandes cuidados regulatórios. Como me disseram meus interlocutores, eles procuram separar – num exercício de purificação – a idéia de "aparição" da possibilidade da "recordação".

A polêmica envolvendo a separação entre o corpo, a alma e o espírito logo no momento da morte não é novidade na história do cristianismo e circundou as diferentes interpretações tanto dos "pais fundadores" quanto de outros especialistas contemporâneos (SEGAL, 2004). Nos primeiros escritos do apóstolo Paulo, não se tinha certeza se a subida ao céu aconteceria utilizando-se o corpo ou se a alma (*psyque*) se separava dele no instante da passagem. Ao longo do tempo, essas distinções foram sendo sofisticadas e os conceitos apareceram com mais nitidez teológica. Um bom exemplo pode ser visualizado no combate puritano à bruxaria ocorrido na Nova Inglaterra em meados do século XVI (REIS, 1995). Naquele contexto, acreditava-se que o Diabo atacava a alma assaltando o corpo. Ou seja, separados corpo e alma, o primeiro era compreendido como a parte mais vulnerável do todo

[191] Em um artigo interessantíssimo, Bruno Latour (2007) discute as polêmicas existentes entre os adeptos das teorias interacionistas e do estruturalismo. Fazendo uma distinção entre os hábitos interacionais dos macacos e dos homens, Latour demonstra como, entre nós, há diversos tipos de suportes utilizáveis para constituir, estender e permanecer nas relações mesmo que elas não sejam mais consideras face a face – como nos termos utilizados por Goffman (1975).

humano. Nesse sentido, quando o invólucro sucumbia aos feitiços, sabia-se que a batalha com o mal estava acontecendo e que a alma – parte permanente do ser – estava ameaçada. Ao longo do tempo, outras diferenciações apareceram. Uma das mais importantes é a separação da idéia de "possessão" – que é uma interação involuntária entre um ser humano e uma "entidade" – da noção de "feitiço" que envolve um pacto voluntário com o mal (SLUHOVSKY, 1996). Nas longas trilhas dos sentidos e nas suas possíveis re-interpretações, as igrejas pentecostais adotaram uma visão contra a feitiçaria e os espíritos malignos (FRY, 2000), evitando acreditar na possibilidade de retorno dos mortos e conferindo às aparições status de intervenções demoníacas combatidas.

Para os evangélicos das Igrejas Assembléias de Deus onde realizei minha pesquisa, nenhum morto pode falar, ouvir, nem ver. Para eles, a confirmação dessa afirmativa é uma preocupação constante que está ligada, dentre outros fatores, à distinção de outras tradições religiosas onde o morto aparece e age como alma ou espírito desencarnado (CAVALCANTI, 2004; CRUZ, 1995). No cristianismo, na maioria das vezes, a morte significa a ida do defunto para o convívio com a divindade e para fora do mundo social[192] (BLOCH, 1988). Entretanto, se o morto não pode aparecer como "alma", os seus gostos, as suas palavras, os seus objetos e as suas fotos servem como mecanismos propiciadores de "presença[193]". É por isso que Samanta fez questão de frisar a impossibilidade de aparição do espírito da filha. Se ela considerasse tal hipótese, teria que entender que esse tipo de relacionamento a levaria a uma prática pecaminosa e proibida por seu grupo de referência (VELHO, 1999). Diante de tal idéia, ela teria que recuar e abdicar da saída que ela encontrara para seu rito de luto. Ao invés disso, a opção tomada pela enlutada – mesmo que inconsciente – é compreender que o relacionamento com a filha está sendo refeito através das "recordações" – ativadas a partir do contato com os objetos da morta.

---

[192] Bloch (1988, p. 22) explicou que a chegada das religiões mundiais, nas sociedades onde há cultos para os espíritos dos mortos, provoca modificações importantes na forma de enfrentar a fatalidade. Se por um lado é possível que se passe a acreditar na partida da alma para outro mundo, é possível que esta expulsão purifique parte da pessoa que continua na terra e que pode ser reutilizada e reencarnada em outros membros do grupo. Contudo, permanecer ou partir são elementos ambíguos de um processo que pode ser visto ora como positivo, ora como negativo, dependendo do momento.

[193] Se a separação dos elementos constitutivos da pessoa está presente em todos os sistemas funerários (separação do preto do branco, do quente e frio, do corpo e da alma), a idéia de que a morte propicia a extinção instantânea do indivíduo é uma falsa premissa da sociedade capitalista moderna (BLOCH, 1988, p. 24). Afinal, existem várias formas de continuidade da presença e da influência dos mortos e a literatura antropológica nos oferece inúmeros exemplos de possibilidades de reencarnação, permanência ou de renascimento. Contudo, como demonstrei no primeiro capítulo dessa tese, muitos autores defenderam ser essa uma característica que esteve presente nas sociedades tradicionais e que se encontra em desaparecimento no mundo capitalista e individualista contemporâneo. Para Maurice Bloch (1988), essa afirmação é uma generalização que envolve a polêmica entre individualismo e holismo própria da literatura antropológica, ou seja, é uma falsa interpretação dos fenômenos. Neste caso, para o autor, nós estamos mais próximos deles (dos estudados) do que imaginamos.

Há ainda outro objeto utilizado por Samanta para trazer a filha para perto de si. Ao longo do tempo, ela adquiriu predileção por uma bíblia. Tal qual um jogo de quebra-cabeças, ela passou a recolher e guardar dentro do livro as peças que marcam e confirmam a continuidade desse relacionamento.

> Eu tenho uma foto dela dentro da bíblia. Porque o Fábio não pode ver. Ele fica triste. Ele fala que eu não tenho direito de fazer isso com ele. Ele não consegue ver. Se eu quero ver, eu vejo escondido dele. Aí, eu boto dentro da minha bíblia e ainda mostro pra todo mundo. [...] Eu tenho passagem na bíblia que ela deixou pra mim. Romanos oito. [...] Foi assim: dois meses antes, eu tava na cozinha chateada, porque eu queria botar o piso na casa e não tinha como. Ela chegou e falou assim: mamãe, lê aqui [sic]. Ela tava [sic] na escolinha, mas não sabia ler. Aí ela falou assim: lê aqui [sic]. Eu falei: ai, Laurinha, mamãe tá ocupada. Eu falei assim: faz o seguinte: risca aí onde você quer e coloca aí. Só que passou. Ela deixou anotação em segunda Pedro também pra mim. Um belo dia, eu folheando a bíblia estava escrito assim: Laurinha e circulado com a tinta azul. Um recado mesmo. Ainda bem que eu não li na época porque eu não ia entender. Depois eu te mostro.[...] Eu tenho uma carta que escrevi pra ela. Escrevi tudo que eu sentia, minha saudade. Menina, eu tenho uma paixão por essa bíblia, você não tem noção e tem a foto dentro da bíblia. Porque como eu te falei, eu não posso ver a foto dela porque ele não gosta. Ai eu fico com a foto dentro da bíblia. Já quiseram me dar bíblia nova eu não quis. É essa aqui. [...]
> Andréia - Esse seu apego a essa bíblia é por causa dela?
> É com certeza. Eu tenho minha primeira bíblia. Eu tenho uma com as folhas douradas. Ta [sic] tudo pra lá. Se um dia eu tiver que jogar essa fora porque rasgou ou molhou, eu arranco aquelas páginas e guardo. Hoje eu sinto muito remorso de ter desfeito das coisas dela (SAMANTA, 08/10/2008).

Os objetos – roupas, bíblia, fotos – são a ferramenta encontrada por Samanta para relembrar e reencontrar a filha morta. A bíblia funciona inclusive como suporte para a apresentação dessa “relação” para o mundo exterior ao universo da casa. Através deles é como se as duas pudessem estar novamente juntas, o que gerou enorme saciedade emocional a essa mãe enlutada (COLLINS, 2004).

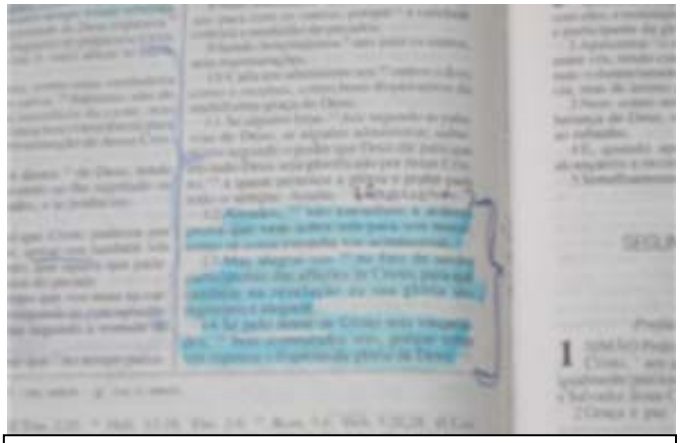


Foto 30- Trecho da Bíblia de Samanta marcado por Laura.

Fonte: Andréia Vicente.

Ao mesmo tempo, os textos circulados por Laura na Bíblia foram interpretados por Samanta como uma mensagem forte. A transcrição do texto pintado em azul na bíblia (reproduzido na figura 35) diz:

> Amados, não estranheis a ardente prova que vem sobre vós, para vos tentar, como se coisa estranha vos acontecesse;
> Mas alegrai-vos no fato de serdes participantes das aflições de Cristo, para que também na revelação da sua glória vos regozijeis e alegreis.
> Se pelo nome de Cristo, sois vituperados, bem-aventurados sois, porque sobre vós repousa o Espírito da glória de Deus (Bíblia, I Pedro 4: 12 – 14).

A outra passagem citada por Samanta e que também foi sublinhada por Laura encontra-se em Romanos oito. Lá está escrito:

> E aquele que examina os corações sabe qual é a intenção do Espírito; e é ele que segundo Deus intercede pelos santos.
> E sabemos que todas as coisas contribuem juntamente para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados por seu decreto.
> Porque os que dantes conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos.
> E aos que predestinou, a estes também chamou; e aos que chamou, a estes também justificou; e aos que justificou, a estes também glorificou. (Bíblia, Romanos 8: 27 – 30).

Na verdade, o que Samanta fez foi compreender as passagens bíblicas como recados deixados pela filha – já que a própria marcação do texto foi realizada pela criança num momento de conversa entre as duas. Após a perda, os versículos adquiriram significados atualizados que envolvem a polêmica entre vida e morte pela qual passava a enlutada. Diante dessa demanda, ela compreendeu as passagens como advertências que deveriam levá-la ao enfrentamento do sofrimento e à aceitação da morte. Sabe-se que os “contextos” a partir dos quais Pedro e Paulo escreveram os capítulos dos quais foram extraídos os fragmentos acima não são exatamente os mesmos que regem as interpretações em questão. Há vários sentidos possíveis. A respeito das possibilidades de decifração de um escrito, Silverstein (1996) explicou que a prática de “intextualização” envolve a segmentação de um texto, sua “des-contextualização” e “re-contextualização”. Nessa lógica, o escrito pode ser transformado num artefato que fala. Essa explicação pode ser diretamente relacionada à própria “cultura bíblica” que prevê a possibilidade de que as mensagens escritas ganhem sentidos múltiplos dependendo dos anseios do leitor.

Diante do exposto neste caso, verifica-se que os objetos funcionaram como válvulas através das quais Samanta canalizou o cuidado que gostaria de continuar tendo com Laura[194]. De forma muito especial, através das lembranças materiais, foi possível para ela reconstituir aqueles momentos de convivência. A relação que esta mãe estabeleceu com os objetos da filha é um dos exemplos das possibilidades para os "rituais interacionais" de luto evangélicos. Uma das possíveis saídas para a incomunicabilidade com o espírito do morto que é parte fundamental deste universo cosmológico.

Contudo, apesar dos ricos contornos que envolvem o uso dos objetos, seu acesso também é alvo de "sanções do grupo", como aconteceu no caso descrito a seguir que me foi narrado por Patrícia.

5.2 **Os objetos dos mortos: expor, ocultar ou re-posicionar?**

Patrícia é uma senhora de cinquenta anos que na época da entrevista participava ativamente da Igreja Assembléia de Deus em Todos os Santos[195]. A trajetória de Patrícia servirá aqui de pano de fundo para discutir a introdução de um novo elemento nos rituais de luto evangélicos: os cultos de oração na casa dos enlutados. Neste caso, o que está em jogo é a forma como o grupo social interage com o enlutado para a normalização das possibilidades abertas à realização dos rituais de luto.

Na época da entrevista, Patrícia estava viúva depois de ter passado trinta anos casada com Luís. Juntos, eles tiveram três filhos. O casal tinha uma situação financeira confortável. Eles possuíam uma grande casa na região da Figueira, além de apartamento num bairro da zona norte fluminense, lancha e carros. Luís trabalhava como responsável por uma frota de táxis no Rio de Janeiro. Foi justamente trabalhando que ele foi alvejado por um tiro. Depois de ter sido levado para o hospital, Luís foi operado, mas não resistiu aos ferimentos e faleceu.

Os pesquisadores da área da saúde pública têm estudado já há algum tempo os fenômenos relacionados ao aumento da "mortalidade masculina". Em muitos países, assim como no Brasil, há um descompasso cada vez maior entre o número de homens que morrem

---

[194] No sentido da retenção de relações através dos objetos é mais comum, em nossas sociedades, que as mulheres sejam mais atentas a recordações associadas ao amor e ao cuidado – principalmente na morte de crianças – e que os homens valorizem objetos mais próximos à idéia de tecnologia – em casos de mortes de amigos do mesmo sexo. (MILLER; PARROT, 2009, p. 514).

[195] Essa igreja se localiza na região da Figueira.

em comparação aos indicadores dos falecimentos de mulheres para um mesmo período de tempo (SOUZA, 2005). Essa diferença se baseia tanto nas estimativas de mortes naturais – de bebês, adultos jovens e idosos – como também nos índices de falecimentos por violência[196] – dado que afeta, sobretudo, jovens, pobres e negros. A conclusão é que os homens têm a expectativa de vida menor que as mulheres.

Minayo (2009) analisou os dados divulgados pelo governo brasileiro e ponderou que, embora a violência seja um fenômeno social presente em qualquer parte do mundo onde há seres humanos convivendo, existem alguns marcadores específicos para nosso país. Uma dessas características é o grande número de homens vítimas de violência. Hoje, em quase todas as capitais, a arma de fogo é o instrumento preferencial para dirimir conflitos e, por isso mesmo, produz enorme número de mortos. Tanto esse diagnóstico é verdadeiro que sessenta por cento dos assassinatos na década de noventa em áreas urbanas brasileiras foram cometidos com o uso desses aparatos. Luís, marido de Patrícia, foi mais um desses homens que perdeu a vida por intermédio de um objeto de fogo numa disputa por controle de pontos de táxi na cidade do Rio de Janeiro[197].

Quando Patrícia me contou essa história já havia se passado dois anos do falecimento do esposo. Ao reconstituir na fala os sentimentos vividos em meio à surpresa da morte precoce e violenta, minha informante me contou a respeito dos cuidados que os "irmãos" da igreja prontamente lhe dispensaram durante o período inicial de sua viuvez. Ela recebeu ajuda e visitas, tão logo a notícia se espalhou por suas redes de amizade. Patrícia descreveu a igreja como uma grande família: "quando veio a notícia e que cheguei em casa [sic], as irmãs já começaram a me ligar e a me visitar. Todos foram muito carinhosos, amor fraternal mesmo. A igreja é uma família" (PATRÍCIA, 29/10/2008).

---

[196] Souza (2005) estudou a decadência da tese da predominância dos homens em relação às mulheres. Um dos pontos dessa crítica diz respeito à maior fragilidade biológica dos homens se comparados às mulheres. Nascem mais bebês do sexo masculino. No entanto, os números apontam que os meninos morrem mais antes de completarem o primeiro ano de vida. Ao mesmo tempo, a expectativa de vida dos homens é menor. De acordo com a autora, esses e outros fatores estão provocando uma crise da identidade masculina. As consequências dessa crise seriam uma contradição entre o poder do macho – próprio da construção da masculinidade ocidental – e a vivência dos novos modelos de masculinidade.

[197] O loteamento dos pontos de táxi é uma prática criminosa que foi documentada numa extensa reportagem veiculada no fantástico em outubro de 2010. De acordo com os repórteres investigativos [não informados na reportagem escrita acessada], tanto no Rio de Janeiro como em São Paulo, os esquemas envolvem taxistas, responsáveis por cooperativas, policiais, guardas municipais e até políticos. Aqueles que ousam confrontar ou desrespeitar o esquema e parar seus veículos em áreas dominadas por esses grupos podem sofrer punições. Há diversas denúncias de assassinatos de taxistas. Disponível em: http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2010/10/mafias-de-taxis-loteiam-areas-publicas-no-rio-e-em-sao-paulo.html . Acessado em jan./2011.

Uma dessas formas de cuidado oferecidas pelos “irmãos de fé” foi a visita das senhoras do “Círculo de Oração[198]” da igreja para um culto. Muito triste e abalada com a perda do companheiro, Patrícia abriu as portas da casa para as amigas. Ela me disse que recebera a proposta de realização do culto com a esperança de encontrar algumas explicações para os fatos que naquele momento vivia e que não compreendia.

É importante informar ao leitor que Luís não era crente e que Patrícia encontrava no marido um grande opositor de sua adesão religiosa. Luís acusava a igreja de separar a família e sempre se queixava das roupas da esposa[199]. Ele gostava de receber os amigos, fazer churrascos, passear de lancha pela praia. Patrícia me informou que não compartilhava das bebedeiras nem trajava maiôs como as demais esposas faziam. Por esse motivo, em diversas ocasiões, não se sentia à vontade para acompanhar o marido. Nestes momentos, os atritos eram ainda maiores já que Luís fazia questão da presença da esposa. Na tentativa de evitar os conflitos, ela faltava a certos encontros da igreja e abdicava de algumas atribuições que o pastor queria lhe dar.

Patrícia fez questão de frisar, durante as nossas conversas, que, embora Luís não fosse evangélico, ele sempre foi um “chefe de família” exemplar. Era dedicado aos filhos e a ela, carinhoso com todos. Distribuía benesses aos seus dependentes e fazia questão que a casa estivesse sempre arrumada. Insistia que ela deveria estar sempre bonita. Em suas palavras: “ele era um marido amoroso”.

A união de Luís e Patrícia não se enquadra nos casos de afrouxamento ou restrição dos vínculos da família nuclear que tem se avolumado contemporaneamente nas pesquisas (MACHADO, 2007). Por outro lado, ao se manterem unidos, o casal e seus filhos constituíam uma família caracterizada por “múltiplas possibilidades de pertencimento religioso” – o que não evitava os conflitos resultantes das experiências religiosas individuais de seus membros (GOMES, 2007). Por exemplo, Luís dizia-se católico e fez inúmeras tentativas de batizar os filhos bebês e de fazê-los cursar a primeira comunhão. Patrícia negou-se a participar do batismo das crianças embora tenha deixado o marido à vontade para realizar o ritual sozinho. Embora existissem dificuldades de convivência e tensões provocadas pelas diferentes escolhas do casal, Patrícia disse que nunca cogitou a possibilidade de abandonar o marido.

---

[198] Círculo de oração é um grupo de senhoras que se reúne para fazer intercessões. Elas oram na igreja ou nas casas. Fazem visitas a crentes e não crentes. Em algumas igrejas, essas mesmas senhoras costumam constituir também um conjunto musical.

[199] Na Igreja Assembléia de Deus de Todos os Santos, os usos e costumes são rígidos. As mulheres devem usar saias e blusas com mangas além de não poderem cortar os cabelos curtos. Elas não utilizam maquiagens, bijuterias ou outros acessórios que sirvam para enfeitar.

Para ela, “a minha família estava sempre em primeiro lugar”. Sabia que devia obediência ao marido e procurava respeitar a sua autoridade – além de garantir nutrir por ele forte sentimento amoroso.

O fato é que, depois da morte de Luís, Patrícia sentia-se muito triste ao imaginar que o esposo poderia estar em sofrimento no inferno. Sonhava com ele e se questionava a respeito de seu “destino”. Teria Luís tido tempo de aceitar a Jesus antes de sua morte? Havia um incômodo muito grande que ela não conseguia ultrapassar. Ouvia as companheiras dizerem “que só Deus é quem sabe o que acontece com cada um”. Contudo, não encontrava alternativas para vencer a frustração do marido não ter aceitado a fé cristã publicamente. Outro assunto que a preocupava era a gerência dos objetos do esposo que estavam espalhados pela casa. Segundo Patrícia, o guarda-roupa do casal estava cheio de suas roupas, havia fotos e pequenos objetos depositados nas paredes e gavetas.

Continuando minha análise do encontro de oração, o culto para Patrícia foi marcado por telefone e realizado no seu lar. De maneira geral, esse tipo de reunião é ministrado certo tempo depois que os irmãos tomam conhecimento da morte de algum parente ou pessoa próxima a um dos participantes da igreja. Esses cultos também podem ser realizados se houver um pedido de um não crente, ocasião em que são utilizados para a prática do proselitismo. O culto de oração é a oportunidade de aproximar os demais irmãos daquele que está em situação de tristeza. É também uma possibilidade de consolo. Nessas oportunidades – segundo a líder das senhoras da Igreja Assembléia de Deus da Itinga – geralmente há oração, cânticos, leitura da palavra. Aproveita-se para conversar e ouvir aquilo que o enlutado está sentindo e deseja falar. É importante frisar que o culto de oração é realizado para o enlutado e não em homenagem ao morto.

> Olha Andréia, fazemos o culto no lar de alguém que perdeu um familiar porque queremos ajudar. Vamos até lá orar e pedimos a Deus que console o coração. Não oramos pelo morto, não, porque quem morreu já está com Cristo. Acho uma benção dar um abraço e um beijo amigo e trazer a leitura da bíblia num lar de alguém que está tão triste. (MARLETE, 21/05/2009).

O culto na casa de Patrícia transcorreu de maneira muito serena – de acordo com as impressões que ela me narrou. Ela se sentiu bem e disse que essa visita foi fundamental para sua recuperação já que antes ela se “sentia sem forças e sem vontade de nada”. Patrícia me falou que, naqueles instantes, não conversou com as irmãs sobre suas dúvidas e que também não pediu nenhum tipo de orientação limitando-se ao silêncio e ao choro. Contudo, em seu coração, desejava uma resposta para os questionamentos que intimamente alimentava, uma

orientação, algum tipo de conselho que lhe desse direcionamento de como deveria prosseguir. Ela não entendia o porquê da morte do marido, sentia sua falta e se preocupava. Além disso, desejava obter direção a respeito da gerência dos bens e dos objetos de Luís.

O fato de ter ficado calada não significava falta de confiança ou de intimidade com aqueles que a visitavam. A prática do silêncio é um hábito evangélico em momentos de questionamentos diretos à divindade. Meus informantes me explicaram que, quando desejam uma resposta de Deus para uma dúvida ou se querem um encaminhamento, é correto guardar segredo sobre o assunto. A principal preocupação que conduz a evitação da fala é não permitir que o "Diabo ouça o que está sendo dito e aproveite para enganar". Patrícia me explicou que "só deus conhece o coração dos seus servos" e, nesse sentido, ao manter o silêncio, poderia se certificar de que a resposta recebida provinha verdadeiramente dele.

Ela descreveu o culto como uma benção já que as irmãs lhe transmitiram "mensagens preciosas" que a ajudaram a relacionar-se com sua a perda. O relato de Patrícia envolveu como traço forte a oportunidade de construção da idéia de conformação. Esse sentimento mais acomodado foi edificado – como ela mesma ponderou – em conjunto com suas companheiras de oração e seus irmãos de fé na Igreja. Ao longo de diversas ocasiões de conversas e orações, ela chorava e se lamentava. Momentos em que sentia "o coração acalmar".

Collins (2004, p. 42) explicou que as ocasiões de interações rituais são momentos de forte "foco de atenção" em que os indivíduos podem ser ligados por símbolos produtores de "energia emocional". Nesse sentido, a formação de um sentimento de grupo gera confiança, fazendo com que a ação daí decorrente, em geral, gere saciedade emocional e esteja em consonância com o que é considerado moralmente próprio por aquela coletividade. No que diz respeito ao culto de oração, a comunhão com as irmãs foi fundamental para que Patrícia construísse saídas mais eficazes para viver o luto.

É muito comum que em cultos formais ou que em conversas cotidianas os irmãos discutam a respeito dos fatos que circundam a ocorrência de uma morte. Eles conversam sobre os desígnios divinos, sobre as possibilidades do destino póstumo do morto, sobre o que teria podido provocar tal perda. Diversas vezes há discordâncias e os consensos são construídos ao longo de debates que podem ser acalorados. Para uma pessoa que está em pleno trabalho de luto, o culto de oração pode ser a oportunidade especial para partilhar dúvidas e consolidar séries explicativas.

Diante de tantos impasses, o culto foi a oportunidade que Patrícia encontrou para decidir de que maneira deveria agir em relação aos assuntos que envolviam o esposo morto.

As suas decisões foram tomadas a partir de dois recados divinos, duas revelações. Ela me contou que, em determinado momento do encontro, irmã Lourdes falou:

> Patrícia, não sei como te dizer, mas, tem uma coisa que Deus está mandando te dizer. Deus manda te falar a respeito desses quadros na parede. Deus está mandando tirar. Veja bem não é por você, porque já é serva do senhor. Tire esses quadros porque seus filhos podem ficar vendo sombras (PATRÍCIA reproduzindo fala de Lourdes, 29/10/2008).

Patrícia ficou um pouco triste com o "pedido de Deus". Ela explicou que gostava muito das fotos que estavam enfeitando a sala. Nas fotografias havia o marido, ela e os filhos em ocasiões felizes. Ela me mostrou as fotos que agora estavam em seu escritório e eu pude ver que, nas cenas, a família estava unida. Os autores que analisam as funções dos objetos fotográficos podem nos dar pistas interessantes para compreender a "inquietação" de Patrícia com o ordenamento recebido.

Rose (2003), por exemplo, explicou que as fotografias são objetos cruciais na produção do espaço doméstico. Elas ajudam a transformar uma casa, uma edificação, num lar. Nas fotos de família, em geral, são retratados momentos de sucesso e encontros. Neste sentido, a fotografia seria responsável pela produção de um espaço diferencial que é "integrativo". Contudo, esse ambiente também está repleto de fraturas e ausências. O interessante nas fotografias é a possibilidade de articulação que elas trazem ao unir vazios e perdas que vão além da união que representam. Elas também podem conduzir para perto as pessoas que estão distantes.

Como mãe de família, Patrícia colecionava na parede de sua sala essas cenas. Nas fotografias, a família estava unida. Contudo, diante do apelo transmitido pela irmã, minha informante diz que obedeceu. Ela retirou os quadros com fotos da sala e guardou dentro do escritório onde sempre que tem vontade pode ver e reviver aquelas cenas. O ato de retirar as fotografias da parede – e de escondê-las dos olhares públicos dos irmãos – funcionou para ela como um ato de "economia de relações" às avessas (MILLER; PARROT, 2009, p. 511).

A economia das relações trabalha com a ótica da "amnésia estrutural". Nessa modalidade, entre povos tradicionais, os ancestrais fundadores são sempre relembrados e rememorados e os mortos recentes são pranteados. Os defuntos que estão no meio da lista são esquecidos naturalmente fazendo com que a árvore genealógica continue do mesmo tamanho. Num ambiente mais "contemporâneo e capitalista" – onde o consumo e a posse individualizada são marcantes – a lógica da economia das relações funciona de forma distinta. Um enlutado pode, por exemplo, escolher os objetos e as fotos do morto que deseja guardar,

já que em geral, não é comum que todos os pertences de um falecido sejam retidos por longos anos[200].

O caso da retirada das fotos ordenada em profecia – assim como nos outros casos de "economia das relações" – não significa um imperativo de esquecimento do morto. Na verdade, o que me parece ter sido feito foi um trabalho de transformação. Afinal, ao esconder a imagem "visível" – tal qual recorrentemente era evocada pela fotografia que tem propriedades de substituir a figura de uma pessoa morta (ROSE, 2003, p. 12) – tentava-se transformar a ausência física em memória e nunca em possibilidade de "aparição[201]".

Essa solução vai de encontro tanto ao desejo de Patrícia de rememorar o marido que amava quanto à regulação transmitida pela profecia. Afinal, no universo evangélico não existe nenhuma "regra" que obrigue os parentes ao esquecimento de seus mortos. O que existe é uma preocupação constante com a "incompatibilidade" de seu sistema cosmológico em relação àquela versão de "trânsito[202]" proposta por outras "religiosidades" presentes no universo religioso brasileiro.

O caso de Patrícia revela certa adesão aos padrões de comportamento desejados pelo grupo e a possibilidade individual de escolha e negociação. Trabalhando em uma "ótica" de evitar conflitos – que já regia sua vida há longos anos – Patrícia escondeu os quadros em seu escritório e distribuiu alguns pertences do marido entre os filhos. As demais roupas e objetos que permaneceram em sua casa foram doados a uma instituição de caridade.

No que diz respeito ao destino do morto, outra profecia transmitida ajudou Patrícia a acalmar o coração. Um irmão lhe falou: "Deus manda dizer" que ela deveria se conformar já que "no futuro poderiam acontecer coisas que a decepcionariam". Patrícia interpretou o recado como a demonstração da preocupação divina e trabalhou aquele sentimento de insegurança transformando-o em "resignação".

Diante do exposto, é possível perceber que uma reunião – que é um ritual formal – é um dos momentos nos quais as possibilidades evangélicas do luto são discutidas e regradas. A partir de encontros e conversas é que as dúvidas são dissipadas, os "consensos" e acordos são

---

[200] Na literatura, encontrei muitos relatos de luto nos quais se mantêm o quarto do morto tal como este se encontrava. Contudo, é comum que esse ambiente seja desmontado e que a maior parte dos objetos sejam doados (Conf., por exemplo, Freire, 2006).

[201] Como já discuti no caso anterior, a idéia de impossibilitar a comunicação com os espíritos dos mortos é forte entre os evangélicos. Por isso mesmo, regrar essas relações está sempre em voga em suas conversas e nos seus cultos.

[202] O termo "trânsito" aqui se refere à existência de alguns sistemas cosmológicos nos quais a comunicação entre vivos e mortos e as passagens entre mundos são permitidas.

construídos e a união dos irmãos é mantida – o que reforça o sentido de família (não sanguínea e doméstica[203]).

É importante atentar para o fato de que os resultados propostos para os objetos do morto e para as relações em jogo envolvem também a convivência anterior cultivada pelo casal. Afinal, não se pode esquecer e diminuir a importância do fato de que Luís não era evangélico e que Patrícia sempre lutara para converter o marido – como muitas "irmãs" o fazem (BOYER, 2008). A morte de Luís antes de sua possível conversão provocou um descompasso nas expectativas de minha interlocutora. Como homem amoroso e atencioso, faltava a Luís apenas a adesão aos padrões religiosos desejados pela esposa. Ao mesmo tempo, diante dos irmãos, sua morte foi explicada como um imperativo divino que retirava de Patrícia "um fardo pesado" que, ao longo do tempo, poderia se transformar em impossibilidade da sua continuidade como fiel. Por isso mesmo, Patrícia se conformou e manteve o sentimento amoroso como uma lembrança de um tempo que já passou.

Esses fatores explicam a decisão de diminuir a possibilidade de participação social do morto na vida familiar. Se, para a esposa, o marido continua vivo na memória, a imagem dele ficou restrita ao escritório, lugar privativo da casa que somente ela – e poucas vezes seus filhos – costumam frequentar. O "deslocamento" da imagem e da memória do morto para outros níveis demonstra a reversão proposta para solucionar o caso. A conformação de Patrícia foi produzida a partir da redução das possibilidades de alongamento da ação do morto – que foi criada em conjunto com seus irmãos de fé. O novo momento que segue após a viuvez é uma época em que ela pode esquecer o passado de brigas e se dedicar à igreja e às ocupações que lá desenvolve, sem interferências ou contestações.

5.3 **Objetos dos mortos: agência e participação.**

O relato que segue foi baseado no aniversário de quinze anos de Mariana[204]. A festa – da qual participei como convidada – foi realizada na Igreja Assembléia de Deus filial de

[203] Cecília Loreto Mariz (2007) explicou que, na sociedade contemporânea, existem diversos arranjos familiares em razão de conflitos entre os cônjuges ou simplesmente por problemas econômicos. Contudo, no caso analisado, o sentido de família adquirido pela comunidade da igreja não exclui o pertencimento desses personagens ao modelo de família clássico nem significa aquele modelo alternativo de arranjo doméstico que sobrevive a partir da divisão de recursos materiais coletivos. A família da igreja é mais uma criação afetiva e também uma demonstração mais abrangente da família divina que foi formada por Deus. Nesse arranjo, homens e mulheres são filhos de Deus e irmãos entre si.

[204] A primeira versão deste artigo foi apresentada como trabalho de conclusão do curso de Métodos em Antropologia ministrado pelas professoras Patrícia Birman e Simone Vassalo. Este caso também foi discutido durante o seminário dos

Piabetá. O objetivo da celebração era expressar gratidão a Deus pela vida da aniversariante. Entre os evangélicos um aniversário é um "culto de ação de graças".

Tudo corria normalmente como qualquer culto de celebração. Músicas foram cantadas, leituras foram feitas, tudo muito emocionante. Em determinado momento, as luzes foram apagadas para que fotos da vida de Mariana fossem mostradas no *data-show*. Ordenadas numa sequência aparentemente cronológica, as fotografias mostravam a debutante passando por diversas fases de seu desenvolvimento e com vários personagens: seu pai, seu irmão, sua mãe. Essas imagens seriam parte corriqueira de qualquer conjunto fotográfico a ser apresentado num aniversário, não fossem dois detalhes: o pai de Mariana estava morto e o aniversário foi realizado em uma igreja evangélica.

Em conversa anterior ao dia desse evento, Oneide – mãe da aniversariante – já havia me contado que o pai de Mariana morrera em um acidente de carro. Ela ficou viúva e com dois filhos pequenos. Segundo alguns outros entrevistados me revelaram, Ricardo era um homem carismático na igreja. Ele tocava teclado e participava de um grupo musical. Na sua vida profissional, Ricardo era gerente de banco com a carreira em plena ascensão. Tudo corria muito bem para aquela família. Seu provedor tinha um bom emprego, era bem sucedido e participava da comunidade da igreja[205].

Contudo, de repente, os laços foram cortados pelo evento extraordinário da morte. Depois de sofrer uma colisão lateral com um caminhão, Ricardo ficou internado durante vários dias no centro de tratamento intensivo de um importante hospital da região serrana do Rio de Janeiro. Entretanto, infelizmente ele não resistiu aos ferimentos. De acordo com alguns irmãos, seu enterro foi concorrido e seguido por muitas pessoas que o conheciam. Na época em que eu realizei trabalho de campo naquela igreja, meus informantes me descreveram que a morte de Ricardo foi recebida com sentimentos confusos. Uma situação tocante. Afinal, o morto tinha dois filhos pequenos, era jovem e bem-sucedido. Todos discutiam a dificuldade de aceitar a morte prematura de um pai que deixava desamparada uma família tão bonita, ao mesmo tempo em que se convenciam de que tudo fora feito de acordo com a "vontade de Deus".

Como já expliquei no primeiro caso analisado neste capítulo, os especialistas que estudam a morte e a aceitação da perda reconhecem a existência de diferentes gradações de sofrimento que dela se derivam. No caso da morte de uma criança ou de um adulto jovem e

---

alunos em 2008. Naquela ocasião o trabalho foi avaliado por Sandra de Sá Carneiro. Agradeço as três professoras pelas sugestões proveitosas para o aprimoramento desta versão.

[205] Adiante, no último caso, falarei a respeito do modelo de família evangélica.

saudável, o desespero dos familiares tende a ser maior do que em situações em que morrem idosos ou doentes terminais (TURNER; STETS, 2006). Nessas duas últimas possibilidades, os sobreviventes convivem com o convalescente durante algum tempo, o que lhes dá ferramentas emocionais mais eficientes para ultrapassar o sofrimento ainda que ele seja forte. No caso de uma morte precoce, além de não haver prévia preparação há também o "desajuste emocional" de aceitar a fatalidade que reverte os rumos do que é socialmente esperado.

Entre os traumas e os sofrimentos vividos, mãe e filhos tiveram que lidar com a separação e com o luto. Naqueles tempos, em meio a lágrimas, Oneide se questionava se conseguiria continuar sozinha e cuidar dos filhos pequenos. Contudo, apesar das dificuldades, o tempo foi passando e seus filhos foram crescendo. Desde esse dia até hoje transcorreram longos anos até o momento que culmina com a "observação participante[206]" que originou esta etnografia.

Dentro do contexto daquela festa, quando as fotos foram mostradas, percebi grande emocionalidade entre os presentes. Visivelmente, ocorreu uma mudança no ambiente que até então era de alegria e festivo. A nova atmosfera que se desenhava diante de meus olhos revelava espanto e inclusive fez com que alguns chorassem. A sensação que se tinha – de acordo com os comentários que ouvi – era que Ricardo estava ali. Ele participava da celebração mesmo que presente apenas nas imagens. Era uma figura viva através dos momentos que foram eternizados nas fotografias. Ele agia e se relacionava com sua filha e família. Estava presente na igreja, participava do culto.

O relato da morte de Ricardo e o caso de seu aparecimento no aniversário de quinze anos estão sendo descritos neste momento justamente porque revelam uma faceta diferente das atividades ritualizadas de luto evangélicos: a possibilidade de "agência e participação" dos mortos no cotidiano dos vivos. Analisar esse caso só é realizável teoricamente a partir do emprego de uma "antropologia interacionista" que prevê possibilidades de relações "face-a-face" que não se restringem àquelas consideradas clássicas pelas ciências sociais.

Nesse sentido, entende-se o indivíduo como "um fluxo no tempo e no espaço" (COLLINS, 2004, p. 4). Isso não significa que o indivíduo corporal não existe ou que este perca a importância. O que se quer chamar a atenção é que, a partir do momento em que "pessoas" estão ligadas através das interações, essas relações podem se prolongar de diversas maneiras. Além do mais, especialistas renomados já explicaram que não há uma discriminação universal sobre o que é vivo e o que não é (INGOLD, 2006). Pode-se pensar,

[206] Uso o termo "observação participante" porque eu não estava ali especificamente para observar. Eu era uma das convidadas da festa. A reflexão que se seguiu daqueles acontecimentos não foi planejada.

por exemplo, a existência como linhas que se cruzam num fluxo contínuo. Imaginar que cada vida faz parte de uma ampla rede de relações ajuda a compreender melhor essas ponderações. Relacionar-se com alguém que já morreu não é improvável – como, aliás, já foi amplamente demonstrado por toda a literatura da "antropologia da morte"[207]. Compreender o fluxo de relações que se perpetua no tempo fica mais fácil se entendermos que "nas linhas da existência de cada ser não há dentro e fora, não há fronteiras" (INGOLD, 2006, p. 13).

Diante do exposto, é possível defender que, depois de uma morte, os sentimentos construídos num passado de interação (COLLINS, 2004, p. 6) podem criar uma demanda para extensão das relações a partir de outros paradigmas. Pensando assim, é possível compreender e analisar melhor as "interações" entre os evangélicos e seus mortos mesmo diante de uma cosmologia que corta relações entre esses ditos opostos. Sabemos que nos sermões pastorais, na escola dominical, nos cultos de doutrina eles recebem os ensinamentos de que devem se preocupar com a salvação da alma que é eterna e individual. (ROLIM, 1985, p. 186). Esses ensinamentos são introduzidos com base em um tipo de relação onde cada um é responsável pela própria salvação, que será recompensa de suas decisões e ações[208]. Como consequência da idéia de salvação individual, os evangélicos negam veementemente em seus cultos – e negaram para mim nas conversas e entrevistas que fiz – acreditarem em comunicações ou na ação dos espíritos dos mortos. Essa "impossibilidade" – além de associada a outros pressupostos – é fruto de uma espécie de "guerra santa" com outras manifestações religiosas[209]. Dessa forma, diante da impossibilidade da adoção ou incorporação das idéias de "trânsito", novas soluções foram encontradas.

É importante ter em mente que o uso de outros suportes nos rituais de luto evangélicos trabalha como substituto da visualização dos "espíritos dos mortos". Afinal, se um fiel diz ver um morto, automaticamente todos dirão que é uma aparição demoníaca. Nesse contexto, a visão do morto que é negada sob forma de "aparição" se torna amplamente aceita através de

---

[207] Existem muitos trabalhos feitos aqui no Brasil sobre a relação dos vivos com os mortos. Entre eles, posso citar: Joana Elbein dos Santos (1976), Robson Rogério Cruz (1995), Maria Laura Viveiros Cavalcanti (1983), Clarice Cohn (2001) e Mauro Guilherme Koury (1996).

[208] Plínio Ferreira Alves (2002) afirma que uma das características da religião evangélica é que a mensagem bíblica deve ser expressa por meio de atos pessoais.

[209] Ari Pedro Oro (1996) afirma que uma das facetas do pentecostalismo é a pouca tolerância religiosa. Segundo o autor, no pentecostalismo, há um sentimento de exclusividade na solução dos problemas que afligem os indivíduos. Reafirmando minhas observações, o autor diz que alguns pentecostais decretam em público a condenação eterna dos frequentadores dos terreiros.

outros recursos, não permitindo que a figura morta seja confundida com um legado maligno. Essa solução dá abertura para várias possibilidades de interpretação dos fatos.

Por um lado, no caso de Ricardo, observa-se a valorização do ser humano glorificado sob a perspectiva da salvação eterna. Se enquanto vivo Ricardo se encaixava nos modelos propostos para um pai de família, para um homem trabalhador[210], para um fiel evangélico, depois de morto, o retorno do seu personagem só fez reafirmar o idealismo depositado nesses "tipos ideais" (WEBER, 2004). O que coroa a vitória da família não é a morte relembrada. É a vida celebrada. O retorno das ações e da imagem do "crente fiel[211]" reforça que, mesmo após o falecimento, uma vida correta serve de exemplo para todos.

Por outro lado, a aparição do morto no aniversário também é uma possibilidade de vencer a frustração sentida anos antes quando a família foi partida. De volta ao centro da interação, "o pai e marido" celebra junto com a esposa e os filhos uma das vitórias do seu núcleo familiar, dando ao "luto" uma possibilidade de "reversão": a passagem da frustração provocada pela perda à comemoração unida da vitória alcançada por todos.

Voltando ao caso, para minha surpresa – e acredito que para o espanto de grande parte daqueles que ali estavam – a apresentação das fotografias não foi a única forma de "aparição do morto[212]". Havia ainda mais pela frente. Outras possibilidades. No prosseguimento do culto, a dirigente anunciou outra participação especial. Ela disse[213]: "Mariana este é um momento muito especial. Seu pai antes de morrer foi a uma loja e comprou um anel e disse a sua mãe: este anel é para a minha filha quando ela fizer quinze anos" (Fala da dirigente reproduzida por mim).

Em seguida, entraram duas meninas vestidas de cor de rosa trazendo flores e um anel. Ao som de uma música instrumental, as crianças caminharam em direção à Mariana. Seu irmão pegou o anel e colocou em seu dedo. Para mim foi muito intrigante perceber – e depois comprovar através dos relatos – como tudo foi preparado e pensado para que os desejos do

---

[210] Souza (2010) explicou que há um conjunto de representações sociais tradicionais em nossa sociedade. Nas famílias, esses modelos envolvem mulheres submissas, maridos amorosos, filhos obedientes e pais responsáveis.

[211] A construção da categoria de "crente fiel" é apresentada como contraponto a idéia de "ímpio" – indivíduo que não pertence à igreja.

[212] Uso o termo "aparição" pensando-o no sentido do "ato de aparecer, de uma presença momentânea" e não no sentido de espírito ou alma – como venho afirmando ser confrontado pelos evangélicos.

[213] As falas dos personagens que reproduzo aqui são feitas de forma parcial. Afinal, como fui para uma festa, não levei suportes para gravação.

morto fossem respeitados e realizados. Conforme planejado e idealizado[214] pela mãe e pelos parentes próximos, o que Ricardo houvera decidido anos antes fora cumprido. O fato de entregar aquele anel foi apresentado e insistentemente descrito como fruto de uma preocupação do pai. De acordo com Oneide, zeloso, Ricardo havia adquirido a jóia. Ela – em atenção ao que o marido decidira – a guardou em segurança para que tudo fosse feito conforme sua vontade.

Como é possível pensar os objetos como portadores da ação de um morto no meio evangélico? Como já expliquei no caso anterior, muitos autores já defenderam que os objetos deixados pelos mortos podem representar a continuidade de sua presença entre os vivos (ROSE, 2003). Os objetos são reconhecidos como pedaços de uma existência. Eles podem ser meios através dos quais os vivos continuam a construir relações com os mortos. No caso em análise, é como se as fotos e o anel representassem uma expansão daquele que viveu e a comprovação cabal da continuidade de suas ações no mundo social. Mesmo morrendo, no encontro de sua existência com outras, o morto deixou marcas que fogem à essência de sua presença corporal. Essas marcas, ao se expandirem, dão a sensação de que ele continua a interagir.

Essa interpretação também pode ser relacionada com a idéia de "purificação da alma" ocorrida após a morte. A alma eterna guarda a identidade da pessoa. E, mesmo que seus desejos não sejam os mesmos que tinha em vida – visto que após a morte os anseios da carne já não existem mais – o "salvo" permanece com a mesma aparência que tinha quando vivia.

Ao mesmo tempo, a materialidade da fotografia possibilita a visualização da pessoa. As fotos nas quais o pai estava presente permitiram que os que o conheceram recordassem os bons momentos que tiveram. Se, por um lado, as fotografias são canais para a expressão de tristeza, porque estão associadas à saudade, de outra maneira, elas têm a capacidade de trazer o morto para o "plano interativo", a partir do momento em que o inserem no contexto e lhe garantem capacidade relacional.

Entretanto, é preciso esclarecer que esse retorno não é feito ao acaso. É sabido que o evento de uma morte ativa estruturas desenhadas ao longo de interações passadas – como já expliquei diversas vezes nesta tese. Durante a convivência, os participantes daquele círculo social construíram determinados padrões para seus relacionamentos. Depois da morte, olhar o objeto fotográfico e lembrar-se daquele que partiu representa uma tentativa de dar

[214] A palavra idealização está sendo utilizada aqui porque penso ser intrigante ouvir de meus entrevistados que o morto havia pensado naquele momento. Não quero questionar o que me foi informado. Contudo, acredito que existe um nível de construção imaginária que foi trabalhado ao longo do tempo e que acabou por produzir aquele evento.

continuidade àquela “energia emocional” que foi construída anteriormente (COLLINS, 2004, p. 35). Nesse sentido, a exposição das fotos do pai e o ato de entregar o anel representaram um ritual interacional de luto com sucesso, sobretudo porque proporcionaram a continuidade da solidariedade e do cuidado que já haviam sido desenvolvidos ao longo da vida. Através dos recursos materiais, os membros daquela família continuam em situação de encontro.

A cerimônia prosseguiu. Era a hora do sermão pastoral. O pastor também estava emocionado. No início de suas palavras, lembrou a amizade que tinha com Ricardo e como foram companheiros na “obra do senhor”. Atônito, o pastor, disse que achou lindo o anel e informou que não sabia que Ricardo o havia comprado: “que coisa linda meus irmãos. Que preciosidade. Um pai se preparar para um momento que ainda estava tão distante”. (Fala do pastor, reproduzida por mim).

Alguns momentos depois da emocionada declaração o pastor lembrou: “mas ele não está aqui. Não pode nos ver nem nos ouvir. [...] Se pudesse ficaria muito feliz em ver que moça linda sua filha se transformou”. Assim, o aniversário prosseguiu até o fim. Todos seguiram para a festa onde pude perceber vários comentários sendo feitos a respeito de como o culto fora emocionante pelas imagens de Ricardo.

Antes de finalizar a análise desse caso, é imprescindível atentar para o fato de que a concepção evangélica de morte não envolve “inexistência” e sim “eternidade”. Contudo, essa eternização se dá num plano separado do humano no qual não existem possibilidades comunicativas com os espíritos dos mortos. Nesse sentido, o “objeto expandido” permite o acesso aos mortos sem, contudo, ferir a cosmologia ou a doutrina. A dinâmica desse sistema representacional baseia-se na idéia de que com a morte acontece a “purificação do morto” que é “justificado pelo divino”. Apesar disso, a presença do falecido pode resistir entre os viventes mesmo que as formas materiais para sua evidenciação sejam diferentes daquelas que ele tinha antes da morte – como, aliás, estou demonstrando a partir das narrativas discutidas neste capítulo.

Os três casos apresentados expressam a profundidade e a complexidade das relações entre os evangélicos e seus mortos. Nesse universo, os suportes materiais são mecanismos facilitadores de trocas. Em sentido maior, os objetos são canais privilegiados para relações – porque ganham um novo sentido de “imortalidade” (diferente da idéia combatida de aparição). Já que o objeto fotográfico representa a apropriação do real e sua transformação em realidade captada (KOURY, 2004), as fotos de Ricardo foram utilizadas a fim de reforçar a sensação de imortalidade – que já está presente na doutrina evangélica sob a forma da salvação eterna da alma.

De forma mais efetiva, o que percebo que se queria prolongar era o pertencimento de Ricardo àquela família. É por isso que através do contato com os objetos deixados, ele agiu e reagiu aos acontecimentos. Nesse sentido, pode-se inferir que respeitar os desejos do morto é mais que apenas fazer o que ele queria quando vivo, é fazer o que ele quer mesmo depois de seu falecimento. Sob esse prisma, ele tornou-se participante daquela reunião, numa ótica que vê os mortos como presentes, mesmo que através de uma pequena parte daquilo que foram em sua plenitude. Esclareça-se que não é o Ricardo homem (que já morreu), nem sua alma (que já partiu) que estão ali. Estou chamando atenção para o fato de que a realidade trabalhada pelos evangélicos vai além da dualidade corpo e alma, carne e espírito tal como é lida e relida no texto sagrado. Na prática, a tensão entre esses dois termos – tão fortemente defendida no sistema cosmológico – pode ser flexibilizada. Dessa maneira, o objeto pode adquirir propriedades de materialidade e de imaterialidade do morto sem, de toda forma, ser combatido por ser compreendido a partir dessas idéias contraditórias. Desta feita, os suportes propiciam a flexibilização das fronteiras no cotidiano da vida.

O relato aqui detalhado pode servir de ferramenta analítica para a revisão dos estudos feitos nos contextos relacionados à morte no universo evangélico. Afinal, estou chamando atenção para possibilidades de "flexibilização cosmológica e representacional" ocorridas ao longo das experiências de perda. Nos momentos de luto – que muitas vezes são situações limite, nas quais os atores sociais experimentam dores extremas – é possível que novas interpretações e ações surjam. Neste caso, como já disse, essa nova versão não envolve contradição e sim flexibilização a partir das margens encontradas neste sistema doutrinário.

Se os três primeiros casos apontaram para os desdobramentos dos rituais de luto evangélicos realizados a partir das relações dos vivos com os objetos dos mortos, a "prática etnográfica" demonstrou que esses não são os únicos meios de continuidade para essas interações. A partir de agora, passo a analisar mais profundamente outra modalidade de ritual de luto evangélico ainda mais subjetiva que essa primeira – e ainda mais recorrente.

5.4 **Os sonhos e as profecias: regrando, moralizando, esquecendo-se e lembrando-se**

Na época da entrevista, Margarida tinha 59 anos e era dirigente da Escola Dominical na Igreja Assembléia de Deus da Fé. Conhecemo-nos em uma das minhas visitas às reuniões

do “Círculo de Oração”. Depois de algumas conversas, pedi que ela me concedesse uma entrevista.

Margarida nasceu em Governador Valadares, Minas Gerais, em um lar evangélico de batistas onde passou toda sua infância numa pequena propriedade agrícola. Com seus nove irmãos e irmãs, ela dividiu o cotidiano de estudos e trabalho na roça. Muito estudiosa e aplicada, me contou que quando estava com dezoito anos, a diretora da Escola Estadual onde estudava a convidou para dar aulas para o maternal. Esse acontecimento foi contado como representativo do futuro promissor que a aguardava. Todavia, esse prognóstico não se confirmou.

No ano seguinte, Margarida resolveu passar suas férias em Campo Grande, no Rio de Janeiro. Veio para visitar um de seus tios paternos e ali permaneceu por alguns dias. Foi nesse período que conheceu Valter, aquele que se tornaria seu marido. Como ela me disse, foi amor à primeira vista. Valter estava tocando violão na igreja quando começaram a conversar. Alguns dias depois quando retornou a sua cidadezinha, ela já estava com o casamento acertado. Seis meses depois, Valter viajou para Governador Valadares para as bodas.

No seu relato, Margarida apresentou o matrimônio como um “divisor de águas” em sua vida. A infância de alegria foi sucedida pela vida adulta de decepções. Dos estudos e trabalho, às privações e à fome. Do pai amoroso ao marido orgulhoso. Na sua fala, duas mortes marcam o contraste entre o que deve ser lembrado e celebrado e o que deve ser esquecido e desprezado. Na ocasião dessa entrevista, o marido de Margarida já estava morto há cinco anos e seu pai já havia falecido há quinze. O caso de Margarida será analisado por mim a partir do método comparativo – o que justifica a extensão do relato se comparado aos seus antecessores. Pretendo demonstrar que ela viveu as mortes do pai e do marido de maneiras distintas. A observação atenta dos “desdobramentos” de cada uma das perdas demonstrará elementos relevantes – além daqueles que já apresentei nos três casos anteriores – para a constituição das “interações ritualizadas” de luto evangélicas.

A comparação entre a convivência que teve com o pai e com o marido mostrou-se uma tendência forte do relato de Margarida. Quando eu perguntava a respeito de um, ela respondia e logo em seguida citava o outro. Ela estabelecia paralelos entre as circunstâncias das suas mortes e as impressões sobre o destino dos seus mortos. De certa forma, ela construiu um contraponto entre os diferentes tipos de “homens de família” (BOYER, 2008). O modelo representado por seu pai era o oposto daquele vivenciado por seu marido. Esse contraste

afetou diretamente sua passagem pelo luto e a forma como ela tentava lembrar ou esquecer cada uma dessas figuras[215].

Vou apresentar a narrativa de Margarida tomando como eixo principal os "detalhes morais" que cercaram as mortes desses homens. As interações cotidianas, os sonhos e profecias reveladores e os questionamentos a respeito do destino dos mortos são especialmente importantes. Se a morte do pai provocou um enterro "frustrado" seguido de um luto "abrandado", a do marido, ao contrário, representou "resiliência[216]".

José, o pai de Margarida, era proprietário de um pequeno sítio no interior mineiro. Plantava café e criava galinhas e vacas das quais retirava ovos, carne e leite para o sustento da família. Foi na pequena propriedade que Margarida cresceu e viveu até se casar. Ela descreveu o pai como um homem muito carinhoso. Um pai amoroso que sempre brincava com os filhos e que não perdia a oportunidade de manifestar sua presença a família. Ela relacionou a convivência paterna à sensação de carinho e ao sentimento de alegria. Nas palavras de Margarida: "meu pai, ele brincava junto, carregava a gente no colo. Rolava no chão. [risos] Coisa de pai mesmo. Ele nunca nos abandonou".

Ao contrário da positividade utilizada para falar do seu genitor, Margarida descreveu seu cônjuge como um homem impiedoso. Ela creditou a ele muitas frustrações e infelicidades pelas quais passou. De acordo com suas palavras, o namorado amoroso se tornou um marido infiel e orgulhoso. Quando recontava o relacionamento com Valter, Margarida citava repetidamente a palavra "sofrimento". As frequentes traições e privações afetivas e materiais pelas quais passou com o filho foram detalhadamente descritas em seu relato.

> Eu não gosto de falar. É, aí conheci. Era aquela pessoa assim. Orgulhoso, arrogante, ele era assim. Vou falar porque é verdade [...] Foram 29 anos de casamento, só de sofrimento, muitas lágrimas. Muito sofrimento. Ele não foi um bom marido, não (MARGARIDA, 29/10/2008).

---

[215] É interessante problematizar o fato de que Margarida me apresentou sua história como um tipo de relato progressivo que partiu de um cotidiano difícil, representado pelas privações materiais e afetivas até culminar na vitória que foi concretizada pela aquisição da casa própria. Essa forma de expressão segue o mesmo modelo de um "testemunho" (BLANES, 2007, p. 43), onde os sofrimentos ultrapassados são apresentados, objetivando reforçar uma dádiva recebida. Entre os evangélicos, os testemunhos baseados no tema da conquista são muito recorrentes e mesmo uma morte é contada como representação da vitória do bem sobre o mal, da alegria sobre a tristeza (NOVAES, 1983). Entre perdas e ganhos, o passado é narrado como o momento das dificuldades, ao passo que o presente é o tempo do agradecimento. Uma temporalidade progressiva. Foi a partir desse parâmetro que Margarida narrou as circunstâncias que antecederam as duas mortes e a forma que cada uma delas conduziu a um tipo de luto.

[216] No *Dicionário de português on-line do Brasil* resiliência tem vários significados interessantes que ajudam a expressar a qualidade do luto de minha informante.

"Física. Propriedade de um material de recuperar a sua forma ou posição original após sofrer choque ou deformação; elasticidade. Fig. Poder de recuperação. Capacidade de superar, de recuperar de adversidades. Ecol. Capacidade de um ecossistema retornar à condição original de equilíbrio após suportar alterações ou perturbações ambientais". Disponível em: http://www.dicio.com.br/resiliencia/ Acessado em jan./2011.

Apesar do amor e da admiração que nutria pelo pai que foi diversas vezes descrito como um homem temente a Deus, Margarida me contou que José teve durante muitos anos uma amante. Dessa relação extraconjugal, nasceram cinco filhos. Ao ver o sofrimento da mãe, Margarida brigava e discutia com o pai. Esses momentos foram descritos como momentos traumáticos. Uma espécie de quebra com o modelo de "homem de família" (RABINOVICH; FIALHO; FRANCO, 2008) que ela cultivava. Numa família evangélica, o modelo de união baseado na fidelidade do casal é muito bem delineado.

A atenção com os rigores morais que cercam a vida de um "cristão" começou a ser desenvolvida nos primórdios do cristianismo (DUMONT, 1985) e na maior parte das comunidades de origem protestante deu origem ao distanciamento em relação às condutas identificadas como mundanas e reprováveis. A antiga concepção de "indivíduo fora do mundo" que é representada no catolicismo pelos sacerdotes reclusos em mosteiros, abadias e conventos, no protestantismo, foi substituída pela idéia de "indivíduo no mundo" – o cristão que apesar de estar em convivência com a sociedade mais ampla, renuncia a certos prazeres e atitudes – como, por exemplo, prostituições, bebedeiras, drogas, mentiras – tentando se aproximar ao máximo da santidade. No nível individual, de forma especialmente rígida entre os evangélicos, o cumprimento dos mandamentos divinos do Pentateuco diferencia o verdadeiro crente que deve se aprimorar como "pessoa cristã" à medida que adota os princípios ascéticos como regras primordiais para a condução da sua vida (DUARTE; GIUMBELLI, 1994).

Na família hierárquica brasileira, tipologia persistente ainda hoje em maior número nas camadas pobres da nossa população, a identidade dos indivíduos é posicional com delimitação do papel de cada um dos seus componentes. Há uma perceptível classificação sustentada pela desigualdade e pela diferença entre os "papéis sociais" definidos para cada um dos seus integrantes (FIGUEIRA, 1986, p. 16). Nesse sistema, o homem é o chefe do lar e todos os outros elementos, a mulher e os filhos menores e solteiros, lhe devem obediência. Entretanto, mesmo que o homem tenha autoridade sobre todos os outros componentes da *famille conjugale* (DURKHEIM, 1892), qualquer união sexual que não se encontra sob a forma matrimonial é perturbadora do dever, das leis domésticas e da ordem pública.

No caso de um lar evangélico, os chefes de família convertidos possuem regras morais ainda mais explícitas de acordo com as quais devem se portar. Mesmo que tenham autoridade reforçada, os homens devem refrear os "instintos naturais" – expressão corrente em alguns grupos da sociedade brasileira – que o impulsionam à prática do sexo fora do casamento (COUTO, 2005). Respeitar as leis divinas sendo fiel à esposa e provendo o sustento da

família são algumas condições impostas ao “servo do senhor”. Véronique Boyer (2008) apontou que, na Amazônia brasileira, existe uma grande decalagem entre a norma social do “homem macho” que deve beber com seus amigos e apreciar as mulheres e aquela reconhecida como sendo o ideal de “varão” evangélico. Para a autora, as igrejas pentecostais oferecem uma solução para esse dilema. Afinal, ao converterem-se, os indivíduos deixam de lado a notoriedade pública entre os amigos para ganharem-na nos púlpitos das igrejas. Desta feita, surge outra sociabilidade coletiva, outra demanda de masculinidade.

Atentando para essas regras de moralidade cristã, percebe-se que, ao manter uma relação extraconjugal com uma menina que tinha idade pra ser sua filha, o pai de Margarida quebrou as regras que regem de maneira geral a vida de um crente ao mesmo tempo em que em um nível intrafamiliar frustrou aqueles que estavam sob sua autoridade e domínio. Todavia, mesmo com o comportamento desajustado de José, Margarida amava o pai e acalentava a esperança de que ele se arrependesse e modificasse suas ações.

> [...] Tive alguns traumas. Meu Pai arranjou uma amante e teve cinco filhos. Filhos abençoados também, mas fora do lar, fora da casa. Aqui. Minha mãe sofreu muito, sofri muito. [...] Nunca se separou da minha mãe a não ser nos últimos dias que ele faleceu. Que ele... [...].
> Eu creio que foi, ele tinha um sítio, uma lavoura de café enorme. Na época, minha mãe estava grávida. Ele levou essa mulher pra ajudar a colher o café e ela veio com as filhas. Só que nós pensávamos que o caso era com a velha, mas era com a menina, com a filha. Menina da idade da quarta irmã que eu tenho. Depois superou. […]. Quando ele chamou minha mãe pra voltar pro sítio, ela disse: chega de sofrer. Aí ele disse, então eu vou levar a fulana, Marina. Aí foi quando ele levou os filhos (MARGARIDA, 29/10/2008).

Os instantes iniciais da narrativa enfatizaram as dificuldades familiares enfrentadas por minha informante. Ao intensificar esse estilo narrativo, Margarida passou boa parte da nossa conversa me contando suas frustrações. Entre as suas ânsias estão aquelas que dizem respeito ao não enquadramento do seu “núcleo familiar” (antes e depois do casamento) àquele modelo amplamente aceito como ideal pela sociedade brasileira e pela doutrina evangélica. Contudo, noto como esses elementos que dizem respeito à configuração da família devem ser somados a outros ingredientes de cunho cosmológico e também sentimental, a fim de que seja possível compreender o desfecho particular de cada uma das mortes em questão e o contexto geral do luto dessa evangélica.

Afinal, mesmo que a vida dupla do pai tenha provocado decepções, a maioria das indignações dessa senhora estava diretamente relacionada à figura do marido que tinha o mesmo comportamento infiel. O que diferencia o tratamento dado a esses dois homens a ponto de causar na enlutada uma expressividade tão divergente? A resposta a essa questão

está associada a diversos elementos e a junção dessas partes pode auxiliar na interpretação dos casos.

Percebe-se que Margarida sentia-se muito humilhada diante das traições[217] de Valter, mas, ao mesmo tempo, aceitava a indissolubilidade do casamento e retrocedia diante do desejo de se divorciar do homem que tanto a fazia sofrer. Essa atitude paciente, em parte, se construiu em referência a sua posição de esposa no núcleo familiar e diante da comunidade cristã e em parte a partir de uma compreensão do "mundo" como espaço dominado pela cosmologia divina no qual circulam agentes muito poderosos responsáveis por certas configurações que atingem diretamente as vidas humanas. Explico. Reconhecer a posição de subordinação em relação ao chefe do lar é um dos parâmetros básicos para a avaliação positiva da conduta de uma mulher cristã – como aconteceu também com a entrevistada Patrícia no segundo caso apresentado neste capítulo. Nesse sentido, mesmo que a convivência matrimonial fosse classificada por ela como muito difícil, Margarida, como muitas outras mulheres, orava pedindo uma transformação do comportamento do esposo (BOYER, 2008).

Entre as mulheres casadas evangélicas que não têm maridos crentes há sempre o desejo de que o companheiro se converta e se una a elas e à família de Cristo. Nos encontros do grupo de senhoras que frequentei regularmente, observei que muitas delas depositavam pedidos de oração na cesta das "causas impossíveis", intercedendo pela conversão dos "maridos de coração de pedra". Nesse ínterim, traições e privações acaloradamente discutidas no espaço privado do lar são descritas como "provações". A provação é uma situação limite que é utilizada como indicativo do comprometimento do cristão com a fé. Ao vencer esse obstáculo através de uma atitude paciente, a mulher cristã demonstra também a compreensão do mundo como local onde acontece uma verdadeira "batalha espiritual". É nesse ponto que a subordinação feminina, a autoridade do marido e sua resignação diante das humilhações não podem ser explicadas apenas pela obediência à regra do casamento. A questão da autoridade divina e da compreensão cosmológica do mundo também deve ser levada em conta. Sobretudo porque uma separação ou um divórcio é descrito como a concretização da vontade do mal (diabo) que quer dividir os lares. Resistir à alternativa da separação não é prova de fraqueza da mulher e sim demonstração de uma fé inabalável que não esmorece mesmo diante das maiores dificuldades e que aguarda a justiça divina.

[217] Em seu relato, Margarida me falou a respeito das traições do marido com outras senhoras da igreja. Algumas dessas infidelidades foram confessadas a ela sem, contudo, serem comprovações de arrependimento. Em tom jocoso, Valter falava dos encontros com as amantes, o que fazia com que Margarida se sentisse ainda mais oprimida.

Outro elemento causador de tensões nessa relação conjugal era de ordem sentimental. Margarida descreveu por diversas vezes seu marido como um homem egoísta. A sua maior mágoa era a sua falta de cuidado com a família. Segundo minha informante, Valter tinha extrema habilidade com trabalhos manuais entre os quais aqueles associados ao desenho e a pintura. Havia sido funcionário de boas empresas das quais recebia salários razoáveis que possibilitariam, caso ele desejasse, o suprimento adequado das necessidades familiares. No entanto, como homem soberbo que era, ele disponibilizava apenas uma pequena parte do seu ordenado para o suprimento das necessidades básicas dos seus dependentes e o restante guardava somente para si e para as suas "vaidades". Dentro deste contexto, ela sempre cultivou o sonho de ter uma casa própria e pedia constantemente ao marido que tentasse comprar uma. No entanto, Valter sempre respondia em tom provocativo que não.

> Ele dizia: eu trabalhar, construir casa pra deixar pros outros? [choro] Não é mágoa, não. Eu dizia: quer dizer que a sua esposa e o seu filho é [*sic*] os outros? Ele disse: não vou mesmo. Mas Deus... Quando Deus me deu a minha casa foi ganhando cem reais por mês (MARGARIDA, 29/10/2008).

Percebe-se claramente na fala de Margarida que seu marido estava distante daquele padrão definido para um homem cristão ou mesmo do papel devido a um marido comum. Não apenas a questão da infidelidade conjugal a atormentava. O desengajamento sentimental se revelava ainda maior quando ele se referia a ela e ao filho, sua família, como "os outros". Mais adiante ficará claro que seu comportamento e os sentimentos impulsionados por anos de confrontos e frustrações afetarão diretamente a classificação que ela fez do destino desse morto e o desenrolar do ritual de luto.

Até aqui estive aplicada em demonstrar que as relações que Margarida teve com seu pai e com seu marido foram cercadas por diferenças de grau e de conteúdo. Durante a entrevista, percebi que ela expressava alegria quando falava do pai. Mesmo a experiência extraconjugal de José era minimizada diante da relação afetuosa que mantiveram e da postura derradeira de arrependimento adotada por ele. Contrastivamente, lágrimas de tristeza rolavam de seus olhos quando recontava as humilhações que sofrera ao lado do marido que mesmo nas últimas horas de vida se negava a qualquer espécie de contrição.

Durante sua infância e vida adulta, ela vivenciou situações que estabeleceram afetividades. A partir desses dados, o que quero demonstrar daqui por diante é que as relações com os mortos expressam a continuidade dos vínculos afetivos compartilhados em vida. Se a perda do pai foi marcada pela dor e pela tristeza, o momento da passagem do marido foi lembrado usando-se expressões que se aproximaram da superação e da vitória.

O motivo pelo qual as histórias das mortes que cercaram a vida de Margarida estão sendo reproduzidas aqui é justamente porque elas inserem elementos novos nas possibilidades rituais de luto evangélicas. Os sonhos e profecias são também – além de mecanismo regulador do grupo, como fiz questão de frisar no segundo caso apresentado neste capítulo – um canal privilegiado para revelar interações com o morto. Durante os cultos nas igrejas evangélicas, é muito comum que um fiel conte um sonho ou uma profecia que tenha sido recebido em casa ou mesmo no templo. No momento do testemunho, os irmãos escutam as palavras que podem ser interpeladas imediatamente ou posteriormente. Algumas revelações geram muita discussão, outras podem ser apenas ouvidas. O principal objetivo das revelações é demonstrar uma "ordem divina" que vigia e disciplina os fiéis (RABELO; MOTTA; NUNES, 2002, p. 104) – mas elas podem também ser o canal para outras possibilidades.

Ao longo das entrevistas que fiz para a confecção da minha tese de doutorado, percebi que, entre os evangélicos, o momento de uma morte se relaciona geralmente com a lembrança de um sonho ou profecia. Nos relatos recolhidos por mim durante minha etnografia, esses mecanismos foram utilizados para demonstrar conhecimento antecipado do evento e se relacionam diretamente na determinação da qualidade existencial da pessoa morta. Na vida de Margarida, assim como em muitas outras histórias, as mortes de seu pai e de seu marido foram precedidas por algum tipo de "revelação ou sonho". Revelações contadas ao pai e ao marido e partilhadas com os irmãos de fé. Ao recontar essas revelações, meu objetivo é demonstrar como o momento da morte ativa o encontro das estruturas simbólicas do grupo com as sensações e emoções cultivadas nas relações. No processo de encontro destes três ingredientes – morte, símbolos morais e relações – acontecem re-interpretações daquelas palavras que muitas vezes já haviam sido esquecidas.

No caso da morte de Valter, o marido, Margarida relatou que recebeu a primeira revelação vinte anos antes de sua morte. A profecia foi confirmada em sonhos posteriores, conforme demonstra a passagem.

> Vinte anos antes eu já sabia que ia morrer. [...] Quando Márcio [filho] tinha quatro anos. Eu estava na oração. Deus usou um vaso e falou pra mim: minha serva, em breve, muito em breve, vou eu colocar uma obra na mão do teu companheiro, vou preparar e quando ele estiver firme eu vou recolher. Deus falou assim: porque não tenho eu agradado dos seus pensamentos, da maneira dele agir. Tem passado pensamentos na sua mente que não são do meu agrado. Em breve muito em breve, mas não chore, vou eu preparar o teu coração. Mas sabe qual foi esse breve de Deus? 20 anos. Talvez mais um pouquinho. Olha o breve de Deus. De vez em quando ele fazia com que eu me lembrasse em sonhos. Deus me dava sonho. [...] Uma vez eu vi ele parado com umas malas perto. Uma irmã bateu no meu ombro e disse: você sabe, não sabe? Que ele vai fazer uma viagem. Ele vai fazer uma viagem. Eu fico igual à Maria e guardo dentro do meu coração. Imagina? (MARGARIDA, 29/10/2008).

No caso da morte de seu José, o pai, Margarida recebeu primeiro uma revelação durante sua adolescência e algumas semanas antes do evento ela teve um sonho. Ela me disse que o mesmo conteúdo de seu sonho foi visto em revelação por sua irmã, o que confirmaria a pertinência da visão dos fatos futuros. Conforme demonstra o trecho a seguir.

> Deus falou pra ele que ele não viria por amor viria através da dor. [...] Deus falou pra mim, eu que contei pra ele. Aí toda vez que ele ficava doente corria [*sic*].
> Andréia - Mas falou como?
> Margarida - Deus falou pra mim através de um profeta. Uma pessoa. Vamos dizer assim, Andréia. No espiritismo, eles falam que é médium, nós falamos que é profeta. Através do Espírito Santo. Uma revelação. Deus falou que ele era escolhido de Deus e que ele viria através de uma enfermidade. Quando ele ficou enfermo lá no sítio ele falou assim: é agora. Foi quando ele procurou a mãe. Foi lá e jantou com ela. Piorou a situação e faleceu (MARGARIDA, 29/10/2008).
>
> Eu e minha irmã estávamos na minha casa na época. Deus foi mostrando em revelação pra ela e pra mim em sonho. Deus mostrava meu pai lutando com galhos secos, muita cerca de árvore. Ele lutava, cerca de arame, ele lutando com a cerca de arame, conseguiu vencer. Passou aquele momento, ele suspirou, tava [*sic*] aliviado. Ele gostava de ficar com a camisa aberta e com a calça arregaçada até o joelho. Ele caminhando ali de repente veio uma chuva de ovos, assim em cima dele. Ele lutou contra as gemas e as claras e foi lutando, lutando e conseguiu ficar limpo. Quando ele ficou limpo daquilo tudo. A pele não tinha mais gema nem clara. Ele suspirou, ele pegava uma estrada longa de interior, aquela estrada... Quando ele caminhava assim, eu via na perna dele, uma corrente enorme e ele puxava uma pedra. Uma pedra muito grande. Ele foi lutando também e aquela pedra quebrou e continuou novamente. Ficou livre da pedra, suspirou. E foi andando. Eu olhei para a perna dele e vi a cicatriz. Ele suspirou. Olhou pra mim e apareceu uma maca. Botou uma roupa branquinha, bem branquinha mesmo. Aí ele deitou e caiu no chão. A morte dele foi assim. Cantou um hino do cantor cristão. Cantamos um hino chamado Fonte de Amor Perene, hino fúnebre (MARGARIDA, 29/10/2008).

As revelações dos momentos de morte foram, e normalmente o são, reinterpretadas a partir do acontecimento fúnebre. Cada um desses sonhos e profecias foi analisado por Margarida seguindo alguns pontos básicos. Unem-se tanto o sentido emocional construído durante a convivência quanto os símbolos partilhados por seu grupo social, entre os quais estão aqueles relacionados à determinação do destino do morto (VICENTE DA SILVA, 2005).

Na ocasião em que teve o sonho com o pai, Margarida não imaginava que ele representava o aviso de sua morte. Ela e a irmã chegaram à conclusão de que o sonho era o sinal de que ele abandonaria a amante e se dedicaria a mãe. A roupa branca que José vestia no sonho pareceu-lhes configurar a sua volta aos padrões morais estabelecidos como ideais para um chefe de família evangélico. Mesmo tendo recebido um aviso profético anterior, ela não acreditou na eminência de sua morte.

Já a revelação que teve com o Valter foi descrita por Margarida como atestadora do falecimento. Ao ter consciência da premência dos fatos, ela passou todo tempo tentando ajudar o esposo a se preparar para esse momento através de uma mudança de comportamento.

Foi com o conhecimento do futuro e com a disposição de ajudar na salvação do marido que se seguiram os anos de convivência do casal.

Os sonhos e as revelações contados por Margarida oferecem um grande repertório de "símbolos morais" relacionados à vida e à morte que são comuns aos evangélicos. Durante os cultos ou mesmo em encontros cotidianos, os crentes conversam a respeito da aplicabilidade e da eficácia dos "símbolos sagrados" criando padrões de moralidade cristã. No caso das revelações recebidas por Margarida, as idéias de luta e guerra, os espinhos e as roupas brancas, a corrente e a estrada, podem ser interpretados e reinterpretados de diversas maneiras. No entanto, esses signos informam a necessidade de mudança de comportamento e de busca pela salvação. Focalizam também que um processo doloroso pode estar a caminho caso a "conversão" não seja decidida o quanto antes. Entre os evangélicos, a salvação pode ser alcançada de duas formas: usando-se uma adesão mais voluntária e serena (por amor) ou um movimento de passagem pela dor (BOYER, 2008, p. 96). No entanto, as revelações associadas ao pai e ao marido foram interpretadas de duas maneiras diferentes. Para o pai, a tradução da revelação referiu-se ao retorno para casa e à adesão ao modelo de comportamento desejado para um "homem de família cristão". Já para o marido, a significação foi associada ao indicativo de morte. As palavras utilizadas são "preparar e recolher". Ou seja, mesmo que morto, o arrependimento do pai e o seu retorno para a primeira família é hiper valorizado na revelação. No caso do marido, a revelação confortou justamente pela inexistência de uma transformação predestinada. Diante desses fatos e de suas explicações, observa-se que os símbolos morais do grupo permitem misturar morais distintas de trajetórias individuais aparentemente muito semelhantes. Minha aposta é que esses signos recebidos foram comentados e explicados entre ela e pelos "irmãos de fé" antes das mortes tomando como parâmetro tanto a moralidade cristã como as relações que ela estabelecia com cada um daqueles homens. Juntando-se os "sentimentos" já descritos e os "símbolos morais" do seu grupo social, Margarida enfrentou cada momento de morte.

Não é minha intenção aqui fazer um relato completo do ritual de enterro evangélico já que, no capítulo anterior, explorei cuidadosamente esse assunto. Por isso mesmo, reproduzo de maneira muito breve os relatos de Margarida que circundam esses eventos apenas para ilustrar minha análise dos ritos de luto que se sucederão a essa etapa.

Seu José foi morar com a amante nos seus últimos anos de vida. Margarida só pedia em oração o retorno de seu pai. Mesmo que o pai não tenha voltado para sua antiga casa e mesmo que não tenha abandonado a amante, Margarida diz que ele se arrependeu e que no

ultimo dia da sua vida foi se reconciliar com dona Maria pedindo-lhe perdão. Logo após sair da casa da ex-esposa, seu José teve um infarto que o levou à morte.

Nos últimos instantes, José se arrependeu dos erros cometidos e pediu perdão à ex-esposa. Esse elemento foi extremamente valorizado no relato de Margarida. Isto se deve ao fato de que para os evangélicos – como já expliquei no início do capítulo –a morte é um evento moral em que a determinação do destino póstumo e do tipo de luto que se lhe dedicam está referida às decisões adotadas em vida pelo morto. Mesmo que José tenha descumprido grande parte dos padrões de comportamento estabelecidos para um homem cristão, todos esses desajustes foram esquecidos diante de seu arrependimento. A sua retomada de consciência se comprovou através da ação retificadora que ele teve diante de sua ex-esposa. Pensamento e ação possibilitaram tipificar esse morto como salvo. Um homem temente a Deus.

Contudo, Margarida não pôde ir ao enterro do pai porque não tinha dinheiro para as passagens. Seus irmãos ficaram até o fim do dia com a cova do sepultamento aberta esperando que ela fosse se despedir de quem tanto amava. Porém, as dificuldades financeiras pelas quais passava ao lado do marido a impediram de comparecer ao último adeus. Na semana seguinte, Margarida conseguiu ir até a casa de sua mãe como contou.

> Na próxima semana, [*sic*] fui, fiquei com a minha mãe alguns dias. Pra amenizar ajuda, né? [sic] Dentro dessa situação da morte do meu pai, eu entrei em depressão crônica por causa disso. Através da depressão veio síndrome do pânico. Porque... um dia antes dele morrer eu pedi ao marido pra ir à casa do pai. Meu Marido disse não. Depois a gente vai. E ele morreu e não deu tempo. Eu entrei em depressão crônica, síndrome do pânico. Agora tô [*sic*] curada por causa oração (MARGARIDA, 29/10/2008).

Quando Margarida conta o difícil processo de luto pelo qual passou após a morte do pai, ela trás à tona tanto a frustração gerada pela não participação no ritual de enterro[218] quanto aquele recalque desenvolvido ao longo da dupla vida familiar que seu José levava. Seu desejo de partilhar fisicamente do momento do enterro e a impossibilidade de observar os acontecimentos diminuíram a capacidade de produção da energia emocional necessária que a faria ultrapassar a dor causada pela perda da figura paternal. A ausência no ritual formal fez com que o sentimento de irrealidade do luto fosse aumentado. Depressão e síndrome do pânico foram os primeiros sintomas de um rito de morte falho justamente pelo não

[218] Cerimoniais formais como funerais possuem diversos procedimentos cristalizados na memória coletiva (COLLINS, 2004, p. 54). A participação num funeral de uma pessoa querida representa para o enlutado a oportunidade de se despedir daquele que se foi e também a ocasião para reencontrar a família, partilhar sentimentos e expressões com seus pares.

compartilhamento da situação. Não presenciar o enterro do pai significou para ela uma falta, uma falha. Essa frustração a acompanhou durante muito tempo sob a forma de depressão.

Collins (2004, p. 51 – 53) explica que, quando propriedades de um ritual são quebradas, o resultado é a "impaciência". Margarida durante anos tinha nutrido sentimentos de amor e carinho pelo pai que a levaram a orar pedindo a sua reconciliação com a família. O arrependimento de José e a sua reconciliação com a ex-esposa foram recebidos como o cumprimento das promessas divinas e a vitória das orações da família. Esses mesmos sentimentos se fortaleceram depois da sua morte, levando-a ainda mais a desejar participar do sepultamento e observar que a morte, mesmo que causadora de tristeza, representava a grande vitória da obtenção da salvação eterna do seu pai. Além disso, o "rito formal do enterro" já faz parte do repertório de participações sociais consagradas como marcantes do fim de um ciclo de relações. Juntando-se essas duas motivações com alto grau de "magnetismo", o resultado de sua ausência foi a produção de frustração, tristeza e impaciência. Essa mesma dificuldade emocional só pode ser vencida através de encontros e discussões sucessivos com os irmãos de fé. Em cultos de oração e conversas, Margarida foi levada a valorizar mais o fato de que seu pai havia se arrependido e com certeza poderia alcançar o reino celestial do que as frustrações da sua trajetória em vida e a ausência dela no enterro.

Nesse sentido, é possível concluir que a morte e o luto de José foram vividos por Margarida a partir de duas perspectivas diferentes. A frustração sentida pela ausência no ritual funerário do pai só pôde ser vencida graças à compreensão mais geral de que o corpo é passageiro e de que a alma é eterna. Assim sendo, a morte de um evangélico justificado diante do divino pode ser muito mais facilmente resolvida e ultrapassada, mesmo que algumas etapas importantes não tenham sido realizadas.

No caso da morte de Valter, o resultado foi totalmente diferente. Ao contrário da "distância" e da "frustração" que marcaram o enterro de José, Margarida esteve presente ao sepultamento do marido e providenciou tudo que foi necessário. No entanto, as desilusões da vida de sofrimentos aliadas ao comportamento de inércia de Valter diante da morte tiveram reflexos no tipo de enterro que ela ofereceu ao esposo e nos sentimentos que ela expressou nesse momento.

> Eu fiquei com ele, passei o dia todo com ele no hospital. Ele teve melhora. Respirou sem aparelho. Ele olhou pra mim e disse: Você vai sentir saudade de mim. Não se preocupe não, não demora muito você vai também. Eu repreendi e disse: em nome de Jesus. Eu vou, mas, no tempo de Deus. Ele adormeceu. Peguei algumas coisas dele, fui na enfermagem [*sic*]. Fui em casa. [...] Quando botei a cabeça no travesseiro chega a notícia. [...] Peguei os documentos fui pra Magé. Não quis ver ele morto. Eu não gosto de ver pessoa morta. Deus não deixou que eu ficasse perto. Porque eu não sei. No finalzinho eu saí [...] No outro dia foi o enterro. Foi embora... [suspiro] Tudo que ele não gostaria de ser enterrado era naquele cemitério [...] Até

> nisto ele era muito orgulhoso. Ele queria um cemitério como Jardim da Saudade. Embora o plano da funerária eu poderia escolher. Tá! [*sic*] É ruim! Ele nunca pensou em mim em nada, pra quê? Enterrei aqui mesmo (MARGARIDA, 29/10/2008).

Há uma enorme diferença entre a forma como Margarida viveu o luto do pai e a do marido. Se a perda do pai deu lugar a um momento doloroso superado pela certeza de justificação, a morte do marido se tornou ocasião de libertação. Afinal, apenas a morte poderia romper o laço que o casamento estabelecera e libertá-la do ciclo ininterrupto de sofrimento, privação e humilhação que fôra construído durante a convivência com Valter.

Até nos últimos instantes, Margarida buscou convencer o marido da necessidade de mudança e de arrependimento – como ela deixou claro em seu relato. No entanto, a decisão individual daquele homem foi a de manter algum distanciamento da família. Valter negava-se a adotar a humildade como padrão de conduta. Por isto mesmo, a sua morte marca o encerramento inalterado de uma série e conduz sua família a pensar que ele talvez não tenha sido salvo. Foi diante destas tecituras de "trajetórias morais" que Margarida se despediu do pai com carinho e do marido com alívio. A continuidade dos sentimentos e das relações em vida marcou os momentos e os procedimentos relacionados aos enterros e também constituiu o luto.

Os sonhos – como já especificado acima – representam um importante aspecto do rito de luto evangélico. Entre os evangélicos os sonhos são grandes oportunidades para relacionar-se com seus mortos. Neles transparece a preocupação dos enlutados com a sobrevida feliz daqueles que morreram[219]. Nos sonhos os evangélicos vêem os seus mortos e obtém informações sobre a possibilidade de salvação ou de condenação daqueles que se foram. Saber se o morto está no céu ou no inferno é uma das principais preocupações daqueles que permanecem vivos (VICENTE DA SILVA, 2005). Embora eles digam que só Deus sabe o que acontece com aqueles que morreram, os sonhos revelam destinos. Margarida não fez diferente. Ela me contou um sonho que teve com o marido e das inúmeras tentativas frustradas de sonhar com o seu pai.

> Sonhei. Não foi bom, não. Nem conto porque [...] Via de costas [Valter] com uma corrente prendendo uma perna na outra. Sonhei e não foi bom.
> Andréia - A senhora sonhou, não foi visão?
> Não. Se ele aparecer pra mim, eu expulso ele em nome de Jesus. Sei que não é ele, é o Diabo.(...) Não sei porque sonhei. Sonho é coisa muito... Às vezes as coisas ficam no subconsciente, no porão da nossa mente. Então, você não percebe que lá dentro, que tem

[219] Embora eu não tenha mencionado intencionalmente, duas das três entrevistadas dos casos anteriores também contaram sonhos que tiveram com seus mortos antes da ocorrência do falecimento. Samanta, por exemplo, disse ter sonhado com a filha Laura toda vestida de branco com os cabelos cacheados e loiros subindo com um homem alto em uma montanha na qual desaparecia. A informante reinterpretou o sonho após a morte da menina como um aviso divino.

> alguma coisa escondida. Quando você dorme então de repente. Não sei se Deus permitiu que eu visse, pra poder falar alguma coisa. É por isso que eu falo, se tá algemado não tá bom [*sic*].
> Andréia - E com o pai, você sonhou?
> Margarida - Não. Luto pra sonhar com meu pai, mas, não sonho (MARGARIDA, 29/10/2008).

Nos sonhos, Margarida percebeu a gravidade da situação do marido morto. No entanto, essa informação não lhe perturbou ou surpreendeu. Já conhecendo a sua forma de agir e tendo vivido anos de frustrações ao seu lado, ela praticamente admite a sua condenação. Situação essa que foi reforçada após os últimos dias de Valter no hospital, ocasião na qual sendo provocado por ela, teve inúmeras oportunidades, mas não demonstrou nenhum tipo de arrependimento. No caso do pai, o desejo de sonhar reflete a disposição de continuar a interagir com uma pessoa amada e querida. Na citação a seguir, Margarida expressa sua opinião a respeito da vida após a morte do pai e do marido.

> A minha opinião mesmo. [choro] Sabe porque? No hospital, muitas vezes eu olhei pra ele [Valter] e pedi perdão. Mas, o fato de pedir perdão a ele, era pra ver se ele falava alguma coisa comigo. Ele nunca achou que fosse errado. Eu disse: filho, por favor, se eu te magoei me perdoa. E ele nunca. Nem no hospital ele disse assim: me perdoa. Eu tava pronta pra liberar o perdão. Eu liberei o perdão a vida toda. Quanto à salvação, eu não sei. Isso é muito sério. Talvez em fração de segundos, não sei não. Meu filho acha que ele não foi salvo. Salvação é muito melindroso. Não sei. [balançando a cabeça em movimento negativo]. Tenho minhas dúvidas, porém em um segundo a salvação pode acontecer. Deus perdoa. E eu não posso julgar. Só Deus pode julgar.
> Do meu pai eu não tenho dúvidas. O meu pai, tudo o que Deus revelou aconteceu na íntegra. Ele voltou pra casa da minha mãe, reconciliou com a minha mãe e pediu perdão. Deus mostrou o processo da libertação dele. Quando a sujeira dos ovos, a corrente, a cerca de arame, tudo aquilo era uma guerra espiritual. Depois de tudo ele ficou limpo, uma cicatriz que fica, uma marca, porém com a roupa bem branquinha. Ai deitou e descansou. O hino "A fonte de amor perene", hino fúnebre que fala do céu. Não tenho dúvidas sobre o meu pai. Agora do meu marido não tenho certeza, mas, prefiro não julgar (MARGARIDA, 29/10/2008).

Como pretendi demonstrar aqui, a afirmação da condenação do esposo ou mesmo da salvação do pai não está somente associada aos sentimentos e à qualidade dos relacionamentos que Margarida mantinha com cada um deles. A determinação do destino de cada um está relacionada também com a doutrina de "moralidade evangélica" e com a visão cosmológica que embasa essas regras, importantes instrumentais para a análise do luto entre os evangélicos. Os caminhos para a justificação humana diante da divindade devem ser analisados para que se compreendam quais são as possibilidades rituais dadas aos vivos. Existe toda uma "ideologia de humanidade" que embasa a maneira evangélica de enfrentar a morte. Simplificar esse aglomerado de fatores através da adjetivação da "desritualização" ou da "simplificação" faz com que a riqueza do tema se perca em meio a comparações infrutíferas.

Nessas narrativas, o sentido das relações, a qualidade e gradação dos sentimentos expressos e os fatores associados à moralidade, continuaram repercutindo durante os rituais interacionais de luto e afetando diretamente as práticas relativas aos mortos. Pode-se dizer que a união de todos esses fatores é responsável pelo sucesso ou pela falha dos “rituais de morte”. Na última narrativa analisada, o ritual de enterro de José falhou para Margarida justamente pela sua ausência física ao momento final de despedida. Afinal, a presença corporal é um dos ativadores fundamentais das emoções rituais (COLLINS, 2004). Essa quebra só pode ser vencida no momento do luto através da junção de um sentido mais amplo que se firma na compreensão da continuidade da existência feliz daquela alma. Já no caso do marido, mesmo com o sucesso do ritual de enterro há certa frustração no seu luto, produzida pela impossibilidade de justificação eterna daquele morto. As investidas divinas não concretizadas reforçaram a resiliência do rito de luto. A prova dessa revanche é a casa própria onde habita – que não foi dada pelo marido, mas construída por ela mesma – e na qual pretende passar uma velhice mais tranquila.

> Pra conseguir ir pra aquela casinha foram lágrimas e vitória. Fruto de oração e o cuidado de Deus. Louvo a Deus e glorifico porque a vitória foi minha, né? [*sic*] Não tá tudo terminado, mas já é uma grande vitória (MARGARIDA, 29/10/2008).

6 CONCLUSÃO

Nesta última parte, proponho uma retrospectiva de algumas contribuições gerais que entendo terem sido oferecidas por esta tese. Não tenho a expectativa de apontar todos os caminhos. Afinal, como sabemos, cada leitor que passar os olhos por estas páginas terá a liberdade de encontrar, compreender, criticar e acessar dimensões que nesse momento como autora não tenho condições de apontar.

A escrita desta tese envolveu um trabalho experimental – teórico e metodológico – que foi realizado a partir de cinco exercícios. Desde o momento em que optei por estudar os evangélicos e seus rituais de morte, minha intenção foi produzir um estudo que discutisse algumas configurações do sistema de morte contemporâneo à medida que explicitasse as formas a partir das quais os atores sociais experimentam os "eventos". Ou seja, minha intenção era aproximar reflexão disciplinar com imersão etnográfica.

Meu primeiro passo neste programa foi compreender a partir de que "lugar de fala" e de quais "instrumentais" surgiu a afirmação da simplificação da morte evangélica e da desritualização da morte contemporânea. Assim, apresentei algumas linhas teóricas que compõem os debates internacionais e nacionais a esse respeito e, ao mesmo tempo, refleti – a partir da análise da bibliografia – que a produção do modelo analítico acima apontado envolveu a utilização predominante de aspectos do sistema representacional cristão. Conforme alguns autores apontaram (NOVAES, 1983; PINEZI, 2003; SOARES, 1990), – e como procurei confirmar – o modelo evangélico para a vivência da morte é baseado numa ortodoxia que não apresenta possibilidades de comunicação entre vivos e mortos já que se baseia numa dicotomização dos espaços e não admite alternativas de negociação com o sagrado em favor dos que já partiram justamente porque está assentado em parâmetros de moralidade rígidos na determinação do destino daqueles que faleceram. Levando-se em consideração essas referências, admite-se a existência de poucas alternativas de convenção para as relações entre vivos e mortos e a diminuição das possibilidades de conforto emocional para os enlutados.

Ao longo da tese, apostei na idéia de que, embora o modelo cosmológico se imponha como parâmetro para a organização do "sistema da morte" vigente não só entre os evangélicos como também para outros grupos sociais, seu uso analítico deveria ser revisto à luz dos fatos históricos e dos acontecimentos cotidianos de um determinado contexto. Afinal, é durante o enfrentamento dos "eventos" – antigos ou recentes – que os indivíduos reinterpretam e atualizam os significados de cada um dos seus elementos. Ao longo do meu

trabalho de campo, encontrei indícios diversos que me possibilitaram demonstrar uma interpretação que conjugou as dimensões idealizadas da cultura com suas atualizações práticas. Quatro capítulos da tese são investimentos nesta direção: na história, no cotidiano e na vivência ritual. Cada uma das unidades buscou evidenciar a imbricação da cosmologia e da ortodoxia – da estrutura de seu sistema – com as práticas dos personagens que protagonizaram os eventos de morte que foram narrados em seus conteúdos.

Inicialmente debrucei-me sobre a história de "longa duração" através da qual procurei reconstituir alguns aspectos da formação do "sistema de morte" vigente e problematizei as maneiras através das quais os atores sociais contemporâneos lidam com as heranças históricas. Seguindo essa trilha, percebi a persistência de uma estrutura estabelecida desde o período colonial no Brasil em função do monopólio católico, algo que se consolidou como referência para a organização das cidades, dos cemitérios, dos ritos e das relações entre vivos e mortos. Retomando diversas camadas da história desse sistema, demonstrei a permanência do marco católico mesmo em um ambiente de pluralismo religioso contemporâneo. Procurei demonstrar que a reposição da hegemonia católica envolve outros referentes que não mais apenas aqueles anteriormente estabelecidos.

No novo ambiente de secularização e laicização do Estado brasileiro, afirmei que o catolicismo conservou o lugar de privilégio já adquirido historicamente consolidando-se como parâmetro para a organização dos espaços e dos ritos em ação na cidade e no cemitério. Todavia, embora a posição hegemônica desse sistema representacional tenha sido mantida, ela foi aberta à ação e à participação de diversos atores – que impuseram aos seus "significantes" outros "significados". Ou seja, nas relações de interação interculturais, o catolicismo e o espaço público foram re-inventados.

Diante dessa compreensão, aos poucos, inseri histórias que evidenciaram o teor de algumas dessas participações. É importante chamar atenção para o fato de que procurei demonstrar que diferentes enquadramentos contextuais – cidade, cemitério, ritos de enterro e luto – conduzem a especificidades das negociações entre os atores sociais envolvidos. Por exemplo, no ambiente da cidade, a narrativa da introdução do culto protestante em Praia de Mauá, a trajetória da família Esmael e as novas dinâmicas de conformação espacial em ação possibilitaram perceber a organização das alternativas religiosas através da utilização de parâmetros de divisão entre o centro e as 'periferias' que foram desenvolvidos a partir do monopólio católico histórico e posteriormente re-significados no presente. Ao mesmo tempo, foi possível indicar que essa relação não se constituiu apenas a partir da lógica do contraste ou da dominação, mas, sobretudo, de compartilhamentos. No cemitério, através do caso do

administrador e do “dia dos mortos”, explorei a existência de trocas entre as alternativas religiosas que dividiam aquele ambiente. Lá, também foi possível perceber que a predominância do modo católico de organização da dinâmica ritual e espacial permanecia em evidência. Contudo, a análise da vivência dos enlutados que por ali passaram para homenagear seus mortos possibilitou explicitar a existência de múltiplas estratégias para a utilização e para a compreensão da necrópole.

Estas reflexões etnográficas me levaram a assumir que, mesmo que exista a predominância do modelo católico, o “novo sistema de morte” que se forma é composto principalmente a partir de trânsitos e compartilhamentos – orientação que, aliás, já vinha sendo apontada por diversos autores – tais como Almeida (2009), Birman (1996), Giumbelli (2008), Mafra (2009) e Monteiro (2006) – para o campo religioso. Em um plano geral, esses indícios podem ser importantes no cenário atual dos estudos de religião, pois são dados que podem auxiliar na formulação de problemas de pesquisa que discutam – por exemplo – as “tendências fundamentalistas” que têm sido apontadas pela literatura contemporânea para os evangélicos. No debate mais específico sobre “antropologia da morte”, os dados apontam caminhos para a produção de uma visão mais flexível da vivência da finitude entre os evangélicos. Afinal, o que procurei comprovar através de um método de trabalho com múltiplos focos é que este grupo social se constituiu e ainda se constitui – mesmo que muitas vezes sem se dar conta – principalmente a partir de convivências e não de exclusões ou contraposições àquelas trilhas traçadas pelo catolicismo dominante.

Na segunda parte da tese, mergulhei mais profundamente no universo ritual explorando tanto os momentos de enterro quanto o cotidiano de luto dos meus interlocutores. Meu objetivo foi compreender de que forma a cosmologia e as representações que estruturam o “sistema de morte” são experimentadas pelos indivíduos durante os processos rituais e ao longo do cotidiano. Esse exercício foi realizado a partir da premissa teórica de que ainda que estruturas possam ser reconhecidas em meio à heteroglossia da vida social, não há ações motivadas pela estrutura estrito senso. Na verdade, existem contínuas revisões, arranjos persistentes das categorias mais genéricas nos “projetos pessoais” (SAHLINS, 2002, p. 309).

Para aprofundar a compreensão do enterro e do luto entre os evangélicos, recorri à antropologia interacionista a partir da qual mantive um foco mais apurado na “curta duração”. Esse modelo teórico propiciou a tomada de elementos das ritualizações e do cotidiano dos atores sociais que enfrentavam os “eventos” e permitiu avaliar a abrangência dos estatutos representacionais e doutrinários evangélicos na vivência específica da morte. Tomando as

“micro-situações” como pequenas estruturas localizadas no movimento temporal, foi possível rever alguns dos princípios da relação entre representações e práticas à luz de uma teoria que considera as possibilidades de agência dos indivíduos sendo desenvolvidas nas “relações face-a-face” (COLLINS, 2004; GOFFMAN, 1975).

O estudo das dimensões objetivas e subjetivas das ritualizações de enterramento me ajudou a compreender a maneira como a morte como não relação da ortodoxia evangélica está associada à criação de outros parâmetros organizativos. O exame pormenorizado das etapas dos ritos me fez perceber detalhes particulares da sua organização de mundo, tais como: o sistema moral vigente; o afastamento proposto para os vivos em relação aos corpos dos mortos; a aproximação dos enlutados ao longo do velório; e a diferenciação dos “outros” atores sociais frequentadores daquele espaço. Cada uma dessas ações é impulsionada por um intrincado leque de “símbolos e signos” que informa os atores ali presentes.

Além dos pontos de inflexão das representações com as práticas da vivência da morte, a tarefa enunciada acima foi realizada a partir do exame do conceito de rito. Visando a expandir a abrangência dessa ferramenta analítica, apresentei algumas discussões já estabelecidas entre os componentes reconhecidos do ritual (invariância, tradicionalismo, regra, formalismo) e os parâmetros a partir dos quais os “novos rituais contemporâneos” poderiam ser analisados (reflexividade, criatividade, relacionalismo). Estas colocações me auxiliaram na defesa do argumento de que as “interações ritualizadas” – que são realizadas a partir de um evento significativo como a morte – são excelentes alternativas para a compreensão dos “ritos evangélicos” – assim como podem ser utilizadas para o estudo de muitos outros rituais contemporâneos. A ampliação do conceito de ritual – saindo apenas do seu lugar habitual de *corpus* pré-estabelecido de regras e hábitos e a adoção de uma perspectiva mais etnográfica – foi o caminho através do qual busquei compreender as múltiplas formas de produção de sentido e de geração de símbolos (COLLINS, 2004; BELL, 2009). Nesse ponto, pode ser interessante pensar ainda outra contribuição mais geral do meu estudo. Afinal, com esta teoria, a vida nas sociedades urbanas pode ser estudada a partir de sua dinâmica levando-se em consideração tanto os aspectos mais formais do sistema de representações sociais quanto à vivência dos eventos aos quais é submetido cada um dos atores sociais envolvidos nos processos.

Por último e não menos importante, a análise dos ritos de luto realizada no quinto capítulo providenciou argumentos retirados da “antropologia das emoções” que, somando-se a outros, permitiram aprofundar e ampliar algumas dinâmicas já percebidas ao longo das narrativas de enterro. Nesse sentido, os processos de luto evocados possibilitaram

problematizar a relação entre os padrões morais vigentes “no sistema de morte” e as possibilidades de conforto cultivadas pelos enlutados no cotidiano. Como procurei comprovar em meus relatos, se durante o enterro a incomunicabilidade com os mortos foi reforçada – principalmente com a atitude de afastamento dos corpos dos mortos e da aproximação entre os enlutados –, ao longo do processo de luto os mecanismos interacionais entre vivos e mortos foram intensificados. Confrontando o sistema cosmológico de combates e de cortes com o dia-a-dia dos meus interlocutores enlutados, percebi uma atualização recorrente das doutrinas que transbordou a relação dicotômica entre leis e práticas e que previu possibilidades de flexibilização das fronteiras entre esses dois termos. Nesse ponto foi interessante perceber que as soluções de finalização do luto envolviam – muitas vezes – a reconstrução da figura do morto, levando-se em consideração os modelos de pessoa hegemonicamente aceitos. Os casos de enlutamento narrados indicaram alguns elementos valorados: os pais que se preocupavam e cuidavam de suas famílias; o marido que pediu perdão à esposa abandonada e reconheceu seu erro; a filha que deixou uma mensagem de consolo para a mãe inconformada. Nestes contextos, observou-se o reconhecimento da lembrança positivada do morto como o modelo de “boa morte”. Além do mais, foi possível perceber que esses parâmetros utilizados para a avaliação do morto são compartilhados com outros grupos sociais.

Da mesma forma, como cada um dos casos providenciou elementos diferenciados das relações entre vivos e mortos, através deles foi possível elucidar que a qualidade do luto e a potência dos sentimentos que aciona nos vivos relacionam-se principalmente com o preenchimento emocional necessário à estabilização da dor causada pela perda. Neste sentido, os objetos, os sonhos, as visões e as profecias foram os mecanismos através dos quais as dores foram trabalhadas e diante dos quais as interpretações dos interlocutores se realizaram. Nesse contexto, a proposta foi continuar substituindo o conceito de ritual pelo de “atividades rituais” que abarcam uma maior diversidade de termos na argumentação tais como: os sentimentos e laços cultivados, a referência do grupo social, as relações cotidianas, os símbolos, os objetos e a história. Todos esses elementos são componentes importantes na construção individual de explicações para os acontecimentos e nas reflexões necessárias à produção de significados. Ao ampliar o “foco de atenção” do evento de morte em si para as relações que cercam temporalmente essa ruptura e para as sentidos cultivados ao longo da “história de vida” de cada um dos meus informantes foi possível observar os ingredientes que compõem as ritualizações em ação e quais são suas possíveis direções e resultados.

O modelo de “rituais interacionais” ajudou a compreender tanto as pequenas situações nas quais o indivíduo está inserido (GOFFMAN, 1967) quanto o contexto mais amplo com o

qual ele convive e se relaciona. Com estes materiais, foi possível confirmar a existência de certas referências estruturais através das quais os meus interlocutores tomaram suas decisões. Entretanto, a resposta individual através da "atividade ritualizada" demonstrou a criação de mecanismos de comprometimento emocional importantes, pois, ao contrário de reproduzir apenas um conjunto de procedimentos sedimentados por longas gerações de repetições, o indivíduo cria e recria, ao longo do tempo e coletivamente, alternativas consistentes na estabilização dos seus sentimentos e na continuidade de sua vida social.

Diante dos dados apresentados nesta tese e das reflexões realizadas, posso concluir que o sistema de morte vivenciado pelos evangélicos combina diferentes ingredientes simbólicos. Ao mesmo tempo em que se vivem os padrões da cosmologia cristã – segundo a qual o morto deve encontrar seu lugar após a morte – existem tensões que são geradas a partir das situações específicas de morte que se apresentam no cotidiano dos atores sociais. Esta combinação me levou a acreditar que, para que o ritual de morte tenha sucesso, – levando o indivíduo a ultrapassar as instabilidades – é necessário que as categorias do sistema representacional façam sentido para cada um dos envolvidos. Isto só pôde ser visualizado quando meus interlocutores conjugaram os elementos sentimentais, afetivos, morais e doutrinários ao longo dos rituais em questão.

É por isso que me permito afirmar que – como meu estudo deixou transparecer – o enfrentamento da morte feito pelos enlutados não é apenas vivido tomando-se como parâmetro o sistema representacional rígido. No cotidiano, nos eventos e no processo longo de luto que leva à estabilização das dores e das ausências provocadas pela morte, cada ator social cria e recria saídas interpretativas que lhe permitam aplacar suas "ânsias". Diante desses argumentos, defendo que, se a convenção não criou alternativas para as relações entre vivos e mortos, na prática meus interlocutores trataram de inventá-las; se na cosmologia existe uma dicotomização dos espaços que é intransponível, o uso dos suportes materiais e imateriais providenciou os elementos necessários para aproximar esses ditos opostos; se a diminuição das possibilidades afetivas para a aplacação das instabilidades emocionais dos enlutados gerou afastamento entre vivos e mortos, nas relações, constroem-se os caminhos eficazes para superar as dores; e, por fim, se os parâmetros de moralidade previstos na doutrina são rígidos, cada enlutado pode revisá-los através da reconsideração da trajetória de vida de seu morto.

Enfim, a partir de inúmeras possibilidades de conjugação interpretativa, de negociações, as relações entre representações e práticas vão sendo vividas e a "cultura" sendo constantemente reconstruída. Nesse ínterim, a imagem que se guarda do morto é aquela que cada um dos enlutados considera mais adequada. Contudo, há que se dizer – uma vez mais –

que essa avaliação não é aleatória e muito menos livre de embates. Para que o enlutado encontre o conforto – e ultrapasse as instabilidades emocionais provocadas pela perda da morte – é necessária uma adequação do plano afetivo de cada ator social com as referências de seu grupo e do sistema simbólico mais abrangente. É a partir da combinação das expectativas afetivas dos enlutados com as possibilidades dadas por seu sistema representacional que se constroem os caminhos mais eficazes para a produção de significado e para a aplacação da dor da morte.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991. Separata de: FOX, Richard. *Recapturing anthropology:* working in the present. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991.

AISENGART, Rachel. *Em Busca da Boa Morte:* Antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro: Garamond / Fiocruz, 2004.

ALONSO, José Inaldo. *Notas para a história de Magé.* Niterói: Ed. do autor, 2000.

ALMEIDA, Ronaldo de. *A universalização do Reino de Deus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1995.

_____. Religião na metrópole paulista. *RBCS*, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 16 – 27, out. 2004.

ALVES, Plínio Ferreira. *Religião de Elite? A doutrinação liberal por meio do protestantismo missionário (os reflexos nas décadas de 1950 e 1960).* Dissertação (Mestrado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, 2003.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

ANDRADE JÚNIOR, Péricles Morais de. Espaço e distinção social: o catolicismo na Província de Sergipe**.** *História* [on-line], v. 29, n. 1, p. 91-107, abr. 2010.

ANDREUX, Francis. L'image de la mort dans les liturgies des églises protestantes. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 39, n. 1, p. 119 – 126, 1975.

APPIAH, Kwane Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia cultural*. Rio de Janeiro: Contra ponto, 1997.

ARIÈS, Philippe. Attitudes devant la vie et devant la mort du XVII au XIX siècle. *Revue trimestrielle de l'Institut National d'études démographiques.* Extrait de Population, n. 3 – Juil/ Sept. 1949.

_____. *Essais sur l'histoire de la mort em Occident du moyen âge à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

_____. *História da morte no Ocidente.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

ARRUDA, Rinaldo. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & Sociedade*. Ano II, n. 5, 2 Sem. 1999.

BARRAUD, Cécile *et al*. *Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges.* Erasmes: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Scienses Sociales, 1984.

BARTLETT, F. C. Remembering. A study in experimental and social psichology. Cambrige: Cambridge University Press, 1932. Resenha de: FORTES, M. Review: 37. *Man*, England, v. 34, p. 29. Feb. 1934.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia. Rito Nagô.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUDRY, Patrick. *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris: Armand Collin, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade.* Rio de Janeiro : Zahar, 1998.

BENDAN, Effie. *Death customs. An analytical study of burial rites.* London : Dawsons of Pall Mall, 1969.

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____. *Ritual perspectives and dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

BERGER, Peter L. *Le réenchantement du monde.* Paris: Bayard Éditions, 2001.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1 – 2, p. 90 – 109. 1996.

_____. *Fazer estilo criando gêneros:* estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BLANES, Ruy Llera. Contacto, conhecimento e conflito num movimento evangélico cigano na Península Ibérica. Dinâmicas culturais e sociais. *Etnográfica*. Portugal, v. 11, n. 1. p. 29-54. Mai. 2007.

BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. *Death and the regeneration of life*. London: Cambridge University Press, 1982.

_____. *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and literacy*. EUA: Westview press, 1998.

_____. *Ritual, history and power:* selected papers in anthropology. London: The Athlone Press, 1989.

_____. Tombs and Conservatism among the Merina of Madagascar. *Man*, England, New Series, v. 3, n. 1, p. 94-104, Mar. 1968.

BOYER, Véronique. Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2. p. 11 – 29, 2008.

_____. *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne. La renaissance des perdants*. Paris: IRD e Karthala, 2008.

BORGES, Maria Elizia. Cemitérios brasileiros: local de pesquisa artística, comunicação e interação. In: *XXV Colóquio CBHA*, 2006.

_____. Imagens devocionais nos cemitérios do Brasil. *Na Travessia das Artes.* São Paulo. ANPAP, v. 01, p. 10-15, 2001.

_____. Manifestações artísticas contemporâneas em espaços convencionais (cemitérios secularizados). *In: XXIV Colóquio CBHA*, 2005.

BOTT, Elizabeth. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1966**.**

BRANCO, Ricardo G.; AMORETTI, Carolina F.; TASKER, Robert C. Doença meningocócica e meningite. *Jornal de Pediatria,* Porto Alegre, v. 83, n. 2, p. 46 – 56, 2007.

BRIM, Orville G.; LEVINE, J. Howard E.; SCOTCH, Norman A. *The dying patient*. New York: Russell Sage Foundation, 1970.

BURKE, Peter. *A escola de Annales (1929 – 1989) : a Revolução Francesa da historiografia.* São Paulo : Fundação Editora da Unesp, 1997.

BUSSIÈRES, Luc. Rites funéraires et sciences humaines: synthèse et hypothèses. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, Paris, v. 3, n. 1, p. 61-139, 2007.

CALDEIRA, Teresa Pires. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 21, p. 133 – 157. Julho, 1988.

CASANOVA, José. *Public religions in the Modern World.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASTILLO, Lisa Louise Earl. *Entre a oralidade e a escrita. Percepções e sons do discurso etnográfico do candomblé da Bahia.* 2005. Tese (Doutorado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, 2005.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível:* cosmologia, espiritismo, sistema ritual e a noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. Os sentidos no espetáculo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 45, n. 1. p. 37 – 78, 2002.

_____ . Vida e morte no espiritismo kardecista. *Religião e sociedade,* Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 1 – 24, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAUNNU, Pierre. *La morte à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècle*. Paris: Fayard, 1978.

_____. Sur le chemin de Philippe Ariès, historien de la mort. *Histoire, économie et société,* Paris, v. 3, n. 4. p. 651 – 664, 1984.

CHARMAZ, Kathy; MILLIGAN, Melinda J. Grief. New York: Springer, 2007. Separata de: TURNER, Jonathan H.; STETS, Jan E. Handbook of the sociology of Emotions. New York: Springer, 2007.

CLIFFORD, James. *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.

COHN, Clarice. Índios Missionários: Cultos Protestantes entre os Xicrin do Bacajá. *Campos, Revista de Antropologia Social*, Paraná, v. 1, p. 9 – 30, *2001*.

COLLINS, Randall. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

COUTO, Márcia Thereza. Gênero e comportamento reprodutivo no contexto de famílias em pluralismo religioso. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. Separata de: HEILBORN, Maria Luiza *et al*. 2005. *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

CROS, Michele; BONHOMME, Julien. *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*. Paris: L'Harmattan, 2008.

CRUZ, Robson Rogério. *Carrego de egun. Contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé.* 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1995.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1940.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luis Fernando Dias; GIUMBELLI, Emerson. *As concepções de pessoa cristã e moderna:* paradoxos de uma continuidade. Anuário Antropológico 93, 1994.

DUMONT, Louis. *Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions.* Paris: Lês Éditions de Minuit, 1892.

EDLER, Sandra. *Luto e melancolia:* à sombra do espetáculo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os nagô e a morte. Pade, asèsè e o culto égun na Bahia.* Petrópolis: Vozes, 1976.

ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os nuer.* São Paulo: Perspectiva, 2002.

FERNANDES, Rubem César et al. Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. Resenha de: ALMEIDA, Ronaldo. Religião e comportamento. *RBCS*, v. 14, n. 40. Jun. 1999, p. 175 – 178.

FIGUEIRA, Sérvulo A. (org). *Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder.* 2007. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/microfisica.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2008.

FOWLKES, Martha R.. The Social Regulation of Grief. *Sociological Forum*, New York, v. 5, n. 4, p. 635-652, Dec. 1990.

FREIRE, Milena Carvalho Bezerra. *O som do silêncio. Isolamento e sociabilidade no trabalho de luto.* Natal, RN: Editora da UFRN, 2006.

FRESTON, Paul. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3. p. 104 – 129, 1994.

FRY, Peter. O espírito santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6 , n. 2, p. 65 – 95, 2000.

GAMBA, Fiorenza. Rituels postmodernes d'imortalité. Les cimitières virtuels comme technologie de la mémoire vivant. *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, Paris, v. 3, n. 97, p. 109 – 123. 2007.

GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. *Obras e vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

GIRALDIN, Odair. Um mundo unificado: cosmologia, vida e morte entre os apinajé. *Campos*, Paraná, v. 1, p. 31 – 46, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GODELIER, Maurice; PANOFF, Michel. *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques.* Paris: Éditions des archives contemporaines, 1998.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. New York: Pantheon Books, 1967.

GOMES, Edlaine de Campos. *A Era das Catedrais*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.

_____. Família e trajetórias individuais em um contexto religioso plural. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2006. Separata de: DUARTE, Luiz Fernando Dias *et al*. *Família e Religião.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

_____. Morte em família: ritos funerários em tempo de pluralismo religioso. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49, n. 2, p. 731 - 734. 2006.

GORER, Geoffrey. *Death, grief and mourning in contemporary Britain*. London: The Cresset Press, 1965.

GUIART, Jean. La mort chez nous et ailleurs. Paris: Le sycomore, 1979. Separata de: Les Hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde. Objets et Mondes. *La revue du Musée de l'Homme*. Paris: Le sycomore, 1979.

HERTZ, Robert. *Death and the Right hand.* Illinois: Free Press, 1960.

HOFFMAN, Leandro. A Morte na Infância e sua representação para o Médico. Reflexões sobre a Prática Pediátrica em Diferentes Contextos. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v.9, n.3, p. 364-374. Jul/Set. 1993.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOSKINS, Janet. *Biografical objects: how things tell the stories of people's lives.* New York: Routletge,1998.

HUMPRHEYS, S. C.; KING, Helen. *Mortality and Immortality the anthropology and archaeology of death.* London: Academic Press, 1981.

INGOLD, Tim. Rethinking the animate. Re-animating Thought. *Ethnos*, Sweden, v. 71 n. I, p. 9 – 20, mar. 2006.

_____. *What is an animal?* Cambridge: Routledge, 1994.

ISAMBERT, François-A. Les transformations du rituel catholique des mourants. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 39, p. 89 – 100. 1975.

JACOB, César Romero. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Amor e Dor: ensaios em antropologia simbólica*. Recife: Edições Bagaço, *2005.*

_____. As ciências sociais das emoções: um balanço. *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*, João Pessoa, v. 5, n. 14/15, ag./dez. 2006.

_____, LIMA, Jacob Carlos; RIFIOTIS, Theophilos. *Cultura e subjetividade.* João Pessoa: Editora Universitária, 1996.

_____. Fotografia e interdito. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 54, fev. 2004.

KUBLER-ROSS, Elizabeth. *On death and Dying*. London: Tavistock Publications, 1970.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LATOUR, Bruno. Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2007. Separata de: DEBARY, Octave; TURGEON, Laurier. *Objets & Mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2007.

LEGROS, Patrick; HERBÉ, Carine. *La mort au quotidien. Contribution à une sociologie de l'imaginaire de la morte t du deuil.* Paris: Editions Érès, 2006.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório.* Chicago: University Chicago Press, 1984.

LIMA E SILVA, Isabel Cristina dos Reis. *Estrada de Ferro Mauá. O trem do desenvolvimento urbano de Magé*. Concurso de Monografia, CBTU. Rio de Janeiro. 2005.

LIMA, Sergio Prates. *Robert Reid Kalley: de médico dançarino em Kilmarnock a médico missionário no Brasil.* 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010.

LIMA, Tânia Andrade. De morcegos e caveiras a cruzes e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo. v.2, p. 87 – 150. Jan/Dez. 1994.

LOFLAND, Lyn H. Loss and human connection: An ex-ploration into the nature of the social bond. New York: Springer-Verlag,1982. Separata de: ICKES, William; KNOWLES, Eric S. *Personality, Roles and Social Behavior*. New York: Springer-Verlag,1982.

LOPES, José Rogério. Colecionismo e ciclos de vida: uma análise sobre percepção, duração e transitoriedade dos ciclos vitais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 377-404. jul./dez. 2010.

LUTZ, Catherine A. *Unnatural emotions – everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to Western theory.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

LOWENTHAL, D. *The Past is a foreign country.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MACFARLANE, ALAN. Death and the demographic transition: a note on English evidence on death 1500 – 1750. London: Academic Press, 1981. Separata de: HUMPRHEYS, S. C.; KING, Helen. 1981. *Mortality and Immortality the anthropology and archaeology of death.* London: Academic Press, 1981.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, família e individualismo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006. Separata de: DUARTE, Luiz Fernando Dias *et al*. *Família e Religião.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

MAFRA, Clara. A carne do feijão. Segregação e conversão pentecostal. *Insight, Inteligência.* Rio de Janeiro, p. 32 – 47. Abril. Maio. Junho. 2009.

_____. Casa dos homens, casa de Deus. *Análise Social,* Lisboa, v. XLII n. 182, p. 145-161. 2007.

_____. *Na Posse da Palavra. Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

_____. *Os evangélicos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. Relatos compartilhados: experiências de conversão aos pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6 n. 1. p. 57 – 86. 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacifico ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guine Melanésia*. São Paulo: Abril, 1976.

MARIZ, Cecília Loreto. A Teologia da Guerra Espiritual: Uma revisão da bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*, Rio de Janeiro, n. 47, 1. sem. 1999.

_____. Comunidades de vida no Espírito Santo: um novo modelo de família? Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006. Separata de: DUARTE, Luiz Fernando Dias *et al*. *Família e Religião.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

MARTINS, José de Souza Martins (org). *A morte e os mortos na sociedade brasileira.* São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MATTEDI, Marcos Antonio; PEREIRA, Ana Paula. Vivendo com a morte: o processamento do morrer na sociedade moderna. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 20, n. 50, p. 319-330, Maio/Ago. 2007.

MAUSS, Marcel. *Ensaios em sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

_____. Rites funeraires en Chine. *Année sociologique*, Paris, n. 2, p. 221- 226. 1899.

_____. Sociologia e antropologia. São Paulo, EPU/EDUSP, 1973.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueiroa de. Deslocamentos em dois cortejos processionais católicos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 125-145. 2008.

MENDLOWICS, Eliane. O luto e seus destinos. *Agora*, v. III, n. 2, p. 87 – 96. jul./dez. 2000.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: uma investigação sócio-antropológica sobre cuidados paliativos.* 2004. Tese (Doutorado em Medicina Social) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

MILLER, Daniel; PARROT, Fiona. Loss and material culture in South London. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, England, v.15, n. 3, p. 502 – 519. Sept. 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Seis características das mortes violentas no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 135-140. jan./jun. 2009.

MITFORD, Jessica. *The american way of death*. New York, 1963.

MOHEN, Jean-Pierre. *Les rites de l'au-delà*. Paris : Editions Odile Jacob, 1995.

MONTEIRO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos 74*. São Paulo, p. 47 – 65, Mar. 2006.

MORIN, Edgar. *L'Homme et la mort.* Paris: Éditions du Seuil, 1970.

NOVAES, Regina. Os crentes razões para viver e para morrer. São Paulo: Editora Hucitec, 1983. Separata de*:* MARTINS, José de Souza Martins (org). *A morte e os mortos na sociedade brasileira.* São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

OLICK, Jeffrey K.; ROBBINS, Joyce. Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*, v. 24, p. 105-140. 1998.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica.* Petrópolis: Vozes, 1996.

PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito. Ensaios em antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PINEZI, Ana Keila Mosca. *A vida pela ótica da esperança: um estudo comparativo sobre a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Internacional da Graça de Deus*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 2003.

_____. *O sentido da história: protestantes históricos e neopentecostais diante da morte*. In: II Congresso Latino Americano de Antropologia. Costa Rica, 2008.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200 – 212, 1992.

PORTUGAL, Sílvia. *Contributos para uma discussão do conceito de rede na teoria sociológica*. Oficina do CES. n. 271, março. 2007.

POZ, João Dal. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os *sorowaha*. *Revista de Antropologia,* São Paulo, v. 43, n. 1. 2000.

RABELO, Miriam C. M. Rabelo; MOTTA, Sueli Ribeiro; NUNES, Juliana Rocha. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. *Religião e sociedade,* Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 1 – 19. 2002.

RABINOVICH, Elaine Pedreira; FIALHO DA COSTA, Lívia A.; FRANCO, Anamélia Lins e Silva. Famílias evangélicas baianas e o processo de nomeação. *Psicologia & Sociedade*, Florianópolis, v. 20, n.3, p. 417-424. 2008.

REESINK, Mísia Lins. *Les passages obligatoires. Cosmologia catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, a Recife (Pernambuco – Brésil).* Thèse (Doctorat en Anthropologie) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2003.

_____. Rogai por nós: a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 29-57. 2009.

REIS, Elizabeth. The Devil, the Body, and the Feminine Soul in Puritan New England. *The Journal of American History*, EUA, v. 82, n. 1, p. 15-36. Jun. 1995.

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

RESENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das emoções.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ROBBINS, Joel. Pentecostal Networks and the spirit of globalization. On the social productivity of ritual forms. *Social Analysis*, Portugal, v. 53, n. 1, p. 55 – 66. 2009.

RODRIGUES, Cláudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro Setecentista. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 27, n. 39, p. 255 – 272. jan/jun. 2008.

_____. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições de transformações fúnebres no Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura,1997.

_____. *Nas fronteiras do além. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

_____. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). *Revista de História Regional,* Ponta Grossa, v. 13, n.1, p. 23-38. Verão. 2008.

RODRIGUES, Henrique Estrada. Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 29, n. 57, p. 165-186, 2009.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo.* Rio de Janeiro: Achiemé, 1975.

_____. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Edições Achiamé, 1983.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa.* Petrópolis: Vozes, 1985.

ROSALDO, Michelle Z. Toward an anthropology of self and feeling. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.Separata de: SHWEDER, R.; LEVINE, R. (org.). *Culture theory – essays of mind, self and emotion.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

ROSE, Gillian. 2003. Family Photographs and Domestic Spacings: A Case Study. *Transactions of the Institute of British Geographers*, England, New Series, v. 28, n. 1, p. 5-18. Mar. 2003.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. *Espaço e cultura*. Edição Comemorativa. (1993 – 2008), p. 67 – 79, Rio de Janeiro: Uerj, Nepec, 2008.

SAHLINS, Marshal. *Como pensam os nativos. Sobre o capitão Cook, por exemplo.* São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Cultura na prática.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

_____. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: J. Zahar , 1999.

SAID, Edward W. *Orientalismo. O oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2 sem. 1997.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte. Padè, asèsè e o culto ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social.* São Paulo: Annablume, 2003.

SEGAL, Alan F. *Life after death. A history of the afterlife in the religion of the west.* EUA: Doubleday, 2004.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos.* Rio de Janeiro: FGV, 2002.

SILVA, Kátia; MENEZES, Maria do Rosário. Vivendo após a morte de amigos: história oral de idosos. *Texto Contexto Enfermagem*, Florianópolis. v. 16, n. 1, p. 97 – 104. Janeiro-Março. 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana,* Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho. *O medo da vida e o medo da morte, um estudo da religiosidade brasileira.* Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1990.

SOUZA, Edinilsa Ramos de. Masculinidade e violência no Brasil: contribuições para a reflexão no campo da saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n.1, p. 59-70, 2005.

SOUZA, Robson da Costa. A família evangélica em face dos processos emancipatórios modernos. Anais. *Fazendo Gênero 9. Diásporas, diversidades, deslocamentos.* Agosto, *2010.*

SLUHOVSKY, Moshe. A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France. *The Sixteenth Century Journal*, EUA, v. 27, n. 4, p. 1039-1055. Winter. 1996.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião e sociedade,* Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 105 – 124. 2008.

TAGINO DA SILVA, Janine. A vida, a morte e o *post-morten* na Igreja Universal do Reino de Deus: notas sobre a teologia da Prosperidade. *II Congresso Latino Americano de Antropologia,* Costa Rica, 2008.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata *et al. As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas.* Petrópolis: Vozes, 2006.

THOMAS, Louis-Vincent. La mort et ses issues. *Archives des Sciences Sociales des religions*, Paris, v. 49, n. 2, p. 179 – 200. Avril-juin. 1980.

_____. *Mort et pouvoir*. Paris: Petite bibliothèque payot, 1978.

_____. *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris: Fayard, 1985.

TURNER, Jonathan H.; STETS, Jan E. *Handbook of the sociology of Emotions.* New York: Springer, 2007.

TURNER, Victor W. *Floresta de Símbolos. Aspectos do ritual ndembu*. Rio de Janeiro: Eduff, 2005.

_____. Lunda rites and cerimonies.*The occasional papel of the Rhodes- Livingstones Museum*, England, New Series, n. 10. p. 335 – 388, 1953.

_____. *Schism and continuity in na African Society. A study of ndembu village*. Manchester: Manchester University Press, 1957.

VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. *Revista de História,* São Paulo, v. 22, n. 44, p. 365 – 392, 2002.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Petrópolis: Vozes, 1977.

VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. Artigo bibliográfico. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 133 – 140. 2001.

VELHO, Otávio. *Projeto e Metamorfose. Antropologia das sociedades complexas.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

VICENTE DA SILVA, Andréia. A agência da morte: uma revisão bibliográfica. *I Congresso Internacional de Estudos das Américas*. Rio de Janeiro: Nucleas/Uerj, 2008.

_____. A primeira igreja evangélica em Mauá. *Enfoque*: ano V, edição 59. Junho. 2009.

_____. *Casamento e morte:* rituais de participação ativa da mulher na Atenas Clássica. 2001. Monografia (Bacharelado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2001.

_____. *Vida após a morte:* entre práticas e representações. Os evangélicos da Assembléia de Deus e sua tipificação dos mortos. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, 2005.

VIEIRA, Marcus André. Objeto e desejos em tempos de superexposição. *Agora,* Rio de Janeiro, ano V, v. III, n. 1, p. 27 – 40. jan/jun. 2005.

VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari'à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1. 1998.

VOVELLE, Michel. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura.* São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WASSERMAN, S.; FAUST, K. *Social Network Analysis:* Methods and Applications. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e sociedade. Fundamentos para uma sociologia compreensiva.* Volume I. Brasília : Editora Unb, 2004.