TEMPO DA CIÊNCIA - Revista de Ciências Humanas e Sociais
Publicação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Mestrado da Unioeste - Campus de Toledo

Tempo DA Ciência

E-ISSN:1981-4798
ISSN:1414-3089
Volume 26- Número 51- 1o Semestre - 2019

Dossiê:A morte, os mortos e o morrer: teorias de ritual

TEMPO DA CIÊNCIA - Revista de Ciências Humanas e Sociais
Volume 26- Número 51- 1o Semestre - 2019

Tempo da Ciência

Volume 26 Número 51
1º semestre de 2019

E-ISSN 1981-4798
ISSN 1414-3089

INDEXADORES:
SISTEMA LATINDEX
SUMÁRIOS DE REVISTAS BRASILEIRAS

Publicação do Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais
MESTRADO DA UNIOESTE
CAMPUS DE TOLEDO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE

REITOR
Paulo Sério Wolff

DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO
Remi Schorn

DIRETOR DO CCHS – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS CAMPUS DE TOLEDO
Silvio Colognese

COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS SOCIAIS
Geraldo Magella Neres

T288Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus de Toledo. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / campus de Toledo– v. 1, n. 1(1994), -- Toledo : Ed. Toledo, 1994.

Semestral
E-ISSN: 1981-4798
ISSN: 1414-3089

1 Ciências Sociais – Periódicos 2. Ciências Humanas – Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo II. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / campus de Toledo

CDD 20. ed. 300.5

Ficha Catalográfica: Marilene de Fátima Donadel – CRB 9/924

Revisão (português):
Irene Guimarães

Diagramação:
Fabricio Trindade Ferreira

Capa:
Vania Sandeleia Vaz da Silva

Foto da capa:
Andreia Vicente da Silva

Suporte técnico:
Paulo Konzen

Endereço para correspondência
UNIOESTE – Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa – NDP
Rua da Faculdade, 645 – Jardim La Salle – Toledo – PR CEP 85903-000
e-mail: revistatempodaciencia@yahoo.com.br

EDITORA

Vania Sandeleia Vaz da Silva

COMISSÃO EDITORIAL

Andréia Vicente da Silva
Gustavo Biasoli Alves
Marco Antonio Arantes
Osmir Dombrowski
Paulo Henrique B. Dias

CONSELHO ASSESSOR CIENTÍFICO

Adriano Premebida – FADB
Alberto Paulo Neto – PUC-PR
Allan de Paula Oliveira - UNESPAR
Ana Cleide Chiarotti Cesário- UEL
Carla Cecília Rodrigues Almeida-UEM
Celso Antonio Fávero- UNEB
Emilce Beatriz Cammarata- NM, Argentina
Eric Gustavo Cardin - UNIOESTE
Eric Sabourin - CIRAD,
França Erneldo Schallenberger – UNIOESTE
Evaldo Mendes da Silva- UFAL
Gabriel Feltran – UFSCAR
Geraldo Magella Neres – UNIOESTE
Ileizi Luciana Fiorelli Silva- UEL
Joana Coutinho – UFMA
João Virgílio Tagliavini- UFSCar
José Lindomar C. Albuquerque- UNIFESP
Juan Carlos Arriaga- Rodríguez- Universidad de ' Quintana Roo- México
María Lois - Universidad Complutense de Madrid
Maria Salete Souza de Amorim – UFBA
Martha C. Ramirez-Galvez - UEL
Miguel Angelo Lazzaretti – UNIOESTE
Oscar Calavia Sáez-UFSC
Otávio Velho - UFRJ
Paulo Roberto Azevedo – UNIOESTE
Rafael Antônio Duarte Villa - USP
René E. Gertz - PUCRS e UFRGS
Ricardo Cid Fernandes – UFPR
Rosana Kátia Nazzari - UNIOESTE
Senilde Guanaes – UNILA
Wagner Pralon Mancuso- USP
Yonissa Marmitt Wadi - UNIOESTE

I - Dossiê "A morte, os mortos e o morrer: teorias de ritual".

Apresentação: A morte e as teorias de ritual, um campo em constante renovação.
Andreia Vicente da Silva
Pg 7

Visibilização contemporânea do processo do morrer: novos rituais e sensibilidades
Rachel Aisengart Menezes
Renata de Morais Machado
Pg 12

Morrer para viver: esboço de uma análise antropológica sobre narrativas de experiências de quase-morte
Arlindo Netto
Pg 30

Fazer das cinzas diamantes: a busca pela eternidade através de joias de família
Aline Lopes Rochedo
Pg 47

Entre o público e o privado: rituais no processo de luto parental
Ana Maria Rodrigues Franqueira
Pg 59

Os monumentos funerários de Alfredo Oliani
Viviane Comunale
Pg 73

II – Artigos livres

Apresentação: Sobre a diversidade temática das Ciências Sociais
Vania Sandeleia Vaz da Silva
Pg 89

Tenda espírita de Umbanda São Jorge (Clevelândia/PR): prática religiosa e memória familiar
Taíza Gabriela Zanatta Crestani
Silvio Antônio Colognese
Pg 91

Lembrança, escritura e esquecimento: rituais da/na escrita como tentativa de escapar à solidão e acobertar-se da loucura em Carolina Maria de Jesus
Fabiana Rodrigues Carrijo
Pg 112

Michel Foucault, Pierre Bourdieu - para entendermos um pouco sobre poder nos assentamentos de Reforma Agrária.
Miguel Ângelo Lazzaretti
Pg 124

Antropologia latino-americana: novas perspectivas
Roberto Biscoli
Pg 133

Dossiê:

A morte, os mortos e o morrer: teorias de ritual.

Apresentação: A morte e as teorias de ritual, um campo em constante renovação.

Andreia Vicente da Silva[1]

O uso da teoria de ritual em suas mais diversas abordagens para a análise dos processos associados à morte é considerado um instrumental clássico nas ciências humanas e sociais, notadamente na antropologia. Autores clássicos como Robert Hertz (1905), Arnold Van Gennep (1977) e Marcel Mauss (1926), debruçaram-se para pensar de que formas as diferentes coletividades organizavam o momento da finitude. A falência biológica sempre foi envolta num complexo trabalho de restituição por meio de padrões de comportamento denominados rituais. Paul Rappaport (1999, p. 24) define ritual como "o desempenho de sequências mais ou menos invariantes de atos formais e enunciados não inteiramente codificados por atores".

Contudo, já há alguns anos, a utilização da categoria rito apenas em sua definição mais clássica tem sido questionada, principalmente a partir do reconhecimento das transformações nas dinâmicas contemporâneas, que reduziram os espaços de atuação da estrutura, da coerção e da regra a círculos e grupos específicos. Em artigo bibliográfico recente (Vicente da Silva, 2017), debati de maneira detida como o uso da categoria ritual em seu modelo clássico teve efeitos importantes na produção francesa a respeito da morte em meados do século XX. Ao considerar a acepção da morte tradicional como pacífica e ritualizada, autores renomados como Philippe Áries e Michel Vovelle, por exemplo, acabaram por pensar que os ritos de morte estavam desaparecendo numa contemporaneidade na qual o fenômeno da finitude era analisado como interdito.

Posteriormente, perspectivas menos formais e mais flexíveis ganharam proeminência, e os analistas passaram a se concentrar em aspectos múltiplos dos rituais. Por exemplo, Catherine Bell (1992) propôs o termo "ritualização" em seu já clássico livro "Ritual theory, ritual practice". A autora argumenta que a sugestão de um novo conjunto de categorias para analisar atividades significativas era imprescindível já que os conceitos existentes impunham aos estudiosos uma série de dificuldades de aplicação. Temáticas como as da laicização, da secularização e do individualismo, dentre outras, foram compreendidas como obstáculos para o uso de uma categoria que anteriormente se aproximava da arena do social, do formal, do religioso e do sagrado. As recentes pesquisas têm evidenciado que a existência desses mesmos elementos – antes vistos como impeditivos dos ritos – incentivou a criação de novas formas de observação do fenômeno que colocam em voga temáticas como relacionalismo, interatividade, reflexividade e reposicionamento (Segalen, 2002).

A nossa convocação para apresentação de artigos que reflitam a respeito de um possível aprofundamento e revisão dessa arena analítica já consagrada, foi respondida por alguns pesquisadores que abordam possibilidades de uso de teorias de ritual: rituais informais, individuais, coletivos, em presença, públicos e privados. A partir deste ponto de partida, selecionamos trabalhos nos quais as vivências da morte, do enterro e/ou do luto foram debatidas

[1] Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). Pesquisadora de Antropologia da morte e da religião.

como experiências rituais. Assim, pensando novas possibilidades de instrumentalização da categoria na contemporaneidade, não a tomamos numa perspectiva rigidamente dogmática. A estratégia deste dossiê foi pensar o ritual a partir de relações de sentido e apropriações do que pode ser considerado como expressando arenas de significação da vivência da morte na contemporaneidade e de como as novas fronteiras trans e interdisciplinares também afetam o estudo e o enfrentamento do fenômeno mais irremediável de todos: o desaparecimento do corpo e a ausência do ser.

Se o nosso objetivo inicial foi o de encontrar lugares de criatividade e de inovação em um campo já consagrado, nos sentimos felizes em disponibilizar ao público mais um número da revista "Tempo da ciência" que cumpre os seus objetivos. Como o leitor poderá conferir ao longo destas páginas, temos cinco artigos com abordagens muito diversas a respeito da morte. Um dos pontos que gostaria de ressaltar nesta introdução é que os artigos dialogam na direção de permitir pensar como as ciências humanas têm se desenvolvido, respondendo às demandas propostas pela virada pós-estruturalista num momento de questionamento da separação positivista e irrestrita dos saberes. As fronteiras entre a biologia, a medicina, a antropologia e a história são exploradas nos artigos que nos fazem entender que a arena ritual precisa ser compreendida também a partir de uma perspectiva laica, técnica, racional e informal – o que rompe aquele paradigma clássico já enunciado anteriormente.

Os trabalhos que compõem o dossiê "Antropologia da morte" visitam desde questões conceituais a respeito dos modos de produção da subjetividade atuais até questões relativas aos campos tradicionais, como as heranças familiares e também os monumentos em cemitérios. Cada um dos textos aborda a questão da morte de maneira original buscando encontrar, num objeto de pesquisa tão clássico, certos lugares de criatividade e de inovação que façam avançar as discussões. O que é morrer? Quais são os dilemas daqueles que estão prestes a morrer? Como é vivido o luto dos que ficam? Como representamos a morte e como organizamos o espaço do cemitério? Como vivemos o luto?

Os debates antropológicos mais clássicos davam conta dos estudos da finitude sendo vivida como momento sagrado, separado, formal, que deveria ser regido a partir de regras e sistemas rígidos – principalmente religiosos – que tornavam possível a criação de consensos sociais. Diante de uma experiência de mundo cada vez mais subjetivada, vivemos e sentimos a finitude a partir de influências muito variadas de pensamento e organizamos nossa realidade a partir de referências ecléticas e fugidias. Esta é a principal riqueza que o dossiê sobre rituais de morte pode trazer à reflexão.

O primeiro artigo que compõe o dossiê é intitulado "Visibilização contemporânea do processo de morrer: novos rituais e sensibilidades" e foi escrito por Rachel Aisengart Menezes e Renata de Morais Machado. Neste artigo, as autoras debatem o direito de decidir morrer a partir da prática do suicídio assistido para doentes terminais em hospitais. Em última instância, o que interessa às autoras é o debate a respeito das novas sensibilidades no mundo contemporâneo no qual a ideia do morrer com dignidade entra na pauta de discussão. O significado do termo "vida" aqui é problematizado a partir da perspectiva daquele que vive e do seu direito de escolher e decidir. Assim, o momento da morte é pensado para além apenas

de um determinismo biológico – quando o corpo por si só para de funcionar – ou mesmo de uma vontade sobrenatural – quando Deus é que decide –, mas é pensado a partir dos limites que o próprio sujeito percebe para o que ele mesmo considera como vida a ser vivida ou a ser interrompida.

A fronteira entre o que é vida e o que é morte também é debatida no artigo escrito por Arlindo Neto, cujo título é "Morrer para viver: esboço de uma análise antropológica sobre narrativas de experiências de quase morte". No texto, Arlindo Neto debate as experiências de quase morte a partir de relatos daqueles que passaram pela fronteira biológica e médica do que é considerado deixar de viver. No entanto, como o autor procura mostrar, intrincadas relações estão em jogo quando conceituamos o que é morte na atualidade, principalmente no ambiente hospitalar, cada vez mais científico e tecnológico, no qual não só há um controle da vida por meio das drogas, como também com o auxílio de aparelhos e intervenções que prolongam, modificam, interferem nas clássicas fronteiras biológicas da vida e da morte. Incontestável perceber que, como toda experiência ritual, a experiência de quase morte (EQM) é um momento marcante e transformador que produz novos sujeitos modificados pela passagem entre mundos ou modificados pela experiência ritual.

Os debates realizados aqui a respeito dos rituais de morte não estão considerando perspectivas representacionais ou mesmo de regramentos coletivos. O que se questiona são casos individuais em que certos aspectos culturais modificam a tônica da experiência com a vida e com a morte. O espaço dos hospitais é especialmente importante para pensar estes dilemas já que neles o avanço da técnica e da especialização providenciam elementos fortes para repensar as fronteiras entre os saberes tradicionais e as novas experiências e tecnologias. Num ambiente científico, laico e medicalizado, como o sujeito pode exercer seu direito de escolha ou pode expressar sua experiência com o morrer? Quais são os limites para que as tradições religiosas, morais e públicas sejam revistas a partir da perspectiva do individualismo?

No terceiro artigo do dossiê, deixamos o debate hospitalar a respeito da morte e entramos no campo do luto pensando expressões rituais contemporâneas inovadoras, como é o caso das joias de família. Aline Rochedo, em "Fazer das cinzas diamantes: a busca pela eternidade através de joias de família", retoma uma tradição da área do luto que é a transmissão dos objetos dos mortos. Como se sabe, objetos que pertenceram a antepassados e que são retransmitidos como herança coletiva, tornam-se expressão, uma espécie de elo entre integrantes dos grupos de parentesco. No debate mais contemporâneo, inclusive, fala-se de objetos pessoais para se referir àqueles objetos identificados com seu proprietário e que carregam a sua essência. No entanto, como a autora procura debater, o caso dos diamantes feitos das cinzas resultantes da cremação dos corpos dos mortos é inovador, já que nos permite pensar como o próprio corpo (as cinzas) transformado em um objeto (uma joia) passa a ser uma relíquia.

No artigo de Aline Rochedo, as fronteiras entre suportes tornam-se estreitíssimas se pensadas da perspectiva daquele que quer recordar e ampliar a convivência. Neste texto, há que se sublinhar também que a arte de fazer das cinzas diamantes é uma experiência de classe marcada por vultosos recursos financeiros e por uma perspectiva mais laica da vivência da morte que envolve, entre outras coisas, pensar a eternidade através da memória, ou da transmissão

e manutenção de um legado. As joias tornam-se heranças de valor – nos vários sentidos do termo – a serem retransmitidas indefinidamente.

O quarto artigo do dossiê foi escrito por Ana Maria Rodrigues Franqueira e se intitula "Entre o público e o privado: rituais no processo de luto". No artigo, a autora acompanha um grupo de pais que tiveram seus filhos mortos em acidentes de trânsito. Como Ana Franqueira argumenta, as formas tradicionais de expressividade do luto, como as idas a cemitérios, por exemplo, encontram fraca adesão entre esses pais. Por outro lado, o material empírico demonstra a criação de novos espaços para os rituais, como os altares espontâneos – nos quais se constrói um memorial para o filho no local da sua morte – ou mesmo a preservação de objetos e fotografias no quarto ou na casa, os quais procuram manter a sua presença de forma perene. No material de campo da autora, evidencia-se certa desinstitucionalização do luto e a criação de espaços de memória individuais e específicos que podem tanto estar no espaço público quanto no espaço privado, dependendo da disposição e da significação que o evento e sua restauração têm para esses parentes.

O último artigo do dossiê foi escrito por Viviane Comunale, a qual procura resgatar a trajetória d'"Os monumentos funerários de Alfredo Oliani" demonstrando como a arte funerária está inserida no contexto ritual e como cada aspecto das necrópoles diz respeito a um pensar coletivo a respeito da passagem entre a vida e a morte. Ao ler este artigo lindamente ilustrado com fotografias das obras do artista ítalo-brasileiro, é preciso ter em mente as transformações nas visões da morte na contemporaneidade que nos permitem ver os cemitérios não apenas como locais de depósito do corpo dos mortos, mas também como espaços de arte e criatividade e associar as homenagens a uma perspectiva do belo, do eterno, do valorizado. Atualmente, o desenvolvimento dos cemitérios parques, com seu padrão de linearidade e paisagem livre, modificou a composição das necrópoles e relegou este tipo de arte ao domínio do clássico, do tradicional.

A fotografia que ilustra a capa da revista em que se encontra este dossiê foi retirada por mim no dia dos mortos do ano de 2017, no Cemitério Municipal Cristo Rei, na cidade de Toledo, no Oeste do Paraná. A escolha da fotografia para a capa visa demonstrar que os ritos de morte estão se modificando mas que a sua realização não está desaparecendo. Como a própria experiência irremediável da morte como fenômeno de ruptura poderoso exige, a ritualização da morte segue ocorrendo. As flores depositadas nos túmulos, as orações individuais, os altares coloridos e os terços, cartas, velas e objetos depositados no cemitério são apenas pequenos exemplos da sobrevivência dos ritos de morte num cenário de extrema criatividade e inovação.

Enfim, cada um dos artigos que compõem o dossiê nos dão a noção das novas possibilidades para pensar o campo dos estudos dos ritos de morte contemporâneos. No entanto, como cada um dos textos esclarece, é necessário abrir novas frentes teóricas questionando antigos espaços metodológicos e compreendendo que a dinâmica ritual pode ter configurações muito específicas que, atualmente, que nos levam a refletir sobre a capacidade humana para homenagear, lembrar, viver, morrer e mesmo reviver.

Referências Bibliográficas:

BELL, Catherine. *Ritual Theory, ritual practice*. New York Oxford: Oxford University Press, 1992.

HERTZ, Robert. *Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort*. L'Année sociologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1907.

MAUSS, Marcel. *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggéré par la collectivité*. Australie, Nouvelle-Zélande. Paris: Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 1926.

RAPPAPORT, Roy A. *Ritual and Religion in the making of Humanity*. New York: Cambridge University Press, 1999.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de janeiro: Editora da FGV, 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.

VICENTE DA SILVA, Andreia. *Tradicional e pacífico, contemporâneo e interdito: o discurso francês dos ritos de morte*. Avá. Revista de Antropología, n. 30, 2017. P.p. 15 - 36.

Visibilização contemporânea do processo do morrer: novos rituais e sensibilidades

Rachel Aisengart Menezes[1]
Renata de Morais Machado[2]

Resumo: A gestão social do processo de morrer tem se transformado a partir da segunda metade do século XX e início do século XXI. O envelhecimento da população e o decorrente aumento de enfermidades crônicas degenerativas impulsionam polêmicas sobre o direito a morrer 'com dignidade'. Disputas pela escolha (ou não) em torno da própria morte são travadas entre distintos atores e setores sociais. Desde o início do século XXI, há um aumento da difusão do tema da morte assistida na mídia. Livros, filmes e matérias jornalísticas abordam o tema. A partir de levantamento de matérias na mídia impressa e online, este artigo apresenta e analisa as imagens e valores presentes na exposição da gestão do morrer na sociedade ocidental contemporânea. A visibilização da morte assistida (eutanásia ou suicídio assistido) afirma a militância pela legalização da prática. As considerações em torno do que é ou não sofrimento insuportável, do direito por optar pelo suicídio assistido e os rituais associados ao término da vida evidenciam as continuidades e transformações presentes em cada contexto, no que concerne às normas, práticas e significados. As mudanças nos limites entre o público e o privado são enfocadas no artigo, sobretudo no que tange à crescente visibilização do corpo, suas alterações no adoecimento e/ou dos tratamentos e, em especial, no processo do morrer. O artigo aborda a construção de novas (in)sensibilidades e subjetividades, vinculadas a este processo de exposição do final da vida e da morte.

Palavras-chave: vida/morte; suicídio assistido; visibilização; sofrimento.

[1] Médica e antropóloga, Doutora em Saúde Coletiva, Professora Associada do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva/UFRJ, área Ciências Sociais e Humanas em Saúde. E-mail: raisengartm@terra.com.br

[2] Psicóloga, Mestre em Saúde Coletiva (PPGSC/IESC/UFRJ) e Doutoranda do PPGSC do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva/UFRJ. E-mail: renatammachado@gmail.com

Contemporary visibility of the dying process: new rituals and sensibilities

Abstract: The social organization of the process of dying has been transformed from the second half of the twentieth century to the beginning of the twenty-first century. The aging of the population and the consequential increase in chronic degenerative diseases prompts controversy over the right to die 'with dignity'. Different choices around death are disputed between different agents and social sectors. Since the beginning of the twenty-first century, there has been an increase in the spread of the topic of assisted death in the media, such as books, movies and newspaper. Starting from a survey of online and printed media, this article presents and analyzes the images and values existing in the management of dying in contemporary Western society. The visibility of assisted death (euthanasia or assisted suicide) entailed the advocacy for the legalization of those practices. Considerations about unbearable suffering, the right for assisted suicide and the rituals associated with the end of life demonstrated the permanency and transformation in each context, regarding its norms, practices and meanings. This article also focuses in changes in the boundaries between the public and the private sectors, especially regarding the increasing visibility of the human body, its changes in illness and/or treatments, especially in the process of dying. Also, it addresses the construction of new (in)sensitivities and subjectivities, linked to the process of displaying the end of life and death.

Keywords: life/death; assisted suicide; visibility; suffering.

Introdução

A partir do final do século XX e, sobretudo, desde o início do XXI, é possível observar transformações significativas na gestão social do processo do morrer em decorrência de enfermidade crônica degenerativa, especialmente no Ocidente. Ao longo de séculos, a morte foi afastada socialmente (ELIAS, 2001), conduzindo ao que Louis-Vincent Thomas (1975, p. 8) nomeou de "uma crise da morte no mundo contemporâneo ocidental". Diversos autores, dentre os quais o historiador francês Philippe Ariès (1981; 2003), os sociólogos Norbert Elias (2001), David Sudnow (1967), além de Glaser e Strauss (1965) apontaram mudanças nas atitudes diante da morte e do processo do morrer, configurando um quadro classificado como de negação, ocultamento e afastamento dos moribundos pela instituição médica, por profissionais de saúde e pela sociedade, em sentido amplo. Neste âmbito, a gestão pela biomedicina dos cuidados ao final da vida, caracterizada por excessos do uso do poder médico, em detrimento da possibilidade de expressão e de exercício da autonomia individual do enfermo e de seus familiares, em associação com a preeminência e o valor de recursos tecnológicos dirigidos à manutenção da vida foram apontados como indicativos do que Illich (1975) denominou como "expropriação da própria morte".

Após os anos 1960 e 1970, com o surgimento de propostas inovadoras de assistência e acompanhamento de doentes categorizados como terminais ou "fora de possibilidades terapêuticas de cura (FPTC)" até seu último momento de vida; com a legalização da eutanásia e/ou do suicídio assistido em diferentes países, estados/regiões de determinados países, além de outras modalidades de normatização em torno do final da vida e do morrer, cada vez mais a morte passa a ser posta em discurso. A seguir, no século XXI, há uma proliferação e extensa difusão de retóricas que pregam ampla aceitação social da morte decorrente de enfermidades crônicas, em oposição aos discursos que afirmavam que a "sociedade nega a morte" (ZIMMERMANN, 2012).

Desde a metade do século XX e, mais intensamente no XXI, assiste-se também a um aumento da expectativa de tempo de vida da população mundial. O número de idosos cresce e, consequentemente, há um incremento na ocorrência de patologias degenerativas associadas ao envelhecimento, como demências e câncer, entre outras. Os tratamentos propiciam a possibilidade de extensão do tempo de vida, por vezes à custa de sofrimento para o enfermo e para seus familiares. Um leque de escolhas apresenta-se no processo de gestão do último período de vida, como assistência em cuidados paliativos, demanda e decisão pela eutanásia ou pelo suicídio assistido (MENEZES, 2014). Valores e esperanças individuais e coletivas são revelados, em íntima associação com cada possível opção. Rituais e práticas são transformados e adaptados ao "próprio jeito" do falecido (MENEZES, GOMES, 2011, p. 90). Diversos atores sociais participam deste processo, como doentes, seus familiares e membros de seu círculo de sociabilidade, profissionais de saúde, operadores do direito, religiosos, políticos, a mídia, a produção cultural e a sociedade em amplo sentido. Os nexos entre os atores sociais, seus posicionamentos oficiais (ou não) e atuações integram o vasto campo de possibilidades, com distintos arranjos, alianças e conflitos. Nesse sentido, é possível indicar, por exemplo, a posição de autoridades religiosas – como do bispo Desmond Tutu da Igreja Anglicana. Em 2016, após diagnóstico, adoecimento por um câncer e tratamento quimioterápico, ele fez declarações públicas de apoio ao suicídio assistido e à eutanásia, posição radicalmente distinta das diretivas oficiais de sua Igreja. Acrescenta-se, ainda, o caso do teólogo católico suíço Hans Kung, defensor tanto do direito à eutanásia ativa quanto do suicídio assistido, em contraste com a disposição oficial de suas filiações e instituições religiosas. Por vezes, as alterações de posicionamentos estão vinculadas ao surgimento de doenças na própria pessoa ou de adoecimento/acompanhamento do sofrimento de pessoas próximas.

As possibilidades construídas, elaboradas e presentes diante de cada circunstância, associadas ao avanço da doença, decorrente da indicação de uso de terapêuticas ou de recursos tecnológicos voltados à manutenção ou extensão da vida evidenciam os principais valores vigentes no contexto. Os significados de sofrimento, os sentimentos e sensibilidades articulados a esta categoria também passaram por transformações ao longo de séculos, no processo denominado por Norbert Elias (1997) como civilizatório. Assim, o ocultamento da doença, do enfermo, da morte e do morrer nos bastidores da vida social (ELIAS, 2001) integra o processo civilizador ocorrido na sociedade ocidental, com início em torno do século XV. O crescente processo de individualização, associado à pulverização dos referenciais culturais na secularização, acarreta a produção de novas subjetividades e identidades, com novas sensibilidades e insensibilidades. Ao mesmo tempo, há alterações na temporalidade, no ritmo das vidas e de comunicação, conduzindo ao que passou a ser tido como uma aceleração do tempo, da fruição do viver.

Em suma, ao final do século XX e início do XXI configura-se uma construção inovadora de pessoa, seus direitos, significados de vida, morte e sofrimento. A doença, seus efeitos corporais, bem como aqueles decorrentes do tratamento – como quimioterapia, queda de cabelos, cicatrizes de cirurgias, entre outros – passam a ser objeto de crescente visibilização. O ocultamento da doença e do morrer modelado socialmente ao longo de cinco séculos é, portanto, profundamente modificado. Em menos de cem anos surgem e são difundidos novos imperativos sociais, associados a novas normas, leis e práticas. É preciso conhecer a doença, o diagnóstico, as possibilidades terapêuticas e suas consequências, aceitar e lutar pela vida. É preciso ser "guerreiro". Contudo, ao se tratar de avanço inexorável da enfermidade, é crucial que todos os atores sociais envolvidos nos cuidados – o paciente, seus familiares e equipe

de saúde – aceitem o término da vida. Aceitar o final da vida é condição fundamental para a produção do último período de vida com "qualidade" e de uma "boa morte". Tal processo de aceitação deve ser expresso e visibilizado socialmente, o que evidencia um exercício de autonomia individual, com "consciência, intensidade e dignidade". Escolher quem acompanha o processo do morrer, o que fazer após o óbito, entre outras opções, torna-se tema de debates na sociedade ocidental, nas primeiras décadas do século XXI.

Este artigo aborda o processo de crescente visibilização do processo do morrer no século XXI, no Ocidente. Em especial, analisa a produção de novas normatizações, em íntimo imbricamento com novas sensibilidades e rituais. Para tanto, são apresentadas reportagens publicadas na mídia impressa (jornais), em sites da Internet e em noticiários de televisão. Por fim, o artigo aponta hipóteses em torno da elaboração desse panorama.

A exposição do processo do morrer por condição crônica

A morte passou a ser posta cada vez mais em discurso após a segunda metade do século XX, especialmente nestas primeiras décadas do século XXI. As escolhas em torno do último período de vida, as manifestações de doenças crônicas, as decisões e possibilidades diante do avanço de câncer, de demências, da AIDS, entre outras enfermidades degenerativas terminais são temas de filmes, seriados de TV, peças teatrais, sites na Internet, matérias jornalísticas e de revistas. Os tratamentos e seus efeitos colaterais, o processo do morrer, as relações sociais e os sentimentos são abordados nesta produção cultural, que convida o espectador a refletir e se posicionar.

O filme "Invasões bárbaras", com direção do canadense Denys Arcand, lançado em 2003, é pioneiro no que concerne ao conjunto da produção artística e cultural que exibe não apenas a morte, mas a doença, as consequências das desigualdades sociais no acesso ao tratamento e, sobretudo, as escolhas possíveis no final da vida e em torno de controle sobre a morte. O filme "Mar adentro", do chileno Alejandro Almenábar, foi lançado em 2004 e contou com ampla difusão. Baseado em personagem real (o marinheiro espanhol Ramon Sampedro) interpretado por Javier Barden, apresenta a escolha pelo suicídio assistido após anos de vida com tetraplegia, em decorrência de um acidente em mergulho. Ele era cuidado por sua família (irmão e cunhada), contava com assistência médica e social. Seu caso foi objeto de debates na Espanha, sobretudo entre representantes da Igreja Católica, da sociedade e defensores dos direitos à decisão de término da vida. Ele buscou autorização legal para morrer. Faleceu após tomar (por canudo) drogas preparadas por uma militante da Organização Não Governamental espanhola *Derecho a Morir Dignamente*. A ingestão do líquido e sua morte foram filmadas, com o objetivo de inocentar quem preparou o composto e evidenciar a autonomia e afirmação do desejo individual de Ramon Sampredo de encerrar a própria vida daquela forma, naquele momento.

Desde fins do século XX, atores e atrizes não mais escondem a perda de cabelos decorrente de tratamento quimioterápico. Elas e eles não usam mais perucas. Cicatrizes de mastectomias são fotografadas e expostas, como nas obras da fotógrafa inglesa Jo Spence e da fotógrafa e escritora argentina Gabriela Liffschit, analisadas por Waleska Aureliano (2015). Em paralelo com as formulações de novas normas, leis e possibilidades de registro legal dos desejos do doente – como nas diretivas antecipadas de vontade e/ou no testamento vital – há mudanças significativas nas sensibilidades. As noções de estética e os conceitos estéticos são modificados, o que pode ser evidenciado pela exposição de imagens de afetados por doenças

e pelos efeitos dos tratamentos em fotos, além da criação de tatuagens para marcar e/ou esconder cicatrizes (AURELIANO, 2015). O último período de vida é cada vez mais objeto de reportagens, livros (Últimas palavras, de Christopher Hitchens, traduzido e publicado no Brasil em 2012), documentários e filmes no Youtube. Formaturas, comemorações de aniversários, festividades e casamentos são oficializados em hospitais, clínicas ou em outros locais, quando o enfermo não tem mais condições de ir à universidade, ao cartório ou à igreja, por exemplo.

No século XXI, a crescente visibilização abrange também outras etapas da vida, para além do envelhecimento, da morte e das circunstâncias em torno do adoecimento, como a gravidez e o nascimento. Não se trata, portanto, de fenômeno circunscrito ao processo do morrer. As mudanças nos limites entre o público e o privado constituem características significativas da vida social, desde as últimas décadas do século XX.

Passamos a apresentar casos veiculados na mídia de pessoas que adoeceram e decidiram pela interrupção de recursos para tratamento e manutenção da vida – e optaram pelo suicídio assistido. Algumas pessoas escolheram visibilizar e transmitir pela Internet seus últimos momentos de vida, bem como a preparação dos procedimentos que conduziram à morte.

Um dos primeiros casos divulgados na plataforma Youtube foi o suicídio assistido de Michèle Causse[3], na ONG suíça Dignitas[4], em julho de 2010. Teórica feminista e lésbica francesa, autora de livros sobre feminismo e tradutora de inglês, italiano e francês, decidiu documentar seu suicídio assistido, em filmagens divulgadas no Youtube como forma de militância.

Michèle nasceu em 1936 em Martel, na França, morou na Tunísia, Itália, Martinica, Estados Unidos, Canadá e passou seus últimos anos de vida no sudoeste da França. Sofria em decorrência de uma doença óssea não letal, razão pela qual decidiu realizar o suicídio assistido em seu 74º aniversário, em 2010, na Suíça, com o suporte da ONG Dignitas. As imagens foram transmitidas na televisão suíça, e foram disponibilizadas para acesso público na plataforma Youtube. Tais escolhas consistem em forma de protesto pela ilegalidade da eutanásia e suicídio assistido na França. O vídeo recebeu muitos comentários, tanto de apoio à causa da legalização da interrupção voluntária da vida, quanto críticos a esta posição.

O vídeo é iniciado pela preparação das drogas com o líquido, efetuada por uma militante da ONG. O quarto em que Michèle repousa (numa cama) conta com iluminação natural. A cama está forrada com lençóis claros, com fronhas floridas. Michèle está penteada e maquiada, traja um conjunto de calça e blaser claro (areia), com uma flor no bolso do blaser que combina com a roupa de cama. A militante faz perguntas a Michèle, para testar sua lucidez e escolha. As respostas contêm comentários que provocam risadas entre os presentes. Michèle toma a substância, reclama do gosto amargo, e a militante oferece chocolate para amenizar o sabor. Ainda com bom humor, ela pede para interromper a filmagem, caso comece a babar, pois, afinal, "quer manter a sua dignidade". Na medida em que a substância começa a fazer efeito, ela fica sonolenta. O clima então é de despedida junto à sua companheira – que não aparece

[3] Devido ao caráter de militância na exposição da tomada de decisão e dos últimos momentos da vida de Michèle Causse, estão disponíveis na internet diversos vídeos jornalísticos que abordam o caso e reproduzem as imagens oficiais feitas pela ONG Dignitas. As imagens feitas pela ONG podem ser acessadas pelo link: https://www.youtube.com/watch?v=l-_uEmdmSsY. Acesso em: 22 de fevereiro de 2019.

[4] ONG Dignitas, criada em 1998, é uma sociedade suíça sem fins lucrativos, em prol do aperfeiçoamento dos cuidados e das escolhas no final da vida, combinando cuidados paliativos, prevenção de suicídio, diretivas avançadas e morte assistida. A associação foi criada com o objetivo de implementar, em nível global, o "último direito humano". Ver mais sobre Dignitas em: http://www.dignitas.ch/. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

no vídeo, mas é possível escutar sua voz e seu choro contido, além de visualizar suas mãos afagando Michèle. Finalmente, ela adormece e sua vida se encerra[5].

O caso de Brittany Maynard também foi divulgado com a intenção de afirmar um posicionamento em defesa do direito ao suicídio assistido. A história desta jovem foi objeto de notícias na mídia[6], em jornais e na internet, provocando reações e seguidores, tanto nos Estados Unidos como em outros países. Brittany nasceu na Califórnia em novembro de 1984, formou-se em Psicologia em Berkeley, completou Mestrado em Educação e lecionou inglês como voluntária em diversos países do Sudeste asiático. Em janeiro de 2014, cerca de um ano após seu casamento, foi diagnosticada com um câncer cerebral e foi operada. Em abril de 2014 o tumor recidivou e então recebeu o prognóstico médico de seis meses de vida.

A jovem cogitou a possibilidade de morrer em um *hospice*. Apesar da medicação paliativa, poderia desenvolver dores, sofrer mudança de comportamento e perder capacidades de comunicação, cognição e motoras. Ciente de que sua doença poderia resultar em semanas ou meses de um processo de morte sofrido, Brittany optou pelo suicídio assistido. Sua escolha baseou-se em evitar um sofrimento prolongado para si, para seus familiares e círculo de sociabilidade. Acrescenta-se a isso sua afirmação pública de posicionamento e militância em prol de mudanças positivas nas políticas de saúde nos Estados Unidos, em especial, pelo direito a morrer com dignidade. Declarou em entrevistas[7] seu desejo de morrer cercada pelas pessoas mais próximas (marido, mãe, padrasto e sua melhor amiga, que é médica), em sua própria casa, em seu quarto, um ambiente tranquilo, ouvindo suas músicas de preferência.

À época, a Califórnia não contava com legislação autorizando o suicídio assistido, de modo que ela decidiu se mudar com a família para o estado do Óregon[8]. Em parceria com a ONG *Compassion & Choices*, criou o Fundo Brittany Maynard[9], que milita pela legalização do suicídio assistido em diversos estados norte-americanos. A jovem escreveu um texto divulgado na CNN, intitulado "Meu direito à morte com dignidade aos 29 anos" (MAYNARD, 2014).

Brittany Maynard planejou encerrar sua vida em novembro de 2014, com drogas prescritas por seu médico. Na entrevista à CNN afirmou que, uma vez de posse das medicações, sentiu alívio por ter condições de escolher o momento de sua morte ou até desistir, no caso de

---

5 Um caso semelhante é de José Luis Sagüés, madrilenho que em 2014, com 63 anos, recorreu à Associação Direito a Morrer Dignamente (DMG), em busca de autorização para receber sedação terminal (uma vez que a eutanásia é proibida em seu país, esta foi sua escolha). Para Sagüés, com diagnóstico de câncer, os cuidados paliativos não foram considerados suficientes, pois ele deveria conviver com limitações físicas que provocavam sofrimento. Sua decisão pela interrupção da vida foi uma "expressão de amor pela vida" (BENITO, 2014).

6 As entrevistas com Brittany Maynard foram publicadas em sites e jornais de diversos países. Um exemplo é a notícia veiculada pela emissora portuguesa, SIC, em seu programa jornalístico, em que exibe cenas de entrevista com Brittany Maynard. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0AUWbIgwJA0. Acesso em: 22 de fevereiro de 2019.

7 Em parceria com a Associação Compassion and Choices, Brittany Maynard escolheu compartilhar sua história e decisão, na campanha pela difusão e legalização da "morte com dignidade", como um direito de todos norte-americanos. Seu primeiro vídeo, publicado em 6 de novembro de 2014, em fevereiro de 2019 conta com mais de 12 milhões de visualizações e alcançou significativa visibilidade no primeiro mês de divulgação. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=yPfe3rCcUeQ&t=31s. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

8 Os estados dos Estados Unidos contam com diferentes legislações sobre o suicídio assistido. Óregon foi o primeiro estado a autorizar o procedimento. Em fevereiro de 2019 o procedimento é autorizado nos seguintes estados: Óregon, Washington, Montana, Vermont, Califórnia, Havaí.

9 Ver em: http://thebrittanyfund.org/. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

mudar de ideia. Nesse sentido, não se considerava uma suicida, pois tinha as drogas e não as utilizou. Seu caso foi amplamente divulgado com fotos, entrevistas, notícias sobre a festa de despedida e últimos desejos expressos. Atraiu atenção da opinião pública, que majoritariamente se manifestou favoravelmente à decisão. Via de regras, as críticas eram provenientes de pessoas que afirmavam pertencimento religioso e que consideravam a escolha do momento da morte como opção divina.

Em 2 de novembro de 2014, a revista *People*[10] divulgou a notícia do falecimento por suicídio assistido da jovem no dia 1 de novembro de 2014, cercada por seus entes queridos. Vale referir aqui que, na declaração, a causa oficial do óbito foi tumor cerebral, e não suicídio assistido, o que consiste em indicativo de posicionamento do médico, contrário ao procedimento. No Facebook, sua despedida foi: "adeus a todos os meus queridos amigos e familiares que amo. Hoje é o dia que escolhi para partir com dignidade, em face da minha doença terminal...". Em 2015 o suicídio assistido foi legalizado na Califórnia, com base em proposta elaborada por Maynard e sua família.

O caso de Ovidio[11] é emblemático, por tratar-se da primeira eutanásia legal da Colômbia. Ovidio tratara um câncer na boca em 2010 que o deixou esteticamente deformado, mas ainda capaz de seguir com sua rotina. Contudo, cinco anos depois o câncer recidivou e Ovidio retomou o tratamento quimioterápico por algumas sessões, até que optou por parar. A desfiguração provocada pelo câncer o impossibilitava de comer (só conseguia ingerir líquidos) e a dor era constante. Além disso, Ovidio temia morrer como um "trapo na cama" – imagem que guardava de irmãos e familiares que morreram em decorrência da mesma enfermidade. A eutanásia havia sido legalizada na Colômbia em 2014, apesar de ser objeto de debates desde 1997[12] (GALVIS, 2017). Para realizar a eutanásia, foi preciso que Ovidio seguisse os canais oficiais. Seu caso atendia aos requisitos legais para a autorização: ser o paciente a solicitar o direito, estar em perfeitas condições psíquicas e sofrer de câncer terminal. Ainda assim, no dia agendado (escolha de Ovidio), o procedimento foi suspenso poucos minutos antes, devido a uma opinião desfavorável de um dos profissionais de saúde, membro do comitê da clínica que iria realizar a eutanásia. Era necessária uma segunda opinião profissional e, portanto, que o procedimento fosse adiado. Na época do fechamento e publicação da matéria, o mesmo comitê que cancelou o processo havia decidido, por fim, permitir a realização da eutanásia para a semana seguinte. Segundo Galvis (2017, p. 81), após a morte de Ovidio, as discussões em torno da eutanásia continuaram em pauta na esfera pública. De um lado os setores que se opuseram à decisão de legalização do procedimento, de outro a busca pelo aprimoramento da conceituação e de protocolos para decisão e autorização da eutanásia.

---

[10] Ver em: https://people.com/celebrity/terminally-ill-woman-brittany-maynard-has-ended-her-own-life. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

[11] Ver em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/03/internacional/1435890823_266874.html. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

[12] A morte assistida foi despenalizada na Colômbia em 1997 após uma decisão da Corte Constitucional em prol das "liberdades individuais". Em 2014 o debate retornou à pauta, quando uma nova sentença do tribunal supremo obrigou o Ministério da Saúde a regulamentar a eutanásia no ano seguinte. Ovidio González Correa foi o célebre primeiro caso de eutanásia após legalização na Colômbia. Ver em: http://direitomedico.blogspot.com/2018/03/colombia-regulamenta-eutanasia-para.html. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019. Sobre o tema, ver também: Galvis, 2017.

Apresentamos a seguir um caso de suicídio assistido de um casal. Caso Francie e Charlie Emerick, publicado em fevereiro de 2018[13]. A filha do casal Francie e Charlie Emerick filmou um curta metragem intitulado "*Living and Dying: A Love Story*". Sher Safran documentou as últimas semanas de vida do casal, que optou pelo suicídio assistido em conjunto[14]. A intenção de Sher em documentar foi de divulgar não apenas a escolha pela "morte com dignidade", mas a forma como seus pais experienciaram seu processo de morrer, como meio de inspirar outras pessoas. Casados há 66 anos, ambos com enfermidades degenerativas, foram assistidos pela lei da Morte com Dignidade do estado do Óregon, Estados Unidos. Francie morreu com 88 anos e tinha insuficiência cardíaca. Ela reconhece no documentário que poderia sobreviver ao marido, opção que não desejava, pois considerava tratar-se de um relacionamento fundamental para sua vida, com duração de 70 anos. Aqui vale apontar uma questão de gênero, a ser desenvolvida mais adiante neste artigo: será que o mesmo ocorreria se fosse o inverso? Esta pergunta também se apresenta em relação a Remy, personagem central do filme 'Invasões Bárbaras'. Se fosse uma mulher em estado terminal, seus ex-namorados, ex-amantes e/ou ex-maridos teriam se unido para cuidar dela até o fim da vida, como ocorreu com as ex-mulheres e ex-amantes de Remy?

Charlie tinha 87 anos, era um respeitado médico otorrinolaringologista, com câncer de próstata e doença de Parkinson. Para Francie, "a decisão de morrer não pode ser pior do que a piora de suas condições clínicas". O casal faleceu de mãos dadas em abril de 2017, no dia seguinte à comemoração dos 70 anos de namoro, que contou com despedidas, com toda a família presente. Não houve enterro, pois seus corpos foram doados para uma universidade, para uso em pesquisa.

Outro caso polêmico é a história da holandesa Aurelia Browers[15], noticiado no início de 2018. Apesar de a eutanásia ser legalizada na Holanda desde 2002, sua demanda pela interrupção de vida provocou discussões entre os diversos atores sociais envolvidos. Aurelia tinha 29 anos quando seu pedido de eutanásia foi aceito por uma clínica especializada na Holanda. Em 26 de janeiro de 2018, Aurelia reuniu-se com familiares e amigos para que a eutanásia fosse realizada em um ritual personalizado, conforme seu desejo. Horas antes do procedimento, a jovem publicou em sua página do Facebook uma mensagem de despedida e agradecimento. O ambiente no local escolhido para a eutanásia foi descrito por seus amigos como calmo e belo. Aurelia escutava sua música favorita e mantinha um sorriso no rosto quando adormeceu. Uma amiga contou que ela chegou a visitar um crematório para planejar e ensaiar seu funeral. A polêmica em torno deste caso se deve ao fato de que Aurelia Browers era jovem e não tinha qualquer enfermidade terminal. No entanto, sofria de doenças psiquiátricas, com ansiedade severa, depressão, transtorno alimentar e psicose, tinha histórico de autoflagelação, numerosas tentativas de suicídio, três anos de internação em hospital psiquiátrico, além de ter sido presa por um incêndio culposo. Seus amigos reafirmaram que esta era a vontade de Aurelia, que ela se mostrava aberta ao diálogo sobre seu constante e prolongado sofrimento, razão de sua escolha pela eutanásia, por desejar "morrer com dignidade".

---

[13] Ver link: https://vimeo.com/ondemand/livinganddyingexcerpted. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

[14] Outro caso de suicídio assistido em conjunto é a história do maestro britânico Ted Downes e sua mulher Joan Downes. Contudo, ao contrário do caso explorado neste artigo, Joan sofria de patologias mais sérias (câncer terminal no pâncreas e no fígado), enquanto os problemas de saúde de Ted estavam vinculados a perdas características do processo de envelhecimento. Ver em: http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI83027-15227,00-MAESTRO+BRITANICO+COMETE+SUICIDIO+COM+MULHER.html. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

[15] Ver em: https://www.theguardian.com/society/2018/mar/17/assisted-dying-euthanasia-netherlands. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

A notícia informou que especialistas da área debateram acerca de se tratar de um caso exemplar do que alguns poderiam considerar como uma flexibilização em torno do que seria um "sofrimento insuportável" sem expectativa de alívio – critério necessário para a permissão de realização da eutanásia. Profissionais discutiram se o aumento do número de casos de eutanásia poderia refletir um processo em curso no país – e, talvez, em outros contextos em que este procedimento é autorizado – de banalização da demanda pela prática, devido ao aumento da oferta ou, talvez, em decorrência de mudanças nas formas pelas quais a sociedade passou a se posicionar em relação ao término da vida, ao sofrimento e, sobretudo, no que concerne ao exercício individual de autonomia. Em suma, há questionamentos em torno do valor da pessoa em cada contexto, em especial de pessoa com depressão, com sofrimento intenso, não produtiva, que demanda atenção e investimento social. É possível indagar se estaria em curso um processo de banalização da busca pela morte como solução para o que é tido como sofrimento insuportável. Para além da banalização, há uma produção de novas subjetividades e (in)sensibilidades em face de condições de vida avaliadas como sem "dignidade".

Sob perspectiva análoga, apresentamos o caso do australiano David Goodall, de 104 anos[16]. Este cientista australiano decidiu viajar para a Suíça em maio de 2018, para realizar seu suicídio assistido, com suporte e apoio de doações e campanha de ONGs em defesa da causa. Goodall conseguiu mais de 20 mil dólares em doações do público para financiar sua viagem de Perth, Austrália, até a Suíça. David Goodall era professor universitário ainda ativo aos 102 anos, quando foi afastado pela universidade, que alegava preocupação com sua saúde. Após este episódio, que ele considerou tratar-se de um preconceito etário, Goodall sentiu-se deprimido[17] e sua saúde começou a deteriorar, inclusive após retomar suas pesquisas na universidade. O cientista optou pelo suicídio assistido, ao perceber que, no último ano, sua qualidade de vida havia piorado marcadamente. Na despedida estavam presentes seus netos e um amigo, para uma última refeição com os pratos favoritos de David Goodall.

Dr. Philip Nitschke, médico australiano nascido em 1947, fundador e diretor da ONG pró-eutanásia *Exit International*, declarou que o caso de Goodall foi um dos primeiros a demandar interrupção da vida em decorrência de envelhecimento, sem doença terminal ou problema grave de saúde, apenas em razão da fragilização e vulnerabilidade associada à velhice. Com longa trajetória de militância em seu país em prol da legalização da eutanásia e do suicídio assistido, Nitschke[18] auxiliou quatro pessoas a interromper suas vidas. Em 2015 ele queimou seu diploma médico, em resposta às disposições da Junta Médica Australiana, pois considerou que estas eram limitações a ele impostas. Ele é frequentemente referido pela mídia como Doutor Morte, denominação que foi também utilizada em referência ao Dr. Jack Kevorkian[19], nos Estados Unidos.

---

16 Ver em: https://www.jb.com.br/index.php?id=/acervo/materia.php&cd_matia=906205&dinamico=1&preview=1. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

17 A matéria menciona que ele sentiu-se deprimido, mas questionamos o uso deste termo, vinculado a diagnóstico psiquiátrico de depressão. É possível indagar se não seria tristeza o sentimento. Sobre o tema, ver: Starobinski, 2016.

18 Mais sobre Dr. Nitschke em entrevista à BBC News disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=id4-NtZyU1Y. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

19 O médico norte-americano Jack Kevorkian era um defensor da eutanásia. Entre 1990 e 1998 realizou diversos

Para o presidente da Associação Médica Australiana, a legalização da eutanásia ou do suicídio assistido em casos que não envolvem patologias graves ou quando há alteração de consciência (como se passou com Goodall, por exemplo) acarreta debates complexos, como a demarcação da idade a partir da qual não se deve mais celebrar nem manter a vida. Antes de morrer, Goodall declarou que lamentava ter chegado a esta idade, e que preferiria ter 20 ou 30 anos a menos. Indagado sobre a comemoração do aniversário de 104 anos, responde que "não estou feliz. Quero morrer e isso não é triste. O triste é ser impedido"[20]. A frase evidencia um posicionamento individual inovador, a partir da possibilidade de escolha pela interrupção da vida. Acrescenta-se a isso a mudança concernente à expressão de seus sentimentos. A tristeza não foi associada ao término da vida, mas à redução ou perda de sua capacidade de um exercício da própria autonomia.

Nas primeiras décadas do século XXI, o direito de escolha individual e, sobretudo, o livre arbítrio constituem referenciais centrais no horizonte cosmológico da pessoa ocidental contemporânea. Entre outros aspectos, o processo de secularização ocorrido no Ocidente acarretou a constituição da interioridade, elemento crucial na ideologia moderna ocidental, centrada no indivíduo. Para Luiz Fernando Dias Duarte (1999, p. 24), tal configuração do indivíduo como valor está remetida à construção de um "dispositivo de sensibilidade" entre os séculos XVII e XVIII. Este autor aponta três aspectos envolvidos neste constructo ideológico: a experiência, o fisicalismo e o aperfeiçoamento. O movimento de busca da perfectibilidade impulsiona a cultura ocidental moderna, com base nas ideias de progresso, desenvolvimento e transformação. Com a perda de sentido transcendente do sofrimento ao longo dos séculos, a ênfase passa a incidir sobre o hedonismo, valor articulado à centralidade da condição física e material (o fisicalismo) do corpo. Nessa direção, Duarte indica, ainda, dois valores estruturais da cosmologia ocidental moderna: o individualismo ético e o naturalismo. O primeiro diz respeito à escolha individual, associada à noção idealizada de livre arbítrio, enquanto o naturalismo significa "a importância atribuída à concepção de natureza como valor apreensível pela razão humana" (DUARTE, 2005, p. 158).

Estes valores, que são pilares da cosmologia ocidental moderna, necessariamente integram e influenciam tanto os saberes biomédicos sobre os corpos, quanto a elaboração e produção de medidas para o controle, prevenção e/ou tratamento dos fenômenos designados e considerados como "perturbação, sofrimento ou patologia, segundo o contexto" (DUARTE, LEAL, 1998, p. 9).

A partir do momento em que a ciência biomédica produz saberes, discursos e técnicas sobre o processo de morte, novas verdades e subjetividades são formuladas. Neste sentido, estes saberes especializados atuam como um 'dispositivo da morte'. Tal dispositivo não é único, encontra-se intimamente articulado a outros, como o da sexualidade (FOUCAULT, 1988), que atuam em conjunto, na produção da verdade de cada um, configurando sentidos para a própria pessoa, sua vida e morte. Discursos e práticas são elaborados e divulgados em cada contexto, indicando os sentidos de uma vida com ou sem 'dignidade'. Assim, cada país,

procedimentos de suicídio assistido na região da cidade de Detroit. Em 1998, após filmar e divulgar em programa de TV o suicídio assistido de um paciente, ele foi preso. Foi libertado somente em 2007, sob condição de não voltar a ajudar ninguém a morrer. Jack Kevorkian, inventor da "máquina de suicídio", também chamada de "máquina de clemência", morreu em 2011, sem se arrepender dos casos por ele assistidos.
Ver em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/06/110603_doutor_morte_fn. Acesso em: 23 de fevereiro de 2019.

[20] Folha de São Paulo, 10 maio 2018. Acesso em: 16/05/2018.

estado ou região autoriza e normatiza - ou não – a interrupção de uma vida, com base nesta produção discursiva. Faz-se necessário esclarecer o que é entendido como discursos: são aqui considerados como sistemas de pensamento e estruturas de conhecimento que influenciam sistemas de práticas (ZIMMERMANN, 2012).

Trata-se, portanto, de um sistema de mão dupla, retroalimentável: a produção discursiva modela práticas institucionais e normas. Ao mesmo tempo, o exercício profissional (especialmente da área da saúde), o advento de novas tecnologias e recursos técnicos propiciam o surgimento de novas retóricas, muitas vezes prescritivas. As práticas e os discursos são responsáveis pela fabricação de sentimentos que, por sua vez, modelam e orientam a criação (e, também, a emergência) de novas práticas e sensibilidades (ou, por vezes, de insensibilidades). O dispositivo aqui nomeado da morte é configurado nesta complexa teia, denotando uma produção de verdades sobre a pessoa, sua vida, morte e valores.

Para Agamben (2005), o dispositivo é um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa sob um mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, proposições filosóficas, entre outras. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos, sempre com uma função estratégica e inscrito em uma relação de poder. Quanto mais os dispositivos se difundem e disseminam seu poder em cada esfera da vida, tanto maior a dificuldade de apreensão de seus mecanismos que, simultaneamente, passam a ser submissos aos novos poderes engendrados. Neste sentido, o dispositivo é ingovernável (pelo crescente processo de capilarização e penetração em diferentes planos e níveis) e passível de normatizações, nas distintas esferas.

O dispositivo da morte atua incessantemente em via de mão dupla: a crescente penetração de discursos e saberes biomédicos em maior número de esferas da vida, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, acarreta o surgimento de variadas práticas, dirigidas à produção de corpos saudáveis e, em especial, de pessoas autônomas, com capacidade de exercício de livre arbítrio. Ainda segundo Duarte (1999, p. 27), as diferentes "estratégias de maximização da vida e otimização do corpo [...] só puderam surgir em função da sistemática exploração do corpo humano como sede da busca indefinida, eternamente perfectível, da exacerbação da sensibilidade, do refinamento ou intensificação do prazer". Tal cenário e configuração contém uma dualidade que se reflete nos modos de prestação de assistência em saúde: trata-se de buscar a maximização da extensão da vida ou a qualidade e intensidade da vida (DUARTE, 1999). Portanto, nessa busca de prazer, apresenta-se uma questão crucial, expressa por David Goodall: qual a vida e a morte passíveis de categorização como dignas? A demanda do cientista pode ser entendida sob tal perspectiva, sobretudo no que concerne à escolha, a partir da discriminação dos limites das próprias capacidades de fruição do viver.

Direito de autonomia individual e visibilização do morrer

Em todos os casos apresentados, as escolhas são orientadas pelos mesmos valores: o desejo de autonomia individual e livre arbítrio, em articulação com a qualificação acerca da dignidade no viver o último período de vida e, sobretudo, no morrer. Portanto, trata-se do desejo de produzir e ter uma "morte digna", o que é recorrentemente expresso nos discursos e debates em torno das possíveis deliberações, diante do avanço de doença, aumento da dependência ou de perda do que seria tido como 'qualidade de vida'. Inevitavelmente, a progressão de diversas enfermidades degenerativas, como câncer ou demências, ameaça a autonomia individual.

Diferentes forças e valores operam e são acionados na decisão pela interrupção da vida. A 'dignidade' é um termo muito utilizado, geralmente denotando distintas noções, com variação segundo os contextos. Assim, pode tratar-se da ideia de existência de um sofrimento – físico ou psíquico – tido como insuportável ou insustentável. Em suma, um sofrimento que fere a dignidade do viver – por exemplo, em estado de dependência, sem livre arbítrio nem capacidade de consciência (por exemplo, no caso de demência de Alzheimer). "A prevalência da noção de dignidade como autonomia admite, como escolhas possíveis, em tese, por parte do paciente, a ortotanásia, a eutanásia e o suicídio assistido" (BARROSO, MARTEL, 2010, p. 212). A noção de "dignidade" é central neste horizonte, tanto podendo ser articulada ao direito de escolha quanto ao direito a não sofrer – por exemplo, a interrupção de exames e/ou tratamentos invasivos que acarretem mal-estares. Assim, dois conceitos orientam os posicionamentos em torno da gestão do morrer: o exercício de livre arbítrio ou, em outros termos, a autonomia; e o direito a não sofrer.

Para além destes sentidos, a perda da dignidade também está associada à categorização médica de paciente "terminal", considerada pelo médico e psicanalista francês Robert Higgins (2003, p. 139) como uma "invenção produtora de um tipo de violência ao final da vida, a da morte pacificada". A classificação como 'enfermo terminal' refere-se a uma condição na qual a pessoa não mais é como todas as outras: não é doente como os outros doentes, uma vez rotulada como "morredora" ou moribunda. Portanto, o enfermo está posicionado em uma zona de liminaridade, entre dois mundos – o dos vivos e o dos mortos. Em perspectiva análoga, Byung-Chul Han (2015, p. 46) aponta a centralidade da perda da capacidade de desempenho, em referência a "doentes em estágio terminal" e a outras condições de existência liminares, como em campos de concentração (AGAMBEN, 2010), de refugiados, deportados ou sem documentos. Para Han (2015, p. 46), essas pessoas são passíveis de serem mortos e, ao mesmo tempo, absolutamente não passíveis de serem mortos. Em suas palavras: "são como que mortos-vivos" (HAN, 2015, p. 46). Com o desenvolvimento de tecnologias dirigidas à manutenção e extensão da vida, cada vez mais é possível aumentar o tempo em que a pessoa permanece viva nesta zona de liminaridade.

Deste modo, o que é considerado como um sofrimento insuportável pode variar entre sociedades e entre indivíduos. Assim, o direito a não sofrer pode ser reivindicado a partir de diversos horizontes. A princípio, a autorização para realizar a eutanásia ou suicídio assistido limitava-se ao diagnóstico de uma 'doença terminal'. Contudo, distintas reivindicações começaram a extrapolar este limite, como se passou com Aurelia Browers, que sofria com os sintomas de seu distúrbio psiquiátrico. Demandas inovadoras surgem, como no exemplo do casal que optou por realizar suicídio assistido em conjunto. De certo modo, trata-se de uma configuração que denota um processo de extrema autonomização do casal (HEILBORN, 2004, p. 111). Por um lado, também evidencia uma escolha orientada pelo gênero, no caso da matriarca Francie, pois considerou um sofrimento insuportável a ideia de sobreviver ao marido, com quem se relacionava por 70 anos. Ela decidiu por não vivenciar o luto nem a viuvez. Para além de tais decisões, vale apontar a produção do vídeo, pela filha, centrado no amor e na vida do casal. Este vídeo, assim como os outros aqui mencionados, reitera a importância de afirmação do direito de livre arbítrio, na escolha do/a parceiro/a; na interrupção da vida; na despedida; nos desígnios dos próprios corpos (o casal decidiu doar seus corpos para a universidade).

Na pesquisa em Internet, especialmente na plataforma Youtube, chamou a atenção o número de vídeos de suicídios assistidos[21] aí disponibilizados, sobretudo quando se considera tratar-se de levantamentos efetuados continuamente, por alguns anos consecutivos, a partir do início do século XXI. A cada ano, o aumento de notícias na mídia em torno de temas associados às deliberações ao final da vida, especialmente pedidos de autorização legal para eutanásia e/ou suicídio assistido é significativo. Entretanto, também é marcante o incremento na disponibilização de fotos, filmagens e vídeos com as despedidas e últimas palavras de pessoas que optaram por interromper suas vidas, seja por eutanásia ou por suicídio assistido. Acrescenta-se, ainda, a divulgação de imagens de todo o processo: desde a produção do composto a ser ingerido, as falas que confirmam a consciência e o desejo de término da vida, até o último suspiro, como no caso do final da vida de Michèle Causse.

Os primórdios do século XXI assistem a transformações concernentes às (in)sensibilidades, em face da visão do início e do fim da vida. Faz-se necessário indagar acerca do processo que ocorreu em pouco tempo, resultando em tamanha mudança (e, também, permanências) nas mentalidades, normas, práticas e sensibilidades em torno da exposição dos corpos, seus adoecimentos, alterações, vida, dor, nascimento e morte. Não se trata somente de doença, sofrimento e óbito. Antes, trata-se de uma crescente exposição visual dos novos corpos, sejam eles produzidos por opções de mudança de gênero (VENTURA, 2010; SOUSA, IRIART, 2018), de inserção de objetos ou tatuagens (AURELIANO, 2015), sejam na gravidez, no parto (CARNEIRO, 2015)[22] e no processo do morrer (MENEZES, 2014; MORCATE, 2017). Vale ainda mencionar a crescente exposição de corpos eróticos (GREGORI, 2014, entre outros) e o estímulo social à erotização infantil.

De acordo com Jonathan Crary (2012), na modernidade ocidental a visão se tornou o sentido preeminente, mediante longo processo histórico. Para além de Crary (2012), diversos autores, como Guy Debord (1997), Susan Sontag (2003), Paula Sibilia (2016), Byung-Chul Han (2015, 2017), entre outros, apontam não apenas a centralidade da exposição visual no final do século XX e início do XXI, como enfatizam o fato de que uma das principais características da vida na contemporaneidade seja a oferta de oportunidades de contato visual acerca do que se passa no mundo. No século XXI, o volume de informações é crescente e contínuo, as imagens são constantemente veiculadas nas diferentes modalidades de mídia (BRIGGS, BURKE, 2016). O contato com essas imagens e sua difusão propicia uma produção e a emergência de emoções e sentimentos, intimamente imbricados à construção de distintas sensibilidades e/ou insensibilidades, tanto referentes ao sofrimento à distância (BOLTANSKI, 1999) como concernentes a posicionamentos políticos, religiosos e morais.

Para Morcate (2017, p. 30), o uso de imagens na internet consiste em ferramenta para visibilizar a morte na intimidade das pessoas. De forma análoga, a autora considera que a imagem digital se tornou, no século XXI, uma mediadora, na comunicação e afirmação do direito a vivenciar o luto e compartilhar memórias e lembranças dos mortos. Fotografar mortos não é prática recente, data da segunda metade do século XIX (MORCATE, 2017, p. 31). Contudo, com o processo de ocultamento do processo do morrer e da morte (ELIAS, 2001), especialmente após o término da segunda grande guerra ocorreu um crescente rechaço a fotografar mortos,

[21] A título de ilustração: https://www.youtube.com/results?search_query=assisted+suicide. Acesso em: 24 de fevereiro de 2019.

[22] A título de ilustração, ver: https://universa.uol.com.br/album/2019/02/26/estas-sao-as-18-melhores-e-mais-impactantes-fotos-de-parto-de-2019.htm?foto=1. Acesso em: 26 de fevereiro de 2019.

em especial em grandes centros urbanos, "pois o mesmo não pode ser afirmado, no que tange às pequenas cidades do interior de diversos países, como o Brasil" (KOURY, 2001, p. 51). Ao longo do tempo, as concepções estéticas modificaram-se, os significados e os valores atribuídos às fotografias de mortos tornaram-se distintos de períodos anteriores. Não mais se esconde o corpo morto nos bastidores da vida social (ELIAS, 2001). Ao contrário, a partir do início do século XXI multiplicam-se, em ritmo exponencial, plataformas online de homenagens e lembranças de mortos. Segundo Morcate (2017, p. 32), "na contemporaneidade há um uso e aceitação crescentes de imagens que representam a morte e o luto".

A colocação da morte em discurso opera na direção de uma crescente visibilização do término da vida e do processo do morrer. Segundo Han (2017, p. 30), na sociedade expositiva/da transparência, cada sujeito é seu próprio objeto-propaganda; tudo se mesura em seu valor expositivo. Se, há algumas décadas, Illich (1975) e Ariès (2003) denunciavam a expropriação da própria morte e o ocultamento do moribundo da vida social, em instituições médicas, na segunda década do século XXI "tudo deve tornar-se visível", pois o imperativo da transparência coloca em suspeita tudo o que não se submete à visibilidade (HAN, 2017, p. 35). É possível refletir sobre a escolha individual pela divulgação e visibilização do próprio suicídio assistido por esta via: trata-se da afirmação de uma verdade de uma opção e, sobretudo, do direito ao exercício da autonomia individual.

Neste processo de crescente exposição do final da vida e da morte, duas características centrais da modernidade ocidental são preeminentes: o livre arbítrio e a fisicalidade. No imbricamento entre o direito à determinação individual e a possibilidade (ou impossibilidade) de fruição do viver encontra-se o conjunto de direitos humanos, em particular, o direito a não sofrer. No entanto, os imperativos, como o do prazer, da beleza (DUARTE, 1999, p. 21), do desempenho (HAN, 2015) e da transparência (HAN, 2017) não necessariamente operam em uníssono: seus eixos, planos e direções podem ser conflitantes, ambíguos e, por vezes, conduzir a paradoxos. Segundo Han (2017, p. 39), a sociedade da transparência é inimiga do prazer, em razão da perda do mistério, devido à crescente exposição. A fantasia é essencial para uma economia dos prazeres. De certo modo, a sociedade transparente iguala todas as informações que são veiculadas em meio a uma massa contínua e crescente de dados e de imagens. Assim a visibilização constante e massiva propiciam uma banalização das ações veiculadas e, consequentemente, a um processo de produção de novas estéticas, com alteração das sensibilidades e, sobretudo, de insensibilização. O mesmo pode ser afirmado em relação à crescente demanda e exposição dos corpos, da mulher grávida, do trabalho de parto e nascimento.

A maciça visibilização acarreta um processo de banalização – que não significa necessariamente uma aceitação – do morrer. Ao mesmo tempo, também, denota a perda da transcendência (WALTER, 1994) da morte, presente na sociedade contemporânea da transparência. Neste processo, o mito da autonomia (ELIAS, 2001) desempenha relevante papel. Em primeiro lugar, por tratar-se de uma fantasia em torno da possibilidade de existência individual como uma mônada, como indicado por Elias (2001, p. 82). É uma ilusão vinculada às potências de um exercício autônomo dos próprios desejos. A busca contínua de prazer, da beleza e da juventude orienta a construção deste ideário de prolongamento da juventude, de fruição do viver, de modo a afastar das mentes projeções do envelhecimento e do morrer. O mito da independência e da autonomia está associado à centralidade do hedonismo na sociedade, em sentido amplo.

Entretanto, a partir do momento em que a pessoa adoece, é provável que cada vez mais passe a depender de outros atores sociais, dentre os quais se destacam seus familiares, os profissionais de saúde, seu círculo de sociabilidade, operadores do direito (no caso de decisão de firmar testamento vital e/ou de escolher registrar em cartório suas vontades), de representantes religiosos, de militantes de ONGs (em prol da eutanásia ou do suicídio assistido), entre outras possibilidades. De certa forma, a afirmação do próprio desejo indica a capacidade de enfrentamento da dependência e de afirmação da individualidade. Tal afirmação e as escolhas concernentes às possibilidades em torno do final da vida não se restringem aos cuidados ainda em vida. Os rituais após o falecimento também integram o rol de de ofertas, dentre as possibilidades que se apresentam no século XXI. Os funerais podem ser adaptados ao 'jeito' do morto ou de seus familiares, com diversas opções[23]. O caso do porto-riquenho Fernando de Jesús Díaz Beato[24], de 26 anos, é exemplar. Após ser assassinado na porta de casa, a família decidiu embalsamá-lo, usando suas roupas favoritas e com um cigarro entre os dedos, como forma de homenagear sua personalidade extrovertida, no velório. Na fotografia publicada com a notícia, o jovem aparenta estar vivo. Seria uma homenagem que eterniza uma imagem do vivo, sem a violência que causou sua morte?

As razões podem ser as mais variadas, mas de qualquer forma é possível apontar a existência de transformações significativas nos ritos funerários, que evidenciam a ênfase nas características individuais e nas escolhas pessoais – seja no recurso e uso de novos elementos em rituais tradicionais ou na criação de novas modalidades de cerimônias. Diferentes aspectos da esfera íntima da vida do falecido são inseridos no ritual, seja por desejo expresso ainda em vida ou por vontade dos enlutados, como tributo ao morto (MENEZES, GOMES, 2011). A personalização do ritual funerário inclui deste a adaptação e transformação dos ornamentos, como a escolha do caixão ou da urna, até escolhas menos tradicionais, como referentes ao ambiente e às músicas. Para além dos cuidados com o corpo morto e o destino de sua alma, "os ritos funerários proporcionam a oportunidade de reajuste social dos enlutados" (MENEZES, GOMES, 2011, p. 97). É neste sentido que a morte é um tema que pode ser considerado como fato social total (MAUSS, 2003).

As escolhas no último período de vida ou após o óbito transformam-se de acordo com a cultura e a sociedade e, sobretudo, segundo raça, gênero, inserção social do falecido, de seus familiares e de todos os envolvidos. Portanto, o exame das decisões, como a opção por visibilizar a própria morte, possibilita acesso a valores preeminentes em cada contexto.

Considerações finais

Em suas reflexões sobre o uso de fotografias de situações de morte, sofrimento e violência, Sontag (2003, p. 104) afirma que a relevância das imagens depende, em última instância, da maneira como serão vistas por seus espectadores. Os comentários ao vídeo da morte de Michèle Causse, na plataforma Youtube, expressam posicionamentos antagônicos. Para uns, é a 'boa morte', enquanto para outros a escolha é lamentável. Seja como for, é possível afirmar que a filmagem veicula uma afirmação do desejo individual, com valorização da individualidade. Em especial, transmite determinadas concepções estéticas de Causse, como o dado de que seu traje

[23] Quando o falecido é homem, na Coreia há velórios com apresentação de pole dance como meio de homenagear o falecido.

[24] Ver em: https://noticias.uol.com.br/tabloide/ultimas-noticias/tabloideanas/2016/03/17/jovem-porto-riquenho-e-embalsamado-para-parecer-vivo-em-seu-proprio-funeral.htm. Acesso em: 22 de fevereiro de 2019.

combina com o jogo de cama, sua maquiagem e preocupação em manter um comportamento 'civilizado'. Um processo de estetização da morte está em curso, no âmbito do dispositivo da morte. Para Michèle Causse, trata-se de morrer sem perder o controle em torno de todas as circunstâncias. Ela solicita interrupção da filmagem, no caso de começar a babar. Não restam dúvidas de que muitos que demandam registro de seus últimos momentos e palavras sejam militantes da causa do direito a decidir a interrupção da vida, como Causse, Maynard, o casal norte-americano, entre outros. No entanto, talvez a decisão por exibir a morte também conte com outras justificativas, para além de defesa de uma causa.

Desde o final do século XX e nestas primeiras décadas do XXI, este processo de exposição – denominada por Sibilia (2016) como espetacularização da intimidade ou por Han (2017) como sociedade da transparência, opera como sustentáculo de um horizonte cosmológico individualista. Portanto, trata-se de afirmar a intensidade na vida e na morte (DUARTE, 1999, p. 28), valorizando a individualidade e seu exercício de livre arbítrio como valores cruciais. Para Morcate (2017, p. 36), é possível que estejam em curso, também, modalidades inovadoras de busca de elaboração do luto, pelos que permanecem vivos. A manutenção da imagem do processo do morrer configura uma forma de contato permanente com o término da vida, na direção de auxílio no luto. Por outro lado, a espetacularização do processo do morrer também pode denotar uma eternização da imagem da pessoa viva, de modo a negar seu falecimento. Uma imagem fixa o momento, a imagem da pessoa, legitima e eterniza sua existência integral, de modo que a morte integra a narrativa de vida individual.

A exposição de imagens de doentes terminais em filmes e vídeos, suas palavras e desejos, em seus processos de encerramento de vida – assim como de trabalho de parto e de nascimento – consistem em afirmações do valor daquele indivíduo. Em última instância, pode ser uma perpetuação daquela pessoa, em uma homenagem e, ao mesmo tempo, uma negação de sua morte e eternização de sua existência. Seja como for, a crescente e contínua exposição de imagens em torno do ingresso e da saída da vida compreende um processo de controle da morte. Uma vez que a conclusão da vida se tornou cada vez mais controlável, ela também passou a ser aceita socialmente, por intermédio de distintas estratégias, que configuram o que é aqui designado como dispositivo de morte.

A visibilização de imagens de mortos e de pessoas em processo do morrer é recente, e pode conter diferentes objetivos e significados. Neste artigo abordamos a crescente exposição e difusão de vídeos em torno dos últimos momentos de vida, apresentando algumas hipóteses em torno do fenômeno. Estudos e pesquisas sobre a temática podem conduzir a concepções diversas das aqui expostas, uma vez que as práticas e as representações estão continuamente em modificação, mas esperamos ter contribuído ao conjunto de reflexões sobre o tema. Concluímos ser necessário o desenvolvimento de novas reflexões sobre a morte, o morrer, a partir de distintos referenciais teóricos e em torno dos diferentes objetos envolvidos em tais questões, como: cuidados ao fim da vida, possibilidades de decisões legais, rituais, destinos dos corpos mortos, concepções religiosas, entre outros. Em especial, trata-se de investigar as práticas e a produção de seus significados para os atores sociais envolvidos, em cada contexto.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? **Outra travessia**, Florianópolis, n. 5, p. 9-16, janeiro 2005.

AGAMBEN, G. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua. Belo Horiznte: Ed. UFMG, 2010.

ARIÈS, P. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

ARIÈS, P. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

AURELIANO, W. D. A. Da palavra indizível ao corpo revelado. Narrativas imagéticas sobre o câncer de mama. In: PEIXOTO, C.; COPQUE, B. **Etnografias visuais:** análises contemporâneas. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. p. 71-96.

BENITO, E. D. "Quero morrer porque amo a vida". **El País Brasil**, 2014. Disponivel em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/02/08/sociedad/1391881391_885310.html>. Acesso em: 22 fevereiro 2019.

BOLTANSKI, L. **Distant Suffering. Morality, media and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BRIGGS, A.; BURKE, P. **Uma história social da mídia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

CARNEIRO, R. G. **Cenas de parto e políticas do corpo**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2015.

CASTRA, M. **Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs**. Paris: PUF, 2013.

CRARY, J. **Técnicas do observador:** visão e modernidade no século XIX. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo:** comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUARTE, L. F. D. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: HEILBORN, M. L. **Sexualidade:** o olhar das ciências sociais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 21-30.

DUARTE, L. F. D. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L., et al. **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 137-176.

DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução. In: DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. **Doença, sofrimento, perturbação:** perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 9-27.

ELIAS, N. **O processo civilizador.** Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELIAS, N. A solidão dos moribundos. In: ELIAS, N. **A solidão dos moribundos, seguido de 'Envelhecer e morrer'**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1. A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GALVIS, E. R. R. **La fluidez de las múltiples muertes: análisis de las práticas discursivas. Eutanásia y Cuidados Paliativos em Colombia.** 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

GLASER, B.; STRAUSS, A. **Awarness of dying**. Chicago: Aldine, 1965.

GREGORI, M. F. Praticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes. **Cadernos Pagu [online]**, Campinas, n. 42, p. 47-74, jan./jun. 2014. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0104-833320140001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 25 de fevereiro de 2019.

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. Rio de janeiro: Vozes, 2015.

HAN, B.-C. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEILBORN, M. L. **Dois é par:** gênero e identidade sexual em contexto igualitário. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

ILLICH, I. **A expropriação da saúde. Nêmesis da medicina**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naif, 2003. P. 185-341.

MAYNARD, B. My right to death with dignity at 29. **CNN**, 2014. Disponivel em: <http://edition.cnn.com/2014/10/07/opinion/maynard-assisted-suicide-cancer-dignity/index.html>. Acesso em: 22 fevereiro 2019.

MENEZES, R. A. **Em busca da boa morte:** antropologia dos Cuidados Paliativos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

MENEZES, R. A. Biomedicina e gestão contemporânea do morrer. In: EWALD, A., et al. **Subjetividades e Temporalidades:** diálogos impertinentes e transdisciplinares. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 285-310.

MENEZES, R. A.; GOMES, E. D. C. "Seu funeral, sua escolha": rituais fúnebres na contemporaneidade. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, p. 89-131, janeiro-junho 2011.

MORCATE, M. Tipologías y re-mediación de las imágenes de la muerte y duelo compartidas en la momorialización online. **Revista M**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 30-44, jan./jul. 2017.

SIBILIA, P. **O show do eu:** a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SONTAG, S. **Diante da dor dos outro**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.

SOUSA, D.; IRIART, J. "Viver dignamente": necessidades e demandas de saúde de homens trans em Salvador, Bahia, Brasil. **Caderno de Saúde Pública [online]**, v. 34, n. 10, 2018. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-311X2018001005007&lng=pt&nrm=iso>. Acsso em 25 de fevereiro de 2019.

STAROBINSKI, J. **A tinta da melancolia. Uma história cultural da tristeza.** São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SUDNOW, D. **Passing on the social organization of dying**. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.

THOMAS, L.-V. **Anthrpologie de la mort**. Paris: Payot, 1975.

VENTURA, M. **A transexualidade no tribunal:** saúde e cidadania. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010.

ZIMMERMANN, C. Acceptance of dying: a discourse analysis of palliative care literature. **Social Science & Medicine**, v. 75, n. 1, p. 217-224, July 2012.

Morrer para viver: esboço de uma análise antropológica sobre narrativas de experiências de quase-morte[1]

Arlindo Netto[2]

Resumo: A morte é um fenômeno que revela importantes aspectos culturais, e as ciências sociais, em especial a antropologia, já demonstraram o potencial desse fenômeno para além dos seus aspectos biológicos. A morte é entendida aqui como um fenômeno relevante para entender os modos de conceber a vida. Neste artigo, a partir de relatos de Experiências de Quase-Morte (EQM), o autor realiza uma análise antropológica dessas narrativas, observando os sentidos e significados culturais expressos pelos informantes que forneceram o material etnográfico desta análise. Para desenvolver a argumentação, o artigo é dividido em três perspectivas analíticas: (1) *a descrição fenomenológica*, onde é delimitado o que é uma Experiência de Quase-Morte e como são compostas tais experiências, tanto no sentido narrativo como no sentido de identificar recorrências em tal fenômeno; (2) *os aspectos etiológicos*, em que se analisa como a medicina compreende a Experiência de Quase-Morte e o que já foi catalogado até agora, e, ainda, apresenta e compara as rupturas e continuidades entre a perspectiva biológica e cultural; e, (3) *os aspectos pragmáticos*, em que é analisada a estrutura narrativa de uma EQM, evidenciando quais processos são acionados para a constituição dos arcabouços culturais decorrentes da experiência vivida pelos informantes, e, ainda, faz-se uma comparação entre as estruturas narrativas da quase-morte com as de experiências de conversão, na tentativa de identificar possíveis aproximações e distanciamentos. Como aspectos conclusivos da análise, o autor destaca que nas narrativas das Experiências de Quase-Morte estão presentes elementos que descrevem a reconfiguração das ideias, posturas e valores morais dos informantes, e que embora a quase-morte seja classificada pela medicina como um fenômeno biológico, ela aparece no discurso dos informantes como um fenômeno cultural, e, ainda, funciona como um *operador ontológico*, o qual reconfigura a lógica simbólica, operando significados, sentidos e práticas, entre os quais o significado da morte, que, a partir de então, é concebida sem medo.

Palavras-chave: Morte. Narrativas. Cosmologia.

[1] Este artigo, em formato reduzido, foi apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia - no GT 01 Antropologia da morte: perspectivas etnográficas em diálogo -, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

[2] Sociólogo, mestre e doutor em antropologia pela UFPE, E-mail: arlindo.netto@hotmail.com

Dying to live: an outline of an anthropological analysis of narratives of near-death experiences.

Abstract: Death is a phenomenon that reveals important cultural aspects, and the social sciences, especially anthropology, have already demonstrated the potential of this phenomenon beyond its biological aspects. Death is understood here as a relevant phenomenon to understand the ways of conceiving life. In this article, based on reports of Near Death Experiences (NDEs), the author performs an anthropological analysis of these narratives observing the meanings and cultural meanings expressed by the informants who provided the ethnographic material of this analysis. In order to develop the argumentation, the article is divided into three analytical perspectives: (1) the phenomenological description, where it is delimited what is a Near Death Experience and how such experiences are composed, both in the narrative sense and in the sense of identifying recurrences in such phenomenon; (2) the etiological aspects, where the author analyzes how medicine comprises the Near-Death Experience and what has been cataloged until now, and also presents and compares the ruptures and continuities between the biological and cultural perspective; and (3) the pragmatic aspects, where the narrative structure of an NDE is analyzed, showing which processes are triggered for the constitution of the cultural frameworks derived from the experience lived by the informants, and also a comparison is made between narrative structures of near-death with those of conversion experiences, in an attempt to identify possible approaches and distances. As conclusive aspects of the analysis, the author emphasizes that in the narratives of the Near-Death Experiences elements are present that describe the reconfiguration of the ideas, postures and moral values of the informants, and that although the near-death is classified by medicine as a biological phenomenon, it appears in the discourse of the informants as a cultural phenomenon, and also functions as an ontological operator, which reconfigures symbolic logic, operating meanings, senses and practices, among which the meaning of death, which, from then on , is conceived without fear.

Keywords: Death. Narratives. Cosmology.

Introdução

Possivelmente, somos a única espécie que demonstra ter consciência do fenômeno da morte. Diante desse fato, esse fenômeno pode revelar muito sobre a vida presente, evidenciando como nós vivemos e convivemos uns com os outros, e bem como percebemos a nós mesmos. Os relatos de Experiências de Quase-Morte (EQM) [3], os quais pude catalogar, ajudam a questionar como os meus informantes se relacionaram com a vida e com a morte. E como "quase-morrer" os revelou conceitos, posturas e crenças particulares, as quais são comunicadas por eles através da narrativa. Esta, por sua vez, é composta por inúmeros elementos simbólicos e reflexivos.

Uma Experiência de Quase-Morte pode ser definida como um fenômeno biopsicocultural, no qual pessoas que estiveram biologicamente mortas por um período de tempo durante uma parada cardiorrespiratória, verbalizam, ao acordar, que mantiveram a consciência durante esse período. Tais verbalizações guardam correspondências entre si, e, ao que parece, se apresentam como narrativas cosmológicas.

No que tange à noção biológica da Experiência de Quase-Morte, a medicina a trata em termos de manifestação e o que significa em termos fisiológicos, mas não em termos culturais. Para aprofundar a discussão em tais termos, detive-me, num primeiro momento, à descrição de tais narrativas; e, num segundo momento, desenvolvi uma análise sobre os elementos que as constituem e como esses elementos interagem, a fim de produzir sentidos. A dimensão biológica do corpo está atrelada diretamente à concepção cultural, e, do mesmo modo, à emocional e cognitiva. Como seres relacionais e contextuais, não somos apenas compostos pela dimensão biológica, somos, concomitantemente, influenciados pelas contingências da história. Em certa medida, a dimensão cultural, com toda a sua potencialidade de ação, pode ser muito mais poderosa do que outros aspectos aos quais estamos sujeitos, como, por exemplo, os nossos genes[4]. Nesse sentido, em termos analíticos, podemos pensar que nossos aspectos tanto biológicos como culturais, incluindo-se aí a mente, são produtos históricos.

Desse modo, neste artigo descrevo e analiso (1) como são construídas as narrativas de quase-morte pelos sujeitos que a experienciaram; (2) quais os sentidos e intenções por eles utilizados, e suas implicações na percepção simbólica; e, (3) como tal experiência regula os

[3] Os relatos das Experiências de Quase-Morte utilizados neste artigo podem ser encontrados na íntegra em: NETTO, Arlindo. Sem medo da morte: um estudo antropológico sobre experiências de quase-morte. Tese de doutorado, PPGA, UFPE, 2018. Ao todo, entrevistei seis informantes (três homens e três mulheres) que passaram por uma Experiência de Quase-Morte. Eles são brasileiros, advêm da classe média, possuem alguma ocupação profissional e tiveram acesso ao sistema educacional formal. Do ponto de vista médico, são saudáveis e não apresentam nenhum tipo de disfunção psicológica. Todos foram entrevistados em profundidade e narraram suas histórias de vida. Saliento que por motivo de espaço, aqui não estarão presentes os relatos completos dos seis informantes que forneceram o material etnográfico da análise. Desse modo, as falas utilizadas nos diferentes momentos do texto são apenas trechos para a exemplificação da discussão. Para todas as descrições e os relatos completos, indico a consulta de minha tese.

[4] Segundo Keesing (2014), "a íntima interconexão entre fatores biológicos e convenções culturais também aparece nos significados culturais e nos papéis sociais atribuídos a indivíduos biologicamente anormais. Mesmo àqueles diagnosticados com doenças mentais sérias, tais como a esquizofrenia, podem encontrar nichos crucialmente importantes e produtivos como xamãs, videntes, visionários [...]. Se a conversa de um esquizofrênico, aparentemente divorciada das realidades do mundo físico vem de uma mente desorganizada ou de uma fonte divina, é algo que nossas culturas nos dizem. Se um esquizofrênico termina como um paciente mental ou como um profeta religioso, depende das circunstâncias de tempo e lugar e dos talentos que ele ou ela tiverem para transmitir para outras pessoas uma visão específica do eu e do mundo" (KEESING, 2014, p. 77).

padrões emocionais desses informantes, produzindo o que Herzfeld (2014) chama de "idioma cosmológico". Esses três aspectos da análise permitirão, ao final, apresentar quais as rupturas e continuidades vividas por eles *antes* e *após* às suas respectivas Experiências de Quase-Morte.

Destaco, de antemão, que os relatos analisados estão relacionados pela ressignificação da ideia da morte a partir da EQM. A concepção da morte descrita nos relatos dos informantes se afasta do sentido negativo comumente estabelecido, revelando uma percepção da morte *sem medo*, embasada em aspectos positivos. Nesse sentido, numa perspectiva êmica, a experiência da morte é compreendida como um novo começo, uma nova vida - mesmo que seja na mesma vida -, onde, medos, ansiedades e temores são substituídos pela calma, paz e lucidez, onde uma outra ordem emocional é estabelecida. Isto é o que analisaremos agora.

A descrição fenomenológica e os aspectos etiológicos

Em termos biológicos, o córtex cerebral é o local onde se dão as representações simbólicas. As informações que ele recebe são processadas e integradas, e automaticamente respondem com uma ação. Essa região cerebral também é responsável fisiologicamente pela linguagem, percepção, emoção, cognição e memória. Nos humanos, o desenvolvimento do córtex permitiu o aprimoramento da cultura e do pensamento abstrato (GOSDEN, 2012).

Durante uma Experiência de Quase-Morte o córtex cerebral está inativo, o que torna algum tipo de cognição biologicamente impossível de existir. Sem a ação do córtex, o indivíduo está privado de sua capacidade auditiva, visual e sonora, e, consequentemente, impossibilitado de utilizar-se da linguagem verbal e da memória. Contudo, os indivíduos que passaram por uma quase-morte narram a experiência como se suas funções cognitivas não estivessem comprometidas. Isso se deu igualmente com os meus informantes, os quais permaneceram apreendendo o mundo a partir da audição, da visão, da linguagem e da memória durante a parada cardiorrespiratória, verbalizando, após acordarem, que mantiveram a consciência.

O primeiro pesquisador a estudar cientificamente as Experiências de Quase-Morte foi o norte-americano Raymond Moody[5]. A partir dos relatos, Moody (1975) pôde identificar algumas variáveis constantes presentes nas narrativas, como por exemplo: (1) a sensação de estar morto durante a quase-morte; (2) o sentimento de paz e alívio durante e após a experiência; (3) a visão de uma luz ou um túnel de luz ao estar fora do corpo; (4) a presença de um ou mais "seres de luz" na experiência; (5) a recapitulação da vida durante a experiência; e, (6) a sensação prolongada de compreensão do mundo, especialmente, no que tange à presença unânime de uma memória duradoura das sensações, após a experiência[6].

Kenneth Ring (1999), psicólogo da Universidade de Connecticut, foi um dos primeiros pesquisadores a sistematizar e examinar cientificamente as Experiências de Quase-Morte, caracterizando o que ele chamou de "núcleo" da EQM. Ring percebeu que a presença de um sentimento de paz e de alguma experiência fora do corpo (como entrar na escuridão ou ver luzes ou entrar na luz), constituíam-se como centrais nos relatos catalogados por ele.

[5] Filósofo, psiquiatra e psicólogo, Moody (1975) interessou-se em toda sua carreira pelos assuntos relacionados à manifestação da consciência humana. Um dos seus principais livros é: *Vida depois da vida*, onde explora com pretensões científicas, mas destinado ao público leigo, o fenômeno de quase-morte.

[6] Ainda, segundo Moody, a presença desses elementos catalogados nas narrativas de quase-morte independem de idade, sexo, época, contexto cultural, condição social, condição psicológica, tempo da parada cardiorrespiratória e drogas utilizadas durante a reanimação.

Segundo conclusões de sua pesquisa, uma Experiência de Quase-Morte produz diversos efeitos psicológicos, entre os quais se destacam: (1) a redução ou extinção do medo da morte e maior gosto pela vida; (2) a conscientização da importância do amor; (3) a sensação de união com todas as coisas; (4) a valorização do conhecimento; (5) maior responsabilidade pela própria vida; (6) a ampliação do vigor e da atividade mental e física; (7) uma reavaliação das coisas materiais da vida; (8) um profundo senso de missão; e (9) um sentido de urgência e reavaliação das prioridades.

De modo análogo, Noyes (1980) examinou 215 pessoas que passaram por uma EQM, e ao analisar seus efeitos sobre a vida dessas pessoas, comparando seus comportamentos e posturas de antes e depois da experiência, Noyes encontrou um padrão de mudanças qualificadas como positivas. Essas mudanças positivas referem-se às atitudes, condutas, crenças, valores, incluindo a ausência do medo da morte, sentimento de pertencimento ao mundo, constante crença na continuidade da existência, valorização da vida, reavaliação de prioridades e melhora de atitudes para com os outros e consigo.

Resumidamente, esses são os principais aspectos estruturais já catalogados que constituem uma Experiência de Quase-Morte, e que, de modo geral, costumam estar presentes simultaneamente nas narrativas. Segue abaixo um relato[7], embora resumido, de um dos meus informantes, a fim de que tais características acima citadas fiquem etnograficamente evidentes:

Relato da informante Carmem, 53 anos, casada, jornalista, ano da EQM: 2011.

> Tudo aconteceu quando eu tive que fazer uma cirurgia no coração. Na época fiz uns exames e tive que fazer uma angioplastia. A cirurgia aparentemente correu bem, porém quando saí da sala de cirurgia tive uma parada cardíaca. E foi justamente durante a parada que eu despertei. Não meu corpo, mas meu eu, Carmem. Eu Carmem em alma. [...] inicialmente eu achei que estava sonhando, porque acordei de repente, no susto. Acordei e vi meu corpo ao lado, deitado na maca. E vi os médicos fazendo os tais procedimentos, ouvi os aparelhos apitando e vi uma enfermeira [...] pensei logo que tinha desencarnado [risos]. Mas na hora que pensei isso, me veio uma sensação de paz. Rapaz, eu fui invadida por àquela sensação que era impossível eu acreditar que iria morrer. [...] Na mesma hora eu pensei: 'Calma, Carmem, você está apenas fora do corpo'. Foi quando eu vi entrar na sala um homem e uma mulher, os dois vestidos de branco. O homem de camisa e calça brancas, e a mulher de vestido branco. Ambos eram lindos, deviam ter entre 40 e 50 anos, eles entraram flutuando na sala. Quando os vi, fui invadida por uma paz, por uma sensação de calma e de ternura. Eles então chegaram perto de mim. A mulher olhou para mim, sorriu e me disse: 'Filha minha, vamos dar um passeio, você ficará bem'. E então ela encostou a mão direita na minha testa e nós fomos instantaneamente transportados para uma grande sala, parecia um *hall* de um desses teatros europeus. Mas não havia ninguém ao redor. Só eu e eles na minha frente. Então ela novamente olhou para mim com um sorriso lindo. De todos os dois refletia uma luz linda. Eles não se identificaram, eu nunca os tinha visto antes. Ela falou assim para mim: 'Carmem, sua oportunidade de viver não acabou ainda. Você voltará e entenderá o que aconteceu, faça seu melhor. Você é uma grande

[7] A decisão de utilizar neste artigo apenas um relato (quase) completo da experiência de um dos informantes, e a partir dele desdobrarem-se as análises, advêm da otimização do espaço. A análise e as conclusões aqui descritas só foram possíveis pelo conjunto de relatos etnografados durante o trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado, sendo assim, o relato chave utilizado aqui não é suficiente, mas traz elementos importantes, mostrando-se como modelo para a análise aqui realizada. Os demais relatos que aparecerão no decorrer do texto, são apenas trechos.

> mulher, sua filha precisa de você, seu companheiro também. Você só precisa descobrir como viver melhor, e estamos aqui para que você não esqueça disso. Olhe a vida para além do agora, estamos sempre com você, não desista nunca'. Na mesma hora eu senti e vi uma luz sair do meu peito, e foi crescendo e invadindo todo o salão. Foi clareando, na verdade, foi ofuscando, porque o local era claro. Como um farol de carro. Até que me ofuscou e eu não conseguia ver mais os dois nem nada ao meu redor. A luz tomou todo o ambiente e eu voltei para o corpo. Acordei e já estava no quarto do hospital, haviam acabado de tirar a sedação. Fiquei uma semana no hospital, me recuperei e recebi alta do hospital depois de uma semana. [...] todas às vezes que tento contar o que senti, fico com a sensação de que faltam palavras para dar conta. Mas posso te dizer que foi [senti] uma sensação de plenitude. E, por incrível que pareça, essa sensação me acompanha até hoje. É uma mistura de paz, felicidade, alegria, de que não existem problemas, de que estamos conectados com o universo. Tenho a plena consciência de que somos parte de algo muito maior. [...] quando eu acordei, já no quarto do hospital, eu sabia o que houvera acontecido comigo. Sabia que tinha vivido algo que não é comum, mas que é possível de acontecer com qualquer um. Quando voltei para casa e já estava bem da cirurgia, procurei um psiquiatra para me informar mais sobre os fatos. No fim das contas, eu fui por causa do meu marido. Eu inventei de contar a ele, e acho que ele ficou assustado, queria saber se eu não teria ficado com alguma sequela [risos]. A médica foi gentil e concluiu que era isso mesmo, foi uma Experiência de Quase-Morte. Eu sei que a medicina não tem um consenso sobre o assunto. Essas coisas que envolvem o cérebro são complexas. Quanto mais se sabe menos certezas eles têm. O fato é que estou aqui e sei o que passei. Fico na esperança de que a medicina evolua e consiga de alguma maneira provar que a consciência é mais do que eles pensam. [...] hoje sou outra mulher. Posso dizer que sou realizada. Eu era insatisfeita com tudo, chata e 'reclamona'. Àquele estilo de vida não me levaria a lugar nenhum, eu iria me tornar uma velha chata e amarga. A vida sabe do que precisamos. O recado que me foi dado por àqueles dois seres de luz foi fundamental para eu me transformar. [...] hoje sou uma mãe melhor, uma esposa melhor também. Aprendi uma coisa que eu custava em aceitar, é preciso escutar mais os outros.

A partir da catalogação de alguns relatos como este, foi possível perceber uma sistematização da adaptação à EQM, sendo possível identificar cinco momentos que se desenvolvem após a experiência, são eles: (1) o informante busca identificar o evento que lhe ocorreu; (2) narra o acontecido; (3) a experiência é clinicamente atestada; (4) o informante dá sentido particular à experiência; e, (5) expressa por narrativa uma mudança no arcabouço moral. Agora irei desdobrar esses cinco momentos, analisando os aspectos pragmáticos suscitados pela experiência vivenciada pelos informantes.

O relato de quase-morte como narrativa de sentido: os aspectos pragmáticos

As narrativas individuais e coletivas se apresentam como um caminho para a compreensão cognitiva humana, uma vez que a construção de narrativas e cenários é uma característica culturalmente compartilhada.[8] Os relatos catalogados guardam uma relação particular entre o *antes* e o *depois* da Experiência de Quase-Morte. Essa relação, ao que parece, como exemplificarei adiante, guarda particular analogia com o presente da vida dos informantes. Em outras

[8] Como especificou Maluf (1999), "existe, em toda narrativa de vida, uma problemática central, um fio que ajuda a tecer o itinerário narrado. Encontrar esse fio, discernir essa problemática é também um dos propósitos do empreendimento antropológico. Em outros termos, a interpretação antropológica deve saber revelar a 'quintessência' da experiência e da autorreflexão que constituem a narração" (MALUF, 1999, p. 78).

palavras, o presente deles é definido a partir da relação entre *antes* e *após* à quase-morte, sendo esse presente narrado e descrito por meio de uma linguagem emocional, a qual descreve sentimentos e estados subjetivos.

Starobinski (1970) observou que narrativas autobiográficas estão quase sempre embasadas numa transformação pessoal. Igualmente, Maluf (1999), ao analisar narrativas que tratam de trajetórias terapêutico-espirituais, percebeu a presença de uma mudança pessoal como base narrativa dessas trajetórias. Como sugere Maluf (1999), "em todas as narrativas de vida que traçam um itinerário terapêutico e espiritual, essa transformação se faz presente. Ainda mais, a própria capacidade de relatar essa história pessoal tornar-se também um signo da transformação ocorrida" (MALUF, 1999, p. 77). O ato de narrar não se resume apenas a contar algo, narrar pode também ser entendido como um ato reflexivo, no qual pensa-se sobre os sentidos, os significados da experiência e os sentimentos derivados dela. Dessa maneira, o *antes* e o *depois* da experiência são importantes nas narrativas de quase-morte, são esses dois momentos que permitem ao informante demonstrar como deixou de ser quem era e em quem se transformou.

Com base nisso, e em termos estruturais, faço um paralelo com as narrativas de conversão. Nelas, é possível observar quase sempre a presença de algum *evento*, em termos sahlisianos, funcionando como ruptura entre um *antes* e um *depois*[9]. Obviamente, quando me refiro à conversão, quero apenas utilizá-la de forma analógica, e, especificamente, no que tange às narrativas dos informantes, deixando em segundo plano às discussões referentes ao campo do cristianismo. Compreendo conversão aqui, então, como uma narrativa de sentido que descreve uma transformação fundada num *acontecimento*, servindo este de ruptura entre um *antes* e um *depois*.

Em sua maioria, as narrativas de conversão descrevem como e quando se estabeleceu um novo modo de ser. Analogicamente, o modelo de "conversão" pode ser estruturado da seguinte forma: (1) a experiência de um *evento*; (2) a presença de uma *ruptura* com o passado; e, (3) a manifestação de um *discurso* que expressa uma transformação. Nesse sentido, a conversão no presente contexto estaria restrita no que tange à elaboração de uma *visão transcendental* do *evento* vivido, neste caso, da Experiência de Quase-Morte que vivenciaram os informantes. Os relatos de tais experiências constituem-se, estruturalmente, a partir de uma *ruptura*, embora, de certa forma, também se apresente de modo processual (CAMPOS,REESINK, 2014).

Como descreveram alguns dos informantes, a *ruptura* se dá na própria experiência, e o *discurso* aparece como legitimação de uma mudança:

> [...] eu sabia exatamente de tudo o que havia acontecido até àquele momento. Não tive um apagão, não esqueci quem eu era, onde estava ou o que havia acontecido. Nada disso, eu lembrava de tudo, exatamente tudo. Sabia que tinha tido uma complicação na cirurgia e tudo mais [a EQM]. E sabia que dali em diante tudo seria diferente. E o mais sensacional, eu que havia descoberto a coisa mais incrível da minha vida: nada se acaba. (Informante Thereza, 58 anos, divorciada, advogada, ano da EQM: 2014).

[9] Para uma discussão sobre conversão ver, por exemplo, Almeida e Montero (2001), Coleman (2003), Mafra (2000), Maluf (2005a) e Campos e Reesink (2014). Não me deterei aqui a pormenorizar o assunto, apenas indico que meu uso do conceito de *conversão* refere-se essencialmente à estrutura do fenômeno da conversão, e não às implicações etnográficas e funcionais do conceito.

> [...] eu queria saber o que tinha acontecido comigo. Porque eu sabia que tinha aprendido algo, mas não sabia o que tinha acontecido comigo. Porque eu tinha sentido àquilo tudo e havia visto àquela luz que veio e me envolveu. [...] isso, depois que me vi fora do corpo, veio um filme na minha cabeça de como a vida é incrível, de como perdemos oportunidades de ser mais feliz. E eu tive a certeza naquele momento que eu podia viver, voltar a viver. (Informante Pietro, 44 anos, solteiro, educador físico, ano da EQM: 2015).

> [...] eu sabia que algo havia mudado, eu me sentia completo. É uma sensação de plenitude infinita. [...] permanece até hoje essa compreensão da existência que tive, que estamos todos ligados. (Informante Igor, 29 anos, solteiro, estudante, ano da EQM: 2014).

Como destacado acima, os informantes relatam que se sentiam "diferentes" durante a experiência, e, ao acordar, não eram os mesmos de antes. Anteriormente à experiência, como vimos no relato de Carmem um pouco mais acima, não existiam "indícios" de uma *ruptura* com o passado, nem mesmo algo que estivesse latente, ou que, de algum modo, pudesse se aproximar de um "mal-estar" que se estabelecesse antes da experiência, provocando uma ruptura, como é comum numa conversão, em que a dimensão processual mostra-se mais evidente.

Pelo contrário, os informantes verbalizam que a negação do estilo de vida anterior à experiência apenas é internalizada após a quase-morte. Quero dizer com isso que a Experiência de Quase-Morte foi elucidativa na vida dos informantes, e, ao que parece, a negação do modo de vida *anterior* à experiência advém de um novo "conhecimento" acessado via quase-morte. De tal modo, ao organizarem uma nova ontologia, eles identificam qualidades negativas em suas vidas de *antes*, mas baseados nos sentimentos e sensações suscitados pela/na experiência.

Todavia, esta "conversão", em certo sentido, mostra-se também de forma processual. De certa maneira, num segundo momento da interpretação, o estabelecimento da nova pessoa, na qual se tornou o informante *após* à experiência, se dá pela *comparação* e *negação* com o *antes*. Nesse jogo, então, é que reside um desaprender a ser o que se era e um aprender o que se é. Assim é que se pode estabelecer uma mudança em nível processual no contexto etnográfico abordado. Contudo, reitero, com base nos relatos de quase-morte, que não existe nenhuma concepção de um "vir a ser" antes da experiência, uma vez que foi através dela que se estabeleceu uma *conscientização* por parte dos informantes, a qual suscitou e estabeleceu novas percepções de vida, de morte e de si mesmos.

O que é comum nessa "transformação" é o alargamento das categorias de entendimento. Estas, após a experiência, parecem que ganham um contorno *transcendental*, ou seja, passam a administrar significados pautados na: (1) continuidade da vida após à morte; (2) menos preocupação com o futuro; (3) sentimento de pertencimento com o todo; e, (4) a inexistência de medo da morte, provavelmente, advinda do "conhecimento transcendental" acessado durante a Experiência de Quase-Morte, na qual se sentiram preenchidos com a "verdade e o sentido singular da vida".

Num segundo plano interpretativo, as narrativas de quase-morte assemelham-se às narrativas terapêuticas, a partir de dois aspectos: (1) ambas experiências são desestruturantes para o indivíduo, "[...] pois ela implica, segundo eles próprios, o 'abandono de antigas referências e de modelos de comportamento', uma 'ruptura do ego', processo realizado em geral em um contexto de sofrimento e dor" (MALUF, 2005b, p. 517); e, (2) consiste na eficácia de tal desestruturação, onde ambas experiências colocam em cena "[...] a oposição conflituosa entre uma ordem cósmica que remete à uma organização divina dos acontecimentos e a vontade

do indivíduo e seu poder de escolha" (ibidem).

Contudo, entre os relatos de quase-morte e as narrativas terapêuticas existe um distanciamento: os relatos de quase-morte não destacam um esforço contínuo para o desenvolvimento de uma mudança de comportamento, como acontece nas narrativas terapêuticas e de trabalhos espirituais, por exemplo. Estes últimos exigem um *mise en scène* correspondente a um novo projeto de vida desenvolvido através do trabalho, esforço e persistência.

Segundo nossa análise dos dados, os informantes têm seu quadro semântico definido na e pela experiência. A transformação não está necessariamente vinculada a um trabalho de construção de um novo modo de ser, o qual é projetado num momento de crise e em termos processuais. De modo geral, a transformação dos informantes reside no acesso advindo da experiência a um conhecimento considerado privilegiado, e, a partir dele, surgindo a comparação entre o *passado* e o *presente*, com o que eram e o que são hoje. Como aparece no relato de Carmem, citado mais acima.

Para os informantes, a *performance* do novo modo de ser funciona menos como um exercício de internalização e apreensão de um novo estilo, e mais como a exteriorização de um modo de ser já estabelecido. O que quero dizer com isso, é que eles não destacam conflitos interiores vividos antes da experiência, os quais, a fim de serem extinguidos, exigindo exercícios de internalização de novos estilos de ser, como ocorre em experiências terapêuticas - Ayahuasca; Santo Daime, tratamento com florais, por exemplo.

A transformação suscitada pela/na Experiência de Quase-Morte não se dá por um exercício de internalização de um novo modo, essa transformação é a conscientização adquirida na própria experiência, a qual, em termos êmicos, os deixou com a "consciência liberta" e com "consciência de si". Essa particularidade se difere de como se dá nos sujeitos que buscam uma mudança do atual estilo de vida a partir de trabalhos espirituais ou da própria psicanálise, como refere-se Maluf (2005b):

> a ideia de mudança também está presente nas práticas terapêuticas e espirituais: a transformação de sentimentos, como a raiva, convertida em compaixão e compreensão, no caso do método terapêutico Fischer-Hoffman, ou em 'reconhecimento', no Santo Daime; a transformação de padrões adquiridos em 'conhecimento de si'; ou a de sentimentos e energias 'negativas' em afirmações positivas; a transformação de si, a de sentimentos e a de afetos vividos em 'símbolos e significados' (MALUF, 2005b, p. 501).

Esses, por sua vez, necessitam de espaços específicos, aparatos rituais e determinado período, aspectos que necessariamente não se dão na Experiência de Quase-Morte, especialmente, no que tange ao livre arbítrio dos sujeitos envolvidos em tais práticas terapêuticas. Os meus informantes não exerciam controle ao contexto de suas EQMs. Evidentemente, compreendo que sem a biotecnologia, com a qual foi possível intervir nos pacientes durante a parada cardiorrespiratória, a Experiência de Quase-Morte não seria possível. Contudo, o que destaco é a não escolha livre ou busca por quem a vivenciou.

Entre os informantes pesquisados por Maluf (2005b) - os quais compartilhavam práticas terapêuticas, como tarô, por exemplo -, a percepção do tempo tem certa similaridade. Podemos dizer que o tempo das experiências transformadoras representa uma "concentração da experiência vivida". Isso quer dizer que o tempo da experiência não está diretamente ligado ao tempo cronológico. Em sentido metafórico, existem dilatações de tempo dependendo da experiência vivenciada. Sobre isso, Maluf (2005b) destaca que "um comentário corrente após

uma sessão de leitura de tarô ou de regressão às vidas passadas é o de que 'valeu por seis meses de uma terapia convencional'; ou que muitos anos da vida foram revividos em duas horas" (MALUF, 2005b, p. 505). Entendo, desse modo, que sujeitos envolvidos em práticas terapêuticas, ao desenvolverem suas experiências em espaços específicos por determinado tempo, buscam estender suas práticas terapêuticas para além desse tempo-espaço, indo além da sala de consulta, passando à internalização de um comportamento terapêutico no cotidiano.

Por sua vez, a cura através dessas práticas terapêuticas, como descreveu Maluf (2005b), começa a ocupar lugar aos poucos na vida de quem as praticou, adentrando nos vários domínios de sua vida, e fundando o que a autora denominou de "experiência terapêutica espiritual alternativa". Esse é o aspecto que distancia as práticas terapêuticas das Experiências de Quase-Morte em termos pragmáticos.

Grosso modo, e segundo a lógica dos informantes, "o que tinha que acontecer já aconteceu" durante a experiência. E, no que tange às narrativas, elas aparecem como instrumento de comprovação da experiência transformadora, a qual é a responsável por tal ruptura com o passado. Nesse contexto, as narrativas apresentam-se como elementos culturais de forte impacto, uma vez que elas são utilizadas de variadas formas: elas descrevem, justificam, negam, classificam e, sobretudo, qualificam a experiência. É essa perspectiva que elaborarei no próximo ponto da análise.

Experiência, narrativa e ontologia: cultura é o que se diz?

Hervieu-Léger (1990) argumentou que narrativas individuais podem revelar dimensões coletivas de experiências. Essa perspectiva foi denominada por "singularidade absoluta do percurso de cada um", a qual, segundo Hervieu-Léger, suscita um questionamento essencialmente antropológico: como podemos relacionar narrativas particulares e, portanto, únicas, com estruturas e significados coletivos, percebendo uma unicidade entre os diversos relatos?

Nos relatos de quase-morte, a experiência aparece como um momento singular compartilhado através da narrativa, a qual é estruturada pela relação entre uma *revelação* e uma *ruptura*. Nesse sentido, a narrativa da quase-morte pode ser compreendida tanto como uma experiência individual como coletiva, uma vez que, na quase-morte, os informantes experienciaram um momento singular de revelação e a manifestação de um sentido transcendente, sendo, este, compartilhado coletivamente, pela lembrança e pela narrativa, elaboradas após a experiência.

O relato de uma "revelação" dada na EQM, é descrita pelos informantes, essencialmente, por enfatizarem sentimentos e sensações, não sendo incomum o uso de expressões como: "é difícil de descrever em palavras", "foi uma sensação forte", "eu senti dentro de mim". De modo geral, em todo "momento de revelação" existe uma singularidade de entendimento por quem está envolvido em tal momento, quem o experiencia torna-se responsável por classificar o acesso à tal revelação. Como aparece no relato de Carmem, e que retomo aqui:

> [...] eu fui invadida por àquela sensação que era impossível eu acreditar que iria morrer. [...] foi quando eu vi entrar na sala um homem e uma mulher, os dois vestidos de branco. Quando os vi, fui invadida por uma paz, por uma sensação de calma, de ternura. Eles então chegaram perto de mim, e a mulher olhou para mim, sorriu e então me disse: 'Filha minha, vamos dar um passeio, você ficará bem'. [...] ela falou assim para mim: 'Carmem, sua oportunidade de viver não acabou ainda. Você voltará e entenderá o que

> aconteceu, faça seu melhor. Você é uma grande mulher, sua filha precisa de você, seu companheiro também. Você só precisa descobrir como viver melhor, e estamos aqui para que você não esqueça disso. Olhe a vida para além do agora, estamos sempre com você, não desista nunca'. Na mesma hora eu senti e vi uma luz sair do meu peito, e foi crescendo e invadindo toda a sala. [...] uma mistura de paz, felicidade, alegria, de que não existem problemas, de que estamos conectados com o universo. Tenho a plena consciência de que somos parte de algo muito maior. [Informante Carmem, 53 anos, casada, jornalista, ano da EQM: 2011].

Dito isso, o momento de *revelação* nas narrativas dos informantes, pode ser entendido a partir de dois aspectos: (1) o *macro transcendente*, que consiste na percepção da manifestação de uma transcendência, a qual revela os sentidos das coisas; e (2) o *micro transcendente*, em que se experiencia a transcendência num nível pessoal, a qual se manifesta de modo singular para e no informante, fazendo-o alcançar a compreensão de si e de seu lugar no mundo.

O momento da Experiência da Quase-Morte pode ser compreendido como um momento de *revelação transcendental* da compreensão de si e do mundo[10]. Para os informantes, a EQM não proporciona nenhum tipo de sofrimento, mesmo que, em termos estruturais, a *revelação* suscite uma *ruptura*, a qual até pode ser entendida como *crise*, sendo observada como característica comum em narrativas de conversão - ver Almeida e Monteiro (2001). Os informantes não descrevem a quase-morte como um momento negativo, em que sentimentos considerados ruins estejam presentes. Os sentimentos suscitados na quase-morte são positivos, *durante* e *após* a experiência.

Embora um momento de crise não seja evidente nos relatos, podemos observá-lo em segundo plano, quando os informantes desqualificam as noções de si *antes* da experiência. A desqualificação do estilo de vida e das próprias noções que tinham de si *antes* da experiência são modos de legitimar a constituição da nova pessoa e de um novo projeto de vida assumidos *após* a experiência, posto que ela acontece sem a vontade ou iniciativa do informante, não existindo, como vimos nas narrativas, a procura prévia pelo alívio de qualquer crise ou sofrimento, seja moral ou físico[11]. Nesse sentido, a *revelação* ou a *conscientização* se daria de modo "espontâneo", mas igualmente influenciada por uma agência externa, a qual seria responsável por revelar os pontos negativos, os erros e os equívocos vividos por eles. Na quase-morte, a *transcendência* apresenta-se como o caminho para a libertação das consciências, suscitando não apenas uma reavaliação de sentidos, mas, sobretudo, revelando capacidades inconscientes de ação no mundo.

---

[10] De modo geral, a relação com a transcendência foi interpretada de múltiplas formas na história. Seja para enaltecer a dimensão transcendente como uma parte que habita nas pessoas, seja para exaltar a transcendência em si, como ordem e constituição de todas as coisas. Podemos observar essa relação com a transcendência, e a tomada de consciência, no afresco pintado por Michelangelo no teto da Capela Sistina (1511), intitulado por *A criação de Adão*, mais conhecido como o "Dedo de Deus". Nessa pintura, Michelangelo fez uma representação da passagem do Livro do Gêneses quando Deus cria Adão. A cena pintada pode ser interpretada, de maneira livre, como a representação da relação entre a macro e micro transcendência. A macro transcendência presente na figura de Deus, o qual está do lado direito da tela; e a micro transcendência, representada pelo homem que ganha a consciência e a vida. Estas, oriundas do próprio Deus, como diz no Gênesis 1:27: "Deus criou o homem à sua imagem e semelhança.". Em 1511, Michelangelo eternizou a principal relação histórica do divino com o homem: a transcendência criando o homem à "sua imagem e semelhança". Não é de se estranhar que tal relação apareça de forma análoga em narrativas cosmológicas que descrevam experiências transcendentes, como nas dos meus informantes, os quais, a partir de uma revelação, acessam um conhecimento particular.

[11] Em termos estruturais, podemos observar tal perspectiva presente na "conversão" de Paulo, descrita nos

Assim, a *revelação* dada na Experiência de Quase-Morte pode ser entendida como um momento *de libertação*, em que os informantes alcançam a "consciência de si". Essa *conscientização*, segundo eles, já reside de modo latente em todos os humanos, contudo, é preciso o momento certo para que ela seja "despertada". Isso é descrito por uma das informantes [Thereza] da seguinte forma:

> [...] a Experiência de Quase-Morte, no meu ponto de vista, é apenas um dos meios para a gente tomar consciência de quem somos. Eu sei que sou mais que um corpo. Eu sou prova de que existe algo além de meu corpo. Se a ciência não pode provar isso aí não é comigo [risos]. Acontece é que quem sente diferente do que é considerado normal, é logo posto de lado. Um dia a medicina acha a causa das coisas e tudo que hoje é visto como anormal vai ser visto como normal. Basta observar a história, *está aí para todo mundo ver*. [Informante: Thereza, 58 anos, divorciada, advogada, ano da EQM: 2014].

Se "está aí para todo mundo ver", conforme disse Thereza, então é preciso apenas que se esteja preparado para acessar a "realidade" tal qual foi descrita nos relatos. A Experiência de Quase-Morte pode ser compreendida, então, como uma situação contextual, "que tinha que acontecer", uma vez que, segundo a lógica dos informantes, eles já estariam prontos para tal experiência e pela qual era "necessário passar".

Nesse sentido, a "conversão" a um novo modo de ser, ou ao estabelecimento dessa "conscientização", estaria no destino de todos, considerando que cada pessoa teria seu momento e seu modo de mudar e ver as coisas diferentemente. Não obstante, a EQM pode ser classificada como uma experiência iniciática, mesmo não estando em um contexto religioso, nem apresentando como ponto central o sofrimento ou crise "existencial" prévia. Como descreve Maluf (2007), por exemplo, ao falar sobre terapias alternativas típica do movimento "Nova era":

> as experiências iniciáticas de todo tipo, vividas como rituais de iniciação, são focadas na vivência individual. A conversão, fenômeno presente em praticamente todas as religiões, no caso das espiritualidades da Nova Era se exprime, segundo uma categoria utilizada por eles mesmos, pela possibilidade do indivíduo de ruptura com seu "velho Eu" e a construção de um "novo Eu" - construção tomada como permanente, que deve ser sempre atualizada no percurso individual. Não existiriam assim fórmulas ou rituais estabelecidos para definir esse processo, na medida em que ele se insere em cada itinerário particular (MALUF, 2007 p. 11).

Partindo da concepção de Maluf, podemos compreender melhor a singularidade presente no discurso dos informantes, e argumentar que o "itinerário particular" de cada informante é estabelecido com base nas experiências prévias e posteriores à EQM. Em cada narrativa pessoal, o sentido de mudança ou mesmo de transformação caminha entre a *revelação de um conhecimento essencial* e a *transcendência* vivida por meio de uma *revelação*.

Atos dos Apóstolos. Num dado momento, em discurso aos judeus, Paulo diz: "ora, estando eu em caminho, e aproximando-me de Damasco, pelo meio-dia, de repente me cercou uma forte luz no céu. Caí por terra e ouvi uma voz que me dizia: Saulo, Saulo, por que me persegues? Eu repliquei: Quem és tu, Senhor? A voz me disse: Eu sou Jesus de Nazaré, a quem tu persegues. Os meus companheiros viram a luz, mas não ouviram a voz de quem falava. Então eu disse: Senhor, que devo fazer? E o senhor me respondeu: Levanta-te, vai a Damasco e lá te será dito tudo o que deves fazer. Como eu não pudesse ver por causa da intensidade daquela luz, guiado pela mão dos meus companheiros, cheguei a Damasco". Assim como Paulo, os informantes foram "despertados" para a tomada de uma nova consciência a partir de um evento. Eles experienciaram uma conscientização, na qual a "verdade" e os "deveres" foram revelados.

Segundo Françoise Champion (1990), o percurso espiritual denominado "intramundano", o qual consiste na ideia de que mesmo assumindo um novo modo de ser no mundo, o indivíduo "espiritualizado" não nega este mundo, é uma característica do "místico-esotérico contemporâneo". O percurso espiritual de indivíduos místicos, por exemplo, não se dá pela negação do mundo: a busca espiritual se dá essencialmente no mundo, auxiliando-o a viver bem e melhor no aqui e no agora.

Para além desse aspecto, Richard Handler (2012) observa que quando se fala de cultura e da linguagem, não apenas os antropólogos, mas igualmente os informantes, "descobrem, interpretam e produzem significados", a partir dos valores, conceitos e categorias criados arbitrariamente. Se é de modo arbitrário, podemos entender que os significados culturais não estão na natureza, e que eles são produzidos em contextos históricos pela disposição humana. Então, consequentemente, qualquer mudança na cultura é também uma reprodução cultural. Enquanto os informantes narram suas experiências, descrevem os elementos vistos e as sensações sentidas durante a EQM, eles vão justificando o novo modo de ser e de conceber o mundo. Como num exercício narrativo, os informantes explicam para si e para os outros a experiência que vivenciaram[12].

Nesse sentido, a micro história de cada informante é construída ao nível da fala, e as categorias (como a de pessoa, por exemplo), os signos (os elementos constituintes das Experiências de Quase-Morte) e a lógica da narrativa são dispostos conforme os propósitos particulares de cada um, o que significa dizer que, além da dimensão individual da experiência narrativa, existe a dimensão social, onde a fala e os significados por ela expressos buscam assumir valores funcionais compartilhados socialmente.

Neste caso, recordar é baseado num processo de reprodução, o qual está sujeito à contingência a partir da narração e da lembrança dos fatos, eventos ou fenômenos, e das condições socioculturais do presente individual e coletivo. Assim, mesmo que elementos se justaponham nas narrativas dos informantes, o que nos interessa enquanto antropólogos, é a permanência no tempo das sensações e sentimentos narrados pelos informantes.

Se eles nos dizem que "sentiram" determinada sensação de paz durante a experiência, e que esta paz permanece mesmo a essa determinada experiência, significa dizer que esses elementos comunicaram algo. Essa comunicação mostra-se como o cerne da questão, uma vez que, como destacou Rosenthal (2014),

> [...] deve-se levar em consideração que, no processo da narração de vivências feitas pela própria pessoa, a participação da lembrança pode variar muito. Nem toda narração de uma vivência feita pela própria pessoa se baseia num processo de recordação que ocorre durante a narração. Assim, posso simplesmente contar de novo (de modo quase mecânico) uma história que há muito se tornou uma anedota, que já contei muitas vezes e modifiquei de acordo com as experiências interativas feitas durante ou após a narração, sem sequer chegar perto de me envolver num processo recordativo. Da mesma maneira, posso juntar, no presente da narração, diversas vivências - próprias ou transmitidas por outros - e formar com elas uma história sobre uma situação. Portanto, durante a narração partes de experiências posteriores ou de narrativas de outros podem ser acrescentadas, mas partes essenciais para a vivência passada também podem ser omitidas (ROSENTHAL, 2014, p. 230).

[12] Como disse Sahlins: "toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico" (SAHLINS, 2003, p. 181).

É com base nestas perspectivas que justifico o interesse pelos sentimentos e sensações narrados pelos informantes. Esses elementos são, por assim dizer, a base das narrativas, uma vez que eles funcionam como gênese de novas configurações de sentidos e significados. As lembranças verbalizadas das experiências particulares se constituem pelas classificações, sentidos negociados e produzidos na ação prática, e pelas alterações desses mesmos sentidos no decurso da interação coletiva. De tal modo, o arcabouço cultural dos informantes, ao que parece, pode ser compreendido pelos momentos sucedidos da seguinte forma: (1) experienciar o fenômeno da quase-morte; (2) vivenciá-lo; (3) lembrá-lo; e, (4) narrá-lo como uma experiência, já suscitados no início deste artigo. Essas são etapas complementares, mas que guardam, cada qual, a seu modo, características próprias.

Num primeiro momento, a Experiência de uma Quase-Morte se desenvolve numa (1) dimensão individual, onde esta *experiência* no curso da vida do informante é única e particular; em contraponto, as (2) *vivências* decorrentes da quase-morte são *coletivas*, uma vez que eventos, fatos e acontecimentos ao serem experienciados individualmente, são também compartilhamos coletivamente, os quais podem ser usados como definidores, por exemplo, do *ethos* de determinado grupo. Por sua vez, o ato de (3) *lembrar* se dá em ambas esferas, na *coletiva* e na *individual*, posto que, a lembrança de qualquer experiência é única e singular, mas sempre estará relacionada aos contextos coletivos, os quais são constituídos, neste caso, pelo ato de (4) *narrar*, entendido como um ato comunicacional da experiência, em que se mostra como elemento da constituição *coletiva* da experiência, mas também *individual*, posto que narrar também é um ato solitário, embora compartilhável. Desse modo, (1) experienciar, (2) vivenciar, (3) lembrar e (3) narrar são momentos contíguos e similares, os quais constituem juntos a estrutura comunicacional dos relatos de quase-morte.

Com base nisso, a Experiência de Quase-Morte pode ser classificada como um *operador ontológico*[13], o qual atua nos sentidos e significados individuais, especialmente na concepção de ser no mundo de cada informante[14]. Conforme pensa Rosenthal (2014) sobre a forma processual que as histórias de vidas se desenvolvem, especialmente, quando envolvem memórias e narrativas:

[13] A elaboração e o uso desse conceito são pensados aqui de forma simplória a partir da conjugação do significado de ambas palavras, às quais em conjunto compõem o sentido do conceito: (1) *operador*: que realiza algo, executa uma ação, que indica uma operação; e, (2) *ontológico*: a investigação teórica do ser, relativo ao ser em si mesmo. Desse modo, *operador ontológico* é compreendido como uma operação de sentido, ou seja, como uma representação constituinte de realidades, e, por conseguinte, de modos de existências, sejam existências simbólicas ou práticas. Este posicionamento epistemológico aproxima-se da perspectiva kantiana da procura pelo sentido do ser num tempo transcendente, e, neste caso, em termos sintéticos, ela é o conjunto de definições e representações que compõem um vocabulário, especialmente, no que tange à organização, estruturação e recuperação memórias e realidades. Mas para uma revisão sobre a validade do conceito de *ontologia* e os modos de uso do termo, ver Candea (2010).

[14] Isso dito pode ser entendido, segundo Bateson (2008), como uma experiência holística, à qual modela segundo padrões da cultura compartilhados. Para ele, animais, plantas ou comunidades "[...] compõe-se de unidades cujas propriedades são de certo modo padronizadas por sua posição na organização como um todo." (BATESON, 2008, p. 167-168). Em outras palavras, numa experiência holística, é natural, até certo ponto, a "revisão" dos padrões organizativos por parte dos envolvidos, uma vez que as consequências da cultura em relação aos sistemas de pensamento das pessoas não são tão claras, mas "[...] o fato de as circunstâncias da vida de um

> [...] precisa-se fazer uma diferenciação analiticamente cuidadosa entre as situações vivenciadas no passado, as modificações desses passados vivenciados nas diversas fases da vida, os processos recordativos no presente da narração, a moldagem linguística e comunicacional bem como os enquadramentos interativamente produzidos da situação narrativa (ROSENTHAL, 2014, p. 232).

É preciso então ficar atento a essas contiguidades: experiências; vivências; lembranças; e narrativas. Elas são parte de uma mesma operação ontológica, a qual consiste numa operação que transforma cosmologicamente os informantes por meio de uma reflexão sobre si mesmos, sendo essa transformação expressa e descrita por meio de uma narrativa. Em termos interpretativos, a Experiência de Quase-Morte provocou nos informantes o que podemos chamar de uma "conversão ontológica", ou seja, uma reavaliação de valores e afetos, e o estabelecimento de um novo modo de ser, sendo este classificado como positivo e superior ao modo de ser anterior à quase-morte.

Considerações finais

Como aspectos conclusivos da análise, destaco que as narrativas das Experiências de Quase-Morte dos informantes descrevem a reconfiguração de suas ideias, posturas e valores morais, e que, embora a quase-morte seja classificada pela medicina como um fenômeno biológico, ela apareceu no discurso dos informantes como um fenômeno cultural, e, ainda, funcionando como um *operador ontológico*, o qual reconfigura a lógica simbólica e opera significados, sentidos e práticas, entre os quais o significado da morte, que, a partir de então, passa a ser concebida sem medo.

No relato de Carmem, apresentado no início deste artigo, pudemos observar que, após a experiência, ela não mais compreendeu a morte como o fim da vida. Em sua concepção, a morte tornou-se um estágio ou etapa de uma vida que não acaba com a morte do corpo biológico. A ideia da morte como o fim não apareceu em seu discurso atual, assim como nos discursos dos demais informantes. Como justificativa para tal mudança na percepção da morte, podemos destacar a presença de uma "revelação" durante a experiência, a qual continha e comunicava o verdadeiro sentido da existência.

A elaboração de tal ideia por parte dos informantes nunca veio atrelada à concepção da quase-morte em seu sentido clínico estrito, a qual consiste na ideia de que morreram temporariamente, porém suas mortes foram revertidas; mas, sim, na concepção de que a Experiência de Quase-Morte é uma janela de acesso para a tomada de consciência de si, das coisas e do mundo.

A nova concepção de morte, sem medo ou temor, compartilhada por informantes, é a base para o sentido de suas existências após a EQM. Eles compartilham uma concepção inventada de morte, a qual vai além da ideia convencional. Como um aspecto cultural, essa nova concepção consistiu num processo de metaforização. Esse processo, por sua vez, provocou nos informantes uma autorreflexão, a qual abriu caminhos para produção de significados, como o da transcendência, por exemplo, que foi constituída respectivamente pela *revelação* e *conscientização* suscitadas pela experiência.

homem afetarem o conteúdo do seu pensamento é bastante evidente [...]" (ibidem). Em termos batesonianos, os informantes ao demonstrarem novos padrões de pensamentos, após à quase-morte, afetam os conteúdos mais íntimos de suas existências, ampliando sentidos, emoções e sensações. Essa possibilidade faz parte das potencialidades humanas, já que certos eventos e cadeias de acontecimentos podem afetar a "organização das emoções", como descrito por Bateson (2008).

A partir disso, então, os discursos dos informantes apresentaram-se constituídos por metáforas, em que a *inexistência do medo da morte* revela a compreensão de uma nova perspectiva para o sentido da morte. Assim, não ter medo da morte seria nada mais do que uma reconfiguração cultural relatada, rica em metáforas, símbolos e sentidos. Os relatos de quase-morte dos informantes evidenciaram então que, embora a morte seja um fato e tenhamos que lidar inevitavelmente com a ideia dela, existem inúmeras estratégias inventivas de significá-la, revelando lógicas internas de imensa criatividade, incluindo mesmo a ideia da morte como vida.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, R; MONTEIRO, P. "Trânsito religioso no Brasil", **Perspectiva** [online], São Paulo, vol.15, nº3, 2001, pp.92-100.

BATESON, Gregory. **Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CAMPOS, Roberta; REESINK, Mísia. "Conversão (in)útil". **Revista Anthropológicas**, volume 25, nº 1, 2014, pp. 49-77.

CANDEA, Matei et al. "Ontology is just another word for culture". **Critique of Anthropology**, May 28, vol. 30, pp. 152-200, 2010.

CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique. In CHAMPION; HERVIEU-LEGER, **De l'émotion en religion**, Paris, Ed. du Centurion, 1990, pp. 17-69.

CLUTE, H. L; LEVY, W. J. "Electro encephalographic changes during brief cardiac arrest in humans". **Anestesiology**, volume 73, pp.821-825, 1990.

COLEMAN, Simon. "Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion". In: BUCKSER, Andrew; GLAZIER, Stephen D. (eds.): **The Anthropology of Religious Conversion**. Rowman and Littlefield, Oxford, 2003, p. 15-28.

GOSDEN, Chris. **Pré-história**. Porto Alegre, RS, Ed. L&PM, 2012.

HANDLER, Richard. "O modernismo antropológico de Edward Sapir: entrevista com Richard Handler". **Sociologia & Antropologia**, vol.2 no.4, 2012. Entrevista concedida a José Reginaldo Santos Gonçalves.

HERVIEU-LEGER, Danièle. Renouveaux émotionnels contemporains. In HERVIEU-LEGER, D; CHAMPION, F. (dir.) **De l'émotion en religion**, Paris, Ed. Du Centurion, 1990, p. 219-248.

HERZFELD, Michael. **Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2014.

KEESING, Roger. **Antropologia Cultural: uma perspectiva**. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2014.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. Recife-PE: Editora Brasiliense, 1992.

MAFRA, Clara. "Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses". **Mana**, v. 6, nº 1, 2000, pp. 57-86.

MALUF, Sônia. W. "Antropologia, narrativas e a busca de sentido". **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, nº 12, 1999, pp. 69-82.

_____. "Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil". **Antropologia em primeira mão**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2005a, pp. 4-31.

_____. "Mitos coletivos, narrativas pessoais, cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "nova era". **Mana**, v.11, nº 2, 2005b, pp. 499-528.

_____. "Peregrinos da Nova Era: Itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90". **Antropologia em Primeira Mão**, v. 100, 2007, p. 05-29.

MOODY, Raymund. **A vida depois da vida**. Ed. Nórdica, 1975.

NETTO, Arlindo. **Sem medo da morte: um estudo antropológico sobre Experiências de Quase-Morte**. 2018. Tese de doutorado em antropologia, PPGA, UFPE, Recife, 2018.

NOYES, R. "Attitude change following neardeath experience", **Psychiatry**, 43, 1980, pp. 234-242.

RING, K.; COOPER, S. Mindsight: near death and out of body experiences. In **The Blind**. Palo Alto CA: William James Center for Consciousness Studies, Institute of Transpersonal Psychology, 1999.

ROSENTHAL, Gabriele. "História de vida vivenciada e história de vida narrada: a interrelação entre experiência, recordar e narrar". **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, 2014, pp. 227-249.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

STAROBINSKI, J. **L'oeil vivant II: la relation critique**. Paris: Gallimard, 1970.

Fazer das cinzas diamantes: a busca pela eternidade através de joias de família

Aline Lopes Rochedo[1]

Resumo: Este artigo resulta da produção de uma etnografia sobre transmissão de joias no universo familiar. Considerando a morte como dimensão fundamental no repasse de um adorno entre gerações e na própria instituição de um artefato como *de família*, visitei trabalhos sobre ritos funerários, relações entre vivos e mortos e diferentes concepções acerca da morte. Encontrei produções que tratam de joias de afeto, acessórios confeccionados com madeixas humanas e metais nobres que foram moda entre camadas altas da Europa e das Américas nos séculos XVIII e XIX. Paralelamente, interessei-me por cremação e rituais envolvendo cinzas mortuárias e me deparei com reportagens e sites com narrativas sobre diamantes fabricados em laboratórios com carbono humano. Lapidadas e retornadas a famílias enlutadas em porta-joias, essas gemas, não raras vezes, se tornam adornos velados e reverenciados por alguns descendentes. Purificadas, são (re)significadas como relíquias, peças que podem enfeitar corpos ou deleitar seus guardiões e que, possivelmente, serão incluídas em partilhas, convertendo-se em nova modalidade de joias de família. A discussão que proponho envolve nova ritualização a partir da materialização de cinzas em diamantes. Este processo parece conceder nova vida social e novo estatuto ao corpo morto, que, ritualizado, interfere na presença-ausência-presença.

Palavras-chave: diamantes, joias de família, objetos, morte

From ashes to diamonds: the search for eternity through family jewels

Abstract: This article results from an ethnography on the transmission of jewelry within the family. Considering death as a fundamental dimension in transferring an adornment through generations and in the very institution of an artifact as a family, I have visited works on funerary rites, relationships between living and dead, and different conceptions about death. I found productions that deal with jewelry of affection, accessories made of human locks and noble metals that were fashionable between high layers of Europe and the Americas in the eighteenth and nineteenth centuries. At the same time, I was interested in cremation and rituals involving mortuary ashes, and came across reports and sites with narratives about diamonds made in laboratories with human carbon. Lapped and returned to bereaved families in jewelry holders, these gems often become adornments veiled and revered by some descendants. Purified, they are signified as relics, pieces that can adorn bodies or delight their guardians and that possibly will be included in shares, becoming a new modality of family jewels. The discussion I propose involves a new ritualization from the materialization of ashes in diamonds. This process seems to grant new social life and new status to the dead body, which, ritualized, interferes with presence-absence-presence.

Keywords: diamonds, family jewels, objects, death

[1] Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo e Ciências Sociais, mestre em Antropologia Social e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da UFRGS. E-mail: alinerochedo@gmail.com

Introdução

Quando um homem morre, ele se reintegra em sua respeitabilidade a mais autêntica, mesmo tendo cometido loucuras em sua vida. A morte apaga, com sua mão de ausência, as manchas do passado e a memória do morto fulge como diamante.

(A morte e a morte de Quincas Berro D'água, de Jorge Amado, [1959] 1983)

Este artigo é um recorte de uma pesquisa mais ampla – e ainda em produção – sobre transmissão de *joias de família*, um trabalho de caráter etnográfico que explora noções de *dádiva* (MAUSS, 2003; LÉVI-STRAUSS, 2003; WEINER, 1992; GODELIER, 2010; CAILLÉ, 1999, 2002, 2006; GODBOUT, 1999), *herança* (GOTMAN, 1988) e *família* (LÉVI-STRAUSS, 1980; BOURDIEU, 1993; LE WITA, 1985, 1991), temas clássicos na história da Antropologia. Sendo a morte uma das dimensões relevantes no repasse de um adorno entre gerações e na própria instituição de um artefato como sendo *de família*, busquei trabalhos sobre ritos funerários, relações entre vivos e mortos e diferentes concepções acerca da morte. Neste percurso, encontrei produções que tratam de joias de afeto, como a tese da historiadora Irina Aragão dos Santos (2014), que explorou a *vida social* (APPADURAI, 2008) e a *biografia cultural* (APPADURAI, 2008; KOPYTOFF, 2008) de acessórios confeccionados com madeixas humanas e metais nobres que foram moda entre camadas altas da Europa e das Américas nos séculos XVIII e XIX. Paralelamente, interessei-me por cremação e rituais envolvendo cinzas mortuárias e, finalmente, deparei-me com reportagens e sites com narrativas sobre diamantes fabricados em laboratórios com carbono humano.

Em minha pesquisa de doutorado, que será defendida em 2020, interessa-me, dentre outras questões, o papel mediador de *joias de família* em fenômenos que emergem da relação entre pessoas e coisas. Indago, por exemplo, como essa ordem de coisas atua nas interações sociais entre gerações, sejam intergeracionais ou transgeracionais, e exploro a categoria *joia de família* como não restrita a objeto, mas a algo polissêmico, por vezes sagrado e ambíguo e que não pode ser contido em limites físicos de adornos. Considero, inclusive, seu caráter metafórico e não raramente traiçoeiro, e que está na origem do vocábulo, como Mauss (2003) chamou nossa atenção ao sublinhar que, em inglês, *gift* corresponde a "presente", enquanto *das Gift*, alemão, remete a "veneno".

Partindo da leitura, em jornais, sites e revistas, de depoimentos de familiares que guardam pedras feitas com carbono de entes queridos e de reportagens com profissionais do mercado funerário, percebi o diamante humano como agente central, pois conserva alguns direitos e poderes dos que morreram, pelo menos no meio dos seus. Para quem está fora do circuito familiar, a exposição do morto, mesmo lapidado e brilhante, destoa do comportamento ideal do luto ocidental na contemporaneidade, que implica recolhimento, contenção de emoções e discrição (KOURY, 2003).

Desta forma, sinto-me instigada, neste artigo, por Sheila Harper (2010), que recorre a Alfred Gell (2013) para pensar a agência do cadáver, do sujeito morto que atua como pré-falecido. Poderia ser o pré-morto o responsável por conduzir rituais e interferir nas ações dos enlutados, mesmo que estivesse na forma de diamante. Nesta situação de pedra "preciosa", aquele que partiu irradia beleza, pureza e reforça noções de pertença e identidade dos que ficaram. Os familiares conversam com ele, chamam-no pelo nome, carregam-no em viagens, incluem-no no cotidiano, nas atividades triviais da vida. Como ensina José Carlos Rodrigues (2006, p. 75), a morte cria novas relações, e estas não são estanques. Aqueles que morreram

continuam a influenciar os vivos (NEVES, 2014), e a estes estão incumbidos de continuar proferindo os nomes dos antepassados, para que a vida não cesse.

Lapidadas e retornadas a famílias enlutadas em porta-joias, portanto, essas gemas "humanas" não raras vezes se tornam adornos velados e reverenciados por alguns descendentes. Purificadas, são (re)significadas como relíquias, peças que podem enfeitar corpos ou deleitar seus guardiões e que, possivelmente, serão incluídas em partilhas, convertendo-se em nova modalidade de joias de família. A discussão que proponho envolve nova ritualização a partir da materialização de cinzas em diamantes. Este processo parece conceder nova vida social e novo estatuto ao corpo morto, que, ritualizado, interfere na presença-ausência-presença.

No meio do caminho tinha uma pedra[2]

Era véspera do Dia de Finados, em 2015, quando, em um ônibus de Porto Alegre, encontrei um jornal *Metro*[3] deixado para trás sobre um dos assentos de passageiro. Peguei o periódico, acomodei-me e o abri numa página qualquer. Li e reli o título "Tecnologia torna as cinzas eternas"[4]. Voltei à capa e lá havia uma chamada para a reportagem e uma foto colorida de uma mão segurando uma pinça com um diamante: "Brilho eterno: crematórios gaúchos oferecem serviço que transforma cinzas de mortos em diamantes. Custo varia de R$ 18,5 mil a R$ 100 mil."[5] Conforme a legenda, "são necessários 500 gramas de restos cremados para o processo, que é feito na Suíça no período de apenas três meses; na natureza, o tempo de formação supera um milhão de anos."[6]

A fotografia da matéria expunha um *close* de uma mão segurando um porta-joias aberto. Acomodada no centro, repousava uma pequena pedra lapidada e reluzente. À esquerda da foto corria um texto em duas colunas, em meia página. À direita, um infográfico mostrava ao leitor, didaticamente, como se daria a "transformação de restos mortais em uma pedra preciosa".[7]

Tomei conhecimento da existência de laboratórios ofertando serviços de transformação de carbono humano em diamantes a partir de conversas com um colega naquela época, o antropólogo Marcos Freire de Andrade Neves, autor da dissertação *Por onde vivem os mortos: o processo de fabricação da morte e da pessoa morta no segmento funerário de Porto Alegre* (2014). Movida por curiosidade e considerando o tema um tanto quanto anedótico, busquei informações sobre o assunto na internet. Entretanto, pelo menos até me deparar com a matéria no ônibus, não me ocorrera incluir essas gemas nas reflexões da minha pesquisa de doutorado, esta sobre transmissão de joias no âmbito familiar. Reunira algum material sobre relíquias elaboradas com cabelos de mortos – as chamadas de *joias de afeto*, de luto ou de cabelo, emblemas de afetividade entre pessoas (HOLM, 2004; SANTOS, 2014) –, além de alguma bibliografia inicial acerca da morte – dimensão fundamental para a instituição de uma joia de família.

---

2 Extraído do poema *No meio do caminho*, de Carlos Drummond de Andrade (1902-1987), publicado pela primeira vez em 1928, na Revista de Antropofagia.

3 Periódico presente em mais de 20 países e distribuído gratuitamente. No Brasil, circula de segunda a sexta-feira em algumas metrópoles do país, como Porto Alegre.

4 MAGS, André. Tecnologia torna as cinzas eternas. Porto Alegre, 30 de outubro de 2015, p. 6, ed. 993, Ano 5.

5 **Metro**, Porto Alegre, n. 993, Ano 5, capa, 30 de out. 2015.

6 Idem.

7 MAGS, André. Tecnologia torna as cinzas eternas. **Metro**, Porto Alegre, n. 993, Ano 5, p. 6, 30 de out. 2015.

Minhas primeiras inquietações sobre a transformação de cinzas humanas em diamantes diziam respeito ao fato de cinzas mortuárias guardadas em urnas embarcarem para a Suíça com um estatuto social e retornarem aos enlutados com outro, em forma de *pedra preciosa*. Lembrei-me de Mary Douglas (s/d) ao tomar conhecimento de que os corpos partiam poeira, perigosos, ambíguos, retornando valiosos, eternos, puros. Em forma de joia, mostram-nos reportagens e depoimentos recolhidos em um conjunto de fontes da internet, o ancestral readquire sua identidade e é exibido, admirado, comentado.

Desta forma, pequenos ritos cotidianos afirmam a presença-ausência-presença, prolongam vidas associadas à materialidade (MILLER, 2005), confirmam presenças no mundo visível – por exemplo, o diamante da vovó poderia ser também o diamante-vovó, uma gema obtida a partir do carbono extraído da matriarca. Em forma de cinzas, porém, a mesma ancestral repousaria no interior de uma urna, protegida de olhares, ou seria depositada ou "jogada" em algum local da "natureza", para, provavelmente, jamais ser avistada, mesmo que rememorada por outros meios, como por meio de narrativas e fotografias. A cremação não é o ato final para os restos mortais daqueles que passaram por esta modalidade de descarte (HOCKEY, KELLAHER, PRENDERGAST, 2006). Nem para o luto de suas famílias.

Tropeçando nessas divagações preliminares, suspeitei que, a exemplo do cadáver ou das cinzas espalhadas ou guardadas por familiares, o diamante humano não seria uma entidade uniforme – reuniria significados diferentes para pessoas diferentes, e estas não ficariam indiferentes. Em certa medida, a gema parece prolongar relações entre (alguns) mortos e (alguns) vivos e antecipar um encontro com os que ainda nem nasceram, além de estabelecer diferenças hierárquicas internas nos grupos. Como reportagens indicaram, diamantes são incluídos em atividades cotidianas e carregam nomes, apelidos e relações, além de obrigações morais, simbólicas e sociais daqueles que, como atestam instâncias legitimadoras (BOURDIEU, 2008) – certificados de garantia emitidos por especialistas, como os geólogos e gemólogos – concederam-lhes carbono para que existissem como coisas autênticas, puras e, acima de tudo, valiosas.

Guiada por Gell (2013) e sua noção de *agência*, sugiro pensar questões que emergem de casos que reuni a partir de jornais, revistas, vídeos e sites envolvendo enlutados e seus diamantes de carbono humano. Uma atitude ritual dos portadores dessas gemas – comumente convertidas em joias *da* família ao serem engastadas em ouro, prata ou platina – nos remete ao estatuto dessas relíquias. Estamos falando sobre pessoas? Seriam objetos? As duas coisas? Ou seriam coisas de outra natureza? Ao olharmos para legados de antepassados ornando as mãos de alguém, talvez vejamos anéis "de família" que não sejam mais apenas objetos imbuídos de valores morais daqueles que morreram, mas, sim, que sejam os próprios mortos, agora lapidados e reluzentes, que adquiriram nova forma no mundo visível.

Os rituais dos quais o diamante de cinzas de um morto continua fazendo parte – ou mesmo sendo o elemento que provoca ações – indicam tensões e relações entre sujeitos e objetos, uma vez que a pedra sintética é um emaranhado de traços e está imbuída de características humanas e significados. Restos mortais libertos de lápides frias, urnas escuras ou porta-joias podem ser carregados junto a corpos de outros sujeitos vivos, estes seus portadores, pois se espera que objetos de família continuem se movendo, preferencialmente dentro do próprio grupo familiar.

A discussão proposta por Gell, mesmo situada no campo da arte, ajuda a pensar sobre como um diamante humano poderia agir em uma rede de relações sociais junto a um drama

cotidiano no qual modifica, altera, atua quando do ente querido não se espera a presença física. Fazer das cinzas diamante parece trazer o morto de volta à vida, colocá-lo em circulação, torná-lo companhia tangível capaz de instituir diferenças nos grupos. Quais familiares têm mais ou menos direito para carregar o ancestral e zelar por seus restos? Como se preparam esses herdeiros? Quem são os familiares transformados em joias? Quais permanecem cinzas? Por decisão de quem? Como se constituem os ancestrais?

A continuidade da vida individual depende dos sobreviventes. Uma vez silenciada ou apagada, a individualidade se perde na coletividade, no anonimato (RODRIGUES, 2006). O diamante humano, aparentemente único, porque feito de carbono de um indivíduo autônomo e singular, é uma nova chance para uma pessoa circular e prolongar a sua existência e a sua individualidade. Vemos privilégios que se pretendem eternos condensados numa pedra pensada como eterna e repassados àqueles que por elas se tornam responsáveis.

É claro que a relação dos sujeitos vivos com o diamante e a percepção dele como corpo puro e/ou valioso depende de convenções culturais, de contextos nos quais estão inseridos – diamantes humanos são *belos* e *puros* porque integram culturas que assim os veem. Gemas dessa natureza entram para o conjunto das *coisas sagradas* (GODELIER, 2010), das *dádivas* (MAUSS, 2003), das posses *inalienáveis* (WEINER, 1992), bens que não podem ser vendidos, apenas repassados em rituais específicos e a serviço do elo, dos laços, da produção de linhagens – e seguirão ritualizados para que os antepassados continuem construindo conexões e vivendo entre aqueles que seguem pronunciando seus prenomes e sobrenomes. Se há intencionalidade atribuída ao objeto, ensina-nos Gell, então nele habita um espírito, uma alma, um ego.

Uma joia de marido

O militar da reserva Jorge Gaspar da Silva, de Curitiba, foi a primeira pessoa a se tornar diamante no Brasil[8]. Na realidade, teria saído das cinzas do morto o carbono usado pelo laboratório suíço Algordanza[9] para compor a pedra de 0,25 quilate entregue à família, em 2009. Leroy, a viúva, recebeu a gema na capital paranaense:

[8] MELLO, Kátia. Por que transformei meu marido em diamante. **Época** (*online*), 9 jul. 2009. Disponível em http://colunas.revistaepoca.globo.com/mulher7por7/2009/07/09/por-que-transformei-as-cinzas-do-meu-marido-em-diamante/ Acesso em 5 jun. 2015. Brasileiros já dispõem de diamante humano. **Scietific American Brasil**. Disponível em http://www2.uol.com.br/sciam/noticias/brasileiros_ja_dispoem_de_diamante_humano.html. Acesso em 12 mar. 2016. FADEL, Evandro. Viúva do Paraná obtém diamante com as cinzas do marido. **Estadão** (*online*). 9 jul 2009. Disponível em http://www.estadao.com.br/noticias/geral,viuva-no-parana-obtem-diamante-com-as-cinzas-do-marido,400444. Acesso em 23 jan. 2016.

[9] Algordanza significa "lembrança" ou "recordação" em romanche, uma das línguas suíças. Rinaldo Willy e Weit Brimer, que fundaram o laboratório em 2004, usaram uma técnica desenvolvida na Rússia para a produção de diamantes sintéticos. Conforme dados da empresa de 2014, mais de 800 urnas com cinzas humanas de diferentes partes do mundo entram no laboratório por ano para de lá saírem transformadas em diamante. A Algordanza não é a única no mundo a oferecer o serviço. No Brasil, existe a Brilho Infinito, com sede em Santos, São Paulo. O curioso é que, embora o processo seja similar ao do laboratório suíço – produção de diamantes a partir de carbono humano –, o marketing da empresa brasileira não é feito em cima da morte, mas, sim, visando encorajar pessoas a terem diamantes fabricados "em vida" a partir de cabelo. Ver mais em http://www.brilhoinfinito.com.br/ Acesso em 12 jun. 2016.

> Foi tudo muito lindo. Eles passaram um DVD com toda a nossa história, do nosso casamento, dos nossos filhos e com uma música linda. (...) Eu nunca tinha ouvido falar nisso. Achei que poderia ser uma recordação bonita. No começo, quando o corpo é enterrado, todos visitam. Depois o lugar vai ficando abandonado. Queria fazer algo para que o Velho [apelido do marido] ficasse perto da gente. (MELLO, 2009).

Vítima de complicações cardíacas, Jorge foi sepultado em 1994, aos 61 anos. O cemitério se localiza a cerca de 20 quilômetros da residência de Leroy, e as visitas ao túmulo ficavam mais escassas na medida em que o tempo avançava. Em 2008, a viúva conheceu o serviço de transformação de pessoas em diamantes e, apesar de alguma resistência de familiares, ela decidiu exumar os restos mortais do marido e cremá-los. Em seguida, enviou dois quilos de cinzas ao laboratório suíço, onde o carbono foi "separado de outras substâncias" num processo que implica alta pressão e temperaturas elevadas. Em 2009, o serviço custava entre R$ 12.677 e R$ 52.330, conforme o quilate (FADEL, 2009; MELLO, 2009). De acordo com Mello (2009), da revista Época,

> [Q]uando as cinzas humanas saem do crematório, elas recebem um número de série que é a identificação a ser usada em todo o processo. "No laboratório suíço, é feita uma auditoria da estrutura química da pessoa antes de iniciar a transformação das cinzas em diamante", explica Mylena Cooper, uma das diretoras da funerária Vaticano [intermediária do serviço em Curitiba]. Depois de pronta a joia, o instituto gemológico suíço (que estuda as pedras preciosas), emite um certificado do diamante (autenticidade, cor, peso) para garantir à família que realmente são aqueles os restos mortais da pessoa.

Ainda segundo as reportagens por mim consultadas na internet, a intenção de Leroy era engastar Velho em um pingente preso a um cordão de ouro e legá-lo à filha, Lygia. Esta, por sua vez, deveria repassá-lo para seu filho, Leandro Henrique, o neto com quem seu Jorge era "muito apegado".

Cumpre observar que a aceitação da cremação por parte dos cristãos do Ocidente é um processo recente na história da humanidade (RODRIGUES, 2006, p. 176-177) e, para muitos, ainda controversa. A autorização por parte da Igreja Católica, por exemplo, só se deu em 1963, após o Concílio Vaticano II, ainda que a prática já se observasse desde o final do século XIX. Nos últimos quarenta anos é que se intensificaram novas relações entre cinzas de mortos e enlutados. Por isso, é compreensível que alguns familiares de Leroy tenham se posicionado contrários à incineração de Jorge em 2008. Mas ela manteve a decisão e fez questão de compartilhar o feito para além de suas relações, concedendo entrevistas a diversos veículos de comunicação.

Enquanto no Brasil é raro falar sobre a transformação de cinzas mortuárias em diamantes – o caso de Leroy é exceção[10] –, encontrei em periódicos espanhóis, italianos, estadunidenses e japoneses, entre outros, vasto material contendo narrativas sobre o assunto[11]. O mesmo se deu quando percorri o site do laboratório suíço, assim como nos perfis da empresa na rede social Facebook: depoimentos e comentários positivos, mas também um conjunto de acusações e críticas dirigidas a familiares e ao próprio negócio. Há, inclusive, uma gama de comentários

[10] Entrei em contato com o Crematório Metropolitano de Porto Alegre para saber se poderiam me indicar alguns entrevistados, mas fui informada de que os nomes desses clientes são mantidos em sigilo. No entanto, asseguraram-me que já existem diamantes humanos no Rio Grande do Sul.

[11] Segundo a Algordanza, o serviço é oferecido em 22 países.

colocando em dúvida a honestidade dos laboratórios em relação às certificações.

Um portal espanhol[12] apresenta o relato de Carmen, uma mulher que leva um diamante de 0,75 quilate acoplado a um aro de ouro branco no dedo anular da mão esquerda. À pedra que adorna o anel ela se refere como Rafael, seu marido, vítima de um infarto fulminante aos 62 anos, sofrido enquanto dirigia. "Ver-se transformado num diamante o encantaria. Ele era um homem muito galante", declarou a viúva ao repórter, enfatizando a saudade que sente do companheiro de 22 anos. É uma joia "muito pura", acredita, encontrando a confirmação no certificado de garantia, documento este atestando que a gema é feita das cinzas do morto purificadas durante um ano no laboratório até ser um diamante.

Quando Rafael atingiu o formato encomendado – lapidação esmeralda em pedra azul-acinzentada –, retornou para Carmen. Então se iniciou uma nova etapa na vida do casal. Até o antigo hábito de degustar uma dose de gin tônica a dois no fim de tarde, na varanda da casa, foi retomado. É com o anel na mão que a viúva se acomoda para contemplar o pôr-do-sol – ela, Rafael e o gin tônica. "O que senti no primeiro dia? Coloquei a pedra na mão e lhe disse, com alegria: 'Que bonito que ficaste, macho!'". (OLMEDO, 2007).

Ao pesquisar sobre o laboratório Algordanza na ferramenta de busca Google, encontrei material significativo referente à encomenda de diamantes humanos entre italianos. A revista *Oggi* de dezembro de 2015, por exemplo, tem uma reportagem em que mulheres exibem joias elaboradas com restos de companheiros (BUONANNO, 2015). Uma das entrevistadas é Linda, 39 anos, cujo marido, Sandro, falecera havia pouco mais de um ano, aos 46, vítima de um linfoma. Convertido em diamante, ele foi acrescentado a uma joia que deu à esposa. Lado a lado, repousam a pedra originária do anel e outra mais azulada, esta feita com as cinzas de Sandro. De acordo com Linda, a ideia de cremá-lo e fazer de suas cinzas diamante resultou de um esforço para evitar que o corpo do cônjuge acabasse embaixo ou atrás de uma lápide "fria". A outra personagem da matéria é Annamaria, 64 anos, que porta uma corrente com o diamante do marido acoplado. Segundo ela, um modo de "perpetuar a beleza" e de fazer "prevalecer a luz".

A essa altura de minhas buscas, intrigava-me a recorrência de maridos convertidos em diamantes e exibidos por mulheres. Encontrei depoimentos de filhos que encomendaram joias das cinzas de suas mães e mães que fizeram o mesmo com as cinzas de seus filhos. Achei, ainda, uma entrevista com um dos fundadores do laboratório Algordanza, Rinaldo Willy, na qual ele confirma que, na maioria dos casos, quem encaminha cinzas de falecidos são viúvas e mães. Essa percepção vai ao encontro do que venho constatando em meu trabalho etnográfico, a saber, que a noção de *joia de família*, tanto como adorno transmitido ou metáfora, habita o universo reservado aos papéis femininos dos arranjos familiares, com protagonismo conferido às mulheres na produção e reprodução das heranças ligadas às memórias afetivas, como objetos de memória, narrativas com carga emocional e fotografias (LINS DE BARROS, 1987; GOTMAN, 1988), ainda que a maior parte dos ancestrais lapidados e tornados diamantes sejam os homens, estes mais preocupados com a transmissão de nomes e sobrenomes.

[12] OLMEDO, Ildefonso. La difunta Dolores es un diamante. **El Mundo**, n. 588, 4 fev. 2007. Disponível em www.elmundo.es/suplementos/cronica/2007/588/1170543602.html. Acesso em 6 nov. 2015.

Objetos de afeto e saudade

Adornos contendo pedaços/restos de pessoas vivas ou mortas não são novidades no mundo ocidental. Nos séculos XVIII e XIX, por exemplo, joias de afeto, luto ou saudade feitas com cabelos humanos de falecidos eram comuns entre as camadas altas da Europa e das Américas, sobretudo no período vitoriano[13]. Diferentemente de hoje, os cabelos dos mortos daquela época conferiam *status*, principalmente quando trançados ou remodelados junto a ouro, prata e outros materiais "preciosos". Atualmente, lembra-nos Douglas (s/d), pelos fora do lugar provocam repulsa, são indesejáveis, impuros, sujos, perigosos. Objetos de museu[14], as joias de cabelo passaram para o registro do bizarro, do estranho, do tétrico. Saíram de moda.

Isto me faz questionar se as cinzas não espalhadas "na natureza" nem guardadas em crematórios, mas mantidas nas casas dos enlutados não poderiam ser pensadas como deslocadas, por vezes nojentas porque estão "fora do lugar" (toleradas porque estão fora do alcance dos olhos, dentro de urnas). Nesse contexto, torná-las diamantes seria uma possibilidade para devolver a pureza, o valor, o brilho ao morto, ou mesmo ao pré-morto. Aquele que morreu voltaria a ser único, singular, belo e admirável. Poderia retornar ao mundo social, ao convívio. Um retorno simbólico e físico à posição em que vivia e que relembra os seus guardiões seus modos de ser e estar no mundo. Diamantes humanos exibidos pelos herdeiros não apenas consolam e atenuam emoções, potencializando lembranças. Seriam marcadores cosmológicos (WAINER, 1992), agentes capazes de dar sobrevida a elementos da família e relembrar quem se é e de onde se vem. Porque a morte, escreve Rodrigues (2006), altera o curso normal das coisas, ameaça a coesão e a solidariedade do grupo.

Em contraste com ornatos vitorianos de cabelo – em cores escuras, opacos, despojados de excessos –, diamantes lapidados e reluzentes são pensados como valiosos. Não parece ser por acaso que meus colegas e interlocutores sempre me perguntam se os diamantes humanos são "caros", e eu costume lhes responder que, certamente, têm um valor mais alto ainda para os familiares, assim como joias de família de outra natureza. Considerando que as regras de transmissão dessas peças seguem uma lógica similar às das joias de família, arrisco inclui-las no conjunto desses adereços que tendem a circular no âmbito familiar.

O fato é que, passados os tempos vitorianos, enfeites corporais feitos de cabelo foram guardados, esquecidos, revendidos, negociados, doados a museus (SANTOS, 2014). O asco a fios naturais fora do local de origem – da cabeça – foi naturalizado. Manipular ou usar objetos feitos a partir de cabelos de entes queridos, que já foi a confirmação de laços importantes de afeto e saudade, é pensado como bizarro.

Assim como as joias de cabelo, os diamantes humanos são produzidos socialmente. Por mais que se insista na "pureza" e na "autenticidade", são fabricados com carbono extraído de cinzas de corpos cremados, estas também resultantes de processos culturais.

---

[13] Ver mais na tese da historiadora Irina Aragão dos Santos (UFF).

[14] Em Salvador, na Bahia, há exemplares expostos em museus importantes, como o Costa Pinto e o Instituto Feminino.

O retorno do pré-morto

A *eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS, 1996) dos diamantes humanos, enquanto mercadorias que valem a pena ser consumidas, depende de uma crença produzida no coletivo, crença esta que responde a uma fé compartilhada no valor, na pureza e na beleza de uma pedra "preciosa". Como o valor do diamante humano também está na raridade das propriedades daquele de quem se extraiu o carbono para o processo químico, as qualidades do pré-morto têm de se atualizar e afirmar por ritos cotidianos, como relatos, narrativas, cuidados, reverências. A presentificação do pré-morto renascido das cinzas belo, reluzente e valioso age sobre os familiares e afetos, criando diferenças, expectativas e tensões dentro do grupo. Quem será o herdeiro desta joia da família? Como incluir esses diamantes em inventários? E se a pedra se perder? Se for roubada? E se parar em mãos "erradas"? E se sair do grupo?

O corpo na forma diamante afasta a ideia de decomposição, degradação. Mas isto, a incineração do cadáver também faz. Como observa Rodrigues (2006, p. 178):

> A extremamente alta temperatura da cremação desempenha a mesma função simbólica da temperatura extremamente baixa da criogenização: fazer esquecer o morto, banir a morte, conservar a ilusão da vida através da abolição da noção de morte, através da decretação do fim do território onde os mortos vivem. E assim, produzir a verdadeira morte, a morte definitiva, a Morte.

O tornar-se diamante após uma viagem para a Suíça, onde os restos mortais são submetidos a temperaturas altíssimas e pressão, indica o retorno à vida do pré-morto na medida em que, como diamante, volta a conviver com as pessoas com quem construiu laços e que poderão almejar a posse do antepassado para legá-lo às gerações futuras. A joia não apenas confirma a pré-existência do que morreu – é a presença de um agente social capaz de prolongar as relações entre vivos e mortos, fazendo-nos pensar sobre novas formas de experimentar e dar sentido à morte e à vida, mesmo após os ritos funerários "tradicionais".

Os casos dos diamantes humanos que viraram joias de família demonstram como essa noção de corpo, de morte, de eternidade e de presença é polissêmica. Em forma de pedra, o pré-morto não se deteriora e é desejado, mas que precisa ser atualizado pelo drama social. É a esperança de presença por gerações da ausência no mundo visível.

Considerações finais

Mencionei que uma das possibilidades de descarte dos corpos após funerais é a cremação, mas vimos que a forma de cinzas não esgota o drama social da morte nem a capacidade do pré-morto de agir sobre os vivos. Tornar-se diamante é uma alternativa para quem morre, ainda mais num contexto que promove e facilita a expansão do mercado funerário. Não que os processos e rituais convencionais não sejam marcados por trocas mercantis. É que falar sobre cinzas transmutadas em diamantes nos faz pensar em muitas outras questões, como o valor atribuído e pago pelo serviço.

Na Antropologia, a fronteira ontológica entre pessoas e coisas não é única, tampouco pode ser pensada a partir das noções de vida e morte. Considerar um corpo morto como uma coisa ou perceber como pessoa um diamante produzido em laboratório com carbono humano varia de contexto para outro, inclusive entre os mesmos sujeitos, em diferentes momentos e circunstâncias de suas vidas e de suas relações sociais.

Muitos autores chamam a atenção para a polissemia dos corpos mortos (RODRIGUES, 2006). Mesmo transformado em diamante – puro, limpo, brilhante, durável e valioso, apenas para usar algumas qualidades a eles atribuídas por familiares e profissionais dessa modalidade de serviço funerário –, a "gema humana" nem sempre é entendida da mesma forma por todas as pessoas, nem seus significados são estanques. Pedras que comportam em seus componentes restos de ancestrais, assim como outras formas de *memento mori* (HOLM, 2004) com "pedaços de gente" – refiro-me às joias de cabelo ou de luto, moda entre a boa sociedade das Américas e da Europa nos séculos XVIII e XIX (HOLM, 2004; SANTOS, 2014) –, parecem não apenas borrar as fronteiras entre objetos e pessoas, mas também criam outras formas de conexão entre vivos e mortos e vivos e pré-mortos.

Os exemplos que trouxe no artigo foram extraídos de reportagens publicadas em periódicos e sites no Brasil e no Exterior. Na forma de diamantes humanos, essas novas joias de família são incluídas em rituais posteriores a funerais e agem sobre sujeitos com quem se encontram na medida em que materializam a retomada da vida, prolongando a presença do pré-morto e sua circulação depois da cremação. São peças que, ao possuírem ingredientes de entes queridos, ganham novos significados socioculturais (HOLM, 2004). Desses encontros, parecem brotar novas práticas rituais, atualizando ações do passado no presente e promovendo a esperança de perpetuação do grupo. A durabilidade das pedras não é garantia de eternidade de quem morreu nem de seus descendentes. Para que não virem objetos de museu, a exemplo do que aconteceu no início do século XX com as joias de cabelo, arrisco afirmar que esses adornos lapidados e reluzentes precisam circular e provocar narrativas positivas e conexões entre sujeitos para que continuem agindo como personas sociais (HARPER, 2012) no mundo visível.

Referências

AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro Dágua**. Rio de Janeiro: Record, [1959] 1983.

APPADURAI, Adjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In.: APPADURAI, Adjun. (Org.). **A vida social das coisas:** as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, RJ: Eduff, p. 14-88, 2008.

BOURDIEU, Pierre. À propôs de la famille comme catégorie réalisée. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, v. 100, p. 32-36, dez. 1993. Disponível em www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1993_num_100_1_3070. Acesso em 23 abr. 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas:** o que falar quer dizer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BUONANNO, Maria Guiseppina. In questo gioiello cè mio marito. **Oggi**, n. 50, dez. 2015, p. 76-78. Disponível em http://www.algordanzaitalia.it/diamantificazione-delle-ceneri/. Acesso em 10 jun. 2016.

CAILLÉ, Alain. Préface. In.: TAROT, Camille. **De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique:** sociology et scientes des religion. Paris: La Découverte/Mauss, p. 1-14, 1999.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom:** o terceiro paradigma. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

CAILLÉ, Alain. O dom entre interesse e "desinteressamento". In.: MARTINS, P. H.; CAMPOS, R. B. C. **Polifonia do dom**. Recife: Editora Universitária, p. 25-66, 2006.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo:** ensaio sobre a noção de poluição e tabu. s/d

GODBOUT, Jacques. T. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. **L'énigme du don**. Malesherbes: Maury-Imprimeur, 2010.

GOTMAN, Anne. **Hértier**. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

HARPER, Sheila. "I'm Glad She Has Her Glasses On. That really makes the difference": Grave goods in English and American death rituals. **Journal of Material Culture**, SAGE, p. 43-59, 2012.

HARPER, Sheila. The Social Agency of Dead Bodies. **Mortality**, vol 15, n. 4, p. 308-322, nov. 2010.

HOCKEY, Jenny; KELLAHER, Leonie; PRENDERGAST, David. Blowing in the Wind? Identity, materiality, and the destinations of human ashes. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. vol 12, n. 4, p. 881-89, dez. 2006. Disponível em http://www.jstor.org/stable/4092570. Acesso em 3 jan. 2016.

HOLM, Christiane. Sentimental Cuts: Eighteenth-Century Mourning Jewelry with Hair. **Eighteenth Century Studies**, vol 38, n. 1, p 139-143, 2004. Disponível em http://www.jstor.org/stable/30053632. Acesso em 5 jul. 2015.

HOWARTH, Glennys. Dismantling the boundaries between life and death. **Mortality**, v. 5, n. 2, p. 127-138, 2000.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In.: APPADURAI, Adjun. (Org.). **A vida social das coisas:** as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, RJ: Eduff, p. 89-142, 2008.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Sociologia da emoção:** o Brasil urbano sob a ótica do luto. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

LE WITA, Béatrix. Mémoire: l'avenir du présent. **Terrain:** carnet du patrimonie ethnologique, n. 4, p. 15-26, mar. 1985.

LE WITA, Béatrix. L'énigme des trois générations. In.: SEGALEN, Martine (Org.). **Jeux de familles**. Paris: Presses du CNRS, 209-218, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. A Família. In.: SPIRO, Melford et al.. **A família:** origem e evolução. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, p. 7-45, 1980.

LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In.: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 11-46, 2003.

LINS DE BARROS, Myriam. **Autoridade e afeto:** avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

MAGS, André. Tecnologia torna as cinzas eternas. **Metro**. Porto Alegre, n. 993, ano 5, p. 6, 30 de out. 2015.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In.: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-314, 2003.

MELLO, Kátia. Por que transformei meu marido em diamante. Época, 9 jul. 2009. Disponível em http://colunas.revistaepoca.globo.com/mulher7por7/2009/07/09/por-que-transformei-as-cinzas-do-meu-marido-em-diamante/ Acesso em 5 jun. 2015.

MENEZES, Rachel Aisengart; GOMES, Edlaine de Campos. "Seu funeral, sua escolha": rituais fúnebres na contemporaneidade. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 54, n. 1, p. 99-131, 2011.

MILLER, Daniel. Materiality: an introduction. In.: MILLER, Daniel (org). **Materiality**. Londres: Duke University Press, p. 1-50, 2005.

MOURA, Brenda. Brilho Eterno. **O Fluminense**. 19 de julho de 2015. Disponível em http://www.ofluminense.com.br/pt-br/revista/brilho-eterno Acesso em 12 de maio de 2016.

OLMEDO, Ildefonso. La difunta Dolores es un diamante. **El Mundo**, 4 fev. 2007. Disponível em www.elmundo.es/suplementos/cronica/2007/588/1170543602.html. Acesso em 6 nov. 2015.

NEVES, Marcos Freire de Andrade. **Por onde vivem os mortos: o processo de fabricação da morte e da pessoa morta no segmento funerário de Porto Alegre**. 2014. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, 2014.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

SANTOS, Irina Aragão dos. **Tramas de afeto e saudade:** em busca de uma biografia dos objetos e práticas vitorianos no Brasil oitocentista. 2014. Tese (Doutorado em História Comparada). Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2014.

WEINER, Annette B. **Inalienable Possessions:** the paradox of keeping-while-giving. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1992.

Entre o público e o privado: rituais no processo de luto parental

Ana Maria Rodrigues Franqueira[1]

Resumo: O presente artigo é parte de pesquisa mais ampla sobre o processo de luto de pais que perderam filhos por acidente de trânsito. O objetivo deste estudo foi investigar o papel dos rituais no processo de luto de pais que passaram por esta experiência. Foram entrevistados 10 sujeitos, dois pais e oito mães. As entrevistas foram analisadas pelo método de análise de conteúdo. Os resultados obtidos indicam a privatização da experiência do processo de luto: o que era antes uma experiência pública, atualmente é vivenciada por meio de rituais reservados; de forma solitária e individual. Os pais enlutados criam rituais e práticas, particulares e originais, mas ao mesmo tempo repletas de sentido, de forma a manter o vínculo com seus filhos falecidos. Alguns entrevistados construíram memoriais nos locais dos acidentes com o objetivo de tornar visíveis suas perdas, deslocando o sofrimento da esfera privada para a pública e gerando uma experiência compartilhada. Foi ressaltada ainda a importância da participação de familiares e amigos nos rituais fúnebres, um fator de proteção para o desenvolvimento do processo de luto saudável.

Palavras-chave: luto; morte; rituais.

Between Public and Private: Rituals in Parental Mourning Process

Abstract: The present article is part of a broader research on the mourning process of parents who lost their children in traffic accidents. The purpose of this study was to investigate the role of mourning rituals of parents who have undergone this experience. The authors interviewed 10 subjects – 2 fathers and 8 mothers – and analyzed the interviews using the content analysis method. The results show the privatization of the mourning process: what used to be a public affair is currently experienced through reserved rituals, in a lonesome and individual fashion. Mournful parents create rituals and routines, both particular and original yet full of meaning, in order to maintain a bond with their deceased children. Some interviewees built memorial shrines at the sites of the accidents aiming to display their loss, shifting suffering from the private sphere to the public sphere, generating a shared experience. The authors also stress the importance of the participation of family and friends at funeral rituals, a protection factor for the development of a healthy mourning process.

Keywords: mourning; death; rituals.

Introdução

A morte prematura do filho Emiliano, com apenas três meses de idade, inspira o poeta Fagundes Varela a escrever o que viria a ser seu mais famoso poema, cujo nome é "Cântico do Calvário", em 1863. Nele, o poeta descreve a dor mais terrível de todas, causada pela perda do filho. Ao ler a obra inteira, não há como não se comover pela intensidade do sofrimento narrado do pai em luto, assim como pela beleza da escrita. Segundo relatos, Fagundes Varela

[1] Graduada pela UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), mestre e doutora em Psicologia pela PUC-Rio, psicóloga clínica. E-mail: anarfranq@gmail.com

nunca mais se recuperou dessa perda, passando a levar uma vida boêmia e vindo a falecer aos 33 anos. O poeta travou uma luta contra a solidão e a culpa pela morte do filho. A vida para ele tornou-se sofrimento semelhante ao que passou Jesus a caminho do Monte Calvário, daí o título do poema. Deseja e espera encontrar o filho na eternidade e, por isso, deseja a morte, pois para ele não há saída.

A morte de alguém querido constitui um evento bastante significativo para quem fica, pois inclui uma separação definitiva, que causa dor e sofrimento. No caso de morte de um filho, as repercussões psicológicas e sociais tornam-se bastante graves para os pais enlutados. A perda de um filho é amplamente reconhecida como uma perda que leva a um dos tipos de luto mais profundamente dolorosos, intensos e devastadores e pode afetar as famílias por toda a vida (Denhup, 2017; Neimeyer, 2016; Davies, 2004). Pesquisas realizadas com pais enlutados desde a década de 80 têm mostrado que o desligamento emocional de seus filhos mortos não se configura como um objetivo para pais enlutados, que relatam ter um vínculo emocional forte e duradouro com seus filhos que consideram importante manter (Franqueira; Magalhães e Féres-Carneiro, 2015; Klass, 2015, 2006; Endo, K, Yonemoto, N. & Yamada, M., 2015; Stroebe, M.; Schut, H. & Finkenauer, C., 2013). Por meio de expressões ou sensações pelas quais sentem a presença dos filhos, ou através da comunicação em que acreditam estarem falando com eles, por meio da escrita de cartas, da visitação ao cemitério, eles mantêm a continuação do vínculo emocional com seus filhos (Foster et al., 2011).

Grandes mudanças são observadas na relação da sociedade ocidental com os temas da morte e do luto nos últimos anos. Como afirma Koury (2003), a dessacralização da morte produziu a privatização da experiência do luto; a sociedade se afastou da morte, não acompanha mais os moribundos e, em consequência, não mais ritualiza esse momento. Manter a dignidade e o controle das emoções tornaram-se as condutas ideais e esperadas de alguém que participa dos rituais fúnebres e de quem sofre uma perda. A discrição na manifestação das emoções foi apontada como comportamento ideal por 77.6% dos sujeitos entrevistados na pesquisa de Koury (2003). Em outra pergunta, sobre qual deveria ser a atitude das pessoas em relação à outra que sofre uma perda, 72.1% responderam "não importunar", enquanto somente 18.7 % responderam "dar apoio". Essa economia das emoções é demonstrada pelas pessoas que comparecem aos rituais, como velório e enterro, sendo aconselhável que deixe o enlutado vivenciar sua perda de forma privada nos dias seguintes. Para Elias (2001), o silêncio da comunidade se dá por um desconforto diante de tudo que se refere à morte. Diferentemente dos ritos tradicionais, que forneciam as palavras e os gestos adequados para o momento, hoje falta a espontaneidade diante de alguém que sofre uma perda e o número de palavras para essas ocasiões é relativamente pequeno, ao mesmo tempo em que as fórmulas convencionais já estão ultrapassadas.

Durante muito tempo, os rituais nortearam as relações entre povos e culturas, são práticas repetidas que manifestam a transformação das relações entre os diferentes atores sociais, do nascimento à morte. Para Thomas (1996), a função primordial dos ritos funerários é curar ou prevenir aqueles que a morte atingiu, além de assegurar às pessoas enlutadas que seus mortos terão paz e sobrevivência em outro plano. Peirano (2006) afirma que os rituais podem ser considerados performances, ou seja, são ações repetidas e executadas por um corpo vivo, reunindo os membros da comunidade a fim de partilharem momentos especiais, por meio dos quais atribuem sentido àquela experiência. Os rituais fúnebres cumprem diversas funções, entre elas, uma apresentação do falecido à sociedade onde viveu, um espaço público

para o recebimento das condolências e reconhecimento do lugar que ocupava. Eles vêm sendo usados pelos homens desde os tempos pré-históricos, com o objetivo de lidar com a maior ou menor crise instalada pelas alterações que a morte de uma pessoa ocasiona a seus familiares e ao grupo social ao qual pertence.

Ariès (1977/2012) realiza extensa pesquisa na qual estuda as transformações ocorridas desde a Alta Idade Média até a modernidade no que se refere às atitudes do homem em relação à morte. Ele denomina de morte domada a atitude presente na Alta Idade Média, na qual a morte era esperada no leito, por meio de uma cerimônia pública e organizada e os ritos fúnebres eram aceitos e cumpridos de modo cerimonial. Em meados do Séc. XX, o modo de expressar e compartilhar a experiência da morte começa a mudar e ela se torna um evento vergonhoso e, por isso, objeto de interdição. Passa-se a evitar qualquer emoção excessivamente forte que impeça o homem de levar uma vida feliz. Segundo Ariès (1977/2012), embora os rituais de morte não tenham acabado completamente, sua carga dramática diminuiu. Como consequência do afrouxamento das regras e das convenções sociais, observa-se a diminuição das redes sociais significativas a fim de apoiar o enlutado, que passa a sofrer solitariamente. Observa-se a desritualização do luto, antes uma experiência eminentemente pública e, agora, tratada como um assunto íntimo, privativo.

Em relação à sociedade brasileira, essas mudanças na forma de encarar a morte e o morrer são observadas a partir da segunda metade do século XX, quando se assiste a uma crescente individualização e privatização do sofrimento, por meio do qual os rituais são mais bem aceitos se vivenciados na solidão. Cria-se, assim, uma tensão inexistente anteriormente, entre os espaços público e privado, favorecendo o processo de fragmentação das esferas de vida social e cultural em que os indivíduos se inserem (Koury, 2014). O processo de luto torna-se, assim, um drama pessoal, um momento solitário e até vergonhoso. Os sentimentos de discrição frente a uma pessoa enlutada e de vergonha de sentir-se enlutado marcam o homem contemporâneo e o processo social do sofrimento torna-se esfacelado, permanecendo o sujeito sozinho em seu ritual introspectivo. Para Koury (2014), na sociedade brasileira urbana, observa-se uma tendência de deixar de ser relacional, pois não integra mais os rituais e nem o próprio enlutado às malhas sociais. Segundo o autor, essa tendência orienta toda a sociedade ao lidar com a morte e o processo de luto em tempos atuais. Menezes e Gomes (2011) também apontam para a transformação nas formas de expressão e nas práticas referentes à morte, principalmente no que se refere aos rituais fúnebres. Segundo as autoras, a crescente separação e fragmentação das esferas da vida social, assim como a centralidade dos saberes científicos e biomédicos têm produzido significativas transformações na forma pela qual a sociedade ocidental lida com os moribundos, os mortos e com os rituais.

A forma como o enlutado manifesta suas emoções depende do contexto sociocultural no qual está inserido, o qual fornece códigos que ditam a maneira pela qual a sociedade e os próprios enlutados devem se comportar (Neimeyer, Klass e Dennis, 2014). A cultura contemporânea individualista interpreta o luto como um fenômeno meramente psicológico, interpretativo e privado. Porém, cada vez mais a realização de rituais tem sido uma prática valorizada pelas teorias psicológicas contemporâneas. Os rituais cumprem a função de dar sentido às mudanças mais significativas decorrentes da perda da pessoa amada, ao mesmo tempo em que conferem sensação de continuidade entre o que aconteceu e o que acontecerá após a perda. Segundo Segalen (2002), é a dimensão simbólica dos rituais, como conjunto de atos, que confere a eles a crença em seus efeitos.

Diante deste cenário contemporâneo de privatização da experiência do luto, surgem rituais que têm como objetivo levar o pesar da esfera íntima e privada para o espaço público, a fim de anunciar para a sociedade que aquela perda aconteceu e que aquela pessoa se retirou da sociedade, exigindo dela uma nova organização. Entre eles, Pinho (2015) cita as tatuagens *in memoriam*; a criação do perfil da pessoa morta (*dead profiles*) em redes sociais virtuais; e os tributos prestados espontaneamente em espaços públicos, tal como a *ghost bike* (bicicleta fantasma), que se caracteriza por colocar uma bicicleta branca no local onde um ciclista foi morto por um veículo motorizado. O espaço representa um memorial, expondo às pessoas o que se passou ali. Na maioria dos casos, uma placa é presa à bicicleta, com o nome do ciclista morto e a data a morte (https://pt.wikipedia.org/wiki/Bicicleta_fantasma).

Santino (2006) denomina "altares espontâneos" (p.51) os memoriais que são construídos nas cidades para marcar os locais das mortes. Eles sinalizam a separação entre a dor privada, sentida pela pessoa enlutada, e o sentimento de luto coletivo; entre memória individual e memória coletiva; entre espaços público e privado. Por meio dos altares, o pesar pela perda de uma pessoa querida torna-se público. Em acidentes automobilísticos, frequentemente, são colocadas cruzes, velas ou flores nos locais em que eles ocorreram. Além de fazerem homenagem, eles têm a função de mostrar que essas mortes poderiam ter sido evitadas (Grisales, 2014). Walter (2008) denomina enlutamento público as vivências coletivas que, por meio de ações dirigidas à comunidade, como, por exemplo, a construção de altares públicos nas estradas rodoviárias em que ocorreram as mortes, manifestam publicamente as circunstâncias violentas daquelas mortes que poderiam ter sido evitadas.

Quanto mais desestruturante é um evento, maior a necessidade de ritualização se faz presente a fim de alcançar a totalidade perdida a partir dele. No caso de perda de filhos, além da perda em si, invertendo a ordem natural do ciclo de vida, as circunstâncias da morte podem gerar dificuldades no desenvolvimento do processo de luto. Mortes violentas, repentinas e prematuras são apontadas como fatores de risco para o enlutado, pois nem sempre permitem os rituais de despedida e não preparam psicologicamente o enlutado (Worden, 1998). Entre mortes violentas, traumáticas e repentinas encontram-se as mortes por acidentes de trânsito. As Nações Unidas proclamaram 2011-2020 a década de ação pela segurança no trânsito. As principais pessoas atingidas por essa violência são os jovens entre 15 e 29 anos de idade (Waiselfisz, 2013). Essas mortes trazem à tona o luto parental, que exige dos pais estratégias de enfrentamento e adaptação (Denhup, 2017; Neimeyer, 2016; Lichtenthal; Neimeyer; Currier & Jordan 2013).

Em contato com pais e mães enlutados que perderam seus filhos em acidentes de trânsito e que participavam do grupo NAVI (Núcleo de Apoio à Vítima de Trânsito**)**, realizado no Detran (Departamento de Trânsito), na cidade do Rio de Janeiro, frases do tipo "eu me sinto um cadáver"; "eu sangro muito por causa da minha dor", "dor que não cicatriza", "eu não entendo como foi acontecer com ele", "esse espaço é nosso, podemos expressar sem crítica e com respeito", "a gente vai se acostumando com o saco de cimento nas costas" iam ao encontro de artigos e trabalhos lidos até ali e manifestavam sentimentos, reações e comportamentos dos enlutados frente a sua dor e diante de uma sociedade que não os acolhe. Em muitos encontros, os pais relatavam que somente ali podiam manifestar o desejo de morrer ou somente ali se compreenderia cantar parabéns para a filha que estaria completando 26 anos, caso não tivesse sido atropelada na calçada. Frequentar esse grupo nos instigou a aprofundar o tema do espaço que é dado aos enlutados para falar de suas perdas na sociedade atual, assim como investigar

os rituais fúnebres construídos por eles. Assim, este artigo, que é parte da tese de doutorado intitulada "À flor da pele": Entre ritos e sentidos do luto parental", defendida em 2017, tem como objetivo investigar o papel dos rituais no processo de luto de pais que perderam filhos em acidentes de trânsito.

Método

Participaram do estudo dez pais, sendo oito mulheres e dois homens. As idades dos filhos variam de 16 a 42 anos. Embora todos os filhos dos sujeitos da pesquisa tenham morrido em decorrência de acidente de trânsito, sete deles morreram no local do acidente e três foram resgatados com vida, vindo a falecer alguns dias depois.

Dados biográficos dos participantes

Participante	Estado Civil	Escolaridade	Tempo decorrido da perda	Gênero Filho	Idade ao morrer	Outros filhos	Contexto da morte
Adriana	Casada	Superior aposentada	13 anos	Masculino	16	Sim	Passageiro
Gabriela	Separada	Superior incompleto	3 anos	Masculino	17	Não	Atropelamento
Maria	Separada	Ensino médio	6 anos	Feminino	23	Não	Atropelamento
Elisa	Casada	Ensino médio	15 anos	Masculino	20	Sim	Condutor
Felipe	Casado	Superior aposentado	14 anos	Masculino	20	Sim	Passageiro
Cláudio	Casado	Superior aposentado	11 anos	Feminino	17	Sim	Passageiro
Talita	Separada	Superior	6 anos	Feminino	26	Não	Passageiro
Lúcia	Viúva	Superior aposentada	2 anos	Masculino	42	Sim	Condutor
Sueli	Separada	Superior	17 anos	Masculino	18	Sim	Passageiro
Patrícia	Recasada	Superior	5 anos	Feminino	35	Sim	Condutor

Como instrumento de investigação, realizou-se, com cada participante, uma entrevista com roteiro semiestruturado, composto pelos seguintes eixos temáticos: o processo de luto; fatores de proteção e de risco; presença de rituais fúnebres; redes de apoio; especificidades da perda de filho; grupos de suporte ao enlutado.

O projeto de pesquisa que deu origem a este estudo foi aprovado pelo Comitê da Universidade onde foi desenvolvido. Os participantes foram recrutados por meio da rede social da pesquisadora e a partir do contato com o NAVI (Núcleo de Apoio a Vítimas do Trânsito), na cidade do Rio de Janeiro.

As entrevistas foram gravadas, com a autorização dos participantes, tiveram duração média de três horas e ocorreram no consultório da pesquisadora ou nas casas de alguns participantes, de acordo com a preferência e conveniência de cada um. Os entrevistados assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Os nomes dos pais utilizados ao longo do trabalho foram devidamente substituídos por nomes fictícios.

O material das entrevistas foi transcrito e submetido ao método de análise de conteúdo, na sua vertente categorial, com a finalidade de investigar, a partir do material discursivo, as significações atribuídas pelos participantes aos fenômenos. Por meio da técnica categorial, foram destacadas categorias temáticas, organizadas a partir da semelhança entre os elementos contidos no material coletado. Para tal, procedeu-se a uma "leitura flutuante", agrupando-se dados significativos, identificando-os e relacionando-os, até se destacarem as categorias de análise (Bardin, 2011).

A partir do material discursivo, emergiram várias categorias de análise. Para atingir o objetivo deste trabalho, será discutida a categoria rituais no processo de luto, que se desdobrou nas seguintes subcategorias: 1) a despedida; 2) rituais públicos; 3) rituais privados.

Resultados e discussão

Os rituais realizados pelos sujeitos da pesquisa revelaram-se fatores de proteção ao processo de luto parental. Em mortes inesperadas, de forma específica, eles cumprem a função de organizar as emoções e permitem que enlutados se despeçam de seus entes queridos.

1. A despedida

A despedida do filho torna-se um momento essencial no processo de luto parental e se configura em um ritual simbólico repleto de significado, principalmente em casos de mortes inesperadas. O adeus ao filho acontece, muitas vezes, nos locais onde ocorreram os acidentes ou nos Institutos Médicos Legais, para onde os corpos são levados e devem ser liberados pelos responsáveis, após seu reconhecimento. Nos relatos dos pais entrevistados, verificou-se a necessidade de falarem sobre o momento em que viram os corpos de seus filhos. Dois pais e uma mãe foram ao local do acidente, pouco tempo depois de ele ter acontecido. Cláudio foi acompanhado de seu filho mais velho. Apesar do choque ao confirmar que era realmente a sua filha que estava morta, Cláudio conseguiu realizar um ritual de despedida no local do acidente.

> Eu fiquei no chão com a minha filha, fazendo carinho nela, acariciando, ou seja, me despedindo, eu fiquei o tempo inteiro, sentado no chão, fazendo carinho no rosto dela, de mão dada com ela, o corpo dela quentinho ainda, face lisa, acariciando o cabelo dela e conversando com ela, foi muito importante.

Embora chorando muito ao relatar essa cena, Cláudio fala da importância desse momento com a filha morta, momento em que ele cuida dela e se despede. A partir da descrição, pode-se afirmar que ele realizou um ritual no asfalto. Os rituais fúnebres são momentos de despedida e começam quando as pessoas enlutadas entram em contato com os corpos mortos de seus entes queridos. Os rituais cumprem a função de possibilitar a externalização da dor, da mesma maneira que implicam o reconhecimento de um lugar seguro no tempo para a sua manifestação e seu compartilhamento (Neimeyer, 2007). Felipe e Maria também foram ao local do acidente, logo depois de serem informados por telefonemas que os filhos tinham sofrido um acidente grave. A dificuldade de acreditar na morte dos filhos quando chegam ao local do acidente é verificada em seus relatos, que fornecem a medida do impacto da irrupção daquele evento inimaginável para os pais. Felipe e Maria narram o momento em que chegaram ao local do acidente. "Eu cheguei e ainda vi o XXX (nome do filho) dentro do carro, preso, mas já sem vida. Eu sei que é um chavão, mas ele é mais do que verdadeiro, a ficha demora muito pra cair. Por incrível que pareça fiquei ali, em pé, ao lado do carro com meu filho ali sem vida" (Felipe). "A minha família já estava toda lá, eles estavam numa roda, abraçados e eu desci. Naquele momento, você acredita que eu não consegui chorar, eu olhei pro corpo, eu falei cadê a XXX (nome da filha), cadê a ambulância? E aí eu olhei assim pro corpo, vi o All Star de couro e aí eu sentei no meio-fio e comecei a ligar paras pessoas, eu fugi totalmente" (Maria).

Os relatos de Felipe e Maria demonstram a dificuldade de se conscientizar de um evento tão traumático e doloroso como a morte de um filho de forma inesperada e trágica. Apesar disso, os resultados de pesquisas confirmam que ver o corpo de seus entes queridos mortos é um fator de proteção para os processos de luto das pessoas (Mowll, Lobb e Wearing, 2016; Chaplan e Ziebland, 2010). Logo depois de verem os corpos de seus filhos mortos, ainda em choque, sentimento comum que ocorre com maior frequência em mortes súbitas (Worden, 1998), Felipe e Sueli relatam as experiências de contato dos profissionais que solicitavam que assinassem papéis para receber o seguro ou que comprassem o melhor caixão para seus filhos.

> Um cara bateu no meu ombro pedindo para eu assinar o seguro DPVAT, que ele era advogado, eu dei um grito, some daqui que eu não quero ouvir falar neste maldito seguro, se eu assinasse ele ia receber pela gente. Com dez minutos, veio um outro cara, de terno e gravata, com um book de corbélias para a gente escolher, é de uma insensibilidade! É a lei do mercado, é o urubu que fica ali. (Felipe)

> Saí de lá, pior, o papa-defunto da funerária, começa com aquele papo da última homenagem que você vai fazer ao seu filho, aí meu marido falou olha só, se tem alguma coisa que meu filho era, era a pessoa mais simples do mundo, eu quero um caixão simples, pode ser esse daqui, o cara queria vender o de jacarandá. (Sueli)

Nos relatos acima, percebe-se a transformação da morte em mais um produto de consumo, característica das sociedades contemporâneas. Da mesma maneira que se vendem estilos de vida, vendem-se também estilos de morte (Veras, 2015). Felipe salienta a "insensibilidade" do profissional que o aborda, denominado por ele de "urubu", enquanto Sueli o chama de "papa-defunto". O sentimento de revolta em relação ao profissional que oferece o melhor caixão para seu filho expressa a relação de extrema ambivalência, pois cuidar da morte e do corpo morto, em um momento de extrema dor, parece apontar a crueldade de ganhar dinheiro com tal atividade (Câmara, 2011). Sueli e o marido encontraram o corpo do seu filho já no Instituto Médico Legal (IML). Lá chegando, os pais se depararam com o corpo morto de seu filho.

Sueli se ressente de não ter podido tocar e cuidar do seu filho, ato natural e esperado de uma mãe e repleto de significado. Além disso, permaneceram pouco tempo com ele, tendo que se dirigir à delegacia para resolver assuntos legais que envolveram o acidente. Essa experiência foi relatada de forma bastante dolorosa por Sueli. "Abriram a terceira gaveta era ele, ele estava com a roupa toda suja de sangue, não tinha nada no corpo, sabe quando você fica querendo ajeitar, colocar o cérebro dentro do ponto, mas não me deixaram tocar nele".

No relato de Sueli, observa-se o que Martins (2001) denominou maternagem do morto, o ato de cuidar do filho morto da mesma maneira em que era cuidado quando estava vivo. No caso de acidentes, os trâmites para a liberação do corpo encurtam a permanência com o filho morto, gerando bastante frustração por parte dos pais, como observamos no relato de Sueli, que gostaria de ter cuidado do corpo do seu filho. Mowll, Lobb e Wearing (2016) afirmam que ver, tocar, vestir, ou seja, cuidar do corpo do filho morto são atos naturais, esperados e repletos de significado para os pais, apesar de dolorosos. Patrícia teve uma experiência diferente ao chegar ao IML, onde se encontrava o corpo da sua filha. Ela reconheceu e valorizou o trabalho do funcionário do Instituto Médico Legal que, embora não a tivesse deixado ver a filha, preparou cuidadosamente o corpo, deixando sua filha parecendo a "Bela Adormecida". "Foi uma surpresa para mim, o rosto dela perfeito, pensavam que ia chegar lá caixão lacrado, ela está perfeitinha, colocaram um turbante, umas flores do jeito que ela gostava de colocar no cabelo, parece que adivinharam. Parecia a Bela Adormecida."

Os relatos de Felipe, Sueli e Patrícia refletem a ambivalência da sociedade contemporânea na relação com os profissionais que cuidam dos corpos de seus entes queridos. Ao mesmo tempo em que a profissão de agente funerário torna-se cada vez mais necessária em uma sociedade que terceirizou os cuidados com seus mortos, porque não tolera mais a morte, a necessidade deste profissional transforma um ato cheio de significação simbólica em uma ação meramente econômica (Câmara, 2011). O sofrimento de uma pessoa enlutada não é mais um problema coletivo e o pesar precisa ser vivenciado de forma rápida e discreta (Koury, 2003; 2014).

2. Rituais públicos

Os rituais funcionam como agentes transformadores, principalmente em mortes inesperadas. Ritualizar a morte favorece o processo de luto. Rituais como o velório e enterro se efetuam por meio do reconhecimento público da realidade daquela perda. Além disso, eles têm a função de solidificar os laços de solidariedade do grupo. Por meio da manifestação pública da dor, as pessoas enlutadas sentem-se acolhidas e podem construir algum significado para o evento trágico. O reconhecimento público é um fator importante para que pessoas enlutadas não se sintam isoladas em sua dor e possam contar com a comunidade na qual aquele acidente ocorreu. Os rituais de velório, os memoriais e o ritual de jogar as cinzas, tornam-se significativos no sentido de possibilitar o compartilhamento público dos sentimentos decorrentes da perda.

Os velórios se configuram como uma oportunidade de dar início à despedida. No caso de mortes acidentais, eles se tornam extremamente importantes permitindo à pessoa enlutada vivenciar sua perda. Alguns pais descreveram os rituais de velório, salientando a importância da ajuda de algumas pessoas, sobretudo outros filhos e amigos que cuidaram dos preparativos, já que eles estavam fragilizados emocionalmente para assumir tarefas práticas. Patrícia relata a participação fundamental do filho mais velho. "O XXX (filho) assumiu todo o comando de irmão no velório, no sepultamento, ele parecia um diplomata recebendo todo mundo,

alguém tinha que segurar a onda né?" Adriana também contou com ajuda do outro filho na preparação do ritual. "Esse meu filho foi que resolveu tudo, tenho muita preocupação ainda com ele, porque ele resolveu tudo da morte do outro, arrumou, apanhava roupa aqui comigo, perfume para passar, no IML, 20 anos, muito novo." Elisa destaca a participação de amigos na preparação do ritual de velório.

> Fiquei na minha, chorando, não o vi mais, aí me levaram para casa, um monte de coisa para resolver, amigas que são irmãs foram lá para casa comigo, fomos ver roupa para levar pro XXX (filho).

Nos relatos acima, a importância da atuação de familiares e amigos no processo de liberação do corpo, na escolha das roupas e nas homenagens ao morto durante o ritual do velório é ressaltada. Além de consolar o enlutado, o ritual do velório, momento em que ocorre a última relação com o morto, o reconhecimento dado pela comunidade à perda é bastante importante. Além disso, os cuidados com o morto sinalizam que os vivos estão assegurando aos mortos paz e sobrevivência no além. Dessa forma, o ritual fúnebre implica o apoio solidário e apaziguador dos enlutados fornecido por toda a comunidade (Pinho, 2015). Segundo Martins (2001), os rituais marcam a perda do ente querido, assim como fazem emergir o imaginário coletivo. Mediante os rituais, as pessoas reafirmam sua solidariedade e sua interdependência. Isso é bastante importante nos dias de hoje, em que cada vez mais se observa a individualização das relações.

Novos rituais têm sido inventados a fim de levar o pesar da esfera íntima e privada para o espaço público, contribuindo para registrar, no espaço social, a perda do ente querido. As mortes decorrentes de acidentes de trânsito ocorrem no espaço público, portanto, o ritual público torna-se repleto de significado (Pinho, 2015). Alguns pais entrevistados retornaram ao local do acidente e realizaram uma espécie de homenagem a seus filhos mortos, construindo "altares espontâneos", para usar a expressão de Santino (2006, p 51). Por meio deles, mostrando à comunidade que ali ocorreu a morte, evidencia-se a importância de trazê-la de volta do espaço privado e íntimo para o espaço público.

> Eu fui a uma floricultura, comprei uma rosa branca e fui de carro até lá. Parei e coloquei ali, ainda tinha resto de vidro, algumas pessoas ficaram paradas olhando, algumas vieram conversar comigo, por que eu estava fazendo aquilo. (Felipe)

> O canteiro quem criou foi a mãe da XXX (outra jovem que faleceu no mesmo acidente) que era a amiga mais forte da XXX (filha) e obviamente todos nós abraçamos aquilo, nós cotizamos e fizemos aquele gramado em volta e aí anos depois eu fiz aquelas plaquinhas. (Cláudio)

As homenagens de Felipe e Cláudio a seus filhos são demonstrações da tendência contemporânea de expressar a dor no espaço público, observada principalmente a partir do século XIX (Pinho, 2015). Os altares espontâneos (Santino, 2006) são mais do que simplesmente memoriais, eles são importantes para as pessoas enlutadas porque aquele local representa o último lugar no qual o ente querido estava vivo.

O relato de Cláudio destaca a função dos rituais de despedida e sua importância que possibilitam tornar a perda real, exprimir sentimentos e redefinir a relação que se tinha com a pessoa que morreu, auxiliando no enfrentamento da perda e no processo de luto posterior. "No

dia seguinte, eu recebi a urna e fizemos um luau na praia que a XXX (esposa) e a XXX (amiga da família) organizaram, fizeram lá uns balões brancos soltando, numa roda, os amigos todos".

3. Rituais privados

Os rituais privados ganham importância na sociedade atual devido ao afrouxamento das regras e das convenções sociais, que provocou a diminuição das redes sociais significativas, fazendo com que as pessoas enlutadas tenham que vivenciar seu sofrimento de forma privada. Todos os sujeitos da pesquisa construíram modos particulares de vivenciar sua perda e a manutenção do vínculo com o filho que morreu, por meio de rituais privados. Destacam-se como rituais privados os símbolos (objetos e fotografias) e as visitas ao cemitério, que se configuram como formas particulares e criativas de ritualização repletas de sentido e que mantêm o vínculo com seus filhos mortos. Por meio de fotografias e objetos que lembram os entes queridos que se foram, as pessoas enlutadas se conectam a eles, fazendo com que, pelo menos, em seus pensamentos, eles não sejam esquecidos. Para Walter (1999), este comportamento seria uma reação dos enlutados à indiferença sentida por parte da sociedade. Alguns pais deste estudo mantinham, na época da entrevista, objetos e fotografias que ajudavam a preservar a memória de seus filhos mortos.

> Não existe um santuário dela, eu tenho uma prateleira com uma foto dela maior, tem meu livro como uma homenagem que eu fiz a ela e tem um negócio de marcenaria que eu fiz para ela, na sala. Não é um altar, mas é um canto dela. (Cláudio)

> As coisas dela estão lá, as bonecas, as roupas, eu uso muita coisa, porque eu não lavo, vestido dela eu uso, o que eu pude aproveitar para mim pra ficar com aquele cheiro eu fiquei. (Patrícia)

> Tudo eu preservo, aquilo que eu sempre gostei, eu já guardava antes os objetos pessoais dele, tenho o celular que era dele, duas bermudas que ele mais gostava. (Felipe)

Segundo Neimeyer (2007), os rituais têm a função de estabelecer uma conexão com o objeto perdido. Ao invés de romper os laços, manter objetos e fotografias ajuda a consolidar recordações e reconhecer a continuidade da influência que têm os mortos nas vidas dos sobreviventes. Além deles, pais relataram atos que realizam, mesmo após um longo tempo decorrido da morte de seus filhos e que os reconectam a eles.

> No primeiro ano, todo dia 17, o dia da morte, eu fazia alguma coisa, ou eu via um filme que a gente gostava de ver, ou fazia um post com uma música que a gente gostava. (Gabriela)

Toda madrugada eu levanto para ficar com ela, para conversar com ela, com as fotos, toda noite, é coisa minha. (Patrícia)

Cláudio e sua esposa organizaram uma festa para doar as roupas de sua filha falecida. "Foi a última festa na república, estava cheio de gente, não cabia mais, tão bonito, tocando violão, o quarto dela tinha umas 50 pessoas, então, as roupas ficaram espalhadas na cama dela e aí nós deixamos quem quisesse pegar."

Essas narrativas aludem aos rituais privados, como ações que auxiliam na expressão das emoções diante da perda de maneira mais pessoal e caracterizam o tipo de vínculo que se tinha com a pessoa que morreu (Castle & Philipps, 2003). Todos os atos narrados acima têm

a função simbólica de auxiliar o enlutado a reafirmar a relação com a pessoa perdida. Além disso, como bem assinalou Walter (1999), os enlutados encontram maneiras, na sociedade contemporânea, de se defenderem da pressão de vivenciarem rapidamente seu processo de luto, criando comportamentos íntimos que os conectam aos seus mortos queridos.

Um grande número de pais da pesquisa relatou não ir ao cemitério, confirmando a ideia de que o distanciamento da sociedade contemporânea em relação à morte se faz presente. Além de se falar pouco sobre ela, a proximidade com velórios, enterros e cemitérios incomoda. Segundo Ariès (1977/2012), o declínio do culto público dos mortos não implicou indiferença, pois o pesar continua, mas assumiu um caráter íntimo, pessoal e discreto. Os relatos de Lúcia refletem a mudança de atitude do homem contemporâneo em relação à morte. "Não costumo ir não, nunca fui. Não vou porque cemitério e nada é a mesma coisa, não tem nada ali, não curto essa homenagem de uma ausência. Prefiro fazer outros tipos de homenagens, simbólicas." Gabriela também diz nunca ter ido visitar o túmulo do seu filho. "Nunca fui, não tem importância para mim ele estar lá, vou ter que ir porque depois de três anos eu vou ter que dar um destino para o que está lá, mas o cemitério para mim não tem um significado."

Três mães da pesquisa vão ao cemitério eventualmente, em datas especiais, como aniversários de morte, festas religiosas, como Natal ou Dia de Finados. Em um grupo de 10 pais enlutados, esse resultado aponta o esvaziamento do ritual de ida ao cemitério, evidenciando uma forma de distanciamento em relação aos mortos. Adriana relata que vai ao cemitério em algumas datas significativas. "Toda data eu vou a cemitério. Vou eu e meu marido, ele sempre vai, eu não, eu vou nos dias, levo uma flor, faço uma oração, vou a uma missa, às vezes, as minhas irmãs vão." Assim como Maria: "Visitas aos cemitérios nas datas comemorativas, eu levo flores, enfeito, eu converso com ela, sempre eu vou junto de alguém né? A gente sempre fala, às vezes, a gente ri, a gente chora." Patrícia relata que não tem o hábito de ir: "Já fui umas duas vezes ao cemitério, mas não tenho o hábito de ir não, em datas especiais eu vou, vou quando tenho vontade, fui quando fez um ano, mas depois não. Vou no Natal, aniversário dela."

Os relatos das mães demonstram que ir ao cemitério seria um esforço para não esquecer seus filhos. A visitação feita em aniversários, a colocação de flores ou até mesmo a conversa com o filho são formas de se manter o vínculo mãe-filho. Para Martins (2001), o comportamento das mães quando vão ao cemitério recria as tarefas de maternagem, por meio do qual as mães cuidavam de seus filhos.

Considerações Finais

O estudo dos rituais no processo de luto parental mostra que o sofrimento é relacional e sublinha a importância das relações sociais em um momento trágico, como a morte de um filho em acidente de trânsito. No cenário atual, observa-se o afastamento do homem do sofrimento e a recusa em vivenciar emoções consideradas negativas, entre elas, o pesar advindo de uma perda, que deve ser vivenciado de forma discreta e solitária.

Como consequência dessa atitude do homem contemporâneo, os espaços de compartilhamento do sofrimento tornam-se cada vez mais escassos. Um exemplo deste fenômeno é o esvaziamento dos rituais de luto, que cumpriam função de reconhecimento da perda e de espaço público para a externalização da dor. Dessa maneira, aqueles que vivenciam a morte de pessoas queridas encontram-se solitários, com pouco apoio da comunidade na qual estão inseridos. Quando indagados sobre os rituais que realizam, a totalidade dos pais relatou,

com mais ênfase, os rituais privados, realizados mesmo depois de muito tempo decorrido da morte, em alguns casos. Somente um sujeito da pesquisa narrou ritual coletivo realizado, o de jogar as cinzas da filha no mar.

A maior parte dos rituais, vivenciados na solidão e de forma discreta, como vestir a roupa da filha, escutar uma música ou assistir ao filme de que o filho gostava, mantém a conexão com os filhos, tendo como objetivo honrar suas memórias.

As visitas ao cemitério tornaram-se raras, o que foi observado nos relatos dos pais. A não ser em algumas datas especiais, poucos pais visitam os túmulos de seus filhos, embora esse comportamento tenha se mostrado de valiosa importância para os pais. O cemitério, antes um lugar significativo na relação do homem com a morte, pois sublinhava a separação entre vivos e mortos, tornou-se um espaço invisível, bastante esquecido.

Outro aspecto do cenário contemporâneo destacado na pesquisa é a presença de profissionais que passaram a realizar o trabalho de preparação do cerimonial fúnebre, anteriormente realizado pelos próprios familiares. Presentes desde o local do acidente até o Instituto Médico Legal e velórios, esses profissionais mantêm uma relação ambivalente com a sociedade, pois ao mesmo tempo em que as pessoas sentem-se gratas pelos seus serviços, também sentem raiva e revolta, pois eles refletem a lógica do consumo, que rege a sociedade contemporânea.

Na tentativa de tornar visíveis suas perdas, alguns pais relataram a construção de memoriais nos locais dos acidentes, tendência cada vez mais presente na sociedade contemporânea. Por meio deles, os pais enlutados tentam tornar suas perdas visíveis no espaço público. A dor, até então, solitária e privada, torna-se uma experiência compartilhada. O luto se retira do espaço íntimo e solitário, no qual se tornou um drama pessoal e alcança o espaço público, onde o enlutado tem sua dor reconhecida e compartilhada.

As teorias contemporâneas sobre o luto ampliam o olhar sobre o processo, não mais o restringem a seus aspectos privados, afirmando a importância de destacar o contexto social e a participação da comunidade no desenvolvimento de um luto saudável, por meio do compartilhamento dos rituais.

Estudar os significados dos rituais na cultura ocidental brasileira, assim como as transformações destes no decorrer do tempo, mostra-se relevante, torna-se um passo importante para a compreensão do processo de luto mais amplo e para a abertura ao diálogo com a sociedade.

Referências

Ariès, P.(1977/2012). **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Livraria Saraiva de bolso.

Bardin, L.(2011). **Análise de conteúdo**. 5ª edição. Lisboa: Ed. 70.

Câmara, C.M.C. (2011). Os agentes funerários e a morte: o cuidado presente diante da vida ausente. Dissertação de mestrado não publicada, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/17485.

Castro (2012). "Ao pó retornarás": um olhar sobre os crematórios e a morte contemporânea. **Caderno de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, 13(102), 135-52. http://dx.doi.org/10.5007/1984-8951.2012v13n102p135.

Chapple, A. e Ziebland, S. (2010). Viewing the body after bereavement due to a traumatic death: qualitative study in the UK. **BMJ**, 340:c2032, 1-11. doi: 10.1136/bmj.c2032.

DaMatta, R. (2011). Apresentação. In: Van Gennep, A. **Os ritos de passagem**. (pp 9-20). Petrópolis, Vozes: RJ.

Davies, R. (2004). New understandings of parental grief: Literature review. ***Journal. of*** **Advanced Nursing**, 46(5), 506–513. doi: https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2004.03024.x.

Denhup, C.Y. (2017). A New State of Being: The Lived Experience of Parental Bereavement. **Omega**, 74(3), 345-360. doi: 10.1177/0030222815598455.

Elias, N.(2001). **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Fiocruz.

Endo, K.; Yonemoto, N. & Yamada, M (2015). Interventions for bereaved parents following a child's death: A systematic review **Palliative Medicin**, 29(7), 590-604. doi: 10.1177/0269216315576674.

Foster, T.; Gilmer, M.; Davies, B.; Dietrich, M.; Barrera, M.; Fairclough, D.; Vannatta, K. & Gerhardt, C. (2011). Comparison of continuing bonds reported by parents and siblings after a child's death from cancer. **Death Studies**, 35, 420-440. https://dx.doi.org/10.1080%2F07481187.2011.553308.

Franco, M. H. P. (2010). Por que estudar o luto na atualidade? In: Franco, M.H.P (org.). **Formação e rompimento de vínculos: o dilema das perdas na atualidade** (pp.17-42). São Paulo: Summus Editorial.

Franqueira, A.M.R.; Magalhães, A.S e Féres-Carneiro, T. (2015). O luto pelo filho adulto sob a ótica das mães. **Estudos de Psicologia Campinas**, 32(3), 487-497. http://dx.doi.org/10.1590/0103-166X2015000300013.

Grisales, P.A (2016). Fazer visíveis as perdas. Morte, memória e cultura material. **Tempo Social**, 28(1), 85-104. http://dx.doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2016.106009.

Klass, D. (2015). Continuing bonds, society and human experience: family dead, hostile dead, political dead. **Omega**, 70(1) 99-117. doi: 10.2190/OM.70.1.i.

Koury, M. G.P (2014). O luto no Brasil no final do século XX. **Caderno CRH**, 27(72), 593-612. https://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792014000300010.

Lichtenthal, W.; Neimeyer, R.; Currier, J.; Roberts, K. & Jordan, N. (2013). Cause of Death and the Quest for Meaning After the Loss of a Child. **Death Studies**, 37: 311–342. doi: 10.1080/07481187.2012.673533

Martins, G. (2001). **Laços atados. A morte do jovem no discurso materno**. Curitiba: Moinho do Verbo.

Menezes, R.A e Gomes, C.E (2011). Seu funeral, sua escolha: rituais fúnebres na contemporaneidade. **Revista de Antropologia**, 54 (1), 89.131. doi: https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38585

Mowll, J.; Lobb, E. e Wearing, M. (2016). The transformative meanings of viewing or not viewing the body after sudden death. **Death Studies**, 40 (1), 46-53. doi: 10.1080/07481187.2015.1059385.

Neimeyer, R. (2016). Meaning Reconstruction in the Wake of Loss: Evolution of a Research Program. **Behaviour Change***, 33*(2), 65-79. https://doi.org/10.1017/bec.2016.4.

Neimeyer, R.; Klass, D. e Dennis, M. R. (2014). A Social Constructionist Account of Grief: Loss and the Narration of Meaning. **Death Studies**, 38, 485–498. doi: 10.1080/07481187.2014.913454.

Neimeyer, R. (2014). The Narrative Arc of Tragic Loss: Grief and the Reconstruction of Meaning. International **Journal of Existential**, 5(1), 27-32. http://journal.existentialpsychology.org/index.php/ExPsy/article/view/199.

Parkes, C. M. (2009). **Amor e perda: as raízes do luto e suas complicações**. São Paulo: Summus Editorial.

Peirano, M.G.S. (2006). **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2001.

Pinho, M. X. (2015). O rito (fúnebre) individual do neurótico em tempos de dessocialização da morte e do luto: Uma leitura psicanalítica das tatuagens in memoriam. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. https://tede2.pucsp.br/handle/handle/17124.

Rando, T. (1986). **Parental loss of a child**. Illinois: Research Press.

Santino, J. (2006). Performative commemoratives: Spontaneous shrines and the public memorialization of death. In J. Santino (Ed.), **Spontaneous shrines and the public memorialization of death** (pp. 5-16). New York: Palgrave Macmillan.

Segalen, M. (2002). **Ritos e rituais contemporâneos.** São Paulo: FGV.

Stroebe, M.; Schut, H. & Finkenauer, C. (2013). Parents coping with the death of their child: From individual to interpersonal to interactive perspectives. ***Family Science***, 4(1).28-36. http://dx.doi.org/10.1080/19424620.2013.819229

Veras, L. (2015). **Aqui se jaz, aqui se paga. A mercantilização da morte, do morrer e do luto**. Curitiba: Appris.

Walter, T. (2008). The new public mourning. In M. Stroebe, R. Hansson, H. Schut & W. Stroebe (org.). **Handbook of bereavement research and practice advanced in theory and intervention** (pp. 241-262). Washington: American Psychological Association.

Walter, T. (2010). Grief and culture. **Bereavement Care**, 29(2), 5-9. http://dx.doi.org/10.1080/02682621003707431.

Waiselfisz,J.J.(2013). Mapa da Violência. Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br

Worden, W. (1998). **Terapia do luto**. Porto Alegre. Artes Médicas.

Os monumentos funerários de Alfredo Oliani

Viviane Comunale[1]

Resumo: O artista ítalo-brasileiro Alfredo Oliani (1906-1988) é uma daquelas pessoas que nascem predestinadas ao sucesso, seu olhar e sua sensibilidade o levaram a produzir obras magníficas presentes em cemitérios, igrejas e museus. Entretanto, seu talento não foi devidamente valorizado, fazendo com que suas obras ficassem à sombra das executadas por artistas como Galileo Emendabili (1898-1974) e Victor Brecheret (1894-1955), reconhecidos pelos trabalhos executados em espaços públicos e por algumas obras tumulares. Este artigo busca elencar as obras tumulares produzidas pelo artista nos cemitérios da cidade de São Paulo.

Palavras-Chave: Alfredo Oliani. Arte Tumular. Cemitérios. Escultura

The funerary monuments of Alfredo Oliani

Abstract: The Italian-Brazilian artist Alfredo Oliani (1906-1988) is one of those people born predestined to success, his gaze and his sensitivity have led him to produce magnificent works present in cemeteries, churches and museums. However, his talent was not valued enough, making his works stand in the shadow of those executed by artists such as Galileo Emendabili (1898-1974) and Victor Brecheret (1894-1955), recognized for works performed in public spaces and by some tomb works. This article seeks to list the tomb works produced by the artist in the cemeteries of the city of São Paulo.

Keywords: Alfredo Oliani. Tumular Art. Cemeteries. Sculpture

[1] Historiadora e professora. Doutoranda pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), na linha de pesquisa: Abordagens históricas, teóricas e culturais da arte, bolsista pela CAPES (2016-2020). Professora do Departamento de Pedagogia na UniSantaRita. vcomunale@uol.com.br

Introdução

O talento de Alfredo Oliani foi influenciado por sua família, que chegou ao Brasil no final do século XIX. Seu pai, Tito Oliani (1877-1949), um italiano humilde vindo da cidade de Ostíglia, localizada na província de Mântua, cursou o primário e música na cidade natal, aliás esta última sempre foi uma das maiores paixões da família, "junto com seus irmãos chegaram a fundar um grupo musical *Concertino Musicale Fratelli Oliani* que ensaiava à noite para tocar em festas e bailes." (OLIANI, 1983, p.7).

Registros apontam que Oliani também participou do coro da Catedral, mas a sua vocação sempre foi o desenho, por isso iniciou desde cedo seus estudos, que contribuíram para a sua formação como artista. Aproveitou para estudar paralelamente o ensino tradicional. O primeiro reconhecimento de seu talento veio no final de "1918 onde recebeu o Diploma de VI Prêmio e Menção de Honra de II Grau" (LAUDANNA; ARAUJO, 2010, p. 223). A comissão julgadora deste prêmio era composta por artistas, entre eles estava Pedro Alexandrino (1856 - 1942).

Em 1920, Oliani frequentava o ateliê do artista italiano Nicola Rollo (1889-1970), localizado no bairro do Ipiranga. No local funcionava uma "pequena fundição de bronze, aonde chegaram a trabalhar também mestres do Liceu de Artes e Ofícios." (KUNIGK, 2001, p. 51). Decidido a estudar a arte da escultura, entre os anos de 1921 e 1922, Oliani entra para o Liceu de Artes e Ofícios, onde estuda Perspectiva com o italiano Aladino Divani (1878-1928) e Desenho Ornato com o próprio Rollo. Infelizmente, durante as pesquisas, não encontramos os documentos que comprovam essa passagem do artista pelo Liceu de São Paulo, provavelmente essa documentação foi perdida na enchente de 1973.

Em 1926, matriculou-se no curso de Escultura na recém-fundada Escola de Belas Artes de São Paulo. Durante seus estudos, teve como professores artistas renomados, entre eles: Leopoldo e Silva (1879 -1948), Oscar Pereira da Silva (1865 -1939) e Amadeu Zani (1869 -1944). Participou de diversos concursos enquanto aluno da instituição, entre eles o "um monumento a Sto. Antônio, patrocinado pelo Instituto Paulista de Arquitetos (IPA)" (LAUDANNA; ARAUJO, 2010, p. 225), ficando em segundo lugar.

Em 1930, o professor de História da Arte, Ulysses Paranhos (1880-1954) da Escola de Belas Artes, encomenda uma escultura em bronze ao jovem estudante, representando São Francisco de Assis (fig.1), para ornamentar o túmulo da família no Cemitério da Consolação em São Paulo. O jovem Oliani já demonstrava seu talento e brilhantismo na composição dessas obras, que abordaremos adiante. O reconhecimento de seu trabalho veio ao final do curso: Oliani foi agraciado com o Prêmio Ondina Paranhos e tornou-se professor da instituição.

Figura 1 – São Francisco de Assis

Fonte: Viviane Comunale

Nos anos seguintes, continuou a produzir obras tumulares. Em conjunto com a Marmoraria Tavolaro projetou a porta em bronze da capela funerária da Família Gabrilli, no Cemitério da Consolação, e a capela funerária para a Família Raul Setti, no Cemitério do Araçá, trabalhando em conjunto com a Casa Maia.

Em dezembro de 1936 veio a coroação de seu trabalho: Oliani ganhou na Seção de Escultura junto com outros artistas, entre eles o pintor paulista Antônio de Pádua Dutra (1905-1939). O curso de aperfeiçoamento encaminhava os artistas para Florença, na Itália, onde eles deveriam permanecer por dois anos, dedicando-se aos estudos; para isso seria necessária a inscrição no Curso Regular da Real Academia de Belas Artes de Florença.

No relato do próprio Oliani[2]:

> Este concurso levou muitos artistas à Europa, onde deram continuidade a formação clássica, algumas vezes acadêmica recebida no Brasil e este afastamento das vanguardas modernistas valeu aos artistas certa marginalização da imprensa local, que sem dúvida se identificava e mesmo participava dos movimentos de renovação plástica, onde o rompimento com o passado e a tradição configuravam as preocupações básicas e a tradição figurativa era vista com reservas e portadora de uma ideologia passadista (LOURENÇO, 1984, s/p).

Fazendo buscas em periódicos e jornais da época, encontramos duas matérias que parabenizam os artistas pela conquista do prêmio. A primeira no jornal *Diário Popular*, em 3 de maio de 1937, onde quem concede a entrevista é o próprio Oliani, destacando seus objetivos de estudar muito para melhorar as técnicas artísticas e ser conhecido no estrangeiro. Outro fato importante é que tanto Oliani quanto Pádua Dutra, que aqui exerciam cargos públicos, aproveitariam a viagem para conhecer a metodologia de ensino europeu. Em outra matéria publicada no jornal *Folha da Manhã,* em 29 de janeiro de 1938, o texto menciona como os artistas ganharam o Prêmio de Aperfeiçoamento e exalta o fato de Oliani ser um ex-aluno da Escola de Belas Artes.

Como o período em que ficou na Europa não está no dossiê escrito pelo artista, deixaremos aqui uma lacuna a ser respondida quando tivermos a oportunidade de consultar o acervo da Academia de Belas Artes de Florença, na Itália. Algumas informações coletadas a respeito foram reunidas no livro *De Valentim a Valentim* (2010) de Mayra Laudanna e Emanuel Araújo. De acordo com o texto, os artistas se fixaram em Florença, porém Pádua Dutra adoeceu e veio a falecer em 1939. Apesar do infortúnio, Oliani conseguiu se matricular na academia e foi o único dos estrangeiros a se diplomar em dois anos.

Em Florença, o artista produziu provavelmente diversas obras, entretanto documentadas por ele temos*: Moça Umbra*, *Cabeça de Velho*, *Busto Vasco Chari* em bronze, e a *Santíssima Trindade* em gesso, esta executada para a Grande Exposição de Arte Religiosa na cidade, que ocorreria em dezembro de 1939.

Por determinação do governo brasileiro, o artista voltou em outubro daquele ano, ou seja, seis meses antes do final do prazo, não participando da exposição em Florença. O paradeiro dessas obras até o momento é desconhecido.

---

[2] Relato do artista à então diretora da Pinacoteca de São Paulo, Maria Cecília França Lourenço, para compor o boletim *Prêmio Aquisição* – homenagem feita em julho de 1984.

Após a conclusão de seu curso em Florença, o governo brasileiro decidiu premiar o artista com uma viagem a todo o território nacional e a alguns países da América Latina: Argentina, Uruguai, Bolívia e Peru. Mas, participando de tantos salões, essa viagem só aconteceria em 1947. Oliani decidiu viajar durante 18 meses. O saldo dessa viagem para o artista foi a confecção de 300 desenhos e estudos sobre os locais por onde passou.

O seu retorno à cidade fica completo com a instalação de um ateliê no bairro do Ipiranga, onde ele poderia ministrar aulas de desenho, de pintura, de escultura e de água-forte, técnica estudada em Florença com o mestre italiano Celestino Celestin (1882-1962). Pintores como o uruguaio Pedro Alzaga (1920-2005) e o italiano Vicente Mecozzi (1909-1964) colaboraram nesse curso.

Os monumentos funerários produzidos pelo artista

> A criação dos cemitérios extramuros no Brasil ocorre após a chegada das medidas higienistas europeias, que discutiam as formas de se evitar a propagação de tantas doenças nesta sociedade. Entre essas medidas os estudiosos questionavam os enterramentos que aconteciam dentro das igrejas. Muitos religiosos não aceitavam essas medidas e por isso acabaram disseminando a arte sacra dentro dos cemitérios extramuros, como uma forma de expressar a sua fé e sentir-se mais próximo de Deus. É nesse contexto que surgem as capelas como monumentos funerários, réplicas de igrejas com altares para o santo de devoção da família. (COMUNALE, 2013, s/p).[3]

Em todos os campos-santos presentes na Capital encontramos essas edificações, na maioria das vezes seguindo o estilo arquitetônico greco-romano, gótico ou cristão. Porém, podemos encontrar algumas capelas executadas seguindo o estilo *Art Déco*.

Na década de 1930, Oliani executou dois projetos de capela (fig.2), a primeira foi executada em parceria com a Marmoraria Tavolaro, e está localizada no Cemitério da Consolação, esta construção em linhas retas foi confeccionada em granito marrom polido, em sua fachada duas ânforas de bronze adornam a entrada do edifício. O detalhe fica por conta da porta vazada, nela encontramos uma gravação da Pietá acompanhando aquele que partiu até os portões do céu, guardado por São Pedro e os anjos.

[3] Citação do artigo *A Arte Tumular nos cemitérios de São Paulo:* as capelas do cemitério do Brás, apresentado no VI Encontro ABEC – Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais. Belo Horizonte: UEMG, 2013.

Figura 2 – Capela em *Art Déco*

Fonte: Viviane Comunale

A outra capela executada pelo artista está no Cemitério do Araçá e utiliza os mesmos elementos arquitetônicos na sua construção. Executada no mesmo material e cor da anterior, a porta segue o mesmo padrão, porém a gravação no bronze é de um anjo guardião do paraíso. O único ornamento presente na capela é uma escultura em bronze estilo *Art Déco* de aproximadamente dois metros, alocada na lateral direita da construção. Não encontramos referências de que Oliani tenha trabalhado em parceria com alguma marmoraria, o que nos leva a acreditar que ele projetou e executou sozinho o projeto.

Outro monumento funerário executado pelo artista foi para o religioso Agnaldo José Gonçalves (1899-1955), um importante membro do clero a serviço da comunidade paulista. Nascido em Campinas, o jovem foi estudar no Seminário Menor de Pirapora e no Seminário Provincial de São Paulo, onde foi ordenado sacerdote em 1923. Antes de ser padre, foi vigário-cooperador em Jundiaí e na igreja São José do Belém, depois de anos foi ordenado como pároco na Nossa Senhora do Ó. As duas últimas igrejas em São Paulo.

O seu enterramento foi na Catedral Metropolitana da Sé, em São Paulo, na cripta: uma capela subterrânea inaugurada em 1919 para abrigar os restos mortais de pessoas que contribuíram para o trabalho e o avanço do cristianismo na cidade. "Duas personalidades históricas se encontram no local: Padre Feijó, regente do Império, e o Cacique Tibiriçá, primeiro cidadão de Piratininga" (CATEDRAL METROPOLITANA DA SÉ). Só no local onde ambos se encontram temos conjunto escultórico, as outras câmaras são compostas por um medalhão em bronze com o retrato dos religiosos e epitáfios sobre a contribuição deles

a esta sociedade. A maioria dos medalhões em bronze presentes na cripta foi executada pelo artista paulistano José Cucé (1900-1961).

O trabalho executado por Oliani se destaca na cripta. O medalhão bidimensional projetado para o Monsenhor Agnaldo José Gonçalves é um retrato fiel do religioso. Esta obra não foi a única do artista a ser executada para a cripta. Em 1948, projetou o medalhão para o túmulo de Dom Gastão Liberal Pinto (1884-1945). Infelizmente os seus restos mortais e o medalhão que ornamentava a câmara mortuária foram transferidos para a cidade de São Carlos, no interior paulista, onde ele foi o segundo bispo da região.

O Cemitério do Brás abriga outra obra do artista, o túmulo da Família Nicoletti (fig.3). O patriarca da família, o Sr. Pantaleão Nicoletti (1890-1957), era um industrial ligado à confecção de calçados. No final da década de 1920, sua primeira indústria, instalada na Rua Muniz de Souza, 230, no bairro do Ipiranga, teve a falência decretada, o que levou a família a se desfazer dos bens para o pagamento dos credores. Sem desistir do seu sonho, anos depois ele reabriu a indústria, dessa vez na Rua do Hipódromo, 1519, na região da Mooca.

Figura 3 – Busto em bronze

Fonte: Viviane Comunale

Na década de 1950, alguns documentos apontam que o Sr. Pantaleão novamente era um industrial de sucesso e conseguira prosperar na região, porém em 1957 acreditamos que o patriarca adoeceu, levando o comando do seu negócio às mãos do seu filho Pedro Nicoletti. Infelizmente, em maio do mesmo ano seu pai veio a falecer.

O jazigo foi feito em linhas retas no granito marrom polido. Na cabeceira, há um arco em U, onde temos apenas um ornamento o busto em bronze do Sr. Pantaleão Nicoletti, executado a partir de fotografias. Segundo indicações da família, só foi transferido para o local sete meses após o falecimento do patriarca.

Assim como os medalhões executados para as igrejas, este busto foi feito a partir de um trabalho minucioso e detalhista do artista, conforme vimos nas produções de suas obras sacras. Sua formação acadêmica, tanto no Brasil como na Europa, contribuiu para que suas obras criassem esse efeito realista, dialogando com os espectadores.

A Necrópole São Paulo é o lugar que mais encontramos as obras do artista. O primeiro túmulo foi executado em 1928, seguindo o estilo *Art Déco*, feito em granito polido preto é ornamentado com quatro peças em bronze e o nome da família foi gravado em baixo relevo. A escultura *Pietá* carrega acima de sua cabeça uma cruz, simbolizando o sofrimento no martírio de seu filho, o seu olhar complacente está direcionado para o local onde as pessoas são enterradas. Sua expressão traz conforto àqueles que deixam ali seus entes queridos.

A figura feminina foi representada com os braços elevados próximos à cabeça, formando uma cruz cristã. Vestida com uma longa e fina túnica que emoldura as suas formas, as longas mangas representadas pelo artista formam asas, conferindo a essa imagem características únicas. No local de enterramento, Oliani projetou um portão diferente, com uma representação de um anjo orante debruçado sobre um retrato do patriarca da família, Luiz Rossi Tadeo, acompanhado com um epitáfio: "Luiz como são pungentes e dolorosas as lágrimas de tua esposa".

E por fim executou duas floreiras em bronze com desenhos em relevo, representando os espinhos contidos na coroa posta na cabeça de Cristo. Devido a diversos atos de vandalismo registrados dentro da necrópole, podemos considerar um milagre que essas floreiras ainda se encontrem no jazigo: como são peças mais fáceis de carregar, podem ser retiradas do local sem chamar a atenção dos funcionários.

Outra obra construída pelo artista no mesmo local é a *Triste separação (*fig.4). O conjunto escultórico é grandioso, formado por uma base de granito preto polido, executada pela Casa Maia, e que serve de suporte para as quatro figuras em bronze. Uma jovem em prantos e inconsolável pela perda do seu amado joga-se ao chão, tentando tocar pela última vez em sua mão desfalecida. O corpo do jovem é carregado por dois homens vigorosos e nus (fig.5).

Figura 4 – Escultura em bronze

Fonte: Viviane Comunale

Figura 5 – Escultura em bronze

Fonte: Viviane Comunale

No local, encontramos os nomes de Emílio Giannini (1884-1946) e Maria Clara de Mello Barreto Giannini, sem referências sobre o seu nascimento: o único registro encontrado é do seu falecimento, em 1974. Existem poucas informações sobre a construção desse monumento. Recentemente, em pesquisa às obras de Oliani, levantamos que esse conjunto escultórico data de 1948, portanto dois anos após o falecimento de Emílio Giannini. Acreditamos que a alegoria foi encomendada ao escultor pela viúva Maria Clara, querendo expressar a sua dor pela perda do amado. É provável que ela tenha se inspirado em outra obra feita por Oliani, instalada no mesmo cemitério. Trata-se do túmulo da Família Cantarella que abriga o conjunto escultórico Último adeus, que abordaremos mais à frente.

Ao executar o conjunto escultórico para a viúva Maria Clara, Oliani se arriscou a não ser bem-visto pelos mais conservadores, afinal sua escultura seguia a linha profana dentro de um espaço sacro.

A composição desta obra dialoga com o espectador, trazendo à tona um turbilhão de sentimentos. Novamente a precisão dos detalhes transforma *Triste separação* em um conjunto escultórico inesquecível, principalmente pela riqueza de detalhes.

O Último adeus (fig.6), outra obra emblemática do artista, também impressiona pela riqueza de detalhes. O professor de Sociologia José de Souza Martins (1938) publicou um artigo no Caderno Metrópole, na seção Tesouro paulistano do jornal O Estado de São Paulo, em 2006, e comenta sobre essa história:

> [...] Antônio Cantarella veio da Itália já casado com Maria. O amor dos dois é lendário na família. Antônio imigrou rico e se estabeleceu em São Paulo como comerciante e proprietário. Se deixou bens, não sei. Ele e Maria deixaram mais que isso, a lenda de sua paixão sobrepondo-se à própria morte (MARTINS, 2006).

Figura 6 – Escultura em Bronze

Fonte: Viviane Comunale

E com certeza, o amor de ambos era algo muito mais forte. O que de fato sabemos é que Antônio (Nino) faleceu às vésperas do Natal de 1942, com 65 anos, e, para eternizar o seu amor pelo marido, Maria colocou o epitáfio: "Ó Nino, meu esposo, meu guia e motivo eterno de minha saudade e de meu pranto. Tributo de Maria".

Ao que tudo indica, o túmulo como conhecemos hoje foi erguido alguns anos depois. Coube a Oliani desenvolver o conjunto escultórico em bronze e à Casa Maia desenvolver o suporte da obra. Ele pode ser visto de vários pontos do cemitério, o que nos leva a comparar sua obra com o trabalho de Rodin, segundo Mauclair (1905, apud WITTKOWER, 2001, p. 251) Rodin "[...] desejava que a estátua se erguesse totalmente livre, e pudesse ser observada a partir de qualquer ponto.

A obra traz um homem nu e vigoroso, ajoelhado ao lado de uma linda jovem, inerte e coberta por um manto. O homem envolve a jovem em seus braços para um último beijo, uma despedida dolorosa para um casal apaixonado. Esta alegoria representa o amor incondicional do casal. Martins escreve:

> A esposa, sobrevivente do casal, pede ao artista uma escultura que celebre abertamente o sentimento profundo de sua união com o marido, reconhecendo-o ainda vivo em sua vida, depois dele morto, e ela própria morta sem a companhia dele. Não reluta na confissão de sua paixão. (MARTINS, 2006).

O conjunto traz diversas referências como as junções dos braços formando uma cruz grega, representando o ideal cristão, mas a referência mais marcante é o beijo apaixonado dos amantes, certamente inspirado na obra *O beijo,* de Auguste Rodin.(fig.7)

Figura 7 – Escultura em bronze

Fonte: Viviane Comunale

A jovem viúva Maria, que na época era dez anos mais nova que seu amado, veio a falecer muitos anos depois, em 1982, e sobre o seu local de descanso foi acrescentado o epitáfio: *Aqui repousa Maria Cantarella ao lado de seu inseparável e amado esposo....*

Certamente essa obra escandalizou a sociedade da época, não por traduzir o amor incondicional dos amantes, mas por explorar a sensualidade e a beleza do corpo humano, e com certeza inspirou a construção de outros monumentos com o mesmo tema, como por exemplo o túmulo da Família Giannini, abordado anteriormente.

Alfredo Oliani também é o responsável pela execução de outro túmulo magnífico, na Necrópole São Paulo, a Via dolorosa, no túmulo da Família Chammas.

Descendentes de libaneses, os Chammas vieram para o Brasil em busca de uma melhor condição de vida. Estabeleceram-se no interior paulista como atacadistas e importadores de farinha de trigo. Na década de 1940, Adib Chammas e João Chammas destacavam-se no comércio de gêneros alimentícios, importação e exportação, com foco na farinha de trigo, enlatados, bebidas, café e algodão. Na década seguinte a Família Chammas constrói o mais moderno parque industrial de moenda de trigo no Brasil, o Moinho São Jorge.

De acordo com a administração do cemitério, o primeiro a ser enterrado no local foi o patriarca Sr. Jorge Chammas, na década de 1930. Ele foi sepultado na quadra 19, uma área destinada para um enterramento transitório, até a família obter um local apropriado ou depositar os restos mortais em um ossário. Na década de 1950, os restos foram transladados em definitivo para a quadra 9, próxima à administração.

O conjunto escultórico projetado por Oliani é retangular e, assim como os outros executados no cemitério, utiliza o granito marrom polido e o bronze. Na parte superior do jazigo, temos três arcos em granito em formato de U; na direita temos uma placa em bronze com gravação em relevo representando o momento da crucificação de Cristo na Gólgota, ao lado dos condenados Simas e Dimas; à esquerda, a ressurreição de Cristo observada pelos soldados romanos.

Esse conjunto escultórico segue a passagem bíblica que relata o pedido do senador José de Arimatéia ao governador Pôncio Pilatos pelo corpo de Jesus, para que fosse possível conceder um enterro digno a ele. Com a ajuda de Nicodemos, eles retiram o corpo da cruz e o envolvem em um lençol fino, encerrando dentro do túmulo.

No sábado "era dia de preparação" (Lucas 23:54). As mulheres seguem para o local para fazer os rituais judaicos de preparação do corpo. Esta é a passagem retratada pelo artista. Para identificarmos os personagens retratados, recorremos aos Evangelhos presentes na Bíblia. Segundo João, "junto a cruz de Jesus estavam em pé sua mãe, a irmã de sua mãe Maria de Cléofas e Maria Madalena" (João 19:26), além do discípulo amado.

A escultura feminina que segura com ternura a cabeça de Jesus é sua mãe, Maria, representada com uma auréola que concede o caráter de santidade à imagem. A expressão da Virgem nos demonstra todo o seu amor pelo filho morto; mesmo com todo o pesar, aceita o terrível destino imposto a seu filho.

A escultura masculina ao lado de Maria está representada com uma auréola; como ela está próxima ao coração de Jesus, podemos atribuir que seja o discípulo amado, presente no momento da crucificação.

A figura feminina em pé é Maria de Cléofas, irmã da Virgem Maria, que acompanhava as outras na preparação do corpo de Jesus. Observe a expressão de pesar retratada pelo artista nesta escultura.

Aos pés de Jesus encontramos outra escultura feminina, que apresenta uma postura inconsolável pela perda do seu mestre; provavelmente esta seja a representação de Maria Madalena. E por fim, a representação do corpo de Cristo repousado sobre o lençol, conforme descrito no Evangelho.

A entrada do jazigo fica na lateral direita; para guardá-la, Oliani projetou um portão gravado em relevo com a representação de São Jorge.

Outro trabalho exemplar executado pelo artista em 1930 é o túmulo pertencente à Família Paranhos, no Cemitério da Consolação. Durante o seu período na Escola de Belas Artes, Oliani criou laços com o então professor Ulysses Paranhos (1880-1954), que ministrava a disciplina de História da Arte e Estética.

O professor Paranhos era considerado um dos pilares da instituição. Formado pela Faculdade da Baía em Medicina (1902), optou por seguir um caminho diferente, seguiu para a Europa onde cursou diversos cursos de História da Arte (1911-1913).

Ele encomendou ao jovem Oliani a execução de uma obra para adornar o jazigo da família: *São Francisco de Assis*. Como o artista estava trabalhando sob encomenda, acreditamos que a Família Paranhos era devota do santo humilde.

Francesco Bernardone (1186-1226) pertencia a uma família de comerciantes muito influente na cidade de Assis, "iniciada uma guerra política entre Perugia e Assis, Francisco se alistou como combatente, mas foi aprisionado, permanecendo vários meses atrás das grades" (MEGALE, 2003, p. 104), e foi libertado por estar enfermo.

Um dia ao rezar nas ruínas da Capela de São Damião, Francisco ouviu o seu chamado e iniciou a reconstrução do local com o auxílio dos moradores. Em troca ajudava-os com roupas e dinheiro. Decidido a seguir seu caminho, renunciou a todos os seus bens e passou a cuidar de doentes e dos mais pobres, vivendo de caridade. Apesar de viver como eremita, acabou inspirando outras pessoas a seguirem-no. Foi assim que fundou a Ordem dos Franciscanos.

As esculturas de São Francisco geralmente representam ele em pé, tonsura nos cabelos[4], vestindo um hábito franciscano preso com uma corda com três nós - pobreza, castidade e penitência - além de estar descalço. Quanto à posição das mãos, podem ser vistas cruzadas sobre o peito ou com os braços abertos. Além de ajudar os mais necessitados, São Francisco "amava também os animais, que tratava com respeito, chamando-os de irmãos" (MEGALE, 2003, p. 105).

Este jazigo foi executado em granito marrom rústico, seguindo a influência da *Art Déco*. Para ornamentar a cabeceira, Oliani fez um relevo com flores estilizadas, no alto e em ambos os lados temos pequenas esculturas de seis pombos em bronze, ladeando o santo, que parece conversar com duas andorinhas a sua frente.

[4] A tonsura é um corte rente de parte do cabelo, geralmente de forma arredondada, realizado numa cerimônia religiosa pelo bispo, ao conferir ao ordinando o primeiro grau no clero, chamado também "prima tonsura". O significado original era o de renúncia às vaidades mundanas. Caiu em desuso, com a aprovação tácita da autoridade eclesiástica de Paulo VI, que suprimiu a prima tonsura, passando o ingresso no estado clerical a fazer-se pela ordenação diaconal. Entretanto, as Ordens Franciscanas mantêm, ainda hoje, essa tradição.

Quanto à escultura principal, poderíamos dizer que ela foi executada seguindo os cânones apresentados. A exceção é o cordão do santo, que não apresenta os nós relacionados a sua irmandade, tão característicos nessas obras. No local identificamos alguns vestígios que nos remetem à presença de vasos e floreiras no jazigo, que provavelmente foram furtados ao longo dos anos.

Algumas considerações

No início dos anos de 1920, período em que surge o artista Alfredo Oliani, a arte passava por mudanças. A necessidade de conceber uma arte brasileira provocava euforia nos jovens intelectuais da época, que buscavam romper "os cânones que até então legitimavam entre nós a criação artística" (AMARAL, 1970, p. 16). Esse rompimento aconteceria no ano de 1922, Centenário da Independência do Brasil.

Aracy Amaral cita:

> A Semana de Arte Moderna de fevereiro de 1922 realizada em S. Paulo representa um marco na arte contemporânea do Brasil, comparável à chegada da Missão Francesa ao Rio de Janeiro no século passado ou no século XVIII, à obra do Aleijadinho (AMARAL, 1970, p.15).

O movimento, que se inicia em 1922, acaba avançando para as décadas seguintes, incentivando uma nova arte brasileira.

É nesse contexto histórico que o artista Alfredo Oliani inicia seus estudos voltados para o desenho e para a escultura. Cursa o Liceu de Artes e Ofícios e a Escola de Belas Artes, tendo como professores Aladino Divani, Nicola Rollo, Amadeu Zani e Leopoldo e Silva, todos artistas com produções espalhadas pela capital paulistana.

Pensando em aperfeiçoar suas técnicas em escultura, Oliani frequentava, junto com outros aspirantes, o ateliê do amigo Rollo, que também mantinha uma pequena fundição no local. Todas as obras encomendadas a ele nesse período foram executadas nesse local. Após a conclusão de seu curso, seu trabalho era tão significativo que ele foi convidado a ministrar uma disciplina na Escola de Belas Artes.

Acreditamos que essa proximidade com os artistas que circulavam entre a *Art Déco* e a Arte Clássica influenciou diretamente na produção artística de Oliani, proporcionando obras únicas capazes de provocar no espectador diversas emoções. Porém, a proximidade com os chamados artistas conservadores fez com que a sua arte fosse ignorada pelos modernistas, fato este comprovado quando analisamos o período e não encontramos referências sobre Oliani nem sobre as suas obras.

Ao que tudo indica, Oliani trabalhava sob encomenda, o cliente especificava a sua ideia sobre a escultura e o artista exercia sua liberdade criativa na execução da obra. Não localizamos nenhum catálogo atribuído ao artista que pudesse facilitar o desenvolvimento de seu trabalho, o estudo de sua obra tornou-se possível devido à documentação elaborada por ele. Esse procedimento se inicia quando Oliani coordenava a restauração da Igreja Matriz de Nossa Senhora D´Ajuda e Bom Sucesso, em Ilhabela, na década de 1950. A partir dessa experiência, o artista inicia uma documentação da sua obra, que foi finalizada na década de 1980, mas que contém falhas nos seus registros, tendo em vista que alguns trabalhos não se

encontram nesse portfólio. Hoje essa documentação está à disposição na Biblioteca Walter Wey, na Estação Pinacoteca do Estado de São Paulo.

Por fim, esperamos que esse artigo possa proporcionar uma redescoberta as obras deste brilhante artista.

Bibliografia

AMARAL, Aracy. **Artes plásticas na semana de 22**. São Paulo: Editora 34, 1998. 2.ed. Lisboa: Editorial Estampa 1992.

História da Catedral da Sé Disponível em: <http://www.catedraldase.org.br/site/ ?page_id=1404>. Acesso em: 01 dez. 2014.

COMUNALE, Viviane. A Arte Tumular dos cemitérios de São Paulo: As capelas do Cemitério do Brás. In: **VI Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais**, 2013, Belo Horizonte: VI Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais, 2013.

KUNIGK, Maria Cecília Martins. **Nicola Rollo (1889-1970): um escultor na modernidade brasileira. Mestrado em artes**. São Paulo: Universidade São Paulo - ECA/USP, 2001.
LAUDANNA, Mayra e Araujo, Emanoel. **De Valentim a Valentim: a escultura brasileira**

século XVIII ao XX. São Paulo :Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010.

LOURENÇO, Maria Cecilia, boletim **Prêmio Aquisição**. Homenagem em julho de 1984

MARTINS, José de Souza. Último adeus. O Estado de São Paulo. Cidades/Metrópoles São Paulo, 28 out 2006

OLIANI, Alfredo. **Guia Histórico e turístico da Igreja Nossa Senhora D´Ajuda de Ilhabela**. s.l: s.n, datilografado, 1972

___. **Antigos artistas do bairro do Ipiranga: Tito e Hygino Oliani**. São Paulo: UNESP, 1983.

WITTKOWER, Rudolf. **Escultura**; trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

II – Artigos livres

Apresentação: Sobre a diversidade temática das Ciências Sociais

Vania Sandeleia Vaz da Silva[1]

Publicamos neste volume 25, número 51, da Revista Tempo da Ciência, quatro artigos sobre temas importantes para as Ciências Sociais, que mostram como as reflexões realizadas no âmbito da Sociologia, da Antropologia e da Ciência Política são fundamentais para que possamos entender o mundo em que vivemos, nos seus diversos aspectos. Cada artigo mostra modos diferentes de construir o conhecimento a respeito da nossa sociedade, cultura, política e subjetividade e remete a teorias e conceitos que contribuem para entendermos como estamos vivendo e nos relacionando com os outros e o mundo que construímos coletivamente.

O primeiro artigo – *Tenda espírita de Umbanda São Jorge (Clevelândia/PR): prática religiosa e memória familiar* – escrito por Taíza Gabriela Zanatta Crestani e Silvio Antônio Colognese tem como objetivo resgatar narrativas a respeito da fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (Clevelândia, Paraná), ocorrida na década de 1960. A atual Dirigente Espiritual – Dona Jurema – responsável há dez anos pelo desenvolvimento dos rituais religiosos, conta com o apoio do marido (Dirigente Administrativo) e do filho (Ogã de Atabaque) – e os autores mostram como a história familiar se entrecruza com a história da Tenda – que foi fundada pelos pais de Dona Jurema. Ressaltando o quanto a Umbanda pode ser considerada uma religião genuinamente brasileira e mostrando a diversidade e variedade que pode assumir na prática, esse trabalho contribui para percebermos que também aqui no Paraná existem manifestações religiosas diferentes das hegemônicas. Além de uma importante reflexão a respeito da relação entre a história da Tenda e a história do grupo familiar que a fundou e mantém, o artigo traz imagens e depoimentos que permitem um contato quase direto com as pessoas envolvidas e poderá incentivar novas reflexões a respeito do tema.

O segundo artigo – *Lembrança, escritura e esquecimento: rituais da/na escrita como tentativa de escapar à solidão e acobertar-se da loucura em Carolina Maria de Jesus* – escrito por Fabiana Rodrigues Carrijo, apresenta alguns resultados de sua pesquisa a respeito de como o exercício da *escrita de si* contribui para a constituição da subjetividade. Com base em diários íntimos de Carolina Maria de Jesus – *Quarto de despejo* (1960) *Diário de Bitita* (2006) – e por meio das noções de Michel Foucault de escrita de si e cuidado de si, a autora busca inventariar a constituição da subjetividade por meio da escrita que pode contribuir para preservar o dia vivido na esperança que ao anotar seja possível preserva-se (conforme afirmava Maurice Blanchot). Trata-se de um ensaio escrito por uma mulher pesquisadora – Fabiana – a partir da análise dos relatos e depoimentos de outra mulher – Carolina Maria de Jesus, negra e favelada – a respeito do seu dia a dia e das dificuldades que enfrentou para obter o seu sustento e o de seus filhos. Considerando que a proposta foi conceder aos escritos de Carolina a atenção que costuma ser dedicada apenas a escritos literários, torna-se fundamental valorizar esse trabalho que contribui para diminuir o viés dominante nas ciências cujos trabalhos clássicos são ainda predominantemente escritos por homens.

[1] Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e do Curso de Ciências Sociais da Unioeste, Campus de Toledo, graduada em Ciências Sociais, mestre e doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP).

O terceiro artigo – *Michel Foucault, Pierre Bourdieu – para entendemos um pouco sobre poder nos assentamentos de Reforma Agrária* – foi escrito pelo professor Miguel Ângelo Lazzaretti com a proposta de refletir sobre o poder no dia a dia dos assentamentos de reforma agrária no Brasil, valendo-se do pensamento de dois autores fundamentais para as Ciências Sociais contemporâneas. Apoiando-se na forma como Foucault contribui para compreender e explicar as relações de poder e entre os poderes e os saberes, o artigo explora as relações de poder no fenômeno da ação coletiva nos assentamentos de reforma agrária do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). Enquanto apresenta quais elementos do pensamento de Foucault contribuem para sua análise, oferece uma introdução a algumas obras do clássico e, também, apresenta dados e informações que derivam de seus estudos e experiências com os sujeitos de sua pesquisa: os assentados do MST. O mesmo é possível dizer a respeito da argumentação que desenvolve em torno na noção de poder simbólico de Pierre Bourdieu, pois, ao ressaltar os aspectos mais importantes busca entender e captar as relações de poder entre líderes e assentados nos assentamentos coordenados pelo MST, novamente valendo-se de sua experiência como pesquisador e analista desse movimento.

O quarto artigo – *Antropologia latino-americana: novas perspectivas* – escrito pelo professor Roberto Biscoli, analisa parte do que vem sendo produzido por antropólogos latino-americanos a respeito da própria realidade social na qual estão inseridos e visa mostrar que existe uma produção de conhecimento diferenciada na América Latina, em torno de temas como questões sociais, econômicas, políticas, além da diversidade étnica e linguística, dos processos de imigração e de migrações entre outros. O autor mostra que discutimos temáticas de importância mundial contextos nacionais, e, porque os antropólogos latino-americanos possuem um olhar diferenciado que está atento às interseccionalidades, podem efetivamente estar agregando conhecimento ao que é produzido mundialmente. Mais importante, a proposta do artigo é mostrar que a antropologia produzida por aqui gerou novas representações sobre a América Latina, mas, também, por meio de sua crítica constante de categorias recebidas e repensadas por meio da formação clássica da disciplina, permitiu uma autocrítica para a antropologia em geral, de modo que é possível afirmar que existe uma contribuição teórica e metodológica para as ciências humanas.

Tenda espírita de Umbanda São Jorge (Clevelândia/PR): prática religiosa e memória familiar

Taíza Gabriela Zanatta Crestani[1]
Silvio Antônio Colognese[2]

Resumo: Este artigo compreende o resgate de narrativas em torno da fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, situada na cidade de Clevelândia (popularmente conhecida como a "mãe" da região sudoeste do Estado do Paraná). Esta instituição foi fundada na década de 1960 pelos pais da atual Dirigente Espiritual, Dona Jurema, que há cerca de dez anos assumiu a responsabilidade pelo desenvolvimento dos rituais religiosos. Para tanto, a Ialorixá conta com o apoio do marido (Dirigente Administrativo) e do filho (Ogã de Atabaque). Além disso, outros membros da família frequentam o local (na qualidade de médiuns), demonstrando que a história familiar se entrecruza à história da Tenda.

Palavras-chave: Paraná – Clevelândia - Umbanda – Religião Afro-brasileira – Memória Familiar.

São Jorge Umbanda Spiritist Tent (Clevelândia/PR): Religious Practices and Family Memory

Abstract: The present article comprises a rescue of narratives regarding the foundation of the São Jorge Umbanda Spiritist Tent, located in the municipality of Clevelândia (popularly known as "mother" of the southwestern region of the state of Paraná). This institution was founded in the 1960s by the parents of the current Spiritual Manager, Mrs. Jurema, who took upon herself the responsibility for the development of religious rituals about ten years ago. To do so, the Ialorixá has the support of her husband (Administrative Manager) and son (Ogã of the Atabaque). Moreover, other family members attend the location (as mediums), demonstrating that family history intertwines with the history of the Tent.

Keywords: Paraná – Clevelândia - Umbanda – Afro-Brazilian Religion – Family Memory.

[1] Mestre em Ciências Sociais pela Unioeste e Docente na UNOESC-SC. E-mail: taizagabriela2017@gmail.com

[2] Doutor em Sociologia pela UFRGS (1997) e Docente Efetivo da Unioeste/Campus de Toledo-PR. E-mail: silviocolognese@ibest.com.br

Introdução

De acordo com Bastide, a Umbanda é a genuína religião brasileira. Foi instituída no Brasil, em 1908, por Zélio Fernandino de Moraes. Entre as suas principais características, podemos citar o culto aos Caboclos, os Pretos-Velhos e os Índios: representantes das etnias nacionais, que, em contexto ritualístico, são reconhecidos como entidades.

Dentro da Grande Umbanda, existem inúmeras vertentes (como é o caso da Umbanda Sagrada, Umbanda Esotérica, Umbanda Cruzada, Umbandomblé, entre outras), de modo que a sua prática varia de terreiro para terreiro. As Federações de Umbanda, instituições que têm o intuito de salvaguardar a identidade da religião, preveem alguns princípios básicos que as instituições religiosas precisam manter para que possam ser caracterizadas como Umbanda, mas a forma de firmar ponto, bater cabeça, ascender vela, ou seja, a forma de condução e manejo dos trabalhos religiosos fica a critério dos respectivos sacerdotes (também chamados de Dirigentes, Babalorixá/Ialorixá, ou simplesmente "Pai de Santo"/ "Mãe de Santo"). Daí a importância de buscarmos compreender de que forma estas instituições propõem diálogo com a realidade local onde estão inseridas.

O primeiro Terreiro de Umbanda da região sudoeste do Estado do Paraná foi fundado na década de 1960, por José Pereira dos Santos e sua esposa Trindade Miguel dos Santos. A instituição religiosa foi construída no perímetro urbano da cidade de Clevelândia, quando a presença de descendentes de imigrantes italianos, poloneses e alemães – os chamados "de origem" (RENK, 2002) era majoritária, e a prática do catolicismo era predominante.

José era nordestino e ficou conhecido entre os munícipes como "Seu Baiano". Foi convidado a fixar residência na localidade durante um período de passagem, quando um sujeito desconhecido recorreu a ele em busca de auxílio. Permanece um mistério a forma como este senhor (que posteriormente se associou à Tenda Espírita de Umbanda São Jorge) tomou conhecimento dos trabalhos mediúnicos desenvolvidos por Baiano e Trindade, visto que o casal estava na cidade de passagem e residiam até então em Curitibanos/SC. Fato é que este contato foi crucial para viabilizar a construção do núcleo de práticas religiosas, conforme veremos adiante.

Desde 2009, quem comanda os trabalhos religiosos é Dona Jurema (filha dos fundadores) e seu esposo Valdir, os quais contam com o apoio dos filhos (sendo um deles responsável pela parte musical que dá vida aos rituais) e médiuns remanescentes (tal como é o caso das irmãs de Dona Jurema e da Mãe-pequena e do Ogã da Tenda, que conheceram Baiano e Trindade). Destarte, nota-se que a prática religiosa e a memória familiar encontram-se amparadas uma na outra. Ao falar da história da instituição religiosa, os Dirigentes atuais constantemente aludem não só aos trabalhos religiosos desenvolvidos pelos fundadores, mas, sobretudo, às experiências compartilhadas com eles no seio da família, demonstrando ser a instituição uma espécie de elo que viabiliza o acesso ao passado e permite a sua ressignificação à luz de novas configurações.

Neste artigo, esmiuçamos estas "idas e vindas", por meio do resgate das narrativas dos médiuns mais antigos que atuam no âmbito da Tenda e de familiares da atual Dirigente que tiveram a oportunidade de conhecer Seu Baiano e Dona Trindade. Com vista a enfatizar o conteúdo dos relatos, ao invés de dividir o trabalho em "fundamentação teórica" e "desenvolvimento", optamos por dinamizar a leitura, propondo o entrecruzamento dos dados oriundos do campo aos resultados da pesquisa bibliográfica de forma concomitante. Contudo, conforme o leitor

verificará, este artigo encontra-se dividido em duas grandes partes: na primeira (que compreende os três primeiros itens), enfatizamos a trajetória da instituição das práticas umbandistas no cenário clevelandense, dialogando com as características do contexto social. Em seguida, refletimos sobre a herança familiar e a valorização do saber intergeracional ligado às práticas religiosas, e demonstramos que os laços e vínculos de identificação transpõem as relações de parentesco e encontram espaço de representação em âmbito ritualístico.

Um convite inesperado

Em 1960, durante um breve período de estadia no município de Clevelândia, José Pereira dos Santos e Trindade Miguel dos Santos (os fundadores da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge), foram convidados a se estabelecer na localidade. Tal solicitação adveio de um senhor chamado Valdemar Grozetta que, "*não se sabe como*", ficou sabendo que José benzia e o procurou, levando consigo a irmã e a filha que estavam doentes.

Ao chegarem até a casa onde o casal estava hospedado, prontamente as enfermas foram atendidas. Na ocasião, José lhes forneceu orientações por meio do exercício da mediunidade, indicou banhos de ervas e recomendou que, dentro de dois ou três dias, ambas retornassem para que ele pudesse averiguar os efeitos da intervenção.

Para a surpresa de Grozetta, logo na primeira semana foram observados sinais de melhora significativa no quadro sintomático apresentado. Relembrando o acontecimento, destaca Dona Jurema:

> *O pai e a mãe perderam dois filhos, um faleceu em Lages e um faleceu em Curitibanos. Eles ficaram muito tristes. O pai, por ser aventureiro, gostava de viajar. Como eles haviam passado por momentos difíceis essa mudança talvez fosse vista por eles como uma oportunidade de recomeço* [...] *Bem, as pessoas que nos convidaram pra ficar* [em Clevelândia] *nem nos conheciam. Ficaram sabendo que os meus pais eram espíritas e estavam na cidade, então os procuraram. Depois do Seu Valdemar ter vivenciado a cura da filha através dos atendimentos que o pai e a mãe fizeram, ele disse: 'Seu Baiano, Clevelândia precisa de pessoas como vocês. Por que vocês não ficam aqui na cidade?'. Aí o pai olhou pra mãe e disse: 'Vamos ficar?' e a mãe disse 'vamos!'* [...] *Então o pai e a mãe conversaram, decidiram sair de Curitibanos e nos comunicaram. Boa parte do que ele tinha ele vendeu, outra parte ele deu e o que ele não conseguiu nem vender e nem doar, ele queimou (risos) e viemos pra cá* (DONA JUREMA – Entrevista 01, agosto de 2016).

De acordo com Dona Jurema, quando ainda moravam em Curitibanos/SC, seus pais realizavam atendimentos em âmbito residencial. Principalmente Dona Trindade, visto que o esposo não dispunha de tempo em função das obrigações laborais. Muitos dos que batiam às suas portas, à semelhança de Grozetta, o faziam sob a alegação de não possuir esperança de salvamento.

Com a propagação das histórias de superação de doenças e infortúnios entre os familiares e amigos dos enfermos que residiam em cidades distantes e não tinham meios e/ou condições para se deslocar até Clevelândia/PR, uma prática que se tornou frequente foi a realização de atendimentos via telefone. Assim, ao se estabelecerem em território sudoestino, os pais de Dona Jurema possuíam uma trajetória marcada pela realização de atendimentos individuais voltados à promoção da cura, bem como grande conhecimento acerca das entidades e divindades que compõem o panteão umbandista.

Cabe destacar, neste sentido, que recorrer a curandeiros e benzedeiras na busca do alívio de sofrimento físico e/ou psicológico era uma prática comum entre os moradores do município supracitado, devido à propagação dos relatos das andanças do Monge João Maria pelo território, antes e após a eclosão da Guerra do Contestado. Assim, quando a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge é fundada na localidade, o catolicismo popular (herança dos estancieiros portugueses, reformulada a partir do diálogo com outros saberes e práticas dos nativos da região) já havia se consolidado como tradição (CRESTANI, 2018). Com o advento da Umbanda, estas práticas se acoplam e são reformuladas a partir da lógica que dá sustentação ao culto das forças elementares da natureza (que assumem a feição de Orixás: divindades africanas).

Pouco se sabe a respeito do primeiro contato de Seu José com a religião Umbanda, visto que ele não costumava falar abertamente a respeito da sua infância e juventude. Porém, sabe-se que o início do seu desenvolvimento mediúnico ocorreu num terreiro localizado na Bahia, sua terra natal. Mas, devido às constantes viagens, passou a conhecer e frequentar outros terreiros no Estado do Rio de Janeiro e, mais tarde, na cidade de Florianópolis - onde sua esposa tornou-se Filha de Santo:

> *Quando o pai e a mãe se conheceram* [em Lages], *minha mãe já apresentava sinais de mediunidade, mas a família dela não entendia: diziam que ela sofria de ataque. Por conta disso, frequentemente era encaminhada para o hospital, mas, na verdade, não se tratava de doença. Então, identificando a situação, meu pai encaminhou ela para se desenvolver enquanto médium num terreiro conhecido em Florianópolis. Um fato interessante é que numa visita que os meus pais fizeram a este terreiro um tempo depois, a mãe de santo disse para o meu pai que ele estava nesse mundo para cumprir uma missão e que para poder fazer isso, precisava se estabelecer num lugar e parar de viajar. Precisava criar raízes* [...] *O pai trabalhando conseguiu comprar caminhão, tinha armazém, mas gastou tudo com doença. Quando ele começava a alinhar... acontecia algum imprevisto e ele acabava se desestabilizando financeiramente* [...] *Então, nesta visita que eles fizeram em Florianópolis, a mãe de santo disse pra ele: 'você tem que parar e tem que cumprir tua missão. Essas coisas ruins que aconteceram são sinais do chamado que você não está conseguindo entender'. A partir daí ele começou a viajar menos e se dedicar mais ao atendimento de pessoas. Quando viemos para cá* [referindo-se à Clevelândia], *o Valdemar nos ajudou a encontrar uma casa para a gente se estabelecer, e o pai, enfim, decidiu se fixar. Um tempo depois, ele comprou este terreno onde a Terreira foi construída. Aqui morava um senhor, carroceiro que vendia lenha, e como começou povoar a cidade na época, e ele não queria mais ficar aqui, colocou o terreno para vender e foi morar mais perto no interior. Assim, na medida em que a gente foi se familiarizando e se inserindo, o pai conseguiu comprar também o terreno ao lado da Terreira, onde mora minha irmã, e uma outra casa aqui perto, onde eu fui morar logo depois de casada e é onde a minha filha mora hoje* (DONA JUREMA – Entrevista 02, novembro de 2016)

Um dos critérios considerados por Seu Baiano na escolha do terreno onde a família veio a se instalar foi a localização: a intenção era fixar residência num bairro não muito afastado do centro da cidade, no intuito de facilitar o acesso às instituições de saúde e o uso dos espaços públicos. Na época, seus filhos biológicos estavam em idade escolar e, portanto, a distância entre a residência e as instituições de ensino foi também levada em consideração.

Na época da mudança, a atual Dirigente da instituição tinha por volta de oito anos, foi matriculada na Escola Municipal e, em seguida, passou a frequentar o Colégio São Luís, dirigido pela Irmãs Salvatorianas, as quais frequentemente visitavam a família. Ao recordar a época, Dona Jurema ressalta que o seu pai tinha muita facilidade para fazer amigos, e que o fato de ser umbandista nunca foi considerado um obstáculo para tanto.

Por gostar muito de crianças, Seu Baiano começou a organizar festas juninas logo após se estabelecer definitivamente. No mês de junho, fazia fogueiras de vinte metros e Dona Trindade preparava comidas típicas (pipoca, quentão, pinhão), as quais distribuíam gratuitamente. Nestas ocasiões, grande parte dos moradores locais se reunia defronte à casa de Dona Jurema, num terreno baldio, para participar das festividades. Entre os espectadores, não raras vezes estavam representantes religiosos.

Dona Jurema, a exemplo de suas irmãs e irmão, concluiu a catequese seguindo as orientações dos pais. Tanto antes quanto depois da inauguração da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, Baiano e Trindade nunca vedaram a participação dos filhos nas missas: "[...] *meu pai sempre nos dizia: vão, estudem e conheçam para vocês decidirem o que é melhor para a vida de vocês. Se queríamos ir, eles nos acompanhavam sem problema nenhum* [...]" (DONA JUREMA – Entrevista 01, agosto de 2016).

Na cidade de Clevelândia, Seu Baiano e Dona Trindade auxiliaram na educação de vinte crianças (as quais conviveram com os filhos biológicos do casal). Algumas permaneceram mais tempo em sua casa, outras menos (dependendo da necessidade de cada uma), e não conviveram todas no mesmo período. De acordo com a atual Dirigente:

> *Nós considerávamos todos irmãos, porque convivíamos como se fôssemos, compartilhávamos refeições, a gente ia para a escola junto, se ajudava com as tarefas da casa. Os aniversários, também, sempre que possível a gente comemorava. Claro, nada extravagante, tudo muito simples de acordo com as condições do pai e da mãe* (Entrevista 03, abril de 2017).

> [...] *Nossa, eu me lembro muito bem do pai...quando ele chegava em casa* às *vezes com frutas, melancia, banana, o que fosse, e sentava na frente de casa, chamava todo mundo pra comer, era uma festa... Se passava crianças na rua ele oferecia: 'quer um pedaço?' e as crianças paravam para conversar com ele, ficar com a gente* (Entrevista 02, novembro de 2016).

Em consonância, destacam as irmãs de Dona Jurema que atuam como médiuns na Tenda Espírita de Umbanda São Jorge:

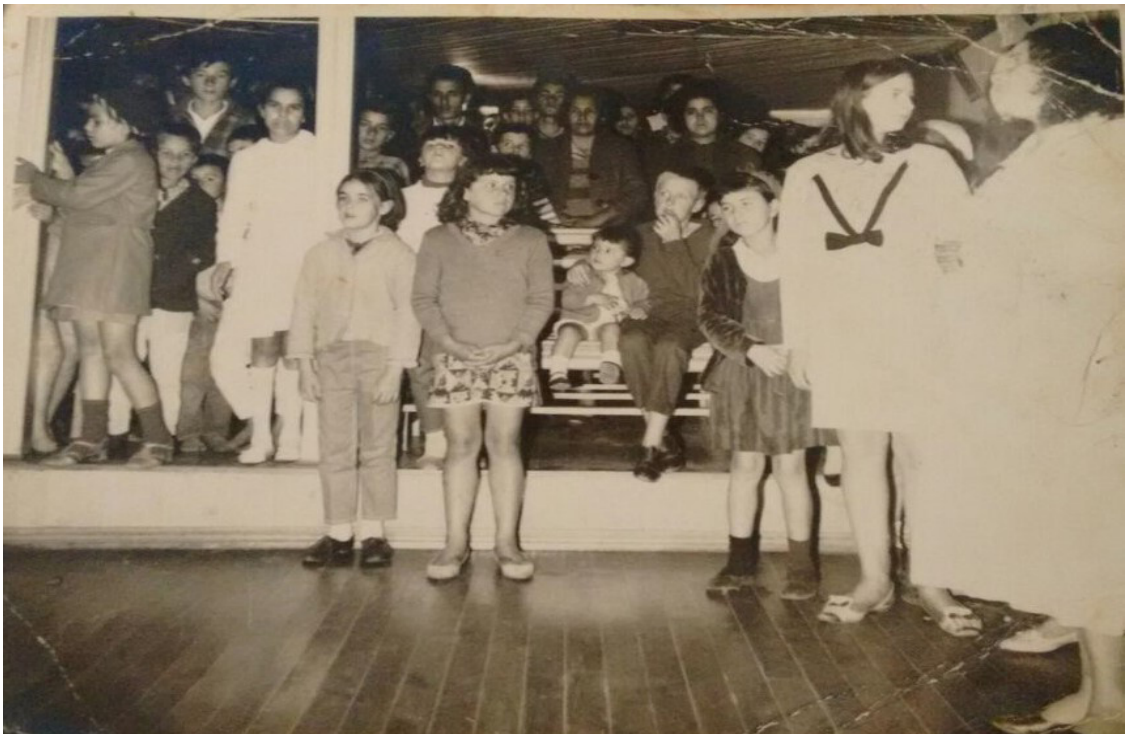
> [....] *O pai ele era muito de compartilhar as coisas, adorava fazer isso, se alguém precisava de remédio, de roupa de frio, ele dava um jeito, não gostava de ver ninguém passando fome. Tanto que eu sempre digo, meu pai não estava na Umbanda, ele era a Umbanda, porque ele fazia caridade todo o santo dia* (MEDIUM 11, dezembro de 2017).

> *Meu pai era aquela pessoa que você podia contar pra tudo. Era só chamar que ele ia correndo, em caso de saúde, levar gente para o hospital, do hospital pra casa... ele ia. Tanto que é muito comum até hoje a gente sair pela região e as pessoas ainda vêm nos dizer 'seu pai me ajudou nisso', 'sua mãe me curou' etc. Com a Terreira, isso se propagou, mas eles sempre foram assim, de estender a mão, conversar com as pessoas que buscavam auxílio* (MÉDIUM 19, novembro de 2017).

Percebemos que a noção de caridade é o ponto referencial dos discursos das filhas acerca das experiências vividas com o pai (como se, em vez de ser compreendida enquanto ação, a caridade fosse um traço inerente à personalidade de Seu Baiano).

Cabe frisar, em consonância, que por terem se tornado conhecidos pela solicitude, logo no início da realização dos trabalhos mediúnicos na Terreira o público era bem expressivo, formado basicamente pelas pessoas que se dirigiam aos fundadores buscando atendimento individualizado.

Figura 1 - Público em noite de Gira na década de 1960



Fonte: Arquivo pessoal de Linda Jurema dos Santos Siqueira.

Figura 2 - Médiuns da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (1970)

Fonte: Arquivo pessoal de Linda Jurema dos Santos Siqueira. Da esquerda para a direita, encontra-se a atual Dirigente (Dona Jurema) ao lado do pai (Seu Baiano). Dona Trindade é a mulher que está no centro da imagem, fazendo uso de um cocar.

Perseguições e preconceito

A propagação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge como uma espécie de centro de operacionalização de cura acabou chamando a atenção de profissionais da saúde que atuavam no recém-construído hospital da cidade. Segundo o Ogã da Terreira:

> *Os médicos da época começaram uma perseguição muito grande em cima da Terreira. Tínhamos que assinar o Livro de Presença* [...] *Mesmo que na época de Getúlio Vargas, tenha-se tido uma boa abertura para a Umbanda, nós passamos por provações muito grandes* [...] *Então o Baiano tomou a decisão de ir para Curitiba. O que que ele fez? Ele registrou a Terreira no Cartório e retornou para Clevelândia* [...] *Por isso, juridicamente, nos órgãos públicos, nós estamos muito bem documentados e assegurados em função das necessidades que surgiram naquela época* (OGÃ DA TERREIRA – Entrevista 01, setembro de 2017).

Cabe salientar que, até o final da década de 1940, Clevelândia/PR não contava com uma rede de serviços assistenciais: os médicos realizavam somente atendimentos particulares, quando chamados às residências dos enfermos. Após a construção de um posto de saúde em 1950, a responsabilidade pela realização de vistorias domiciliares passa a ser incumbida aos chamados guardas sanitários: indivíduos que desempenhavam função semelhante à dos agentes de saúde – ainda que priorizassem em sua esfera de trabalho um viés mais higienista (VIECILI, 2003).

Em consonância, os registros concernentes à data de instalação do Hospital e Maternidade São Sebastião (o primeiro da localidade) tangenciam o mesmo ano do estabelecimento da Comunidade das Irmãs do Divino Salvador, que ocorreu em 1957. Inclusive, muitas das freiras eram auxiliares dos médicos – conforme destacam Andrade e Loures (2014) - demonstrando que a religião dominante e as práticas de saúde andavam de mãos dadas.

Segundo Ortiz (1999), a primeira instância que exerceu a sua autoridade discursiva para barrar à integração da religião umbandista à sociedade brasileira foi a ciência. Fazendo uso de conceitos evolucionistas, os representantes do saber erudito caracterizaram os estados de transe mediúnico como manifestações de quadros psicóticos, e as práticas de curandeirismo como exercício da medicina ilegal. Neste sentido, quando surgem as Federações de Umbanda, estas foram obrigadas a distinguir cultos verdadeiros (realizados nos terreiros cadastrados) dos cultos falsos (que os adeptos referenciam como sendo "práticas de charlatanismo"), de certa forma incorporando a tarefa repressiva em prol da própria organização e ordenação interna da religião (CHAUÍ, 1993).

As Federações, enquanto agências unificadoras, surgem para retirar a Umbanda da clandestinidade, fornecendo aos sacerdotes a possibilidade de responder aos ataques externos por meio de um mecanismo oficial de associação. É o vínculo do líder religioso junto à Federação que o permite solicitar amparo de um agente fiscalizador, tal qual faz o médico em relação ao Conselho Federal de Medicina, por exemplo. Tendo isso em vista, o credenciamento é utilizado tanto pelo sacerdote quanto pelo profissional da saúde como uma maneira de assegurar a integridade das suas respectivas esferas de domínio, ou seja, como comprovantes de aptidão para o desenvolvimento de tarefas específicas.

Vale destacar que a fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (14 de abril de 1964), ocorreu antes da instituição da Federação Paranaense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros

(que acontece no ano de 1975)[3]. Na época, buscando defender-se das investidas, acompanhado de um advogado (médium da Terreira), Seu Baiano registra a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge em Cartório. Além disso, seguindo a recomendação de dois amigos espíritas que residiam na cidade de Cascavel/PR, filia a instituição junto ao Conselho Mediúnico do Brasil.

Por volta de 1970, as práticas umbandistas voltam a ser alvo de críticas por parte de um padre:

> Médium 11: *Na escola foi difícil, a gente sofreu no começo, por ser negra e ter o centro. Então tinha um pouco de preconceito. Mas nossos pais sempre nos ensinaram: 'nunca desrespeite ninguém, mas se te desrespeitarem, erga a cabeça. Não abaixe a cabeça'* [...] *Mas pensando, assim, eu acho que na época o preconceito não era tanto por causa da religião. Era mais por causa da nossa cor, entendeu. Que naquela época em Clevelândia, tinha nós e mais duas famílias que eram negras que tinham um status melhor. Mas foi só logo bem no começo mesmo. Da Umbanda, a mesma coisa.* [...] *O pai e a mãe nunca deram remédio, mas os médicos novos da época achavam que sim. Depois, esses médicos foram processados pelos meus pais por conta disso. Acho que eles pensavam que o centro iria tirar a clientela deles, ou algo assim. Eles vieram aqui nessa sala, onde nós estamos agora* [referindo-se ao local de realização da entrevista] *acusar o meu pai, e ele ficou quieto na hora, não armou confusão. Mas no dia seguinte procurou promotor, advogado. Até então nós tínhamos três advogados que eram médiuns da Terreira. Depois de muito tempo, eles vieram pedir desculpa para o meu pai e para a minha mãe, e pedir trabalho*[4]. *E depois ficaram amigos do pai e da mãe. Eles não sabiam, depois eles aprenderam, entende. Falta de conhecimento. Umbanda também é perdão, não é?* [...] Só teve uma situação na Igreja, também, que o padre mencionou o nome do meu pai e da minha mãe na missa, e nós estávamos na missa. Meus filhos são batizados, nunca deixamos de ir *na Igreja. Esse padre foi afastado da Paróquia um tempo depois, essa situação chegou até o Bispo de Palmas.*

Em relação ao mapeamento do campo religioso da cidade de Clevelândia, um aspecto interessante a ser frisado é que a data de fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge antecede a construção da atual Igreja Matriz (feita de pedra, localizada no centro da cidade, e hoje considerada um dos pontos turísticos da região sudoeste do Paraná). Até então, havia no local desta última uma igreja de madeira. É somente ao findar da década de 1960 – ou seja, após a abertura das portas da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge – que a Matriz é inaugurada.

Para Magnani (1986), como a emergência da Umbanda se dá por meio de uma lógica de apropriação de elementos heterogêneos, uns considerados legítimos aos olhos da Igreja e outros não, tende a ser alvo de retaliação. Segundo o autor, os argumentos do catolicismo oficial caracterizam a Umbanda como sinônimo de macumba e baixo espiritismo. Nas décadas de 1960 e 1970, no Brasil, os umbandistas começam a organizar movimentos e congressos para firmarem as bases da doutrina e dos rituais, que passa a ser divulgada por intermédio das Federações. Assim, na década de 1960, a Umbanda é incluída na relação de religiões cadastradas pelo censo (MAGNANI, 1986). Portanto, tal qual nos mostra Jensen (2001), em

[3] A respeito da realidade de Curitiba/PR, a partir da análise de reportagens e notícias vinculadas em jornais (como é o caso do Diário do Paraná), Baldaia (2013) evidencia que os representantes religiosos da Umbanda buscavam evidenciar que os seus princípios e prerrogativas se enquadravam ao processo histórico nacional. Para tanto, havia a preocupação por parte dos Dirigentes dos terreiros umbandistas em delinear estratégias de legitimação diante do campo cultural em que estavam inseridos. O surgimento das Federações de Umbanda ocorre num contexto em que as organizações que de alguma forma contribuíssem para valorizar a "identidade brasileira" começam a proliferar. Enquanto a única religião nascida no país, a Umbanda começa a conquistar espaço no Paraná (BALDAIA, 2013).

[4] Referindo-se às práticas que são realizadas por intermédio das entidades espirituais direcionadas a fins específicos.

escala nacional o contexto histórico da fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge era favorável. Nas palavras da autora:

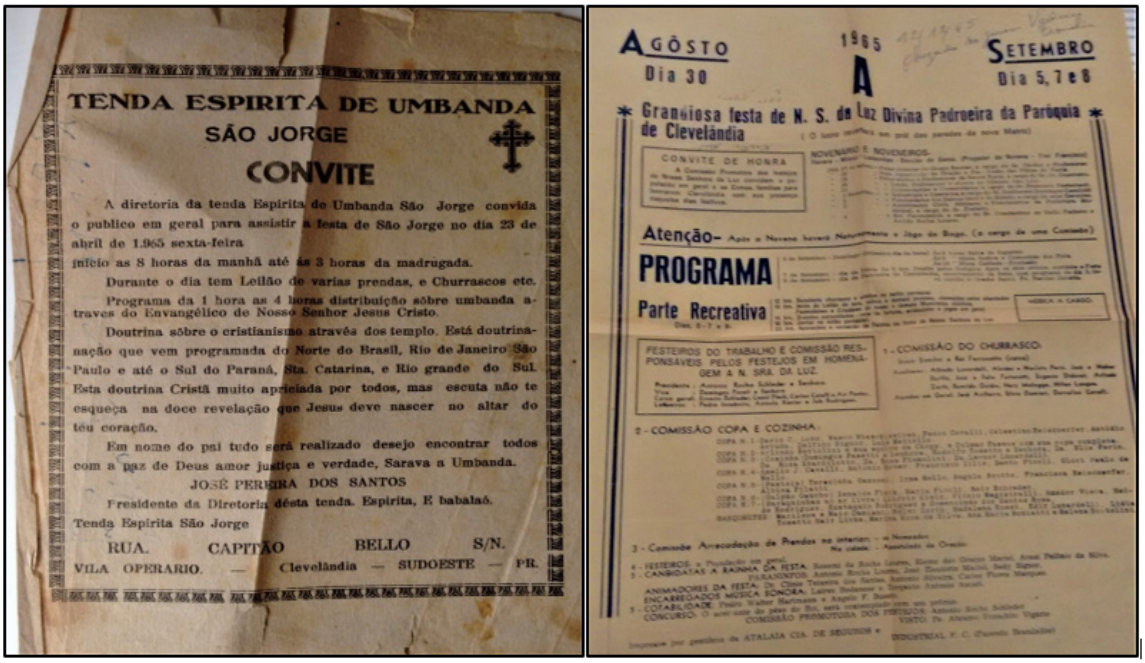
> O fim do regime autoritário em 1945 abriu caminho para a democratização. Isto também significou que a perseguição sistemática aos umbandistas parou. Entre os umbandistas, isto desencadeou um distanciamento na identificação com o Espiritismo Kardecista e abriu a possibilidade para outras identificações diferentes e novas definições da Umbanda. Este novo desenvolvimento pode ser interpretado como uma reafricanização incipiente da Umbanda. Também como alternativa à Umbanda Branca, apareceu a Umbanda Africana. Esta buscou suas origens na África [...] e exaltou a herança africana. A mudança democrática capacitou a Umbanda de se espalhar e se tornar mais visível no sudeste brasileiro por meio de programas de rádio, jornais e da fundação de várias federações da Umbanda. No início dos anos 60, apesar do fim da perseguição governamental, a Igreja Católica liderou uma cruzada contra a Umbanda. Depois do Concílio Vaticano II (1962-1965), entretanto, a Igreja Católica no Brasil parou a perseguição, e começou a dialogar com as religiões não -cristãs. No Brasil esta resolução levou muitos padres católicos a se dar conta que o futuro do Catolicismo no país passa pela habilidade de lidar com as religiões Afro-brasileiras (Boff 1977). A Igreja Católica no Brasil começou a adotar um pluralismo litúrgico, incorporando elementos das religiões Afro-brasileiras em certas missas. Além disso a Igreja começou a reconhecer oficialmente a Umbanda como religião. Esta mudança significou que a Umbanda e outras religiões Afro-brasileiras puderam ganhar melhor posição no campo religioso (JENSEN, 2001, p.12).

Quando Seu Baiano e Dona Trindade se instalaram em Clevelândia, próximo do terreno onde se encontra a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, havia a chamada capela dos remédios (hoje ainda de pé). A distância entre ambas é muito pequena (cerca de cem metros), evidenciando que Baiano não fez questão de construir a instituição religiosa retirada da vista da Igreja. Neste viés, para a Médium 11, apesar das acusações, o convívio com os representantes religiosos não era conflituoso:

> *Mas não era só desentendimentos, não, a gente também tinha muita, mas muita amizade* [...] *As freiras nos visitavam em casa,* às *vezes até vinham ver a sorte com a mãe. Quando nós viajávamos com elas por causa da escola, elas falavam para o meu pai: 'o Baiano e essas pérolas negras dele', elas gostavam muito da gente, meus pais gostavam muito delas também. Tanto que quatro irmãs foram madrinhas do meu casamento* [...] *Tinha um padre também muito amigo nosso. Eu lembro que na época tinham roubado da Igreja uma imagem da santa, e ele veio falar com a minha mãe e disse: 'Dona Maria, faz aquelas orações que só a senhora sabe fazer pra ver se nós conseguimos recuperar a nossa santa', então, também tinha esse lado, por isso falamos que não dá para generalizar... acho que em geral o relacionamento da Umbanda na cidade com as outras religiões foi bom, olhando para o passado* (MÉDIUM 11, dezembro de 2017).

Em relação às semelhanças entre as estratégias desenvolvidas pela Igreja e pela Tenda para se relacionar com a sociedade, verificamos, por meio de pesquisa documental, que em consonância à Igreja Católica, Seu Baiano também organizava grandes festividades em datas comemorativas, para as quais o público em geral era convidado. A similitude dos conteúdos dos convites emitidos por ambas as instituições (no que diz respeito à forma de divulgação do cronograma de atividades das festas) é facilmente perceptível, conforme é possível conferir nos panfletos da época, onde constam horários reservados para a realização das atividades religiosas, seguidas de almoço (churrasco) e leilão de prendas.

Figura 3 - Convite emitido pela Tenda (1965) e Convite emitido pela Igreja Católica (1965)



TENDA ESPIRITA DE UMBANDA
SÃO JORGE
CONVITE

A diretoria da tenda Espirita de Umbanda São Jorge convida o publico em geral para assistir a festa de São Jorge no dia 23 de abril de 1.965 sexta-feira
inicio as 8 horas da manhã até ás 3 horas da madrugada.
Durante o dia tem Leilão de varias prendas, e Churrascos etc.
Programa da 1 hora as 4 horas distribuição sôbre umbanda atraves do Envangélico de Nosso Senhor Jesus Cristo.
Doutrina sôbre o cristianismo através dos templo. Está doutrinação que vem programada do Norte do Brasil, Rio de Janeiro São Paulo e até o Sul do Paraná, Sta. Catarina, e Rio grande do Sul. Esta doutrina Cristã muito apreciada por todos, mas escuta não te esqueça na doce revelação que Jesus deve nascer no altar do têu coração.
Em nome do pai tudo será realizado desejo encontrar todos com a paz de Deus amor justiça e verdade, Sarava a Umbanda.
JOSÉ PEREIRA DOS SANTOS
Presidente da Diretoria désta tenda. Espirita, E babalaô.
Tenda Espirita São Jorge
RUA. CAPITÃO BELLO S/N.
VILA OPERARIO. — Clevelândia — SUDOESTE — PR.

AGÔSTO Dia 30 — 1965 — SETEMBRO Dia 5, 7 e 8

Grandiosa festa de N. S. da Luz Divina Padroeira da Paróquia de Clevelândia

CONVITE DE HONRA

Atenção-

PROGRAMA

Parte Recreativa

FESTEIROS DO TRABALHO E COMISSÃO RESPONSAVEIS PELOS FESTEJOS EM HOMENAGEM A N. SRA. DA LUZ.

1 - COMISSÃO DO CHURRASCO.

2 - COMISSÃO COPA E COZINHA.

Fonte: Imagem à esquerda: arquivo pessoal de Linda Jurema dos Santos Siqueira. Imagem à direita: Livro Tombo da Igreja Católica.

Analisando os convites, podemos perceber que ambos são formais e impressos em papel timbrado, colocando em destaque o caráter institucional das atividades. Assim, notamos que a forma segundo a qual a nova religião é anunciada e apresentada ao público clevelandense pelos fundadores não apenas assume o diálogo com as religiões e práticas cristãs, mas também inscrevem a religião de Umbanda como uma de suas modalidades.

Neste sentido, há que se chamar a atenção para o nome de registro da instituição, que faz menção à figura de um Santo Católico, e não de um Orixá ou Entidade espiritual[5]. No sincretismo religioso, São Jorge representa Ogum, mas é necessário destacar que os Santos Católicos não equivalem ou substituem os Orixás: são as características complementares e consoantes identificadas em ambos que permitem o estabelecimento de uma relação paralela.

Conforme salientam Ortiz (1999) e Trindade (2011), não é incomum que Terreiros, Tendas ou Centros de Umbanda contenham em sua nomenclatura nomes de Santos, sendo esta uma estratégia de legitimação empreendidas pelos Sacerdotes e/ou Dirigentes religiosos, diante de um cenário marcado pelas práticas do catolicismo oficial. No caso da Tenda de Baiano e Trindade, verificamos que além de explicitar o diálogo com a faceta institucional do catolicismo, percebemos que existem esforços no sentido de promover a valorização de práticas religiosas não institucionalizadas, que fazem parte da história da cidade e permanecem

[5] Este não foi o caso de um terreiro de Umbanda fundado na cidade de Clevelândia/PR, após a instalação da Tenda de Seu Baiano, denominado "Centro do Caboclo Urubatão". Conforme o Ogã da Terreira (Entrevista 04 – novembro de 2017), que frequentou o local antes de passar a fazer parte da Corrente de Seu Baiano, havia em ambas as instituições alguns médiuns em comum. Entre eles: João Leão (a quem a atual Dirigente Espiritual referiu-se como um grande apreciador da religião) e Valdemar Grozetta (o primeiro clevelandense atendido por José Pereira dos Santos, que alguns anos mais tarde veio a fundar o próprio terreiro). O desligamento da instituição fundada por Grozetta (ocorrido no ano de 2007, por volta de cinco anos após a data do seu falecimento) foi efetuado por Luiz Carneiro da Silva (**o atual Ogã da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge)**

vivas no imaginário social (conforme comentamos em momento anterior).

Isso se traduz na forma segundo a qual os Caboclos e os Indígenas (na qualidade de Guias Espirituais) se apresentam nos rituais; quando incorporados, os médiuns solicitam utensílios, como pequenas tigelas feitas em madeira para amassar folhas de chás (retiradas do próprio quintal da casa de Dona Jurema), e também ramos para efetuar a benzeção dos consulentes. Do mesmo modo o fazem os Pretos-Velhos, que durante os passes costumam proferir orações mencionando o nome de Santos e Anjos da Guarda.

Talvez, por este motivo, os indivíduos que procuram os médiuns na Tenda em busca de aconselhamento espiritual sintam-se à vontade para levar terços e rosários para serem agraciados pelas entidades que "baixam". Isso demonstra como o espaço que a Tenda propicia amplia os processos de intercâmbio cultural. O terço, para o Umbandista, é uma guia que tem como adereço complementar uma cruz.

Chama a atenção, contudo, que em convites direcionados à população umbandista, é possível perceber mudanças na forma de apresentação das características da religião (ainda que isso não configure propriamente uma contradição). Em documentos que Seu Baiano levava para distribuir durante a realização de viagens com vista a divulgar a religião, podemos verificar que a relação das práticas umbandistas com os saberes esotéricos, com ênfase nos processos de cura e menção à explicação científica da magia, é ressaltada, conforme o leitor poderá verificar a seguir:

Figura 4 – Convite emitido em nome da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (1970)

CONVITE

Federação do Oeste do Paraná

A FEDERAÇÃO ESPIRITA DE UMBANDA SÃO JORGE *fundada em 1964, com a sede localizada na Cidade de Cleveländia Rua Capitão Pedro Belle. Escrito sob o N. 483 publicado no Diário Oficial em setembro de 1964.*

Com a Emenda Constitucional do número 1, de 17 de outubro de 1969, estabelece em seu § 5.º do artigo 153 que é assegurada e garantida a plena liberdade conciência e também aos crentes o exercício de todo e qualquer Culto Religioso.

O nosso CENTRO é composto de uma diretoria de 19 membros e uma média que é a segunda chefe espiritual, que dá assistencia com consultas e trabalhos.

Consultamos doentes psiquicos, negocios, pessoas enfeitiçadas pessoas que tem dificuldades na vida material e espiritual, o Babolao responsável pelos Trabalhos.
JOSÉ PEREIRA DOS SANTOS, popular Baiano.

Temos uma equepe meduinica cujo total é 75 no mesmo programa o chefe desenvolve mediuns faz batzados e cruzamentos tendo conhecimento da Umbanda através da leitura e desenvolvido no campo espiritual Umbanda Cartecismo Izoterismo.

E desmanchamos qualquê tipo de magia negra, e expulsamos espiritos malignos e malfasejos que traz a tristeza e a infelicidade dentro de um lar.

O Babolao JOSÉ PEREIRA DOS SANTOS, popular Baiano, a Umbanda ainda se encontra em faze libertação cientifica tomando elementos do Cratesismo e do Ezoterismo Catolicismo popular para amolgomar com o ritual africano primitivo, ainda tem uma fisionomia acabada com tudo, ja se fazem sentir as linfas da configuração futura que a distinguiram dos demais cultos africanos do Brasil, e provavelmente do espiritismo cartesista, se continuar na direção em que caminha atualmente, no Rio de Janeiro e est. do Rio

A Igreja com seu trabalho, consegue tudo bem que se encontra semeado no coração e na mente dos homens e nos **RITOS E CULTURAS DÊSTES POVOS** *não sòmente não desapareça senão que se purifique, eleve e se aperfeiçoe para glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem.*

Muito antes da realização do Concilio Vaticano II, em que a Igreja Católica aconselhou a abertura do diálogo com outras religiões, no Estados Unidos em 1908, um pastor anglicano tentava congregar as idéias cristãs de todo o mundo, idealizou um programa de orações - a principio com a participação de pastores de sua Igreja. A partir de 1930 sua idéia já englobava quase tôdas as religiões.

E temos a honra de levar nesses conhecimentos aos irmãos que vivem na iguinorancia, pois volta de ter contatos com pessoas que tem conhecimentos espirituais e religiosos e temos assistencia no Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Mato Grosso, e qualquer outro estado da confederação nacional.

Temos a honra de levar nosso convite aos irmãos do Paraguai e da Argentina.

Esta Doutrina Cristã que é apreciada por todos nós com a paz de Deus, amor e Justiça e Verdade Sarava a Umbanda.

Babolao Orixá JOSÉ PEREIRA DOS SANTOS, popular Baiano

Subscrevo-me Primeira Secretária: LINDA JUREMA PEREIRA SANTOS

Fonte: Arquivo pessoal de Linda Jurema dos Santos Siqueira.[6]

[6] Segundo a fornecedora, na primeira linha onde está escrito "A Federação Espírita de Umbanda São Jorge [...]", ocorreu um erro de digitação. Em vez do termo *Federação*, deveria constar *Tenda*.

Isso demonstra a condição "intermediária" da Umbanda, que muito bem descreve Negrão (1996). À semelhança do que ocorreu no cenário Paulista (retratado nas pesquisas do autor), no sudoeste paranaense, percebemos que a identidade religiosa se constrói de maneira ambígua, diante das necessidades de sua afirmação enquanto culto específico e na interface com as pressões homogeneizadoras da sociedade.

Segundo Dona Jurema, existem inúmeros terreiros espalhados pela região (Foz do Iguaçu/PR, Palmas/PR, entre outros), os quais seu pai esteve envolvido na fundação, fornecendo informações aos Dirigentes e médiuns. Era também muito comum a reunião destes terreiros nos dias de homenagem dos Orixás, e ainda que não oficialmente considerado enquanto matriz religiosa, percebe-se que a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge era o local para onde outros Sacerdotes recorriam quando necessitavam de informações acerca da prática religiosa.

Portanto, podemos considerar Seu Baiano enquanto o precursor da Umbanda no cenário regional. Para a atual Dirigente, propagar a religião era uma atividade prazerosa para Baiano, pois lhe permitia conhecer pessoas diferentes e criar redes de contato. Por ter uma vida marcada por mudanças constantes – inclusive tendo trabalhado em circos – o que Seu Baiano menos gostava de fazer era ficar parado. Desta visão, o Ogã da Terreira também compactua: "*Seu Baiano era puro movimento! Gostava de mudar, viajar, aprender com todas as lições da vida. Ele era curioso - no bom sentido - e muito bem-humorado*" (Entrevista 01, setembro de 2017).

A política

Além do trabalho social que desempenhava em conjunto com o marido, por meio de atividades que envolviam doações e formas de exercer a caridade, Dona Trindade também se envolveu na vida pública, tendo sido eleita vereadora duas vezes no município de Clevelândia. Ao falar a respeito do engajamento da mãe na política, Dona Jurema destaca que esta é uma via complementar de prestação de serviços em prol da melhoria da qualidade de vida dos moradores locais: algo que sempre foi alvo de interesse dos pais.

Segundo Trindade (2011, 2017), a formação de alianças e candidaturas políticas é uma prática comum entre os Sacerdotes umbandistas. Muitos dos que se elegem costumam admitir abertamente que conquistaram o cargo em decorrência da posição religiosa (que lhes rendeu prestígio). Neste viés, como bem pontua Brown (1985), as candidaturas dos umbandistas são incentivadas pelos médiuns, que consideram a política como coadjuvante na emancipação dos trabalhos religiosos.

Assim, do mesmo modo que o prestígio social conquistado por meio da atividade religiosa contribui para a eleição do sacerdote, o prestígio social gerado pela posição de eleito também pode contribuir para dar visibilidade às práticas religiosas. Há uma relação de diálogo muito próxima entre ambas as esferas, sobretudo porque tanto a condição do sacerdote religioso (que é nomeado ou escolhido) quanto a do político abrangem questões de representatividade (em que ser líder significa ser porta-voz de outrem). Dona Trindade foi a primeira mulher eleita vereadora da cidade de Clevelândia/PR e sua inserção na política iniciou ao findar dos anos 1960, ou seja, logo após a fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge.

No final do ano de 2016, o atual Dirigente Administrativo (Valdir dos Santos Siqueira) foi candidato a vice-prefeito no município de Clevelândia pelo PTN (Partido Trabalhista Nacional), utilizando o nome de urna "Tenente Valdir", visto que atualmente é militar reformado. Contudo, não obteve a vitória nas eleições (fato que não anulou por completo o seu interesse

em traçar uma carreira pública mais tarde. Em ocasião de entrevista, destacou Valdir que esta porta não está fechada, embora atualmente o seu foco de investimento e dedicação não seja em relação a atividades deste caráter).

O legado

Pouco tempo após a morte de Dona Trindade no ano de 2008, ocasionada devido a problemas de saúde, Seu Baiano também veio a falecer (no ano de 2009). As atividades da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge ficam, então, sob a regência de Dona Jurema, que atualmente reside na casa que era dos pais.

Antes de morrer, Seu Baiano anunciou o seu desejo em relação à continuidade das práticas religiosas, e chamou os médiuns mais antigos (atual Ogã da Terreira e Mãe-pequena) para conversar, solicitando que amparassem a filha no que fosse necessário e permanecessem ao seu lado:

> *Lembro como se fosse hoje o dia em que Seu Baiano partiu, pois quando o caixão estava sendo levado ao carro para ser transportado até o cemitério, uma chuva fininha começou a cair do céu, findando aquele momento. Isso me marcou profundamente* [...]. *Seu Baiano nos pediu para ficar ao lado da Jurema, se preocupou em repassar muita coisa sobre a religião que ele sabia, e nós ficamos, estamos até hoje. Eu e minha esposa conhecemos ela menina ainda. Eu tinha e tenho um amor incondicional pela Dona Trindade, e a Jurema lembra muito a postura dela. O Baiano não poderia ter tomado uma decisão melhor. É claro que se uma das irmãs tivesse assumido, com certeza teriam sido ótimas Babas*[7] *também, mas a missão não era delas e no fundo ele já sabia disso há muito tempo* [...] *Hoje ficam boas lembranças daquele tempo, do Seu Baiano e da mãe velha - como eu chamava a Dona Trindade. Para você ter uma ideia, quando eu era motorista de ônibus, nós íamos para a praia todo final de ano. Seu Baiano enchia caixas e caixas de isopor de comida e suprimentos e levava todos os médiuns para a praia. Quem podia pagar a viagem, pagava, quem não podia, não deixava de ir por isso. Ele franqueava. Uma vez levamos daqui de Clevelândia uma imagem de Yemanjá. É aquela imagem grande que tem na Terreira, então você imagine! Enrolamos num cobertor para não danificar durante o caminho, e chegando lá fizemos um ritual lindo* (OGÃ DA TERREIRA – Entrevista 01, setembro de 2017).

Quando Linda Jurema assume o posto de Dirigente Espiritual na Terreira, seu esposo opta por auxiliá-la enquanto Dirigente Administrativo, cuidando da parte burocrática da instituição. Ambos se conheceram no período da adolescência, quando o irmão de Valdir o trouxe para morar com Dona Trindade e Seu Baiano, onde permaneceu até ser chamado para cumprir com as suas obrigações militares. Em decorrência da distância e da saudade (que transparecia nas cartas trocadas), o relacionamento de Jurema e Valdir foi tomando novos rumos.

Após o casamento, tiveram três filhos: Lincoln dos Santos Siqueira (Engenheiro Elétrico, 41 anos), Helder dos Santos Siqueira (Cirurgião-Dentista, 39 anos) e Kelly dos Santos Siqueira (Técnica em Saúde Bucal e estudante de Pedagogia da Faculdade Machado de Assis – FAMA, 35 anos). Apenas Lincoln não participa das Giras com frequência, pois reside na cidade de Curitiba/PR. Os demais atuam na Tenda Espírita de Umbanda São Jorge: Kelly na qualidade de médium, e Helder na qualidade de Ogã de Atabaque e Cânticos. Junto à Dirigente Espiritual, este último é o responsável pela dinâmica ritualística. Cabe destacar, neste sentido, que os primeiros passos do seu desenvolvimento mediúnico foram na Umbanda, mas a iniciação

[7] Abreviação de Babalorixá (Mãe de santo).

religiosa propriamente dita ocorreu num terreiro de Umbandomblé[8] (localizado no Estado de São Paulo), e a Feitura de Santo seguiu continuidade no Candomblé Puro. Quando seus avós faleceram, Helder retorna à cidade de Clevelândia/PR, trazendo consigo o aprendizado decorrente da sua longa jornada mediúnica.

Acerca deste percurso, o Ogã de Atabaque e Cânticos destaca:

> Ogã de Atabaque e Cânticos: Minha história com a Umbanda iniciou concretamente no dia 23 de fevereiro de 1979, numa noite de tempestade e de raios, na data em que era realizada a Festa de Oxóssi na Terreira. Enquanto criança, fui convivendo naturalmente dentro da Terreira, tocava Atabaque já de uma forma mais lúdica, porém participativa. Quando adulto, eu iniciei num terreiro em Curitiba e a minha primeira feitura de Santo foi em São Paulo. Então depois de alguns anos participando deste terreiro (em torno de seis anos), eu retornei à Terreira no momento em que meus avós estavam desencarnando. Foi quando minha mãe assumiu a responsabilidade pela Casa e eu permaneci ao lado dela. Foi um momento bem difícil, teve muita resistência de médiuns, desconfiança principalmente por parte dos mais antigos a respeito da minha capacidade. Mas eu me dediquei, adquiri muito conhecimento em relação à religião. Pelo menos o suficiente para poder servir de alicerce para a minha mãe e ajudar ela a reconstruir tudo. Hoje eu percebo que os médiuns têm grande consideração e respeito por mim e eu, por eles [...].
>
> Pesquisadora: e como foi voltar para Clevelândia, tendo experiência no Candomblé e Umbandomblé? Houve alguma dificuldade em mesclar os princípios e as práticas das duas religiões?
>
> Ogã de Atabaque e Cânticos: Eu acho que seria difícil se eu não conhecesse antes de retornar, entende? Mas como eu já estava familiarizado com o trabalho desenvolvido [....] então se tornou fácil. Claro que a gente sempre está em transformação, então muito do conhecimento adquirido foi agregado. Mas eu sempre digo que os conhecimentos essenciais na religião de Umbanda são passados de geração em geração. Os livros ensinam muito, mas não ensinam tudo. A Umbanda é uma religião em que esta questão do legado, da missão, faz muita diferença. Por isso sempre dizemos que o Babalorixá e a Yalorixá estão predestinados para cumprir esse papel, assumir essa posição. Porque é um trabalho que exige vocação, por ser muito complexo (OGÃ DE ATABAQUE E CÂNTICOS, dezembro de 2017).

Para o Ogã de Atabaque e Cânticos, a Tenda é considerada enquanto núcleo de referência para a elaboração da sua história de vida e do discurso em torno do indivíduo que se tornou. Isto fica evidente logo na primeira frase, em que o interlocutor tangencia o dia do seu nascimento como marcador do início da sua trajetória na religião. Do mesmo modo, ao relembrar do período de convivência dos avós, foi possível verificar que a forma segundo a qual Heder descreve as suas características denuncia a dificuldade em separar completamente os ensinamentos oriundos do ambiente intrafamiliar dos princípios valorizados em âmbito religioso. Há uma área de intersecção entre ambos, cujas fronteiras aparentemente não se mostram delineadas. Ou seja: o senso de coerência que permeia e regulamenta a esfera das relações sociais, que é produzido no seio familiar, e repercute nas formas de organizar os rituais, interagir com os médiuns e atender os consulentes.

[8] Segundo Guimarães (2012, p. 6): "[...] nesta vertente existe um culto mínimo aos santos católicos e os Orixás são fortemente vinculados às tradições africanas, principalmente as da nação Ketu, podendo inclusive ocorrer a presença de outras entidades no panteão que não são encontrados nas demais vertentes da Umbanda [...]".

Deste modo, o Ogã de Atabaque e Cânticos, o Dirigente Administrativo da instituição (Valdir), a Dirigente espiritual e suas irmãs parecem concordar que as regras da casa e as regras da Tenda preservam semelhanças, pois se influenciam e se reproduzem em processo contínuo. Quando a Médium 11 nos descreve Seu Baiano como "sendo a Umbanda", verificamos a intensidade destas articulações: sob nossa perspectiva, é com base na constatação desta correspondência que o sentido de tradição familiar se configura e se fortalece a partir da prática religiosa, e que a prática religiosa é um método que possibilita o manejo da tradição devido à sua ancoragem na convivência familiar.

Nesta perspectiva, a Tenda pode ser considerada um "lugar de memória", na acepção de Nora (1993). Segundo o autor, os lugares de memória podem ser definidos como aqueles que têm a capacidade de permanecer na encruzilhada de esferas de domínio distintas, naturais e artificiais, imediatamente oferecidas pela via da experiência e que simultaneamente a transcende. Em suma: "são lugares com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. [....] um lugar de aparência puramente material [....] só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica" (NORA, 1993, p. 21).

Percebemos que o retorno ao passado é constante, principalmente por parte dos médiuns antigos (Ogã da Tenda e Mãe-Pequena), para explicar o significado da hierarquia de trabalho e a disposição dos elementos em âmbito ritualístico. A este respeito, foi possível observar que o conhecimento de Seu Baiano nunca é questionado, posto "em cheque", ainda que a ele sejam agregados novos modos de compreensão da teologia da Umbanda. Isso nos permite concluir que as mudanças na esfera prática, que os médiuns aderiram após a morte dos fundadores, não são consideradas entraves para o mantimento da tradição, e, sim, necessárias para a atualização de uma espécie de *continuum*, que ganha força através da qualidade dos vínculos:

> Pesquisadora: em relação as suas decisões de ir e voltar, teve algum momento marcante que fez você pensar algo do tipo "meu lugar é na Terreira"?
>
> Ogã de Atabaque e Cânticos: Sim, tiveram dois momentos cruciais na minha vida. Um deles foi numa época em que eu morava sozinho num apartamento em Curitiba, trabalhava em dois lugares, era auxiliar de enfermagem. Minha vida estava estagnada em vários sentidos, e teve um dia que eu me olhei no espelho e disse "meu Pai, se a minha vida for para ser assim do jeito que está, eu aceito. Mas o meu desejo é ter a oportunidade de melhorar como pessoa". Uma semana depois, uma prima minha me convidou para eu ir para o terreiro – esse onde eu cumpri os ritos de iniciação. E o outro momento foi quando meu avô desencarnou, e pouco antes disso acontecer ele comunicou a minha mãe que ela teria de assumir a Terreira. Nesse momento, minha mãe veio conversar comigo e me falou a respeito. Eu achei que iria auxiliar ela durante um período, apenas. Mas a partir daí foram acontecendo várias coisas e eu comecei a perceber que tudo me trazia para a Terreira. Meu avô nunca me obrigou, nunca tentou me persuadir a ficar, mas ele costumava dizer pra minha mãe quando eu saía: 'ele foi, mas ele volta' [...] E eu lembro também de minha avó, que às vezes sentava pra conversar comigo e me dizia muitas coisas que vieram a acontecer, se confirmaram depois, exatamente como ela tinha mencionado. Bom... Ela tinha uma sensibilidade muito grande, era mais quieta, concentrada, e o meu avô era mais extrovertido, mas os dois eram muito transparentes, acreditavam nas mesmas coisas, seguiam os mesmos princípios e você percebia o que eles falavam era o mesmo que eles faziam, e a forma como eles viam a vida, encaravam os problemas, as dificuldades [...] Eram pessoas extraordinárias e não é à toa que se tornaram grandes representantes da Umbanda. Ser responsável por um Centro não é

> fácil, é preciso muita responsabilidade, disciplina, foco, mas principalmente ter vocação, estar disposto a aprender sempre com as coisas que acontecem e buscar sempre melhorar como pessoa. [...] A partir do reconhecimento de quem é o seu Orixá de Cabeça, você já começa a perceber melhor quem você é. As entidades também vão nos mostrando isso. Por isso o conhecimento é fundamental, o médium precisa compreender a filosofia da Casa, para poder entender os sinais do plano espiritual, usar as orientações para aprimorar as suas qualidades. E isso só é possível se os Dirigentes conseguem olhar para cada um, e reconhecer cada médium como sendo único (OGÃ DE ATABAQUE E CÂNTICOS - Entrevista 01, dezembro de 2017).

Neste sentido, como bem frisa Prandi (2004), a Umbanda é uma religião de pequenos grupos e não uma religião de massa, pois os indivíduos se congregam em torno de uma Mãe (ou Pai) de Santo, dispondo-se a aderir aos seus padrões de socialização. A forma de organização em torno de um líder e de suas regras (desde que respeitados os postulados básicos da religião[9]) é o que define um terreiro de Umbanda – conforme pontuou também o Ogã de Atabaque e Cânticos. O líder possui liberdade para manejar as formas de significação que as práticas religiosas produzem, e, neste sentido, verificamos que o discurso da Dirigente é plural, entrecruzado pela multiplicidade. Em relação aos médiuns, estes são considerados protagonistas da instituição pela Dirigente, que os considera parte da história da Tenda, fazendo referência aos mesmos como "Irmãos de Corrente" ou "Filhos da Casa", e constantemente utiliza exemplos de situações particulares, vivenciadas com eles, para teorizar sobre as especificidades dos trabalhos religiosos.

Por conseguinte, percebemos que a relação familiar e de proximidade que o convívio religioso propicia entre os umbandistas contribui para a formação de laços afetivos entre os médiuns[10]. Passando a fazer parte da Corrente, os indivíduos são convidados para comemorar conquistas, celebrar aniversários com os integrantes da família de Dona Jurema. Por isso, muitos médiuns descrevem a Corrente como uma "segunda família" e a instituição, como "uma segunda casa" – conforme o fez certa vez o Ogã da Tenda ao se despedir numa noite de Gira: "agora vou para a casa" – referindo-se à sua residência – "ou melhor, para a minha outra casa!".

Ademais, foi possível constatar que a própria hierarquia dos médiuns se reproduz na forma de organização: os rituais popularmente são denominados como Gira, porque nos momentos iniciais os médiuns se organizam em forma de circunferência. Seus lugares são fixos, ficando os mais antigos mais próximos do Congá e de frente para a porta de entrada da instituição, enquanto os médiuns iniciantes permanecem de costas para a porta de entrada, mais afastados do Congá, mas sem perdê-lo de vista.

A organização dos rituais umbandistas em forma de circunferência é influência da cultura africana, e representa a acepção do mundo como uma espécie de espiral, que necessita transformar-se constantemente para permanecer em movimento. A transformação é o elemento-chave, e se dá por meio das trocas simbólicas, que envolvem processos complexos de articulação de saberes. Aí ganha destaque a lógica da ancestralidade, que também é valorizada

[9] Assegurados na Carta Magna da Umbanda, idealizada por Ortiz Belo de Souza. Esta encontra-se disponível nos sites das Federações de Umbanda (inclusive a do Estado do Paraná – FUEP: https://www.fuep.org.br/artigos-e-textos/349-2/).

[10] Um aspecto interessante são as fases de desenvolvimento mediúnico, pois estas estimulam associações de compadrio e apadrinhamento (como é o caso dos Batismos). O Ogã da Terreira e a Mãe Pequena, por exemplo, possuem mais de quinze afilhados, os quais costumam lhes visitar com frequência.

nos rituais efetuados na Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (ainda que numa perspectiva distinta da que predomina nos chamados cultos de nação). Neste caso, quando um médium passa a fazer parte da Corrente, ele nasce para um novo grupo e passa a compartilhar da sensação de pertencimento que a sua dinâmica alimenta. Portanto, o senso de pertença (que dialoga estreitamente com os processos de reconhecimento e com a noção de identidade social) é fundamental para sustentar a harmonia e a coesão interna.

Verificamos, pois, que a forma de apropriação dos elementos e bens simbólicos que dão corpo aos rituais umbandistas deve contar com amparo especializado. Valorizam-se na Tenda momentos de ensino e aprendizagem, respeitando-se o grau de dedicação e as particularidades dos cargos desempenhados por cada médium. Quando ocorre o batismo, valoriza-se a escolha de um Padrinho e Madrinha, que atuam como mentores e auxiliam os indivíduos (chamados neófitos), fornecendo orientações e suporte. Interpretamos esta forma de vinculação como uma espécie de sistema de compadrio, com vista a estreitar laços emocionais.

Neste sentido, os Dirigentes incentivam a interação entre os adeptos. Tanto que ao mencionar a intenção de ampliar a área da instituição, o Dirigente Administrativo destacou o objetivo de construir uma sala de estar para que os médiuns possam permanecer mais tempo no local, antes e/ou depois da conclusão das atividades religiosas. Porém, embora a instituição atualmente não conte com um espaço exclusivo para pequenas reuniões, elas não deixam de acontecer em espaços alternativos: ora dentro da casa de Dona Jurema (que cuidadosamente sempre deixa a mesa posta para aqueles que sentirem fome nas noites de Gira), ora nas calçadas que possibilitam o acesso ao interior da Tenda.

Figura 4 - Estrutura Física da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (vista de cima)

Fonte: A autora.

Ao adentrarem a Tenda, portanto, os médiuns passam a conhecer a história do local e a trajetória dos fundadores, ou seja, são também "iniciados" à memória familiar que se inscreve no semblante da instituição (e vice-versa), e, a partir de então, recebem convites para participar de momentos de confraternização extrarritual.

O fato de a instituição localizar-se no mesmo terreno da casa dos Dirigentes facilita o manejo das relações sociais. Cabe ressaltar que esta não é uma situação incomum entre os

terreiros distribuídos no país, que geralmente encontram-se acoplados às residências dos seus respectivos Sacerdotes. Por conseguinte, percebemos ser a Tenda uma aliada no fechamento do sentido atribuído às relações sociais (seja aquelas que se estabelecem entre médiuns, entre médiuns e consulentes, entre médiuns e sacerdotes e entre sacerdotes e consulentes).

Destarte, fica evidente o esforço em prol do manejo das fronteiras que se estruturam com base nas acepções de "nós" e "eles", "nosso" e "deles", "dentro" e "fora" – frequentemente reiteradas pelos médiuns entrevistados, quando a reputação social passava a fazer parte da conversação. Neste viés, argumenta o Dirigente Administrativo:

> Dirigente Administrativo: Houveram algumas mudanças [referindo-se ao ano de 2013] no que diz respeito ao comprometimento religioso dos médiuns. Além disso, também fizemos o Regimento Interno, que regula justamente a função que prescreve no Estatuto, e estamos desenvolvendo um trabalho que valoriza a responsabilidade mediúnica e jurídica dos seus associados. Nós acreditamos que para o médium levar a Umbanda para fora da Terreira, é preciso saber como é o funcionamento. Por isso nós buscamos respaldar as atividades religiosas dos médiuns, fornecendo orientações constantemente.
>
> Pesquisadora: todos os médiuns têm conhecimento do Estatuto?
>
> Dirigente Administrativo: Sim, todos têm conhecimento do Estatuto [...] não só do Estatuto mas também de tudo o que acontece, de todas as decisões. Quando questionados sobre o que é a Umbanda, é importante que eles saibam como responder, por isso conhecer a história, o papel de cada um dentro da Terreira é importante. Nós somos totalmente a favor do conhecimento, e sabemos da importância de se representar a Umbanda com propriedade, e acredito que por Seu Baiano ter sido extremamente consciente disso, é que nos tornamos o que somos hoje. Eu e minha esposa valorizamos muito o que eles fizeram por nós, pelos médiuns, e sempre buscamos conduzir os trabalhos na mesma linha, mas sem parar no tempo, ou seja, ponderando a pertinência de mudanças e adequações nos Regimentos, que é minha responsabilidade, e no andamento dos rituais, que fica sob responsabilidade direta da Jurema, minha esposa. Mas é importante dizer que os nossos filhos têm um papel muito importante nisso tudo, afinal, provavelmente depois que nós não pudermos mais conduzir os trabalhos, serão eles que vão dar seguimento [...] apesar de sabermos que a espiritualidade é quem dita as regras, acreditamos que o Helder, em especial, está mais do que preparado para assumir a direção das atividades (DIRETOR ADMINISTRATIVO - Entrevista 01, novembro de 2017).

Percebemos que, sob o prisma do interlocutor, prezar pela imagem da Umbanda é também prezar pelo nome da família dos fundadores. Tal constatação vai ao encontro das considerações de Geertz (1978), que afirma ser a religião um sistema cultural na medida em que promove a união de um estilo de vida específico a uma metafísica específica, gerando, assim, um direcionamento moral (ethos). Logo, afirma o autor: "ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo" (p. 110), e mais: ser capaz de assumir as consequências desta prática. Nas palavras de Dona Jurema: "ser médium umbandista é ser médium vinte e quatro horas por dia. A religiosidade e a mediunidade não se penduram no cabide! Somos umbandistas vinte quatro horas por dia, sete dias por semana: não tem como ser diferente" (ENTREVISTA 08, dezembro de 2017). Desta forma, torna-se explícito que todo médium é considerado responsável por salvaguardar a imagem da religião, que outrora foi alvo de ataques e perseguições.

Considerações finais

Apesar de estar inserida numa região majoritariamente católica – inclusive tendo sido fundada na época em que o catolicismo oficial ganhava força – a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge manteve-se de pé e conquistou popularidade entre os moradores de Clevelândia. O seu processo de legitimação foi explorado com maior profundidade em momento anterior, que assumiu a estrutura de uma Dissertação de Mestrado na área das Ciências Sociais (Crestani, 2018).

Este artigo é parte integrante desta pesquisa (e compõe grande parte do seu terceiro capítulo). Contudo, buscamos aqui ampliar o diálogo em torno das relações de proximidade e identificação que as práticas religiosas propiciam, tendo como parâmetro o compartilhamento da memória familiar.

A partir disso foi possível perceber que os atuais Dirigentes, ao longo do tempo, buscaram aprimorar os mecanismos considerados potencializadores da associação dos médiuns na forma de grupo, propondo a ressignificação da trajetória dos fundadores à luz das demandas atuais. Com a mudança da figura que ocupava o posto de liderança nos trabalhos religiosos (que efetivamente ocorre no ano de 2010), a ritualística também assume novos traços, mas os princípios básicos – como é o caso dos ritos iniciais e de encerramento, a forma de disposição das velas e a forma de instrumentalização dos médiuns de incorporação – mantiveram-se intactos. As esferas que sofreram modificações mais significativas dizem respeito à forma de relacionamento interpessoal entre os membros da Corrente, e em relação à delimitação de etapas a serem seguidas pelos consulentes interessados em se tornar médiuns (antes do Batismo).

Além disso, cabe destacar que a experiência de Helder (neto dos fundadores) em Terreiros de Candomblé e seu posterior retorno à Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (na qualidade de Ogã de Atabaque e Cânticos) propiciou o vislumbre de novas formas de compreensão da prática religiosa. Incialmente, conforme foi possível abstrair de seu relato, a ausência dos fundadores caucionou um clima de desconfiança entre os médiuns, então habituados à forma de liderança de Baiano. Isso fez com que o número de médiuns da Tenda diminuísse consideravelmente neste período de transição, mas alguns médiuns remanescentes permaneceram ao lado dos atuais Dirigentes e os auxiliaram na retomada das atividades. Acreditamos que a presença dos médiuns antigos foi crucial para tanto.

Referências

ANDRADE, G. LOURES, N. L. P. **Um rio por testemunha**: o combate no rio São Francisco de Sales. Pato Branco: Imprepel, 2014.

BALDAIA, J. S. **Os processos de legitimação da Umbanda e a visão plural de sociedade e cidadania no Brasil – Curitiba, final da década de 1970**. 2013. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

BASTIDE, R. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BROWN, D. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência**. Editora Brasiliense: São Paulo, 1993.

CRESTANI, Taiza Gabriela Zanatta. Uma grande peneira: o processo de legitimação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (Clevelândia/PR). 2018. 202 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

GEERTZ, C. "A religião como sistema cultural". In: GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

JESEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **REVER**. 2001. Disponível em: < https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/t_jensen.htm> Acesso em 14 Mar, 2019.

MAGNANI, J. G.C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

NEGRÃO, L. N. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista de São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NORA, P. **Entre Memória e História**. São Paulo: Dez, 1993.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1999.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015> Acesso em: 12 ago. 2018.

TRINDADE, D. F. **História da Umbanda no Brasil**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2011.

TRINDADE, D. F. **História da Umbanda no Brasil**. V. 5. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2017.

VIECILI, A. D. **Clevelândia**: nossa terra, nossa gente. Curitiba: Gráfica Xingu, 2003.

Lembrança, escritura e esquecimento: rituais da/ na escrita como tentativa de escapar à solidão e acobertar-se da loucura em Carolina Maria de Jesus

Fabiana Rodrigues Carrijo[1]

Resumo: Esta pesquisa investigou, a partir de uma análise teórico-metodológica repousada nos aportes da AD francesa, como um sujeito de um discurso constitui sua subjetividade através do exercício de uma *escrita de si*. Assim, este ensaio elencou as singularidades desta *escrita de si*, especialmente, por intermédio de dois diários íntimos de Carolina Maria de Jesus, notadamente, a partir do *Quarto de despejo* (1960). Os estudos apresentados, neste trabalho, intencionavam discutir o sujeito como um sujeito da escrita que se vale dela com o intuito de preservar o dia vivido na esperança blanchotiana de que se deve anotar para preservar e preserva-se para não passar incólume. Esta problemática do sujeito, relacionada com o produto de sua escrita, foi tomada por meio dos estudos apresentados por Foucault a partir das noções de escrita de si, cuidado de si, dos *hypomnemata* e das *lettres de cachet,* o que possibilitou inventariar a constituição de um sujeito por meio de sua escrita. Neste exercício de análise discursiva de um *corpus* de base literária, a partir de noções foucaultianas e de algumas notações temáticas de outros campos teóricos (como da crítica literária e dos estudos bakhtinianos), deliberou-se que a constituição do sujeito em várias posições-sujeito se produziu na e pela contradição: nem totalmente delator, nem propriamente porta-voz dos excluídos.

Palavras-chave: Escrita de si; Discursividade literária; Carolina Maria de Jesus; Análise do Discurso; Foucault.

Remembrance, writing and forgetfulness: rituals of / in writing as an attempt to escape solitude and cover up with the madness in Carolina Maria de Jesus

Abstract: This research investigated, from a theoretical and methodological analysis rested on the French contributions AD as a subject of a discourse constitutes his subjectivity through the exercise of *writing himself*. Thus, this thesis listed the singularities of this writing himself especially through two particular diaries of Carolina Maria de Jesus especially "Quarto de Despejo" (1960). The studies presented in this work intended to discuss the subject as a writing subject that is worth in order to preserve the living day in blanchoniana hope that it should be noted for preserving and preserves itself not to pass unscathed. This problematic subject related with his writing was taken by Foucault presented studies from the notions himself writing, self care from *hypomnemata* and of *lettres de cachet* , that allowed to make an inventory of a subject constitution through his writing. In this discursive analysis exercise of a literary basis corpus, from Foucault's notions and notations from other theoretical fields (such as literary criticism and Bakhtin' studies), it ruled that the subject constitution in various subject-positions produced in and contradiction by himself: nor fully racked, nor spokesman deleted.

Keywords: Writing from himself; Literary Discursivity; Carolina Maria de Jesus; Discourse Analysis; Foucault

[1] Graduada em Letras pela Universidade Federal de Goiás (1994), mestre em Linguística pela Universidade Federal de Uberlândia (2002), doutora em Estudos Linguísticos - UFU (2013) e professora na Universidade Federal de Goiás. E-mail: facarrijo@gmail.com

Introdução:

Por ora, apenas antecipamos que os processos de subjetivação, tomados por meio da materialidade linguística, constituída pelos dois diários, *Quarto de despejo* (1960) e Diário de *Bitita*[2] (2006), de Carolina Maria de Jesus, parecem entremostrar um jogo de relações precisas de saber e poder, delineando as marcas possíveis de uma discursividade que faz emergir ou que aponta para a constituição de várias posições do sujeito[3]; tanto àquele delineado por uma posição tributável de autoria quanto a outros sujeitos (plurais) que vão sendo esboçados nessa discursividade, a saber: o sujeito discursivo[4] delator, o sujeito discursivo religioso ou sob efeito de uma religiosidade, o sujeito discursivo escritor, o sujeito discursivo apaziguador das brigas, o sujeito discursivo porta-voz dos favelados, dentre outros que nos foram (e serão) possíveis depreender a partir dos estudos propostos com este ensaio.

Cumpre-nos, neste momento, anunciar que QD e DB são considerados diários íntimos, anotações memorialísticas que tentam reconstruir o passado no momento presente. O primeiro deles traz as indicações de data no início de cada relato e o leitor percebe que houve supressão de algum tempo (aproximadamente três anos) nas anotações[5]. Os primeiros relatos iniciam em 15 de julho de 1955, encerram-se, parcialmente, em 28 de julho de 1955 – quando há a indicação sobre o fim do diário de 1955. Depois são retomados em 02 de maio de 1958 e sofrem nova supressão em 23 de fevereiro – quando há o apagamento de quase dois meses, só reiniciando em 29 de abril de 1959. Neste mesmo dia, há uma possível justificativa da autora para o fato de ter parado de escrever: "Eu parei de escrever o Diário porque fiquei desiludida. E por falta de tempo." (QD, p.154). Há uma nova supressão, cerca de um mês – de 12 de maio a 12 de junho de 1959. Depois, em agosto, há uma interrupção de aproximadamente dez dias (do dia 16 de agosto a 26 de agosto) e, neste dia, 26 de agosto, tem-se uma única linha de relato: "A pior coisa do mundo é a fome!" (QD, p.181). As anotações decorrem para 31 de dezembro de 1959, e o diário é encerrado em 1º de janeiro de 1960 com: "Levantei as 5 horas e fui carregar agua" (QD, p.182).

Para além dos litígios que possam ser apontados no tocante à supressão ou não do relato de Carolina Maria de Jesus ao ser organizado para publicação, o fato é que os diários receberam um recorte neste ou naquele dia, neste ou naquele ano. Se no início dos relatos há quase a anotação diária, ao fim do Diário, os relatos vão se espaçando. Na 9ª edição do QD, datada

[2] Trata-se da primeira edição de *Quarto de despejo* editada em 1960. A partir deste momento, recorreremos apenas à abreviatura das duas obras que assim ficariam, sucessivamente, QD e DB. Todos os excertos serão retirados destas edições, por isso, limitaremos a colocar as iniciais seguidas do número de página. O DB será utilizado, nesta pesquisa, apenas como uma materialidade complementar, já que nos interessa, sobremaneira, o QD.

[3] São diversas situações/posições que podem ser ocupadas pelo sujeito do discurso. Este conceito aparece em *Arqueologia do Saber*, notadamente, no tópico: A formação das modalidades enunciativas. (FOUCAULT, 2008, p.56-61).

[4] Sujeito discursivo, grosso modo, é o sujeito que enuncia no discurso. É uma posição que pode ser ocupada, segundo Foucault (2008, p.130), sob certas condições, por indivíduos indiferentes. São lugares ocupados no momento da enunciação. E esses lugares são: históricos, sociais, culturais.

[5] O livro passou pela organização do jornalista Audálio Dantas, que assume na apresentação do livro em sua 1ª edição (1960) que o diário começa no dia 15 de julho de 1955, no aniversário da filha de Carolina Maria de Jesus. O referido organizador do livro se recusa a dizer prefácio, pois diz que esse tem regras e ele não gosta delas, apenas se limita a apresentar a Carolina – escritora moradora da favela do Canindé: "Tenho de contar uma história, conto. Em contada, no exato acontecido, sem inventar nada. Não é no jeito meu, comum de repórter, mas é uma história de Carolina Maria de Jesus, irmã nossa, vizinha nossa, ali da favela do Canindé, Rua A, número 9" (Apresentação de Audálio Dantas ao livro QD, 1960, p.05).

de 2007, e cuja apresentação realizada por Audálio Dantas data de 1993, o jornalista assume que fez recortes no texto para evitar a repetição da rotina favelada que seria exaustiva, já que se tratava de mais de vinte cadernos sobre o cotidiano na favela. Reconhece que fez algumas alterações na pontuação e em algumas palavras cuja grafia poderia levar à incompreensão da leitura. E confessa, pois, que estas foram as únicas modificações feitas.

A obra QD originou diversos estudos, e fora, quiçá mundialmente, conhecida como obra de testemunho. Neste diário, temos o depoimento de uma mulher negra, favelada sobre o dia a dia de suas desventuras para obter o seu sustento e o de seus filhos. Houve na época da publicação do aludido livro, década de 1960, suspeitas sobre a veracidade e a assunção de autoria. Foi posta sob suspeição a veracidade de seu testemunho: se, efetivamente, os relatos eram tais e quais atribuídos à autora Carolina Maria de Jesus ou foram burilados pelo apresentador da autora e de seu livro, Audálio Dantas.

Nesse sentido, pode-se deduzir que lhe fora concedida a liberdade de falar, mas esta fala parece ter permanecido circunscrita ao teor testemunhal, validou e é legitimada enquanto depoimento e não como obra literária, ao menos, não por uma crítica literária, já que tem sido recorrida como sucesso editorial da época, e tem recebido acenos mais amiúdes enquanto fundamentação teórica, de base sociológica, antropológica e histórica[6].

DB fora publicado primeiramente na França, em 1982, por uma jornalista francesa. Só quatro anos depois ganharia uma edição brasileira, realizada pela Nova Fronteira. Esta obra, contrariamente a QD, passou por uma revisão ortográfica antes de sua publicação. Trata-se do relato de Bitita – apelido de Carolina Maria de Jesus – testemunhando sua vida andarilha até transformar-se em mulher adulta, sempre às voltas com a pobreza, a errância, o preconceito e o desejo de anotar no papel suas vivências como tentativa de escapar ao esquecimento. O relato principia com um capítulo intitulado "Infância" e se encerra com "Ser Cozinheira", no qual o sujeito discursivo expõe sua efêmera felicidade ao conseguir um emprego em uma casa de família. No entanto, acaba tendo que sair deste emprego e se lançar novamente à vida errante, vai para São Paulo. O relato termina com o anúncio desse sujeito ao chegar à cidade grande, onde intenta "conseguir meios para comprar uma casinha e viver o resto de meus dias com tranquilidade..." (DB, p. 250).

Em DB, temos um relato desde a infância, a ida para a escola, a condição dos negros, a inteligência do avô, considerado pelo sujeito do discurso como um Sócrates Africano até a ida para São Paulo, quando, então, enche-se de sonhos na esperança de comprar uma casa de alvenaria que, a propósito, constituir-se-ia em mote para a composição e publicação de outro livro, de título homônimo. Esta obra não recebeu, quando confrontada com QD, a mesma atenção do público leitor, tendo passado quase despercebida, talvez por não apresentar a linguagem fraturada ou, então, porque já havia sido apresentado ao leitor o quarto de despejo com as misérias humanas.

Depois de circunscritas as características do *corpus* para a presente análise discursiva, anunciamos que investigaremos, neste ensaio, quais as singularidades de uma dada discursividade fazem entremostrar as peculiaridades de um processo de subjetivação via fissuras dos cadernos encardidos. Seguindo este raciocínio, proferimos que, em QD e DB, o sujeito tributável de uma dada autoria parece fugir às tentativas céleres de categorização.

---

[6] Alguns trabalhos têm sido referência no campo literário, a saber: SOUSA (2004), PERPÉTUA (2000) e FERNANDEZ (2008).

Acreditamos que não só a composição formal de um diário deve se constituir em alguns alinhavos deste trabalho, mas ainda a natureza intrínseca do diário enquanto tentativa de escapar-se à loucura, fugir à solidão e evadir-se do desespero de 'não ter nada a dizer'. Assim, mais que apontar a estrutura do diário: texto cíclico (o início pode ser o fim e, este, por sua vez, aquele), com datas indicativas da passagem inexorável do tempo, escrito em primeira pessoa, com um confidente virtual (aquele que é, de certa maneira, confiado para que leia as confidências possíveis ou sequer as possa ler) – é cogente o que viemos apontando ao longo desta pesquisa de que o diário idêntico ao que dissera Blanchot (2005) atenuaria o perigo da solidão, aferiria a possibilidade daquele que se encarrega de anotar o dia a possível garantia de se constituir nas fissuras/nas fendas do dito e recompor no presente (no momento da escrita no diário) os fatos passados e remendar a natureza intrínseca de um sujeito ou ainda a individualização de um sujeito.

Neste aspecto, Carolina acaba por confidenciar os sentimentos controversos que lhe constituem, embora não tenha plena consciência deles. Esta contradição, conforme já dissemos, é visível/apreensível na materialidade linguística dos relatos inclinados de revolta, tristeza, solidão, agonia, denúncia, desesperança e miséria. Cumpre-nos dizer que, ao construir um diário, aquele que o faz se vale da tentativa de recorrer às lembranças e recompor o passado ou aquilo que dele ficara retido. Assim, tenta constituir um mosaico de si, por meio de um exercício de si, nos moldes aqui arrazoados. Neste caso, então, ao intencionarmos uma analogia com o que discutimos anteriormente sobre uma discursividade rasurada em Carolina Maria de Jesus em contraponto com a noção de diário, poderíamos aventar que a construção do diário é mobilizada por efeitos da memória enquanto prática para a constituição de uma subjetividade que se acode da tarefa de juntar remendos do passado no momento presente (de construção do diário). Ao vincular, por meio da escrita cotidiana, a tentativa de construção de um espaço para desafiar a morte, preservar-se do esquecimento, aquele que o faz se mune de processos intermitentes entre a memória e o esquecimento. É neste exercício entre ambos (memória e esquecimento) que o diário vai sendo tecido com a sensação iminente de que aquele que escreve afasta a solidão e preenche os dias com a ilusão de 'escrever para não morrer'.

Estamos tomando por escritura rasurada como uma escrita que escreve por sobre outra escrita. É aquela escrita que evidencia por vestígios no dito o processo de aquisição de uma língua. Há indícios da inscrição de uma autora (na escrita), em que ela tenta se corrigir e acaba por desvelar nessa escrita este processo de apropriação de um código linguístico, seja através da hipercorreção, seja através da reescrita (quando a autora volta ao texto e coloca maiúscula onde estava minúscula). Observamos parte dos manuscritos de Carolina Maria de Jesus e este exercício de observação foi feito de maneira qualitativa e não quantitativa, já que teríamos de colocar este foco como a grande questão de uma possível tese e enveredar para uma pesquisa de análise detalhada dos manuscritos, conquanto essa (análise) poderia se constituir em uma atividade enfadonha, já que desde os primeiros manuscritos de Carolina Maria de Jesus já se evidencia o processo de apagamento e (re)inscrição por cima com letras maiúsculas onde, em princípio, estariam minúsculas.

Blanchot acresce que o diário "está ligado à estranha convicção de que podemos nos observar e que devemos nos conhecer" (BLANCHOT, 2005, p. 275). Seguindo este raciocínio, diríamos que Carolina cataloga na pauta do cotidiano as dores por ter se 'iludido' com os homens e restar com três filhos; lamenta um amor (os sentimentos amorosos por alguém que não se fixa em lugar algum); arrola as fragilidades de uma administração pública; registra o

abandono dos que não conseguem suprir suas necessidades primárias e saem em busca dos propalados serviços sociais; elenca o cotidiano miserável; enfim, anota "para salvar sua vida pela escrita, para salvar seu pequeno eu (as desforras que se tira contra os outros, as maldades que se destilam) ou para salvar seu grande eu, dando-lhe um pouco de ar" (BLANCHOT, 2005, p. 274).

Para o referido ensaísta e crítico literário, no diário "narra-se o que não se pode relatar. Narra-se o que é demasiadamente real para não arruinar as condições da realidade comedida que é nossa" (BLANCHOT, 2005, p. 272); talvez, em função disso, o diário possa alimentar esta sensação quase dolorida de confabular o segredo tanto para aquele que se lança na empreitada de construir um diário, quanto para aquele que atina que, via diário/escrita, terá acesso à natureza intrínseca de uma confissão. Confissão, neste caso, não na assunção de uma culpa, mas na ordem da declaração de um possível segredo.

Carolina Maria de Jesus confessa/escreve 'para não se perder na pobreza dos dias' e intenta preservar os dias vividos, sob a garantia de tê-los passado para o papel. Segundo ainda Blanchot: "Escrevemos para nos salvar das esterilidades" e "Escrevemos para nos lembrar de nós" (2005, p. 275). Neste aspecto, o da tentativa de permanecer por *il filo di tempo* ou da pretensão de nos lembrar de nós, há nos diários de Carolina, sobretudo em QD, uma discursividade que diz do quarto de despejo e da tentativa de um sujeito de alçar, pela escrita, outro lugar, não entre os favelados, mas na sala de estar.

Acreditamos que esta proposta de análise/leitura se constitui como uma contribuição especialmente para os estudos linguísticos, conquanto possa também interessar a outros campos epistemológicos, já que, a exemplo de Ítalo Calvino (1990), entendemos que os saberes não se excluem, mas se interpenetram. E como a Análise do Discurso – AD – é devedora dos aportes teóricos que se valem da confluência dos saberes, procuramos, nesta pesquisa, uma leitura que se municie destes campos teóricos que se entrelaçam, revelando-se transdisciplinares.

Ao principiar este ensaio, cuja temática é delinear os processos de subjetivação, a partir das singularidades de uma escrita de si pelo viés de uma discursividade rasurada, nos vêm à baila algumas demandas que não podem ser esquecidas: 1) Como se dá a constituição do(s) sujeito(s) via escrita rasurada de si? 2) Como escrever e inventariar o que seria *a priori* da ordem do não inventariável[7]: os matizes da miséria, por intermédio de uma escrita rasurada e traçada com fios diversos? 3) Como se dá o processo de constituição dos sujeitos em meio a sua *escrita de si*? 4) Como se apresenta a discursividade literária em uma escrita rasurada? 5) Que constituições de sujeito se fazem entrever na materialidade linguística cotejada e como isto se relaciona com o fato de ser catadora de lixo, favelada, escritora? Em síntese, como os sujeitos são constituídos e que relação eles estabelecem com a discursividade literária em Carolina Maria de Jesus?

Nesse sentido, faz-se singular rastrearmos e tentarmos arrolar o princípio dessa pesquisa, isto é, por onde encontramos Carolina Maria de Jesus? Desembrulhamos a referida autora de um papel encardido pela ação do tempo com o ardor e a leveza com que, em um passado remoto, desembrulhávamos as balas de abacaxi com mamão em papel celofane, aquele mesmo alegre e febril. Persistimos, neste momento, que, no ato de desembrulhar, de desenrolar, de deixar vir à baila, ousamos entrever pelas fissuras de um livro também amarelecido pela ação do tempo

[7] Intitulamos de não inventariável porque, de certo modo, as agruras, a extrema miséria e, especialmente, a vida de pessoas desventuradas não são, costumeiramente, estimuladas como dignas de nota.

implacável[8], a singularidade de uma materialidade linguística. Assim, esta pesquisa tem o objetivo de problematizar o sujeito, *a priori*, como sujeito de uma escrita, de uma dada discursividade.

Com o mesmo rubor da ação de desembrulhar balas, descobrimos uma função autor que chamava a atenção pelo jogo de opostos: uma discursividade reentrante, rasurada, que perseverava em contar e inventariar a vida dos infortunados, das personagens que tinham em comum simplesmente sua vida infame e o fato de pertencerem, aliás, de se constituírem nos badulaques que, ininterruptamente, são lançados ao quarto de despejo. Nesse momento, estamos realizando uma alusão ao texto de Foucault alcunhado de "A vida dos homens infames" para asseverar que Carolina Maria de Jesus colocou na ordem do dia, ou na ordem do discurso, as vidas sem notoriedades, as estórias minúsculas, os desfechos tristes.

Desse modo, vimos na escrita de Carolina Maria de Jesus a remota possibilidade de e/ou o intrínseco desejo de restituir-lhe, ainda que espaçadamente, a vontade premente de ser conhecida como poeta. Papéis revoltos trouxeram à tona a presença reentrante de uma posição-sujeito, porque sua escrita nos intriga e nos obriga a rever, ou simplesmente ver de novo como se fosse a primeira vez, aquela que nos despertava (qual seja, neste sujeito-pesquisador) sentimentos controversos: encantamento e tristeza, desespero e amor, alívio e dor, renascendo por entre as fissuras dos cadernos encardidos.

Qual seria a atribuição do analista de discurso ao se debruçar sobre o *corpus*, senão, seguramente, introduzir-se em uma tarefa em que sujeito e sentido estão se constituindo, ininterruptamente? Assim sendo, tentar apreender estes efeitos de sentido que aparecem em uma dada materialidade linguística, fazendo insurgirem sujeitos singularizados por uma *escrita de si*, por uma inscrição de si (enquanto constituição de sujeitos), por uma reinvenção de 'si'[9], apresenta-se como uma empreitada absorvente, contudo, paradoxalmente, prazerosa e que, ora, institui-se como tarefa desta pesquisa, a saber: delinear, por meio da materialidade linguística, as especificidades de um *corpus*. É na ocupação de si que o sujeito em função de autoria, apreensível em QD e DB, atualiza os dizeres de Foucault (2011) ao retomar Blanchot de que "é preciso escrever para não morrer" (2005); "É preciso tempo para isso. E é um dos grandes problemas dessa cultura de si fixar, no decorrer do dia ou da vida, a parte que convém consagrar-lhe" (FOUCAULT, 2011 c, p. 56).

Entendemos que o sentido em dado discurso, em uma dada discursividade nunca será 'o sentido', substantivo singular, pois, como pesquisadores, em AD, somos devedores de uma predicação: conceber o sentido sempre no plural e desde sempre como efeito de sentidos entre interlocutores, como já dizia Pêcheux (1997). Neste caso, o sentido não está associado simplesmente nem às palavras, nem aos enunciados, mas é tributário, de alguma forma, da enunciação dos enunciados, o que, por sua vez, depende de condições específicas de sua produção.

Em diversos momentos, um percurso discursivo de descrição e análise teórico–metodológica de um *corpus*, via materialidade linguística, é tarefa de mão dupla: tanto o *corpus* vai esboçando as exigências deste ou daquele escopo teórico quanto este campo teórico esboça

[8] Estamos fazendo referência ao livro que tivemos contato com a obra de Carolina Maria de Jesus, trata-se da primeira edição de QD com uma dedicatória da autora para o então governador do Estado de São Paulo (Carlos Alberto de Carvalho Pinto).

[9] Foucault, ao longo de suas pesquisas, discorre sobre a estética da existência, em que o sujeito ao se produzir como sujeito o faz singularizando sua vida como se esta fosse uma obra de arte. O sujeito ao se reinventar o faz mediante uma tentativa de criar uma estética de si, tentando passar sua vida quase 'a limpo', quer seja reescrevendo-a.

as singularidades daquele que, em um primeiro momento, nem atinávamos que haveríamos de usá-lo. Talvez, data daí a estreita e dupla relação entre análise–teoria–análise, pois o analista terá de voltar ao *corpus* infinitas vezes; assim, uma vez principiada uma análise discursiva, o analista não se furtará de aferir este mesmo *corpus* e o escopo teórico lançado mão para embasar sua análise discursiva.

Como elegemos nesta pesquisa delinear a constituição do sujeito, *a priori*, havíamos pensado na possibilidade de cotejar este aspecto em Pêcheux (1997), já que ele discorre sobre a *forma-sujeito,* na intrínseca relação entre esta, a ideologia e o inconsciente. Poderíamos, também, recorrer a Foucault (2009) e, ainda, a Bakhtin (1997), contudo, não é possível declinar, detidamente, todos os conceitos correlacionados ao sujeito e à ideologia, a partir destes três autores, dadas as limitações espaço temporais de uma tese de doutoramento. E, ainda, porque esta talvez fosse uma expedição exaustiva e desnecessária, uma vez que facilmente um destes pensadores já nos ofertaria um leque de possibilidades. É evidente que não nos furtaremos assim que o *corpus* impetrar, à possibilidade de recorrer a este ou aquele conceito, deste ou daquele autor, conquanto não temos e, ainda não teremos, a rigor, o ímpeto de declinar a noção de sujeito e de ideologia em todos os autores supracitados.

Em uma leitura mais explicitada, o prontamente aguardado é que o fizéssemos tomando como escopo teórico tão somente as asseverações de Foucault sobre a *escrita de si,* sobre a noção de autoria e sobre a constituição do sujeito por atravessamentos diversos, da história, da memória, do lugar social. Contudo, assim que íamos esboçando um olhar e/ou vários olhares sob o *corpus* da pesquisa, percebíamos que, em algum momento, teríamos que lançar mão de um e de outro, em uma espécie de concubinato (Foucault e Bakhtin), para nos focarmos tão somente nesses dois autores. Assim constituiríamos uma base teórica que pudesse nos fornecer os elementos imprescindíveis para esquadrinhar a *escrita de si* e a constituição do sujeito na materialidade constituída pelos textos de Carolina, especialmente, nas fissuras dos cadernos encardidos.

Muito mais que a abundância de teoria a ser cotejada, o que ambicionamos é ter clareza o suficiente para escolher um flanco teórico que contemple as singularidades de nosso *corpus*, ainda que tenhamos de lançar mão de outras bases, para além da teórica (FOUCAULT, 2001; 2007; 2008; 2009; 2011a; 2011b; 2011c; 2011d; 2011e; 2012a; 2012b), uma base referencial (BAKHTIN, 1995, 1997, 2008) e uma outra base que aqui denominamos de complementar, a saber, os textos sobre os diários íntimos, um deles, **O livro por vir**, de Blanchot (2005). Ao observarmos detidamente esse *corpus,* fomos delineando a possibilidade de recortá-lo tendo em vista também as considerações de Bakhtin (1997) sobre a intrínseca constituição do sujeito que se dá via alteridade. Seria o excedente de visão de *outrem* que daria os contornos possíveis do "eu". Destarte, insistimos em dizer que a base referencial (noções de dialogismo e de excedente de visão) serão invitadas para elaborar uma conjuntura teórica coadjuvante que explique a ocorrência de uma discursividade literária em Carolina Maria de Jesus. Assim, seria necessário elucidar um tópico que tem se tornado um ponto de inflexão proeminente neste trabalho. Trata-se de explicar o que é uma base teórica, uma base referencial e uma base complementar. A base teórica diz respeito ao suporte teórico que norteará a pesquisa como um todo. Ela orienta, especialmente, os enfoques a serem explorados na pesquisa. Já a base referencial refere-se aos elementos que serão combinados à base teórica para instaurarem uma forma de abordagem à focalização da pesquisa. Como base referencial, tomaremos as noções de excedente de visão e de dialogismo em Bakhtin para servir de respaldo epistemológico, para

cotejarmos os processos de subjetivação, fundados teoricamente no pensamento foucaultiano, que deliberamos constituir a base teórica deste trabalho. A base complementar, por sua vez, diz respeito a elementos que são chamados para ilustrar a composição teórica resultante da base teórica e da base referencial. Nesta pesquisa, recorremos à noção de diário em Blanchot (2005) como base complementar.

A presente disposição deste ensaio se acha assim delineada apenas para fins didáticos, uma vez que os direcionamentos teóricos podem desvelar-nos outras trilhas possíveis e, neste caso, o que *a priori* fora intitulado como complementar terá ou ganhará outras configurações e espaço nesta pesquisa. Entendemos, ainda, que esta marcação didática não é e nem pode ser um entrave, um molde a ser seguido; trata-se apenas de uma sinalização para o leitor.

Anunciamos que, com respeito ao vocábulo 'encardido', não há na escolha deste para intitular a referida pesquisa, nenhuma conotação pejorativa, apenas se está cumprindo aqui uma referência aos cadernos de Carolina que eram, a exemplo de seu sustento e o de seus filhos, retirados do lixo.Por isso, para recorrer, aqui, a um trocadilho, ainda jazem encardidos pelo tempo, pela ausência e, ainda, pelo silêncio de uma crítica que não lhe conferiu o estatuto de uma obra, notadamente literária, não nos moldes de nossa crítica literária, que ainda sustenta a *imortalidade* para os afeitos ao dom da palavra e ocupantes de uma dada cadeira. É revelador, para não dizer intrigante, que a obra completa de Carolina Maria de Jesus só se ache, devidamente, reeditada em língua inglesa. A referida autora é bem mais conhecida/(re) conhecida em país alheio ao seu nascimento.

Estamos trabalhando neste texto com a noção de obra dada em Foucault (2009) – como uma "curiosa unidade" em contraponto com o que circunscrevera o referido autor para o nome do autor que "serve para caracterizar um modo de ser do discurso". Com base em algumas características tributárias de uma dada relação entre sujeito, sentido e exterioridade, talvez fosse possível atribuir a uma discursividade as marcas de uma autoria.

Em razão disso, este ensaio não tem a rigor o objetivo de explicitar a quem pode ser conferido o estatuto de uma obra literária para um dado autor. Apenas reiteramos que a crítica literária confere legitimidade, ou seja, reconhece este ou aquele autor por meio de critérios nem sempre aparentes e, não raras vezes, esses resvalam em questões outras, além das linguísticas e estético-literárias.

Quanto à possível notoriedade a ser apresentada enquanto *justificativa* para a temática deste ensaio, entendemos, aqui, que a questão do sujeito e, portanto, o que intitulamos *de processos de subjetivação*, é por entendermos que a noção de sujeito é tão complexa, polêmica e a despeito do falar diverso sobre este tema, ele ainda se apresenta enquanto campo de análise, de estudo extremamente profícuo e aberto. O único ponto, quiçá consensual, se é que assim podemos designá-lo, entre as diversas abordagens que já foram tecidas sobre o sujeito, é que ele não é mais o sujeito cartesiano[10].

Nesse sentido, para uns, entre eles M. Pêcheux (1997), seguindo a trilha de Althusser, o sujeito é *assujeitado* em via ininterrupta de assujeitamento e/ou, ainda, um sujeito que é sempre

[10] A questão do sujeito é uma questão aberta. Para analistas do discurso afetados de alguma forma pelo 'ar do tempo' da época heróica da fundação da disciplina, só há um consenso absoluto: o fim do sujeito cartesiano. (...) quanto às especificidades que ultrapassem a negação do sujeito dito uno e consciente, penso que o campo está aberto. Como sempre as respostas provisórias, ou as tentativas de dá-las, que têm algum interesse provêm de detalhamentos teóricos e de análises de *corpora* variados. (POSSENTI, S. **Questões para analistas do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009, p. 82).

interpelado (chamado à existência) por intermédio da ideologia e por meio de determinadas condições materiais de produção de uma dada formação discursiva. Para outros, o sujeito não é origem de seu dizer e carrega em si, a exemplo de Sísifo, o fardo de que *outras vozes* dizem e falam em seu *dizer* – um dizer dialógico, atravessado por outras e tantas outras vozes, conforme pontuava Bakhtin (2008) sobre a noção de dialogismo. Para outros, haveria, ainda, o que muito se propalou: *a morte do autor*, conforme assevera Barthes (1994); e, para outros, seguindo a linha de Michel Foucault[11] (2009), haveria o que se intitulou a **função autor** em que o sujeito ocuparia, em um dado momento, uma dada função, entre tantas outras possíveis. Em outros, o sujeito é sujeito da enunciação porque ele se assume enquanto um "Eu" e passa a exigir, em uma dada enunciação, a presença de um "Tu", nos moldes do que afirmava Benveniste (1989) em **O aparelho formal da enunciação**. É evidente que este último não se apresenta no campo teórico da AD, mas foi ele que, sob certo aspecto, principiou os trabalhos com a intitulada enunciação.

Entendemos, nessa direção, que, nas brechas, nos intervalos em que atua a AD (que reconhece em uma de suas facetas, como um campo de análise que trabalha precisamente neste entremeio, neste intervalo de outros espaços teóricos), que a constituição do sujeito parece ser mais ampla que as outras acepções pontuadas acima. Compreendemos por ampla a acepção de vasta, em que incidem sobre o sujeito e em sua constituição uma rede de relações: do sujeito com a verdade, do sujeito com a sua constituição e do sujeito com os efeitos de poder.

É sobre os processos de subjetivação que a tese de doutorado tomou como sua base eminentemente teórica. Para Foucault, a questão do sujeito é o que move todas as suas investigações, aliás, essas são investigações de uma vida destinada à pesquisa. O sujeito, em relação ao posicionamento, é um entre vários outros aspectos contemplados por Foucault e, sendo assim, compreendemos que falar em função autoria pareceria, desavisadamente, modesto, uma vez que o referido autor teceu vários trabalhos sobre o sujeito. Por isso, insistimos aqui em deliberar sobre os processos de subjetivação na tentativa de sinalizar a constituição de um sujeito via escrita de si, via cuidado de si.

Em face ao exposto, o que explica a presente pesquisa é a questão entreaberta sobre a noção do sujeito e/ou o que se convencionou, neste trabalho, ao recorrermos, notadamente aos trabalhos de Foucault (2011d) de processos de subjetivação, evidentemente, acoplada à noção de sentido e, ainda, correlacionada com a questão da discursividade literária em Carolina Maria de Jesus.

Se o sujeito é diverso, plural e, paradoxalmente, singular, se não há uma questão fechada para a acepção de sujeito, é partindo destes processos de subjetivação (isto é, como os sujeitos se constituem sujeitos via relação consigo mesmo e com o outro, via escrita de si, mediado pelo cuidado de si e também de outrem nas fissuras dos cadernos encardidos) que se intenta delinear as singularidades de uma *escrita de si* em Carolina Maria de Jesus. Essa tarefa se revela de natureza descritiva e interpretativa para esboçar, por intermédio da materialidade discursiva de Carolina, apreendida em seus textos, um método de análise descritiva e interpretativa; entendam-se, aqui, alguns enunciados recursivos, na acepção dada por Foucault (2008), que entremostrem os processos de constituição do sujeito e, ainda, o que denominamos *a priori* de discursividade literária em Carolina Maria de Jesus.

---

[11] Vale lembrar que Foucault fora instigado ainda que ao revés pelo texto de Barthes (A morte do autor) ao escrever *O que é um autor*?. Segundo o próprio Foucault em alusão àquele: "Mas não chega, evidentemente, repetir a afirmação oca de que o autor desapareceu. Do mesmo modo, não basta repetir indefinidamente que Deus e o homem morreram de uma morte conjunta" (FOUCAULT, 2009, p.41).

Como palavras finais, devemos dizer que este trabalho nasceu da inflexão ao ler uma obra de Jeanne Marie Gagnebin (2014) intitulada **Limiar, aura e rememoração** que trata, nas linhas iniciais, sobre a escrita como luta contra o esquecimento e a morte. Segundo a referida autora,

> Com o intuito de pensar as relações tensas e angustiantes que a escrita e a consciência da morte entretêm, gostaria de seguir outra hipótese: se fôssemos imortais, não precisaríamos escrever – portanto, quando escrevemos, lembramos, à nossa revelia, que morremos. E assim, muitas vezes, ou escrevemos demais ou não escrevemos nada (GAGNEBIN, 2014, p.14).

Nas palavras desta autora ao rememorar outros autores, especialmente Walter Benjamin, o poema/o texto talvez seja um túmulo de palavras como também se constitui em um monumento, na medida em que intenciona lembrar os feitos dos heróis mortos, sua existência e, ao mesmo passo, sua perda. A referida autora faz estas considerações recorrendo aos poemas épicos, notadamente Odisseia. E *a posteriori* diz que, na Grécia antiga, poetas e adivinhos são realmente *inspirados*, e só a partir de Baudelaire é que os poetas deixam metaforicamente de ter uma 'suposta auréola'. A propósito, para maiores informações, a autora sugere o poema de Baudelaire "A perda da auréola", que constitui uma das fontes da obra benjaminiana "da perda da aura" na arte contemporânea. Segundo Gagnebin, escrever um texto, ou melhor ainda, escrever uma "obra", constitui uma estratégia de autoconservação em vida e depois da vida. (GAGNEBIN, 2014, p.19). Resguardadas as possíveis distinções conceituais, a escrita possa ser compreendida como um ritual – tentativa de se manter vivo – para além do texto físico. Preservar-se daquilo que não pode ser preservado – a finitude daquele que escreve e também daquele que lê, ambos seres 'finitos' intencionando a impossibilidade da infinitude. Conforme Gagnebin, "...a escrita não nos imortaliza; ela talvez possa lembrar um gesto que esboçamos – o qual, no melhor dos casos, será retomado e transformado por outrem. Assim como o filho que cresce lembra ao pai que ele, o pai, envelhece e morre, também aquilo que eu possa vir a escrever será um alerta de minha caducidade e de minha finitude". (GAGNEBIN, 2014, p. 24).

Por fim, ainda segundo Gagnebin (2014) ao lembrar Blanchot, se a escrita configura um nascimento, é porque adentra o reino da separação e da despedida, da intensidade do início e da prefiguração da partida.

Carolina Maria de Jesus escrevia e reescrevia ininterruptamente com o desejo legítimo de escapar da pobreza, da infinita pobreza dos dias, ainda que, em sua finitude e no rasgo clarão de luz advindo com *Quarto de Despejo*, se recolheu em um sítio (no interior de São Paulo) porque era demais para ela suportar o esquecimento ainda em vida. Restaram os versos, os sambas-canção, os contos, as novelas, os distintos gêneros textuais deixados em vida com o intuito de se manter viva pelo poder da palavra.

Após a morte de Carolina Maria de Jesus, ocorrida em 1977, foram encontrados aproximadamente 37 (trinta e sete) cadernos e nestes existiam quatro romances, peças teatrais, memórias, cartas, poesias, entre outros gêneros discursivos. Carolina, enquanto sujeito-empírico, conforme já foi dito, aqui, e em tantos outros trabalhos que versam sobre sua obra, tinha como aspiração genuína *ser poeta*. Contrariamente, não foi este o gênero discursivo que a fez conhecida no Brasil e, especialmente, no exterior. Sua obra mais conhecida é QD, que teve aproximadamente nove edições no Brasil. Todo este material se encontra microfilmado e está disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Referências:

BAKHTIN, Mikhail. (VOLOSHINOV). **Marxismo e filosofia da linguagem**. 7ª edição. São Paulo: Hucitec, 1995.

_____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____**Problemas na poética de Dostoiévski**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Lisboa: Edições 70, 1994.

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____**A conversa infinita: a experiência limite**. São Paulo: Escuta, 2007.

BENVENISTE, Émile. "O aparelho forma da enunciação". In: **Problemas de linguística geral II.** Campinas: Pontes, 1989. p.81-90.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

FERNANDEZ, Andréa Raffaela. **Percursos de uma poética de resíduos na obra de Carolina Maria de Jesus.** Itinerários, Araraquara, n. 27, p.125-146, jul./dez. 2008

FOUCAULT, Michel. **Estética, literatura e pintura, música e cinema**. Org. de MOTTA, Manoel de Barros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____**As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Trad. Salma Tannus Muchail. 9ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____ **A arqueologia do saber**. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves, 7ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

_____ **O que é um autor?.** 7ª ed. Trad. José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais. Lisboa: Passagens, 2009.

_____ *A vida dos homens infames*. In:__. **O que é um autor?.** 7ª ed. Trad. de José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais. Lisboa: Passagens, 2009. p. 87 a 126.

_____*A escrita de si*. In:__. **O que é um autor?.** 7ª edição. Trad. de José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais. Lisboa: Passagens, 2009.p.127 a 158.

_____ **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 21ª ed, São Paulo/SP, Edições Loyola, 2011 a, 79p.

_____**História da Sexualidade 1: A vontade de saber**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A.Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2011b.

_____**História da Sexualidade 3: O cuidado de si**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque Rio de Janeiro, Edições Graal, 2011c.

_____ **História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2012a.

_____**A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collége de France (1981-1982)**. Edição estabelecida sob a direção de Francois Ewald e Alessandro Fontana, por Freéderic Gros. 3ª ed. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 3º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011d, 2ª tiragem.

_____ **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** Trad. de Raquel Ramalhete. 39.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011e.

_____**Estratégia, Poder-Saber**. Ditos e Escritos IV. Org. de MOTTA, Manoel de Barros. Trad. De Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora 34, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo – diário de uma favelada**. V. 1 da Coleção Contrastes e Confrontos. São Paulo: Oficinas Gráficas de Linográfica Editora Ltda , 1960.

_____**Diário de Bitita**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2007.

MATHIAS, M.D. *Autobiografias e diários*. In: Revista Colóquio/Letras. Ensaio, nº143-144, janeiro 1997, p.41-62. Disponível em: http://coloquio.gulbendian.pt./sirius.exe/explore. Acesso em: 29 de dez de 2011.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad, Eni Puccinelli Orlandi. Et al. Campinas, S.P: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Trad. Eni P. Orlandi. 5ª edição, Campinas: Pontes, 2008.

_____. "Os fundamentos teóricos da Análise automática do discurso de Michel" (1969). In: GADET, F. & HAK, T. (org). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**, trad. Bethânia S. Mariani et. al. Campinas, S.P: Editora da UNICAMP, 1997, p.13-60.

_____Papel da memória. In: **Papel da Memória**. ACHARD, Pierre et al. Tradução e introdução: José Horta Nunes, 3ª, Campinas, São Paulo: Pontes, 2010

PERPÉTUA, Elzira Divina. **Traços de Carolina Maria de Jesus: gênese, tradução e recepção de 'Quarto de despejo'**. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2000. 366p. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) - Fale/UFMG, 2000.

POSSENTI, Sírio. **Questões para analistas do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

SOUSA, Germana Henriques Pereira de. **Carolina Maria de Jesus – o estranho diário da escritora vira-lata.** Tese de Doutorado. Departamento de Teoria Literária e Literaturas, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2000, 262p.

Michel Foucault, Pierre Bourdieu - para entendermos um pouco sobre poder nos assentamentos de Reforma Agrária.

Miguel Ângelo Lazzaretti[1]

Resumo: Este artigo busca discutir as ideias de Michel Foucault e Pierre Bourdieu para entendermos um pouco sobre a questão que envolve o poder no dia a dia dos assentamentos de reforma agrária no Brasil. O pensamento de Michel Foucault nos dá elementos e pistas importantes para entender as relações de poder no fenômeno da ação coletiva nos assentamentos de reforma agrária do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). No que se refere a Pierre Bourdieu, nos debruçamos sobre a noção de poder simbólico criado pelo autor, relatando os aspectos mais importantes de sua construção epistemológica para que nos dê subsídios a mais para entender e captar as relações de poder entre líderes e assentados nos assentamentos de reforma agrária coordenados pelo MST.

Palavras-chave: MST; Poder; Ação Coletiva. Reforma Agrária.

Michel Foucault, Pierre Bourdieu - to understand a little about power in the agrarian reform settlements.

Abstract: This article seeks to discuss the ideas of Michel Foucault and Pierre Bourdieu to understand a little about the issue that involves power in the day to day of agrarian reform settlements in Brazil. The thinking of Michel Foucault gives us important elements and clues to understand the power relations in the phenomenon of collective action in the agrarian reform settlements of the Landless Workers Movement (MST). With regard to Pierre Bourdieu, we focus on the notion of symbolic power created by the author, reporting the most important aspects of his epistemological construction so that he can give us more subsidies to understand and capture the power relations between leaders and settlers in the reform settlements coordinated by the MST.

Palavras-chave: MST; Power; Action Collective, Agrarian |Reform.

Introdução

Acreditamos que para entender a problemática em questão e, como já expressamos anteriormente, este trabalho não segue apenas um caminho teórico-interpretativo, queremos mostrar que outros autores, com outras abordagens da realidade social, podem nos dar grandes contribuições para o entendimento do fato social pesquisado ou desta ação social que se materializa (o poder), como diz Caume (2002), na objetivação e subjetivação dos sujeitos e das relações sociais idealizadas.

É importante salientar que este não é um estudo aprofundado da sociologia de Foucault e Bourdieu nem possui tal pretensão. Muitos autores já realizaram essa tarefa. Pretendemos aqui apenas resgatar desses autores ideias que possam nos dar, de um modo geral, histórico e metodológico, uma melhor orientação para a abordagem do fenômeno em questão (assentamentos de reforma agrária do MST).

[1] Doutor em Sociologia, professor Associado do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: miglazza1966@hotmail.com

A noção de poder em Michel Foucault

O pensamento de Michel Foucault nos dá elementos e pistas importantes para entender as relações de poder no fenômeno da ação coletiva. Principalmente quando nos propomos a analisar as relações de poder nos assentamentos de reforma agrária e as teorias que embasam os discursos totalizantes e universais dos movimentos sociais.

Mesmo após 30 anos de sua morte, Foucault continua no centro da vida intelectual não só na França como em muitas regiões do mundo. Além de ser um filão histórico largamente explorado, a obra de Foucault é também um quadro de referência política. Ou seja, Foucault possui, como diz Eribon (1996), contextos tão diferentes, que às vezes nos perguntamos se os mil Foucaults que vemos surgir em todos os países, em todos os continentes, são compatíveis entre si.

O que importa no caso é retirar desses mil Foucaults o que é importante para entendermos as relações de poder nos assentamentos de reforma agrária. Não é porque fala de poder que a obra de Foucault nos interessa, mas sim porque o que diz sobre o poder foge das tradicionais análises, entre elas as estruturalistas do legado marxista. O poder das classes sociais, a derrubada de uma classe por outra, tudo imerso num ambiente macro onde os atores e/ou sujeitos não aparecem com seus discursos e práticas. Na versão marxista, somente os intelectuais orgânicos do partido têm voz e vez.

O que Foucault dará de contribuição ao nosso trabalho está no seu método de análise da realidade social através das relações de poder, quando os diversos saberes, entre eles o dos excluídos, são recolocados na história. Seria contar a trajetória sócio-histórica e cultural dos assentados a partir dos próprios assentados, dando vazão ao discurso não conhecido e não reconhecido como o discurso competente.

De fato, em Genealogia e Poder de 1976, publicado na Microfísica do Poder (Foucault, 2004), Foucault fala do efeito inibidor próprio das teorias totalitárias e globais (marxismo) e que produzem um efeito de refreamento da crítica. Quer dar estatuto ao caráter local da crítica, que não quer dizer, segundo ele, empirismo obtuso, ingênuo ou simplório, oportunismo, permeabilidade a qualquer empreendimento teórico. "O caráter essencialmente local da crítica indica na realidade algo que seria uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, isto é, que não tem necessidade, para estabelecer sua validade, da concordância de um sistema comum" (FOUCAULT, 2004:169).

Além disso, Foucault pretendeu, com as pesquisas genealógicas, empreender uma análise histórica das condições políticas de possibilidades do discurso e analisar os efeitos do poder, método que utilizaremos em parte neste estudo, principalmente no que se refere a esses efeitos.

Foucault, como herdeiro de maio de 1968, viu que o poder exercido na sociedade não era apenas aquele poder macro exercido pelo Estado, mas sim aquele que se dissolve em diversas instâncias da sociedade e é exercido de forma constante dentro de microestruturas. O que queria Foucault era reativar os diversos saberes sempre vistos como ilegítimos ou desqualificados pelos cientistas. Para isso, teria que se ouvir o que disseram, por exemplo, sobre a história das prisões, não o discurso dos juristas, mas o discurso dos médicos, das nascentes humanidades, nos quartéis, nas escolas, nas fábricas etc. (Simioni, 1999).

Isso tudo para revelar à história os discursos antes vistos como incompetentes e, portanto, relegados ao silêncio. É contra esse efeito de poder que a centralização da verdade

garante que se insurge o projeto genealógico de Foucault. Ou seja, um projeto que pretende ouvir e compreender os saberes dominados, desqualificados, do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do delinquente... (do assentado), que Foucault chama de saber das pessoas e que não é de forma alguma um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, regional, local, um saber diferencial incapaz de unanimidade e que só deve sua força à dimensão que o opõe a todos aqueles que o circundam (Foucault, 2004).

À insubordinação aos saberes postos como únicos, especializados em erudição e os saberes desqualificados das pessoas, é que se opõe o projeto genealógico de Foucault. Nesta genealogia é redescoberta a exatidão das lutas e a memória bruta dos combates entre esses dois saberes. Para essa genealogia acontecer foi preciso que fosse eliminada a tirania dos discursos englobantes com suas hierarquias e com os privilégios da vanguarda teórica.

> Não é um empirismo nem um positivismo, no sentido habitual do termo que permeiam o projeto genealógico. Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são, portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anticiências... trata-se da insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. Pouco importa que esta institucionalização do discurso científico se realize em uma universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político com todas as suas aferências, como no caso do marxismo; **são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater** (FOUCAULT, 2004: 171).

O que Foucault quer fazer na sua proposta de genealogia é relativizar a ciência como único discurso verdadeiro, é mostrar que existem outras instâncias possíveis de conhecimento que não as instituídas. Como nos diz Simioni (1999), Foucault quer relativizar a verdade produzida pelos discursos tidos como legítimos recolocando-os como o que são: discursos entre outros discursos. E, por outro lado, diz a autora, ao fazê-lo já se está inserindo na história os saberes locais, tradicionalmente vistos pelas instâncias "competentes" como desqualificados ou ilegítimos. Com isso Foucault está realizando um terceiro objetivo: lutar contra os efeitos de poder que as verdades exercem.

Foucault se interessa pelas verdades que os discursos possibilitam. Isto porque em nome de tais verdades se exerce o poder, por exemplo, definir quem é revolucionário e quem não é, quem deve ser líder e quem deve ser tarefeiro no MST. O que se quer descobrir é que tipo de saber se desqualifica quando se chama uma pessoa de revolucionária e de tarefeira.

Foucault pergunta em Genealogia e Poder: que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem "menorizar" quando dizem: "Eu que formulo este discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista", qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? Quando vejo seus esforços para estabelecer que o marxismo é uma ciência, não os vejo na verdade demonstrando que o marxismo tem uma estrutura racional e que, portanto, suas proposições relevam de procedimentos de verificação. Vejo-os atribuindo ao discurso marxista e àqueles que o detém efeitos de poder que o Ocidente, a partir da idade média, atribuiu à ciência e reservou àqueles que formulam um discurso científico (Foucault, 2004).

Apesar de as teorias do século XIX prometerem resolver o problema econômico da sociedade por meio das revoluções operárias e, portanto, os excessos de poder, Foucault, segundo Motta (2003), observa que o que o século XX descobre vai na direção contrária; pode-se resolver todos os problemas econômicos que se quiser, os excessos de poder continuam (é o caso da continuidade do stalinismo na guerra da Argélia). Isto demonstra que mesmo imbuído de boas vontades, a teoria marxista e os que as põem em prática continuam a produzir poder e a fazê-lo a qualquer preço em nome de uma suposta revolução que nem mesmo eles sabem como fazê-la. Teorias estas que produzem verdades, e a verdade, segundo Foucault, é um dos efeitos do poder para que circule e intervenha nos corpos.

Tomando a ideia de poder de Foucault, o que queremos neste trabalho de revisão bibliográfica é desvendar como as relações de poder se exercem nos assentamentos do MST. O que buscamos no autor da Microfísica do Poder é exatamente como se dá esse exercício permanente de poder num lugar em que teoricamente não deveriam existir tais relações e que, ao contrário, deveria se constituir num espaço de luta contra a dominação e o poder da sociedade capitalista.

Concordamos com Brenneisen (2002), quando diz que as análises de Foucault nos oferecem elementos para a compreensão de como se reproduzem as relações de poder no cotidiano dos assentamentos rurais face ao modelo organizativo que tem sido desenvolvido nesses locais. Ou melhor, dá-nos um excelente suporte teórico para que possamos analisar as relações entre os assentados, superando as visões macroestruturais de classe para visualizarmos os embates de poder dentro das classes, que em seus discursos repelem as práticas que elas mesmas exercem.

Para nós, os assentamentos, sob esta ótica foucaultiana, constituem-se em espaços onde, segundo Caume (2002), os agentes diversos se embatem, traçam estratégias no sentido de legitimar ou subverter as posições ocupadas, estabelecendo-se uma luta pela produção e imposição da visão legítima. O assentamento torna-se palco de conflitos entre diferentes agentes sociais procurando tornar concretos projetos diferenciados para os assentados. Completamos esta ideia do autor dizendo que, nesses espaços, além do embate de agentes que tentam fazer de suas ideias as mais verdadeiras no contexto da disputa, estão outros agentes que não aceitam essas visões e que vivem em mundos diferentes com racionalidades próprias e que não são ouvidas. Esta observação comprovamos com vários estudos que realizamos em assentamentos do MST (Lazzaretti, 2003, 2007).

Nesta trama de mundos e visões de mundo está o olhar que hierarquiza e classifica os agentes das ações coletivas, prescrevendo o que devem e não devem fazer os assentados. Estabelecendo as punições e os prêmios aos "comportados" e mostrando qual a verdade a seguir. De outro lado, estão os que não aceitam a hierarquização e que se rebelam com o impositivo e que não querem ser disciplinados. Que não querem ser usados como força política e que só querem viver como uma coletividade em que seus direitos individuais sejam respeitados e não usados como oposição ao sistema e massa de manobra codificada como socialista. Realidade esta que não vivem e nem conhecem, mas que são invocadas em seus nomes como a salvação de suas vidas.

Foucault, mais do que ninguém, sempre foi contra estas institucionalizações de ideias globalizantes que nos tentam colonizar; disse ele:

> Desde o momento em que a antipsiquiatria ou a genealogia das instituições psiquiátricas tiveram início, há uns quinze anos atrás, algum marxista, algum psicanalista ou algum psiquiatra procurou refazê-las em seus próprios termos e mostrar que eram falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundadas? De fato, estes fragmentos de genealogias que fizemos permanecem cercados por um silêncio prudente. O que se lhes opõe, no máximo, são proposições como a de um deputado do partido comunista francês: "tudo isto está certo, mas não há dúvida de que a psiquiatria soviética é a primeira do mundo". Ele tem razão. A psiquiatria soviética é a primeira do mundo. E é exatamente isto que nós lhe reprovamos (FOUCAULT, 2004:173).

A sociologia de Foucault é uma sociologia da ação que quer ver onde o poder se exerce e quer saber qual é a sua mecânica. Da mesma forma, queremos também buscar elementos para a compreensão do poder exercido pelos líderes do MST sobre os assentados. Como já explicitado, o poder está em toda parte e sempre acompanhado do saber. O saber dos mais preparados pelo MST, mais escolarizados e mais propícios a receberem com facilidade (remunerada) as ideias do movimento.

Mas esse poder/saber de que fala Foucault incide em nossas sociedades na forma de sistemas punitivos e que o autor compreende que "devem ser recolocados em uma certa 'economia política' do corpo: ainda que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam métodos 'suaves' de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata, do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão" (FOUCAULT, 1993:28).

O corpo nesse sentido, diz Foucault (1993), só se torna útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Devemos admitir, diz o autor, que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas, efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder estabelece relações e se apoia em táticas e a técnicas de funcionamento. O que significa:

> ...que essas relações aprofundam-se dentro da sociedade, que não se localizam nas relações do Estado com os cidadãos ou na fronteira das classes e que não se contentam em reproduzir ao nível dos indivíduos, dos corpos, dos gestos e dos comportamentos, a forma geral da lei ou do governo... finalmente que não são unívocas, definem inúmeros pontos de luta, focos de instabilidade comportando cada um de seus riscos de conflito, de lutas e de inversão pelo menos transitória da relação de forças...(FOUCAULT, 1993:29).

Foucault chega a dizer, em Vigiar e Punir, que o poder enlouquece e que temos que admitir que o poder produz saber e não simplesmente favorecendo-o porque lhe serve ou aplicando-o porque é útil, porque saber e poder estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder.

Em síntese, o que Foucault nos ensina e que certamente serve de base para o estudo das relações sociais nos assentamentos de reforma agrária é que não existe algo unitário e universal chamado poder, mas formas díspares, heterogêneas, em constante transformação.

O que fica evidente na teoria foucaultiana é que existem formas diferentes de exercício de poder que não as do Estado e que "o poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente" (MACHADO, 2004:X). Que o poder tem

suas formas locais e que se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado, seria a autonomia da periferia com relação ao centro.

O certo é que para Foucault o poder se dissemina por toda estrutura social e está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças. O poder produz o real, produz domínios de objetos e rituais de verdade. Possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. É por isso que tem, segundo Foucault, como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo (Machado, 2004).

O objetivo do MST em nível nacional é a construção do socialismo. Nos assentamentos o objetivo é tornarem produtivos tanto homens quanto a terra, objetivo econômico e político. Econômico porque quer tornar os assentamentos viáveis e autossuficientes e político porque quer tornar os homens, que lá vivem, com capacidade de revolta contra o poder do capital. Eles produzem homens úteis para a produção e não dóceis, porque são preparados para lutar contra algo que os oprime. Então, quando o MST produz o revolucionário, produz um personagem coletivo, que é perpassado por relações de poder.

É claro que os assentados, por serem sujeitos e terem liberdade, possuem também capacidade para negociar as ações e os temas da ação coletiva, mas acreditamos, hipoteticamente, de forma temerosa e restrita a apenas alguns assentamentos mais organizados e onde a consciência e a aprendizagem coletiva se desenvolveram mais. Daí a importância de resgatar, em estudos de caso, as subjetividades dos assentados, inerentes a estas relações contraditórias. Existiriam, quem sabe, práticas cotidianas de resistência que não são divulgadas, mas que são permanentes nas relações de poder em cada lugar e em cada assentamento diferente.

Portanto, o poder age para tornar os indivíduos submissos, tanto na luta pelo socialismo, como na luta contra o capitalismo. Para isso, o poder está investido em todas as relações sociais e acompanhado de um saber que é político e que não é neutro. Por isso, todos os líderes do MST são agentes de constituição de saber, devendo enviar aos que lhes delegaram um poder um determinado saber que aperfeiçoa as técnicas de disciplina em contato com a formação das "brigadas" revolucionárias do movimento.

Por outro lado, há a resistência destes sujeitos constituídos por relações de poder. O que torna tarefa urgente para nós é mostrar onde e quem exerce esse poder, tentando tornar visível o que é invisível, especificando quem o exerce e, consequentemente, quem enuncia os discursos e procurando ver nas representações dos indivíduos a que tipo de referência se dirige e quais os significados que dão às suas visões de mundo.

Neste sentido, poderá ser útil também em termos teóricos a contribuição de Pierre Bourdieu para elucidar as tramas das relações de poder e os efeitos da dominação simbólica presente também entre os agentes da reforma agrária.

O poder simbólico em Pierre Bourdieu

Intuito de apresentar a noção de Poder Simbólico de Pierre Bourdieu é relatar os aspectos mais importantes de sua construção epistemológica para que nos dê subsídios a mais para entender e captar as relações de poder entre líderes e assentados nos assentamentos de reforma agrária coordenados pelo MST. Diferente de Foucault que não precisa quem enuncia os discursos, Bourdieu diz que ao se reconhecer o poder devemos mostrar quem o exerce.

Sendo assim, para Bourdieu, o poder se exerce de forma generalizada porque é reconhecido, ou seja, não é percebido enquanto tal, mas tem como parceiro o consentimento que advém do desconhecimento. A tarefa do sociólogo para Bourdieu, no que se refere ao projeto genealógico, é a de mostrar onde e quem exerce esse poder, reconstituir o campo dos agentes emissores dos discursos e a posição que cada um destes ocupa no espaço social em que se inscrevem, para se compreender a que tipo de poder se está referindo.

O papel da sociologia e do sociólogo é ser crítica(o), diz Bourdieu (1983). Por quê? Porque deve revelar as coisas ocultas e às vezes reprimidas, como a correlação entre sucesso escolar, que se costuma identificar com inteligência, e a origem social, ou melhor, o capital cultural herdado da família. São verdades que os tecnocratas e os epistemocratas, isto é, uma boa parte dos que leem a sociologia e dos que a financiam não gosta de ouvir.

Desta forma, de acordo com Simioni (1999), Bourdieu se propõe a analisar o mundo como um composto de estruturas que escapam à consciência dos agentes, coagindo suas práticas e representações, e, concomitantemente, introduzir a dimensão genética destas práticas. Procura ver como, através de esquemas de percepção adquiridos, os *habitus*, os indivíduos participam da construção deste mundo, por meio de suas ações e classificações.

Continuando, completa a autora, importa, na óptica de Bourdieu, não reduzir o mundo social às representações que dele fazem os agentes, mas, ao contrário, ver nas representações o produto específico da posição que esses ocupam num espaço social constantemente em disputa. E, todavia, é preciso evitar a visão de que a prática desses mesmos sujeitos resulta diretamente das imposições colocadas pela estrutura social.

> As representações e discursos proferidos nesses espaços referem-se mais a eles próprios que a uma estrutura social que se imagina estar em toda parte. Isto dito, compreende-se que as práticas e discursos dos agentes só adquirem significados quando referidos ao campo em que são produzidos, campo este no qual os participantes estão constantemente se posicionando e lutando para adquirir novas posições através da imposição de suas visões de mundo. Assim, o campo é tido como lócus de concorrência em que o indivíduo é ator, imprime sua marca, e não é meramente um suporte das estruturas (SIMIONI, 1999:114).

Então, compreender os discursos, para Bourdieu, significa por um lado vê-los como inseridos em um campo e, por outro, como produtos de agentes em luta pela imposição de suas visões de mundo como as únicas e verdadeiras.

Por outro lado, a visão que Bourdieu nos oferece sobre os intelectuais e/ou militantes nos serviu como ponto de partida para entendermos estes e seus papéis, bem como seus perfis dentro do MST e sua responsabilidade de arregimentar e conscientizar as massas de trabalhadores rurais para organizarem-se coletivamente e prepararem-se para o advento do socialismo.

Para Bourdieu (1983), a produção das representações do mundo social, que é uma dimensão fundamental da luta política, é o quase monopólio dos intelectuais.

> É preciso levar a sério que os intelectuais são objeto de uma delegação de fato, delegação global e tácita que, como responsáveis dos partidos, torna-se consciente e explícita, mantendo-se, ao mesmo tempo global (as pessoas remetem-se a eles), e analisar as condições sociais em que esta delegação é recebida e utilizada... o problema dos porta-vozes é oferecer uma linguagem que permita aos indivíduos em questão universalizar

> suas experiências, sem no entanto excluí-los de fato da expressão de sua própria experiência, o que significa mais uma vez desapossá-los (BOURDIEU, 1983:50-51).

No MST, o que ocorre é que os militantes são considerados os intelectuais do movimento e assumem a função de produzir teoricamente para a organização. No fundo, eles são delegados de poder que transmitem a disciplina, os rituais e as formas de comportamento político e moral das massas. Sendo assim, traduzindo o pensamento de Bourdieu (1983) para nosso estudo, o importante é que o espaço onde é produzido o discurso sobre o mundo social (no nosso caso, os assentamentos) continue a funcionar como um campo de luta onde o polo dominante (líderes) não esmague o polo dominado (trabalhadores rurais assentados), onde a ortodoxia não esmague a heresia, porque, neste domínio, enquanto houver luta, haverá história, isto é, esperança.

Os intelectuais do MST, graças ao poder simbólico que possuem, são os enunciadores competentes das verdades sobre o mundo social. Isto, segundo BOURDIEU (1990:166), "é um crédito, um poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor reconhecimento". É por isso que exercem poder, porque são reconhecidos enquanto tal.

Portanto, para Bourdieu, o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências. Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social, enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social (Bourdieu, 1989).

Então, esta dominação simbólica do que nos fala Bourdieu significa, de acordo com Simioni (1999), pensar que também mentalmente os indivíduos estão sujeitados ao poder dos outros. Isto também explicita que o poder é antes de tudo um poder simbólico, pois deriva das classificações que os homens fazem do mundo em que vivem. Classificações estas vividas como naturais, espontâneas e que retiram sua força justamente deste fato, de serem reconhecidas enquanto tal. Ao adquirir força de verdade, impõem-se como orientadoras das práticas, ao passo que obscurecem suas origens.

Ou como o próprio Bourdieu retrata este poder:

> O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo, poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 1989:14).

Enfim, a tarefa que Bourdieu nos coloca é de especificar quem exerce esse poder, de dizer o que é ou não é verdadeiro, por que o faz e de onde o faz. Isto faz de sua teoria uma importante ferramenta para analisarmos as relações de poder visíveis e invisíveis no campo dos assentamentos de reforma agrária.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia.** Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1983.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa, DIFEL, 1989.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1990.

BRENNEISEN, Eliane C. **Relações de poder, dominação e resistência**. Cascavel, Edunioeste, 2002.

CAUME, David. **A tessitura do "assentamento de reforma agrária": discursos e práticas de enquadramento social**. Tese de Doutorado, Unicamp. 2002.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis, Vozes, 1993.

_____. **Microfísica do poder**. São Paulo, Graal, 2004.

LAZZARETTI, Miguel Ângelo**. Ação coletiva em assentamentos de reforma agrária: processos de organização dos trabalhadores rurais**. Cascavel, Edunioeste, 2003.

_____. **A produção da ação coletiva no MST: relações de poder e subjetividade.** Tese de doutorado PPG-UFPB, João Pessoa, 2007.

MACHADO, Roberto. **Por uma genealogia do poder**. In: Microfísica do poder, 2004, pp. VII a XXIII.

SIMIONI, Ana Paula C**. Os efeitos dos discursos: saber e poder para Michel Foucault e Pierre Bourdieu**. Plural USP, 6:103-117, I sem., 1999.

Antropologia latino-americana: novas perspectivas

Roberto Biscoli[1]

Resumo: Cada vez mais, antropólogos latino-americanos têm produzido conhecimento sobre a realidade social na qual estão inseridos, o qual serve de referencial para explicar realidades mundiais. Contudo, a visibilidade dada a essa produção de conhecimento está limitada à visão eurocêntrica e americana que a comunidade mundial de antropólogos tem sobre os países latino-americanos. O presente artigo, por meio de uma revisão bibliográfica do que é produzido na América Latina, tem a finalidade de mostrar que existe uma produção de conhecimento diferenciada na América Latina. As questões sociais, econômicas, políticas; a diversidade étnica e linguística; e os processos de imigração e de migrações incidem na produção cultural e científica da América Latina. A revisão bibliográfica mostra que discutimos temáticas que são comuns na comunidade antropológica mundial, mas, ao discutir temáticas em contextos nacionais, novos temas são explorados pelos antropólogos latino-americanos, com um olhar diferenciado, observando as interseccionalidades e agregando conhecimento ao que é produzido mundialmente.

Palavras-chave: América Latina, Estado, Gênero, Raça, Intersecconalidades.

Latin american anthropology: new perspectives

Roberto Biscoli

Abstract: More and more, Latin American anthropologists have produced knowledge about the social reality where they are inserted, which serves as a reference point to explain world realities. However, the visibility given to this production of knowledge is limited to the Eurocentric and American view that the world community of anthropologists has about Latin American countries. This paper, through a bibliographical review of what is produced in Latin America, aims at showing that there is a differentiated knowledge production in Latin America. Social, economic and political issues; our ethnic and linguistic diversity; and immigration and migration processes affect the cultural and scientific production of Latin America. The bibliographical review shows that we discuss themes that are common in the world anthropological community, but, by discussing thematic issues in national contexts, new themes are explored by Latin American anthropologists and with a differentiated look at intersectionalities, therefore, aggregating knowledge to what is produced worldwide.

Keywords: Latin America, State, Gender, Race, Intersectionalities.

[1] Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo –Rio Grande do Sul. E-mail: roberto.biscoli17@gmail.com

Introdução

Rodolfo Stavenhagem, em seu artigo *Sete teses equivocadas sobre a América Latina* (2014), publicado originalmente no jornal mexicano *El Dia* nos dias 25 e 26 de julho de 1965, é muito feliz ao retratar a forma equivocada como a América Latina é vista e retratada por parte da comunidade acadêmica nacional e mundial. Em seu artigo, ele chama a atenção para a sua visão sobre os vários problemas do desenvolvimento e subdesenvolvimento econômico e social do Brasil e da América Latina.

O primeiro equívoco é olhar para a América Latina como sendo composta por sociedades duais. Para esse autor, falar sobre o dualismo de uma sociedade por um lado arcaica, tradicional, e, por outro, moderna, seria algo equivocado, pois produz um apagamento do processo de formação desses países latino-americanos, já que esses dois polos são o resultado de um único processo histórico, sendo parte de uma sociedade global da qual ambos os polos são partes integrantes (STAVENHAGEM, 2014).

Outra tese equivocada é a de que a burguesia nacional tem o interesse de romper com o poder e o domínio da oligarquia latifundiária. Essa tese difunde o conflito de interesses entre a elite ou nova classe alta, representada pelos modernos empresários do comércio e da indústria, e a elite ou a classe alta tradicional que deriva sua proeminência da propriedade da terra. Para Stavenhagem (2014, p. 164), os interesses agrícolas, financeiros e industriais são conjugados; portanto, o que existe é parceria e não conflito, em que "a desapropriação da aristocracia fundiária na América Latina tem sido exclusiva dos movimentos populares, nunca da burguesia". A burguesia encontra na oligarquia latifundiária um bom aliado para manter o colonialismo interno, o qual beneficia por igual essas duas classes sociais.

Não é o caso aqui de apresentar as sete teses de Stavenhagem, mas usá-las como exemplo para dizer que estamos rompendo com as doutrinações externas sobre quem somos e o que fazemos, sobre o que e como devemos olhar ao pesquisarmos sobre a América Latina.

Na mesma linha interpretativa sobre a América Latina, Escobar (2007) é feliz ao falar dos novos elementos que estão chamando a atenção da antropologia latino-americana e nos traz como exemplo a ação coletiva dos movimentos sociais e o seu despertar como o ator da luta popular. Percebe a América Latina como parte do terceiro mundo e com uma inesgotável diversidade de culturas e povos, com suas linguagens derivadas de culturas híbridas, com seus fatos políticos, sociais e naturais como chaves para o entendimento das lutas frente à violência da exploração capitalista global. Nessa perspectiva, os pesquisadores devem alimentar-se dessa mescla cultural e étnica que faz dos povos latino-americanos um caldeirão de relações sociais e de transformações de infinito potencial.

A América Latina precisa ser reinterpretada, fugindo dos esquemas mentais de desenvolvimento colonial. Nosso "hibridismo é o que vai determinar a especificidade moderna da América Latina" (ESCOBAR, 2007, p. 9).

Outras leituras sobre a América Latina, sua estrutura econômica e social, sua população, estão cada vez mais ocupando espaço na comunidade científica. A antropologia latino-americana tem discutido, cada vez mais, a estrutura e a dinâmica interna da América Latina e sua relação com a sociedade global, relacionando temáticas, produzido conceitos e teorias, bem como destacando-se pela sua criticidade diante da realidade social.

Nossa voz, nossa antropologia.

A antropologia produzida na América Latina é "crítica" (JIMENO, 2004, p. 35), "não se trata de estudos subalternos", tratam-se de estudos que repensam conceitos e categorias como comunidade, etnia, identidade, indigenismo, etnogênese, democracia, estado nacional, gênero, feminismo, masculinidade, sexualidade, com um olhar próprio do antropólogo e do seu contexto social analisando os processos sociais específicos do fenômeno.

Roberto Cardoso de Oliveira (1998), apud Jimeno (2004, p. 42), chama a nossa atenção para a criação de um novo sujeito epistemológico, em que o outro faz parte da nação do próprio antropólogo. Essa característica força os antropólogos latino-americanos a terem outros olhares classificatórios e interpretativos.

Um exemplo disso é a análise das etnogêneses das populações indígenas, temática que mostra uma nova forma de pensar a América Latina. De acordo com Bartolomé (2006), a etnogênese é um termo usado para classificar os diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos e dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas, como o resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Atualmente, é usado para analisar os processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação.

Essa nova visibilidade política obtida pelos povos indígenas tem feito com que os processos pelos quais eles passam sejam objeto de reflexão. Um dos fatores dessa etnogênese pode ser explicado como o resultado indireto e não planejado de políticas públicas, ou seja, povos que haviam renunciado a sua condição étnica reassumiram-na para serem beneficiados por tais programas, como é o caso dos Ixcateco, de Oaxaca, no México, dos Kankuana, de Serra Nevada de Santa Marta, dos Yanacona, do maciço central na Colômbia, e dos Mapuche do Sul ou Atacama, no Chile (BARTOLOMÉ, 2006).

Muitos desses grupos étnicos apresentam uma transfiguração cultural, mas, para Porto Alegre (1998), apud Bartolomé (2006), essa transfiguração cultural não implica no enfraquecimento automático das identidades étnicas, mas produz uma reformulação levando em consideração um novo contexto vivido por esses grupos.

Nesse sentido, as etnogêneses devem ser percebidas como a emergência política de identidades étnicas antes irreconhecíveis para o exterior do grupo devido à transfiguração cultural. Com isso, temos o surgimento de um novo tipo de sujeito político. Esses processos de emergência identitária são fruto de legislações que garantem direitos especiais a essas comunidades (BARTOLOMÉ, 2006).

As etnicidades não representam algo imutável ou algo essencial de um grupo, mas podem ser modificadas, recriadas e, inclusive, construídas ou reconstruídas de acordo com a necessidade dos atores (ROOSENS, 1989, apud BARTOLOMÉ, 2006).

Ante o exposto, Bartolomé sugere utilizar o conceito de etnogênese de maneira ampliada para:

> Designar também os processos de atualização identitária de grupos étnicos que enfrentaram profundas mudanças de transfiguração étnica, podendo ser considerados praticamente extintos e cuja emergência contemporânea constitui um novo dado para a reflexão antropológica e para as políticas públicas em contextos multiculturais. Interessa-me inclusive relacionar a etnogênese aos processos de revitalização étnica e unificação política dos grupos etnolingüísticos historicamente estruturados como sociedades

> polissegmentárias acéfalas, isto é, carentes de uma organização política generalizada, que passa a ser agora construída ou reconstruída. (BARTOLOMÉ, 2006, p.53).

Sugere ainda que procuremos entender as etnogêneses contemporâneas não só em termos da articulação dos grupos étnicos com o Estado Nacional, mas também em relação às dinâmicas internas das sociedades nativas (BARTOLOMÉ, 2006).

Outra questão que tem encontrado terreno fértil na América Latina tem a ver com a tentativa de relacionar o Estado e a produção de gênero, sendo postas em evidência as categorias de Estado e gênero como construções sociais, e visando compreender seus limites e fronteiras.

Nesse sentido, Adriana Vianna e Laura Lowenkron, em seu artigo "O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens", publicado em 2017, nos chamam a atenção para o fato de que "O Estado, para além de ser um conceito, é também o termo que designa unidades sociopolíticas, institucionalidades e fronteiras que moldam e afetam tanto ordens macropolíticas, quanto rotinas burocráticas que nos regem a todos cotidianamente" (2017, p. 02). E o gênero tende a ser "percebido, circulado e experimentado mais como algo de segunda ordem e de natureza eminentemente analítica" (2017, p. 02).

O Estado atuaria como um reprodutor de dinâmicas, práticas e imaginações generificadas que nos atravessam e atravessam a vida social, enquadrando corpos, relações, afetos e sujeitos como (in)desejáveis e (in)teligíveis. Nessa perspectiva, para Vianna e Lowenkron, "é impossível pensar as relações, performance e imaginações de gênero fora do Estado e do mesmo modo que não há processos de Estado que não sejam atravessados por dinâmicas, gramáticas e ou dispositivos generificados" (2017, p. 03). Existindo uma espécie de dupla externalidade que parece se reproduzir sempre no jogo entre gênero e Estado, o gênero aparece como polo desestabilizador, e o Estado é chamado para ocupar a materialização dos esforços de estabilização e regulamento (VIANNA, LOWENKRON, 2017).

Nessa relação entre Estado e gênero, Vianna e Lowenkron (2017) têm o intuito de explorar os complexos entrelaçamentos entre corpos, territórios, sexo, violência, afetos, gênero, Estado e nação.

O feminismo é outra temática que tem rompido barreiras. A esse respeito, o texto de Lélia Gonzales, "Por un feminismo afro-latinoamericano", publicado em 1988, modifica o modo de ver a questão racial no Brasil, desafia o movimento negro a refletir sobre sua prática forçando-o a reconhecer as suas contradições internas. Além disso, instiga também o feminismo, o movimento feminista, a abordar a questão racial, pois, na leitura que a autora faz de vários textos feministas, eles "denotam uma espécie de esquecimento da questão racial" produzindo o que ela considera um "racismo por omissão" (GONZALES, 1988, p.13).

> O feminismo latino-americano perde muito da sua força ao abstrair um dado da realidade que é de grande importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região. Tratar, por exemplo, de divisão sexual do trabalho sem articulá-lo com seu correspondente em nível racial, é recair numa espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizado e branco. Falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não serem brancas (GONZALES, 1988, p.14).

A dimensão racial precisa ser articulada com a questão feminista, e essas questões vão além das contradições de classe. Gonzales (1988) chama a atenção para a dupla discriminação a que são submetidas as mulheres não brancas, para o duplo caráter da sua condição biológica,racial e sexual, que faz com que elas sejam ainda mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal, racista e dependente que é a América Latina. Essa autora propõe a conscientização da exploração de classe, da discriminação racial, da discriminação sexual, pois estes constituem elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada. Também defende um novo feminismo que amplie suas perspectivas, que esteja aberto à participação de mulheres étnica e culturamente diferentes, que derrubem barreiras, como a do não reconhecimento do racismo pelas feministas e preconceitos antifeministas por parte de ameríndias e amefricanas. Busca articular as lutas mais amplas da sociedade com a demanda específica dos negros, em especial das mulheres negras.

Não poderia deixar de citar os estudos de Maria Lugones e seu artigo "Colonialidade e Gênero" (2008), no qual ela discute a interseção entre raça, classe, gênero e sexualidade com o objetivo de entender a preocupante indiferença que os homens demonstram em relação às violências que sistematicamente são infringidas contra as mulheres negras, ou seja, nas mulheres não brancas vítimas da colonialidade do poder e, inseparavelmente, da colonialidade de gênero. O artigo se insere dentro da tradição de pensamento de mulheres de cor que têm criado análises críticas do feminismo hegemônico, precisamente por ignorar a interseção de raça/classe/sexualidade/gênero. Discute-se detalhadamente outra maneira, muito diferente dos feminismos ocidentais, de entender o patriarcado a partir da colonialidade de gênero. A autora nos convida a pensar na cartografia do poder global a partir do que ela denomina Sistema Moderno/Colonial de Gênero.

Segato (2010) também segue nessa linha de pensar a interface entre gênero e colonialidade, pautando discussões sobre a necessidade de descolonialidade do saber na América Latina.

> Proponho ler a interface entre a pré-intrusão e o mundo colonial moderno a partir das transformações do sistema de gênero. Não se trata de meramente introduzir o gênero como um dos temas para a crítica descolonial, ou como um dos aspectos da dominação no padrão da colonialidade, mas de dar-lhe um real estatuto teórico e epistêmico ao examiná-lo como uma categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta às vidas das comunidades a serem capturadas pela nova ordem colonial moderna. (SEGATO, 2010, p. 12).

Com isso, Segato (2010, p. 26) propõe a construção de uma concepção que visa universalizar a cidadania, substituir a hierarquia que ordenou a relação de homens e mulheres para um relacionamento igual, "o que estamos realmente fazendo é remediar os males que a modernidade já introduziu com soluções modernas: O Estado entregou com uma mão o que ele já retirou com a outra".

Discutir gênero é discutir também a situação masculina na sociedade latino-americana. Mara Viveros Vigoya, em seu livro *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones en Colombia*, publicado em 2002, chama atenção para os estudos sobre masculinidade que começavam a ganhar projeção, em 1992, por meio de incentivos da Fundação Ford, pelo Programa de Saúde Sexual e Reprodutiva.

Vigoya (2002) cita outras pesquisas pioneiras nessa área como as realizadas no Chile, pelos sociólogos Teresa Valdes e José Olavarría, ou como a pesquisa realizada por Norma

Fuller, no Peru, discutindo as identidades de gênero. Para Vigoya, tais sociólogos promoveram de maneira ativa a investigação das primeiras produções que chamaram a atenção para as investigações latino-americas sobre esse tema e geraram uma rede local de estudos neste campo. Valdes, Olavarría e Fuller constituíram o núcleo da Rede de Investigações sobre Masculinidade.

Em 1997, em um balanço sobre os estudos sobre a masculinidade na América Latina, Vigoya (2002) descreveu essa temática como uma produção teórica emergente: ela havia catalogado quarenta trabalhos que discutiam temas como a construção da identidade masculina, as relações entre gênero e etnia, a saúde reprodutiva e a sexualidade masculina.

O que Vigoya (2002) nos oferece no seu livro é uma abordagem múltipla para se entender a identidade masculinidade colombiana, isto é, os modos de ser, de se reconhecer, de ser reconhecido dos machos colombianos, realidade em transformação. Vigoya nos fala de homens que optaram pela vasectomia como método anticonceptivo; homens vivendo o exercício da paternidade assumindo papéis tidos, até então, como femininos; e homens que não se definem por exercer o poder sobre as mulheres. Vigoya trabalhou com três eixos principais, a masculidade como objeto de investigação; o processo de socialização e construção identitária dos homens colombianos; a inscrição das desigualdades sociais na corporalidade, a sexualidade e a reprodução nos oportunizando com novos olhares para a masculinidade na América Latina.

Conclusão

A relação que se estabeleceu de colonialidade e de poder entre países colonizadores e colonizados influencia a produção latino-americana, mas não a determina.Produzimos algo novo, pois o tipo de relação mudou, temos um novo campo de relações na América Latina. O contato interétnico produziu e continua a produzir novos olhares, como foi a percepção de fricção interétnica cunhada por Roberto Cardoso de Oliveira (1996), ou o conceito de cunhadismo de Darcy Ribeiro, usado para explicar as relações que se estabeleceram entre colonizador e indígenas no início da colonização. Darcy Ribeiro nos traz também a noção de transfiguração étnica, seja entre brancos, índios ou negros, e demais migrantes na época atual.

Bartolomé (2006) propõe que a etnogênese seja entendida como uma construção ou reconstrução identitária, constitui um tema complexo e não se presta a uma interpretação unívoca, diferente das *Comunidades Imaginadas*, de Anderson (1993), ou a *Invenção das Tradições*, de Hobsbawn e Ranger (1983). Nesse sentido, propõe um novo conceito e um sentido étnico e ético.

Lugones (2008) e Segato (2010) propõem pensar gênero através de outro olhar... olhar este até então pautado nas relações coloniais e permeados de poder e opressão, pautado por um binarismo onde o masculino domina o feminino, por parte do patriarcado constituído na América Latina. Ambas propõem pensar gênero como categoria central para explicar relações sociais desconstruindo o colonialismo de gênero.

Ainda para Lugones (2008), precisamos entender o lugar do gênero nas sociedades pré-colombianas para entender as mudanças estruturais a que essas sociedades foram expostas pelos processos constitutivos do capitalismo eurocentrado colonial moderno. As mudanças foram lentas, descontínuas e permeadas pela colonialidade do poder que inferiorizaram as mulheres colonizadas, promovendo a desintegração das relações sociais e igualitárias e o processo coletivo de tomada de decisões. Propõe ainda que o feminismo rompa com a percepção centrada no gênero e passe a perceber a interseção entre raça e gênero e outras sujeições às quais as mulheres estão expostas.

As pesquisas latino-americanas mostram que o sistema de gênero tem um lado claro e outro lado oculto, o lado visível constitui hegemonicamente o gênero e as relações de gênero, organiza a vida dos homens e das mulheres, constitui o significado de homem e mulher no sentido colonial moderno.

Fica evidente que o sistema de gênero é heterossexual e permeia um controle patriarcal racializado inclusive sobre a produção de conhecimento e sobre a autoridade coletiva. Por outro lado, o lado oculto do sistema de gênero é violento, mulheres são reduzidas à animalidade, ao sexo forçado com o colonizador branco e à exploração do trabalho, que as levava a trabalhar até a morte. (LUGONES, 2008).

Vigoya (2002, p. 369) foi uma das precursoras nos trabalhos sobre a masculinidade na América Latina. O que existia era produzido por pesquisadores americanos e europeus. Na América Latina, a temática passa a ser alvo do interesse de pesquisadores, de programas universitários, que, se ainda "insipiente(,) é uma produção própria". Os trabalhos produzidos sobre o tema masculinidade na América Latina "dispõem de um material suficiente para contrastá-los com as imagens essencialistas que foram construídas sobre uma identidade masculina latino-americana, como sendo uma identidade fixa e sem conflitos". Os estudos latino-americanos contribuem também com novos elementos para a compreensão das relações de poder entre nações e dentro delas, com base nos critérios de maior ou menor adequação à masculinidade hegemônica.

O que vemos base à pequena revisão bibliográfica são velhos temas para a antropologia sendo analisados com novos olhares, vemos também a intersecionalidade sendo acionada para poder entender a complexidade da realidade latino-americana, nos liberando das amarras intelectuais a que fomos expostos pela colonialidade. Produzimos novas representações sobre a América Latina e uma autocrítica para a antropologia, contribuindo teórica e metodologicamente para seu desenvolvimento como ciência humanista.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas:** reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. 2ª Ed. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BARTOLOMÉ, Miguel A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

ESCOBAR, Arturo. **La Invención del Tercer Mundo**. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana, 2007.

GONZALES, Lélia. Por un feminismo afro-latinoamericano. **Mujeres, Crisis y Movimiento**. Ediciones de la Mujer del ISIS Internacional, n. 9, p. 133-140, 1988.

JIMENO, Myriam. La vocación crítica latinoamericana de la antropología. **Maguaré** 18, p. 33-58, 2004.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **The invention of tradition**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, n..9: 73-101, julio-diciembre 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. 4ª ed. Campinas: Ed Unicamp, 1996.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas. **Ethnos:** Revista Brasileira de Etnohistoria, 2(2). 1998.

ROOSENS, Eugeen. **Creating ethnicity.** The process of ethnogenesis. San Francisco, USA: Ed. Sage, 1989.

SEGATO, Rita L. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): **La Cuestión Descolonial**. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Siete tesis equivocadas sobre América Latina. **Sociología y Subdesarrollo**, México, Nuestro Tiempo, 1981 [1965].

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, n. 51, e175101, 2017.

VIGOYA, Mara Viveros. **De quebradores y cumplidores**: sobre hombres, masculinidades y relaciones en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.