

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
DEPARTAMENTO DE RELAÇÕES PÚBLICAS, PROPAGANDA E TURISMO**

JOÃO VITOR FAIAN E SILVA

**Trabalho de Conclusão de Curso:
A indumentária pandêmica dos ritos fúnebres: Isolamento social, afastamento físico e
seus impactos no processo de enlutamento.**

**São Paulo
2024**

João Vitor Faian e Silva

Trabalho de Conclusão de Curso:

A indumentária pandêmica dos ritos fúnebres: Isolamento social, afastamento físico e seus impactos no processo de enlutamento.

Trabalho de conclusão de curso em Relações Públicas, apresentado ao Departamento de Relações Públicas, Propaganda e Turismo na Escola de Comunicações e Artes, como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Relações Públicas, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Alberto de Farias

São Paulo
2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, desde que citada a fonte.

Dedicatória

Dedico este trabalho a todos aqueles que não puderam se despedir durante a pandemia.

Agradecimentos

Os agradecimentos não estão em ordem de grandeza ou cronológica, visto que se fosse agradecer a todos que, de alguma forma, por menor que fosse, contribuíram com a confecção do presente estudo, não conseguiria entregá-lo dentro da data limite.

Ao Dr. Prof. Luiz Alberto de Farias pela paciência ao longo dos semestres e pela orientação.

À monique, ao Elthon, à Beatriz, à Bianca, à Isadora, à Ludmilla, à Giovana e à Larissa, por aceitar participar deste estudo e compartilhar comigo parte de sua história.

Ao Mateus, à Sofia, à Meire e ao Rogério, minha família, pelo seu apoio.

Aos RPs 020, por terem contribuído de formas que provavelmente nem perceberam.

À Jaqueline, à Isadora e ao João, pela amizade.

RESUMO

Para combate da pandemia de covid-19, além de protocolos médicos, tratamentos, técnicas e fármacos para tratamento da doença nos enfermos que a haviam contraído, também foram empregadas medidas não farmacológicas, políticas de saúde pública como a quarentena, o *lockdown*, e o distanciamento e isolamento social, a fim de reduzir as taxas de contágio. Estas fizeram com que fosse necessário repensar e reorganizar o cotidiano de toda a sociedade a partir da suspensão das atividades presenciais e redução da interação física entre os indivíduos, isto impactou diretamente os rituais, dada sua natureza profundamente corpórea. Os rituais, por sua vez, são essenciais para a construção de significado na mente dos participantes e compreensão de um determinado coletivo social sobre as transformações e processos da vida em sociedade. Os rituais fúnebres, em específico, são necessários para agregação do falecido ao pós-vida e para a condução do enlutamento dos sobreviventes e sua reorganização em face da perda. A adaptação dos ritos fúnebres às medidas de saúde pública, por meio da criação de um novo ceremonial e indumentária, de causaram o empobrecimento de suas narrativas, e colaboraram com a complicação do luto dos sobreviventes, afetando a sua compreensão acerca da morte do ente querido.

ABSTRACT

To combat the covid-19 pandemic, in addition to medical protocols, treatments, techniques and drugs to treat the disease in patients who had contracted it, non-pharmacological measures were also used, public health policies such as quarantine, lockdown, and social distancing and isolation, in order to reduce contagion rates. These made it necessary to rethink and reorganize the daily life of the entire society based on the suspension of face-to-face activities and the reduction of physical interaction between individuals. This directly impacted rituals, given their deeply corporeal nature. Rituals, in turn, are essential for the construction of meaning in the minds of participants and the understanding of a given social collective about the transformations and processes of life in society. Funeral rituals, in particular, are necessary to bring the deceased to the afterlife and to guide the mourning of survivors and their reorganization in the face of loss. The adaptation of funeral rites to public health measures, through the creation of a new ceremonial, caused the impoverishment of their narratives, and contributed to the complication of survivors' mourning, affecting their understanding of the death of their loved ones.

SUMÁRIO

1. Introdução	8
2. Desenvolvimento	9
2.1 Os Ritos Fúnebres e o Luto	9
2.2. Os ritos fúnebres no Brasil	23
2.3 O novo ceremonial imposto pela pandemia e seus impactos nos enlutados	52
5. Considerações Finais	84
6. Referências Bibliográficas	86
7. Anexo 1 - PERGUNTAS FEITAS AOS RESPONDENTES	91

INTRODUÇÃO:

Durante a pandemia de covid-19, foram implementadas inúmeras medidas de saúde pública para contenção das transmissões, tratamento dos enfermos e amenização de novos casos, enquanto vacinas eram desenvolvidas para imunizar a população ao vírus. Dado o caráter inédito do vírus, a agressividade da infecção e sua letalidade, antes de ser comunicado aos países pela OMS que existia uma pandemia do vírus, países como o Brasil adotaram diversas medidas para redução das taxas de transmissão, entre elas, encontravam-se intervenções não farmacológicas, como o distanciamento e Isolamento social.

Estas medidas, por sua vez, levaram à reorganização geral dos costumes e do cotidiano da população por conta do afastamento entre as pessoas e a redução máxima do contato físico entre si. Os rituais, por sua vez, não foram isentos disso, com todo o complexo de ritos e rituais praticados pela população tendo de ser revistos e adaptados para continuarem sendo realizados durante o período.

O presente estudo tem por objetivo demonstrar como a adaptação dos ritos fúnebres se ao cenário pandêmico impactaram a apreensão da morte, o enlutamento, a consolidação e construção da memória e transmissão de narrativas entre os sobreviventes. Para isso, a metodologia escolhida foi a coleta de informações por meio de sondagens e escuta de histórias orais realizadas com habitantes de grandes centros urbanos, adeptos de religiões de matriz cristã, praticantes ou não, seguindo um roteiro simples de 5 perguntas que permite aos participantes contarem suas experiências com velórios durante a pandemia de covid 19. Os participantes foram escolhidos a partir de uma amostragem por conveniência, e ao final da sondagem, solicitados a indicar uma ou mais pessoas que também poderiam compartilhar suas experiências.

Os respondentes por sua vez, em sua grande maioria mulheres, residem nas regiões, sudeste, nordeste e centro-oeste do Brasil, tendo diversas ocupações, como estudantes, advogados, comunicadores e empreendedores, de idades que estão na faixa dos 18-50 anos. Alguns dos respondentes já tinham participado de velórios anteriormente à pandemia, tendo dessa forma parâmetros do que era um rito fúnebre e contatos prévios com a perda e com o luto, enquanto outros tiveram seu primeiro contato com a perda durante a pandemia. A análise foi construída a partir dos relatos dos respondentes e suas repostas ao roteiro, cujas informações obtidas foram cruzadas com a literatura preexistente sobre o tema e relatos coletados e noticiados durante a pandemia sobre os ritos fúnebres e o enlutamento.

2. Desenvolvimento

2.1 Os Ritos Fúnebres e o Luto

Os rituais são parte fundamental da existência humana. Durante a sua vida, todos os indivíduos serão incluídos e farão parte de um sem número de rituais, diariamente, de diferentes graus de complexidade e importância, nas mais diversas situações e nos mais diversos espaços, os rituais se apresentam em todas as esferas da vida social e individual. Sendo algo identificado em todas as sociedades, a presença dos rituais é entendida como algo não somente endêmico à vida social, apresentando-se inúmeras maneiras em suas formas, técnicas e representações, mas como essencial para a organização e entendimento dos territórios, relações sociais e cosmovisão de um determinado povo.

Primeiramente, é interessante explorar e definir qual a diferença e significado das palavras “rito” e “ritual”. Enquanto a diferença seja sutil e definida por diversos autores de formas diferentes, se apresentando de forma aparentemente sinônima, no presente trabalho as palavras rito e rituais serão empregadas vagamente de acordo com a definição apresentada por Ferreira (2003), no Dicionário Aurélio, com rito sendo definido como “As regras e cerimônias próprias da prática de uma religião”; e *Ritual* como: “Relativo a rito(s)”, tendo dessa maneira os ritos como parte constituinte dos rituais. No entanto, vale notar que a distinção não é central para o trabalho e para autores como Bayard (1996) e van Gennep (1976), presentes neste texto, a palavra “rito” é privilegiada sobre a palavra “ritual”. Então, por mais que a possa ser feita uma distinção entre os termos, com ritos sendo parte constituinte do processo ritual, esta é sutil e sua não-observação por parte do leitor não afetará o entendimento do presente trabalho.

A fins de melhor explorar os impactos da indumentária pandêmica dos ritos fúnebres e seus desdobramentos na apreensão do luto por parte dos enlutados, é necessário delimitar o que define os rituais, qual sua apresentação na sociedade e seu papel na construção da vida cotidiana e apreensão de processos por parte dos indivíduos. Nassar e Farias (2018) apresentam o seguinte:

Os rituais são narrativas construídas por meio de elementos simbólicos (corporais, orais ou não orais) que são marcados pela repetição e pela intenção retórica. Em um primeiro enquadramento conceitual pode-se falar em narrativas da experiência. Estão presentes em todas as culturas, como processos de identificação e afirmação dessas culturas e de seus integrantes. Em um segundo enquadramento conceitual pode-se falar em memórias rituais. Essas narrativas rituais e da experiência –

marcadas na memória humana – podem se caracterizar como sagradas ou profanas (Farias e Nassar, 2018, p.348)

Os rituais podem ser enxergados como construções simbólicas representativas, construídas a partir do ceremonial e da indumentária, feitos com intencionalidade e que propagam narrativas e mensagens aos participantes. A partir da definição apresentada, é interessante para os objetivos do presente estudo abordar a necessidade dos elementos físicos na construção e transmissão das narrativas. Sobre a centralidade da materialidade e a característica física dos ritos. Coppet et al (2000), apresenta:

enquanto o mito é apresentado privilegiando as palavras, os rituais privilegiam a ação física; mas é uma ação que só pode ser compreendida como movimentos corporais ou posicionamento em relação a outros movimentos e posicionamentos. Se tais movimentos são uma característica central dos rituais, então deve ser por meio deles e não através de afirmações verbais que as pessoas fazem suas declarações principais. (Coppet et al, 2000, p.12) (tradução nossa)

Fica clara, portanto, a centralidade da movimentação de elementos físicos e espacialidade para a existência dos rituais e a comunicação por meio deles. É possível, como exemplo desse conceito, pensar nas procissões fúnebres, nas valsas de debutantes e nas cerimônias de casamento o fato de que as mensagens centrais destes eventos são transmitidas pela organização dos corpos no espaço, a presença dos indivíduos e seus posicionamentos relativos. Em todos estes momentos, existe a centralidade dos elementos físicos e da corporalidade na construção do significado e sentido das ocasiões.

Ao pensar na fisicalidade dos ritos, temos, por exemplo, o processo de “entrega” da noiva, na qual seu pai, ou um outro familiar/responsável, preferencialmente um homem, caminha de braços dados com a noiva, da entrada da igreja ou salão, até o altar, entregando-a ao seu marido, na posição simbolizando o trânsito da mulher, da tutela do patriarca de sua família para a tutela de seu marido. Deixando de lado os significados patriarcais e o tratamento do feminino e da mulher como propriedade, observa-se nesse exemplo, a maneira que os símbolos do ritual são criados de maneira física, com a verbalidade dos votos sendo secundária aos movimentos de chegada ao altar e troca das alianças.

Outro exemplo disto é encontrado nas festas de aniversário, para simbolizar a celebração de mais um ano de vida do aniversariante, os participantes organizam-se em um espaço determinado, muitas vezes o local no qual este habita, onde interagem entre si, a convivência, as refeições e o consumo de bebidas alcoólicas no espaço dentro de um período de tempo determinado a partir de um acordo comum entre os anfitriões e convidados. A

cerimônia culmina convencionalmente com a passagem do aniversariante de uma idade à seguinte, com os participantes se reunindo todos ao redor do bolo de aniversário e cantando uma canção.

Nas festas de debutante, a aniversariante começa a celebração vestida convencionalmente de vestidos curtos e sandálias sem salto e os troca ao curso desta por um vestido longo e salto-alto, terminando a celebração dançando uma valsa com seu pai ou figura paterna. A indumentária, vestimentas e danças transmitem a todos os presentes a transição da pessoa da condição determinada de “menina” para “mulher”.

Funerais, por sua vez, seguem a mesma lógica. Pensando os ritos convencionalmente praticados por cristãos em território brasileiro, a narrativa da transição do recém falecido da vida para a morte, ou pós-vida, é largamente contada pelos movimentos realizados pelo corpo, notadamente, sua descida à terra. Isto será discutido em maior detalhe ao longo do capítulo.

[...]não importa quanto os participantes de um ritual possam discutir e debater a significância, significado e propriedade do comportamento ritualizado, usando palavras com grande efeito, fazendo isso, eles apenas conseguem demonstrar a saliência, sucesso e eficiência do que eles podem dizer através de práticas performativas, e questões de orientação espacial e posições são os únicos meios à sua disposição, sendo fundamentalmente constituintes do ritual em si.(Coppet, D. et al, 2000) (tradução nossa)

Coppet, D. et al. (2000.), também apresentam outra significância da divisão corporal e espacial dos rituais, em concordância com Van Gennep (1977): a de que essa fisicalidade e dinamismo supõem direcionalidade aos rituais. O privilégio da ação física que dá vida e constrói o sentido dos rituais também conferem movimento a estes sendo ritos de passagem. ”uma implicação desta visão e de que todos os rituais são, de alguma forma, ritos de passagem: em outras palavras, de que eles pressupõem movimento fusal, direcionalidade e posicionamento” (PARKIN IN: COPPET ET AL, 2000). O que é apresentado, é de que todos os rituais apresentam um “lugar” ou significado, do qual se parte, como início, um caminho, que se percorre ao longo do ritual, e outro “lugar” ao qual se chega, ao final do ritual.

A fisicalidade dos rituais cria, dessa forma, vetorialidade. Assim sendo, os rituais agem como condução dos indivíduos que nele participam ou pelo qual são impactados de um estado a outro, orientando e dando clareza e determinação às alterações nos estados individuais. A transitoriedade da condição do indivíduo, saindo de um estado determinado para outro estado determinado em sua vida e convívio social são explicados por Van Gennep (1977) como a transição deste de uma sociedade especial para outra: “As sociedades especiais

são organizadas sobre bases mágico-religiosas, e a passagem de uma a outra assume a aparência especial marcada entre nós por determinados ritos”

O processo de transição entre as múltiplas sociedades especiais presentes dentro de uma determinada sociedade geral é experimentado pelos indivíduos múltiplas vezes ao longo de toda sua vida. Isso confere mobilidade à vida dos indivíduos, sendo esta marcada pelos ritos que os permitem transitar de uma sociedade especial para outra. Van Gennep, defende:

A vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra. No lugares em que as idades são separadas e também as ocupações, esta passagem é acompanhada por atos especiais, que por exemplo, constituem, para os nossos ofícios, a aprendizagem,... É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas... A cada um desses conjuntos, acham-se relacionadas cerimônias, cujo objetivo é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada. (Gennep, 1977, p.26)

Todas as transições de todos os indivíduos de um estado para outro dentro de uma sociedade são convencionadas e normalizadas perante a sociedade e a si próprio, em seu entendimento e construção de significado por meio de rituais. Este fenômeno é observável, como mencionado anteriormente, nos aniversários, que marcam a passagem de uma idade a outra, as festas de debutante, que marcam a saída das meninas da infância e sua “estréia” (*debut*) na vida adulta, os casamentos que marcam o fim da vida de solteiro de ambas as partes (esposo e esposa) e sua entrada na vida de casados, as cerimônias de formatura, que marcam o início do indivíduo em uma nova ocupação, e os funerais, que marcam a saída do indivíduo da vida terrena para o “pós-vida”.

A transitoriedade entre sociedades especiais e estados durante a vida individual, por sua vez, permite estabelecer, dentre outras coisas, contrastes entre tempos e espaços diferentes. Tempo e Espaço Admitem comparações e contrastes entre si, permitindo a coexistência de diferentes durações de tempo e diferentes noções de espaço, por serem categorias sociais construídas a partir da cultura e cosmovisão de um povo.

E um trabalho que considero importante, realizado nesta linha por Lívia Neves de Holanda Barbosa, revela como, no caso brasileiro, os dias da semana são marcados por concepções diferenciadas e complementares de tempo. Sábados e domingos são tempos muito mais internos, da casa e da família, ao passo que os "dias comuns da semana" são vividos como tempos externos, marcados pelo trabalho - e isso é muito importante sobretudo para o universo feminino (Cf. Barbosa, 1984). [...] o fato é que tempo e espaço precisam, para serem concretizados e sentidos como "coisas", de um sistema de contrastes. Cada sociedade tem uma gramática de espaços e temporalidades para poder existir como um todo articulado, e isso depende

fundamentalmente de atividades que se ordenam também em oposições diferenciadas, permitindo lembranças ou memórias diferentes em qualidade, sensibilidade e forma de organização.(Damatta, 1985, p.24)

Dessa forma, num mesmo convívio social, admitem-se várias passagens de tempo de diferentes grandezas, determinadas que são marcadas em sua transição e sentidas em seu contraste. Da mesma maneira, admitem-se formas diferentes de ocupação do espaço e de exercício e evocação da memória, que são afetados por sistemas culturais, mitos e ritos. Constituindo, dessa forma, momentos, temporalidades e espaços cotidianos e extraordinários. A condição extraordinária, por sua vez, é ritualizada.

[...] sabemos que as rotinas diárias preservam o tempo na sua duração "normal", ao passo que nas festas o tempo pode ser acelerado ou vivido como tal. Por que tal experiência é possível? Ora, porque, nas rotinas, os espaços específicos estão socialmente equacionados a atividades específicas. Não dormimos na rua, não fazemos amor nas varandas, não comemos com comensais desconhecidos, não ficamos nus em público, não rezamos fora das igrejas etc. (Damatta, 1985, p.28)

Ao ordenar e dar sentido aos eventos extraordinários e às passagens entre as sociedades especiais dentro da prática ceremonial, por meio dos rituais é possível demarcar com clareza dentro da percepção dos indivíduos e da sociedade as diferentes utilizações e caracterizações dos espaços e as passagens diferentes de tempo.

Num baile de carnaval, por exemplo, posso acelerar o tempo de modo radical, "namorando", "noivando", "casando" e "divorciando-me" de uma pessoa, tudo isso no mesmo espaço de algumas poucas horas em que a festa transcorre. ([Damatta, 1985 p.29)

Por meio da coerência cênica dos rituais, dentro daquilo que é considerado a normalidade para um determinado rito dentro das bases culturais mágicas e religiosas de uma determinada sociedade, por meio do resgate da memória coletiva associada aquele rito, conciliar diferentes passagens do tempo e permitir uma ““volta” do tempo” (DAMATTA, 1985) Os elementos ceremoniais e indumentários dos rituais, os movimentos exercidos pelos seus participantes e as mensagens transmitidas pelo conjunto destes elementos acabam por servir como recurso de lembrança, e ponto “imóvel” na memória dos participantes independentemente do contexto.

[...] os rituais permitem a sensação de uma "volta" do tempo, porque prescrevem com nitidez e obsessão um lugar para cada coisa, e então, o tempo fica congelado. Apesar de todas as mudanças por que o mundo está passando, sabemos que, em um

aniversário, vamos encontrar comidas e doces, bebidas e refrigerantes, sorrisos abertos de recepção, roupas bem cuidadas, casa arrumada e alarido; além de um bolo com velas e de um conjunto de ações que objetivam confirmar aquela situação como "uma festa de aniversário". Se isso não ocorrer numa certa ordem, então pode ser tudo, menos aniversário. Não é assim, precisamente, que comentamos essas festas? (Damatta, 1985, p.29)

"É porque vivemos de fato entre e na passagem de um grupo social para outro que podemos sentir o tempo como algo concreto e a transformação do espaço como elemento socialmente importante." (DAMATTA, 1985, p. 28). Os rituais, por meio de sua vatorialidade e transitoriedade, demarcando as passagens entre as sociedades especiais, estabelecem os contrastes que são essenciais para a percepção das diferentes medidas sociais temporais e espaciais, ao acionar a memória, permitindo assim que os indivíduos percebam de maneira sensível a passagem do tempo e as transformações do espaço.

Não importa qual seja a mudança ou transição do indivíduo entre as sociedades especiais que permeiam sua vida, sempre existirão rituais para representar sua passagem e conciliar a indeterminação de seu estado transitório com estados determinados existentes dentro das bases mágico-religiosas de sua sociedade. A vatorialidade e determinância das mensagens construídas fisicamente nos ritos, por sua vez, ao criar significados, têm impactos significativos na psicologia social do coletivo nos quais são realizados.

Para compreender estes impactos, é necessário a princípio detalhar qual a significância e função das representações na psicologia social. As representações sociais, no caso dos ritos, se apresentam de diversas maneiras. Nos exemplos de rituais convencionalmente encontrados na sociedade brasileira contemporânea as representações se apresentam nos significantes construídos por meio da indumentária e ceremonial, sendo carregados de significado, servindo como meio de transmissão de mensagens centrais à realização dos ritos em questão, como o parabéns, a entrega da noiva, a valsa da debutante, a vela do corpo, e assim por diante.

Serge Moscovici, em seu livro *Representações sociais: investigações em psicologia social* (2010), apresenta uma série das mais aceitas interpretações daquilo que é compreendido como as finalidades e definição das representações sociais. Os postulados apresentados na obra serão seguidos neste trabalho.

As representações sociais segundo Moscovici (2010), possuem duas funções primárias: a de convencionalização e determinação do objeto representado e a de imposição e prescrição sobre o indivíduo inserido no contexto nas quais as representações são criadas.

Em primeiro lugar, elas convencionalizam os objetos, pessoas ou acontecimentos que encontram. Elas lhes dão uma forma definitiva, as localizam em uma determinada categoria e gradualmente as colocam como um modelo de determinado tipo, distinto e partilhado por um grupo de pessoas. [...] Essas convenções nos possibilitam conhecer o que representa o quê: uma mudança de direção ou cor indica movimento ou temperatura, um determinado sintoma provém, ou não, de uma doença, elas nos ajudam a resolver o problema geral de saber como interpretar uma mensagem como significante em relação a outras e quando vê-la como acontecimento fortuito ou casual. (Moscovici, 2010, p. 34)

Ao conferir determinação aos objetos e fenômenos encontrados pelo indivíduo, as representações sociais, por sua vez, permitem ao indivíduo apreender e processar, por meio da atribuição de significado a sua experiência sensível, podendo assim qualificar, quantificar e relacionar as informações que absorve.

As representações sociais, portanto, se revelam como centrais a construção e compreensão da experiência coletiva de uma determinada sociedade, sendo construída a partir de convenções e modificada culturalmente por fatores externos e internos de seu convívio e história, estando em constante evolução, permeando o cotidiano de todos os indivíduos. “Nós Vemos apenas o que as convenções subjacentes nos permitem ver e nós permanecemos inconscientes dessas convenções” (MOSCOVICI, p.35)

Quanto ao caráter impositivo das representações e sua construção dentro da compreensão dos fenômenos encontrados por uma determinada sociedade, apresenta-se o seguinte:

Em segundo lugar, as representações *são prescritivas*, isto é, elas se impõem sobre nós com uma *força irresistível*. Essa força é uma combinação de uma estrutura que está presente antes mesmo que nós começamos a pensar e de uma tradição que decreta *o que* deve ser pensado [...] É, pois, fácil ver por que a representação que temos de algo não está diretamente relacionada à nossa maneira de pensar e o que pensamos depende de tais representações [...] Todos os sistemas de classificação, todas as imagens e todas as descrições que circulam dentro de uma sociedade, mesmo as descrições científicas, implicam um elo previo de sistemas e imagens, uma estratificação na memória coletiva e uma reprodução na linguagem que, invariavelmente, reflete um conhecimento anterior e que quebra as amarras da informação presente. (Moscovici, 2010, p.37)

As representações que populam a mente do indivíduo e guiam sua compreensão do mundo e dos fenômenos que ocorrem à sua volta são construídas externamente ao pensamento e avaliação individual, impostas pela força da cultura e tradição e moldadas pelo convívio cultural, estas são, segundo o autor “re pensadas, re-citadas e re-apresentadas” (MOSCOVICI, 2010, p.37). Os indivíduos não constroem as representações por si só e de maneira inconsciente, as absorvem e as transmitem. Fazendo com que estas

adquiram “vida própria” e possam evoluir e mudar conforme são transmitidas, levando ao nascimento de novas representações e à morte, ou cristalização, de velhas representações.

Além disso, as representações apresentam sempre duas faces, uma icônica e uma face simbólica (MOSCOVICI, 2010), estas faces são interdependentes e essa característica permitem a elas guiar a percepção e compreensão daqueles que as possuem em seu imaginário, ao nomear os processos e os fenômenos, as representações são capazes de nomear os conceitos, abstraindo o mundo e “introduzir a ele ordem e percepções” (MOSCOVICI, 2010, p. 46). “A representação iguala toda imagem a uma ideia e toda ideia a uma imagem” (MOSCOVICI, 2010. p.46)

Sendo integrais a vida cotidiana de um coletivo, conforme o nascimento de uma determinada representação se torna cada vez mais distante, esta representação começa a fossilizar-se na mente dos indivíduos, se aproximando do real e do material, passando então a ser integral à compreensão daqueles que a têm em sua mente. Dessa maneira, as representações podem, ao povoar a mente individual, se transformar e se consolidar por meio da comunicação social, ao convencionalizar os objetos, se impondo de maneira prescritiva, exercer a função de guiar a compreensão de um indivíduo sobre os fenômenos que ocorrem à sua volta. “As representações sociais devem ser vistas como uma maneira específica de compreender e comunicar o que já sabemos. [...] têm como seu objetivo abstrair sentido do mundo e introduzir nele ordem e percepções” (MOSCOVICI, 2010, P.46)

A finalidade das representações sociais e dos esforços para sua criação e manutenção, é portanto, a de conceder exatidão aos fenômenos do mundo, removendo-os da não-familiaridade, e trazendo-os à condição de familiar, curando as feridas psíquicas e o mal estar causados pela não exatidão e inexplicabilidade dos fenômenos.

A presença real de algo ausente, a “exatidão relativa” de um objeto, é o que caracteriza a não familiaridade. Algo parece ser visível, sem o ser, ser semelhante, sendo diferente, ser acessível e no entanto ser inacessível. O não familiar atrai e intrigue as pessoas, [...] as obriga a tornar explícitos os pressupostos implícitos que são básicos ao consenso. Essa “exatidão relativa” incomoda e ameaça [...] Isso se deve ao fato de que a ameaça de perder contato com o que propicia um sentido de continuidade, de compreensão mútua, é uma ameaça insuportável [...] *O ato da representação é um meio de transferir o que nos perturba, do exterior para o interior*. (Moscovici, 2010 p.56)(grifo nosso)

Os rituais, suas narrativas, as memórias e representações construídos por meio de sua indumentária e ceremonial, atendem a todos os funcionamentos e finalidades em seu caráter de representação social. As formas de um ritual e sua construção são também

pensadas socialmente, se modificam e se fossilizam com o tempo, se integrando no cotidiano e inconsciente social. Ao apresentar-se como o “veículo” simbólico, operando dentro das bases mágico-religiosas e das relações entre o profano e o sagrado da sociedade em que são organizados, que permite a passagem dos indivíduos de uma sociedade especial para outra, na visão e construção de mundo de si e dos outros, atendem à necessidade psicológica social de construir a exatidão no lugar da não familiaridade.

Por meio dos ritos as sociedades constroem os caminhos narrativos que fazem a passagem do indivíduo de um estado definido para outro estado definido, “protegendo” as mentes dos presentes da não exatidão e concedendo ao processo transitório a familiaridade necessária para ser apreendido de forma completa.

Van Gennep (1976), descreve como a passagem simbólica é ritualizada, dividindo os rituais em: ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação, ou ritos preliminares, liminares e pós-liminares, respectivamente.

Proponho, por conseguinte, denominar *ritos preliminares* os ritos de separação do mundo anterior, *ritos liminares* os ritos executados durante o estado de margem e os ritos *pós-liminares* os ritos de agregação ao novo mundo. (van Gennep, 1976, p.37)

Para visualização do conceito, pode-se tomar como exemplo o ritual do casamento. É possível enxergar nesse caso, pensando na jornada simbólica do noivo, o rito de separação como a despedida de solteiro, rito preliminar da saída do noivo do mundo dos solteiros, a cerimônia de casamento como rito de margem, no qual os noivos passam a ser recém-casados, e a noite de núpcias ou lua de mel como rito pós liminar, de agregação do casal ao mundo dos casados, por meio da consumação do casamento.

No que diz respeito aos ritos fúnebres, os ritos preliminares marcam a partida do falecido do mundo dos vivos, os liminares seu estado de margem entre a vida e o pós-vida e os pós-liminares marcam sua agregação ao mundo dos mortos. Estes apresentam-se no contexto brasileiro de diversas formas, nas fases pré-liminares, é marcada a declaração da morte do indivíduo e seu corpo perante a sociedade, existem ritos como a lavagem do corpo, a vestimenta da mortalha, o toque dos sinos das igrejas e as procissões. Os ritos de margem, são os mais diversos e elaborados, por sua vez, apresentam-se como a vela do corpo na sala da casa ou na câmara mortuária e a descida do corpo à terra e nos ritos de agregação estão ritos como o espalhamento das cinzas, as missas de sétimo dia e de um ano de morte. A passagem por essas fases não somente representam a jornada narrativa dentro das bases mágico-religiosas do falecido de um mundo a outro, mas também a progressão da

compreensão do coletivo acerca da partida do membro morto, dessa forma, a progressão entre os estados de separação, margem e agregação é feita de maneira coletiva.

Os rituais fúnebres encontram-se universalmente presentes nas sociedades, desde os primórdios da humanidade, e são praticados de diversas maneiras, por meio das mais diversas práicas e gestos técnicos, acompanhados por um sem número de significados, mudando conforme a passagem do tempo e fenômenos históricos alteram as dinâmicas sociais. Indícios arqueológicos sugerem que o enterro sistemático dos falecidos parece datar de 100.000 a.C., e os primeiros cemitérios, a partir de 10.000 a.C. (BAYARD, 1996, p.57)

A prática do enterramento, a mais difundida e facilmente encontrada nas mais diversas culturas, remonta ao período paleolítico. “A terra dá vida, as plantas nela desenvolvem raízes e nela morrem” (BAYARD, 1996, p. 61), os ritos funerários encontram-se frequentemente ligados aos quatro elementos fundamentais da natureza, nesse caso, por exemplo, é possível observar em muitas sociedades antigas e atuais o gesto técnico do enterramento, profilaxia criada pelo medo da devora do cadáver do falecido por animais carnívoros, unido a crença comum no poder criador da terra como mãe e como ventre, dando ao ato, significância de renascimento e regeneração (BAYARD, 1996).

A criação de significado sobre gestos técnicos relacionados a profilaxias práticas do tratamento dos defuntos por meio da ritualização é um tema comum e facilmente observável nas mais diversas culturas ao longo da história humana. Além do enterramento, diversas outras práticas eram empregadas no tratamento dos cadáveres e na condução das cerimônias, como a cremação, o desmembramento, o canibalismo, os banhos ceremoniais do cadáver e dos participantes do enterro, a queima dos bens, entre outros, a todos estes ritos é possível associar, além do significado encontrado dentro das bases mágico-religiosas das sociedades nas quais são realizados, profilaxias práticas no tratamento dos falecidos. Um exemplo disso, é o enterro em dois tempos, com a estadia do corpo em uma câmara mortuária, podendo ser parte do domicílio do falecido ou uma estrutura a parte, que ao mesmo tempo que permitia, ao retardar a descida do morto à terra, estender a cerimônia de separação do deste do mundo dos vivos, dando maiores oportunidades aos membros de sua sociedade de visitá-lo, reduzia as chances de que fossem enterrados vivos aqueles que estavam em estado de letargia, e não mortos (BAYARD 1996, p. 49).

Sobre a elaboração dos ritos fúnebres, pensando na estrutura de separação, margem e agregação, van Gennep apresenta o seguinte:

À primeira vista pareceria que nas cerimônias funerárias são os ritos de separação que devem ter o lugar mais importante, sendo os ritos de margem e agregação, pouco desenvolvidos. Entretanto, o estudo dos garos mostra que as coisas são diferentes e que, ao contrário, os ritos de separação são pouco numerosos e muito simples, e que os ritos de margem têm uma duração e complexidade que chega às vezes a lhes dar uma espécie de autonomia. Finalmente, de todos os ritos funerários aqueles que agregam o morto ao mundo dos mortos são os mais elaborados e a eles é que se atribui a maior importância (van Gennep, 1976, P.126)

Nos rituais fúnebres, os ritos de margem são os mais elaborados, ao dar significado a jornada da alma ou espírito do falecido ao mundo dos mortos dentro das bases mágico religiosas da sociedade na qual são praticados, sendo muitas vezes ritos compostos de um ceremonial mais complexo e por vezes demorado, muitas vezes com os estados de margem tendo seu fim junto ao estado de luto. Os ritos de agregação são, por sua vez, os mais importantes, ao permitir que o falecido seja agregado ao mundo dos mortos, efetivamente completando sua partida do mundo dos vivos.

Sobre os ritos de margem, van Gennep (1976), apresenta-os como sendo comumente uma série de profilaxias que buscam muitas vezes auxiliar o recém-partido em sua jornada ao pós-vida, e garantir que tenha uma boa chegada no equivalente cultural do “paraíso” de sua cultura, com o fim dos ritos de margem, passando enfim aos ritos de agregação. Segundo o autor:

O que nos importa, é que o morto, tendo de realizar uma viagem, os sobreviventes tomam o cuidado de munir-lo de todos os objetos necessários materiais [...] ou mágico religiosos que lhe garantirão, como se fosse um viajante vivo, uma marcha ou travessia e depois um acolhimento favorável.” (van Gennep, 1976, p. 133)

As profilaxias e ritos conduzidos durante a jornada do recém falecido ao pós-vida, e seu destino, acabam por variar de acordo com a condição social deste e sociedades especiais ao qual pertence, fazendo com que os ritos de margem tenham durações maiores ou menores, sejam mais elaborados ou em certos casos, sejam inviáveis, com o falecido não podendo ser agregado ao pós-vida, de acordo com a cultura, como é o caso das crianças não batizadas no catolicismo.. Os ritos de margem permitem, entre outras coisas, que os sobreviventes garantam a boa chegada da alma do falecido ao pós-vida.

Os ritos de margem, no entanto, muitas vezes acabam por se confundir com os ritos de separação em seu início e com os ritos de agregação a seu fim, principalmente no caso dos ritos fúnebres, devido a sequência narrativa construída acerca da jornada da alma iniciada com sua partida é encerrada com sua chegada ao mundo dos mortos.

Quanto aos ritos de agregação, nestes são depositados a maior importância e carga de sentido do ritual fúnebre, ao marcar de forma definitiva o fim do vínculo do falecido com o mundo dos vivos e suas obrigações. Sendo marcada a chegada do finado ao mundo dos mortos é por meio destes que é construída a narrativa perante o coletivo que a jornada do falecido foi concluída e este a partir do presente momento, encontra-se agregado ao mundo dos mortos. Este processo permite a consolidação da compreensão do coletivo acerca da morte, não somente no convívio social, mas também no emocional dos sobreviventes. Estes ritos permitem aos sobreviventes o retorno à vida normal.

Como ritos de agregação citarei em primeiro lugar as refeições consecutivas aos funerais e os banquetes das festas comemorativas, refeições que tem por finalidade ligar novamente entre todos os membros de um grupo sobrevivente, e às vezes com o defunto, a corrente que foi quebrada pelo desaparecimento de um dos elos. (van Gennep, 1976, p. 140)

O luto, por sua vez, também é ritualizado e marcado por ritos de separação, margem e agregação, segundo van Gennep (1976): “Durante o luto, os vivos e o morto constituem uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro” (p.127) pensando os rituais como veículos que permitem a passagem simbólica e social dos indivíduos de uma sociedade a outra, o processo de enlutamento deve ser marcado claramente por rituais que determinam sua duração e estágios, a fins de permitir que os sobreviventes possam passar por esse estado de forma completa, com sua separação da sociedade normal para a margem entre os mundos, e sua subsequente reintegração

O luto, no qual outrora eu não tinha visto senão um conjunto de tabus e práticas negativas que marcaram o isolamento em relação à sociedade geral daqueles que a morte, considerada como qualidade real, material, tinha posto em um estado sagrado, impuro, aparece-me agora, como um fenômeno mais complexo. Na realidade, é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral. [...] A terminação do primeiro, coincide às vezes, com a terminação do segundo, isso é, com a agregação do morto ao mundo dos mortos. (van Gennep, 1976, p 127)

Da mesma maneira que desenha-se uma jornada simbólica entre os mundos dos vivos e dos mortos para os falecidos por meio dos rituais, aos enlutados também são estabelecidas práticas, para marcar sua entrada no estado de margem e reintegração à sociedade. De acordo com Bayard (1996) “[...] o luto é “estado fora do normal” tanto para o vivo quanto para os mortos,[...] aquele que tem ligação estreita com o defunto, vê parte de sua

vida social temporariamente suspensa; se se trata da morte de um chefe ou um rei, toda a comunidade participa da suspensão”(p.182).

O enlutamento envolve memória e referência de tempo próximo e longínquo, no falecimento de um dos elos do convívio social, se estabelece na mente dos sobreviventes um contraste entre momentos anteriores a morte, longínquos e próximos, e e momentos posteriores a morte, também, longínquos e próximos. As práticas rituais permitem marcar o a passagem do tempo em suas divisões e o exercício do luto por meio das exéquias, a determinação ritualizada das referências de tempo criadas pela morte permite a compreensão da temporalidade pelos sobreviventes e a veiculação das narrativas do luto entre si.

A morte de um ente querido deixa gravado na duração marcos que se tornam pontos de referência, em relação aos quais os vivos se situam e constroem suas narrativas pessoais, marcos estes que se atualizam no contexto da performance ritual. No tempo cortado em dois pelo evento da morte, o antes se torna um momento longínquo (por exemplo, o “quando meu pai era vivo” das narrativas), ou próximo (as situações que precedem e / ou que terminam na morte). Acontece o mesmo para o depois: próximo por ocasião dos rituais, do luto (memória-perda, memória-sofrimento), e longínquo [...] É durante o depois próximo que os sobreviventes vivem e realizam as exéquias. É nesse momento que o trabalho do luto é iniciado, encaminhando-se em direção ao depois longínquo; e é justamente então que os pontos de memória são presos para sempre na vida dos sobreviventes. (Reesink, 2012, p. 382)

Para os sobreviventes, o início do período de margem do falecido, sua transição entre os mundos e a ressignificação de sua conexão a ambos, marca a sua “marginalização”, criando sua separação da sociedade em geral, adentrando a sociedade especial dos enlutados. Sua entrada e permanência neste estado transitório marca sua própria transição de uma sociedade especial para outra, como dos filhos para os órfãos, das esposas para viúvas.

Os rituais fúnebres mantém a coesão social e curam as feridas causadas aos sobreviventes pela partida de um dos elos do seu convívio. Bromberg (1998) explora os efeitos psicológicos dos rituais na apreensão do luto e explora-os como recurso psicoterapêutico para famílias em sofrimento com perda.

No caso específico dos rituais para a morte, como os funerais, as repetições de comportamento servem para contextualizar a experiência, e permitem as mudanças de papéis e condições trazidas pela transição do ciclo vital. Oferecem à família o suporte da sensação de pertencer a cultura que tem respostas previsíveis e, por esse mesmo motivo, necessárias num momento em que o choque da perda deixa-a entorpecida e desarticulada. (Bromberg, 2000 p.112)

A capacidade dos rituais de familiarizar os fenômenos e contextualizá-los dentro das bases mágico religiosas de suas sociedades, a partir de sua natureza repetitiva, fixada na tradição, permitem aos ritos fúnebres contextualizar a morte e amenizar seu efeito desorientante sobre os coletivos. Por meio destes é possível reorientar a ordem social e reorganizar os sobreviventes em face da perda “os rituais são marcados por referências de tempo e espaço, o que oferece um sentido de segurança psicológica aos participantes.”(BROMBERG, 2000, p.113)

Como recurso psicoterapêutico, Bromberg (2000) apresenta que deve ser entendido o contexto peculiar de cada família para a construção de rituais específicos terapêuticos que encaixem-se em suas crenças e noções preexistentes. No entanto, a autora determina uma ordem na qual os ritos fúnebres são desenvolvidos.

- Um ritual para admitir a perda e entrar no luto;
- Um ritual que simbolize o que os familiares incorporaram do morto;
- Um ritual para simbolizar os momentos de mudança na vida. (Bromberg, 2000, p. 112)

Imber-Black (1991), coloca em evidência as funções dos rituais para apreensão do luto pelas famílias.

- marcar a perda de um dos membros;
- afirmar a vida como foi vivida pelo morto;
- facilitar a expressão de luto de maneiras que sejam consoantes com os valores da cultura;
- falar simbolicamente dos significados da morte e da vida que continua;
- apontar uma direção que faça sentido para a perda, enquanto permite a continuação dos que vivem. (Imber-Black, 1991, apud Bromberg, 2000, p.113)

Sendo repetitivos e coerentes dentro da cultura e suas bases magico-religiosas, os rituais dão significância ao fenômeno da morte e trazem aos sobreviventes a segurança psicológica necessária para superar de forma satisfatória a perda, apresentando-se como um ponto fixo de referência dentro da memória social.

Os rituais fúnebres além de transmitir aos presentes na cerimônia e ao coletivo do qual o recém-falecido fazia parte a narrativa de sua separação do mundo dos vivos e agregação ao mundo dos mortos, também se colocam como momento de reafirmação dos laços dos sobreviventes com o finado, sua ressignificação perante a partida e a reconexão dos sobreviventes uns com os outros. A indefinibilidade da morte cria a necessidade de sentido e de criação de narrativas que a determinem.

[...] não é a nossa morte apenas uma mudança de estado como afirmam as crenças, as religiões e os ritos das sociedades iniciáticas? Ninguém voltou para nos trazer certeza, afirmar nem negar, mas apenas clamar nossa fé em um sentimento comum a todas as civilizações” (Bayard, 1996 p.37)

Pensando na finalidade das representações sociais de trazer aquilo que é “não-familiar” para o domínio do familiar, e que a não-familiaridade é causada pela ““exatidão relativa” de um objeto” (MOSCOVICI, p.56), “a presença real de algo ausente” (MOSCOVICI, p.56), os ritos fúnebres colocam-se como representação que cura no psicológico dos indivíduos a ferida causada pela partida da falecido, representando a jornada simbólica da vida ao pós-vida dentro das bases mágico religiosas de sua sociedade. Afinal, não existe nada mais presente, e ao mesmo tempo ausente, do que a morte.

É por meio dos rituais que se encerra a jornada terrena do falecido, se reafirma a sua vida e quem foi, se constrói nas mentes dos sobreviventes sua passagem e agregação ao além e se reorganiza sua nova vida apesar da perda.

2.2. Os ritos fúnebres no Brasil

Todas as sociedades possuem suas próprias maneiras, criadas a partir de um sistema complexo de crenças e culturas, de lidar com seus mortos e suas mortes, como foi descrito no capítulo anterior. Dentro destes sistemas, são criados os rituais fúnebres conduzidos para dar significado e sentido às inevitáveis partidas de seus membros. Damatta (1985), propõe:

Minha tese é a seguinte: todas as sociedades têm de dar conta da morte e dos mortos, mas há um padrão visível quando se lança os olhos sobre a questão. De um lado há sistemas que se preocupam com a morte, de outro há sistemas que se preocupam com o morto. (Damatta, 1985, p. 98)

A forma de lidar com os mortos construída por um determinado coletivo acaba por nortear a construção dos rituais fúnebres que serão desenvolvidos por si, criando, a partir de crenças e bases mágico-religiosas já estabelecidas as profilaxias e práticas, assim como os tabus e práticas consideradas patológicas. Levando em consideração uma sociedade individualista, por exemplo, é patológico recordar-se do morto, acessando sua memória, enquanto o encarar da morte, como “musa” ou tema a ser abertamente discutido é algo desejável, que enquadra-se nos ideias da razão prática “Falar abertamente da morte define

uma atitude moderna e destemida diante da vida, algo que denuncia um questionamento "científico" e uma postura "tranqüila" e resignada" (Damatta, 1985, p.99). Nas sociedades individualistas existe a tendência de encerrar o passado, principalmente no que diz respeito à memória dos falecidos, que não devem ser contatados ou evocados "Esquecer o morto é positivo, lembrar o morto é assumir uma espécie de sociabilidade patológica (Damatta, 1985, p.99).

Na sociedade moderna não há luto, nem qualquer tipo de contato com os mortos, que necessariamente evocam o passado. De fato, esse contato é extraordinariamente complicado nos sistemas individualistas modernos, permeados pela técnica, pela "razão prática" (Cf. Sahlins, 1979) e marcados - como mostrou José Carlos Rodrigues falando precisamente deste tema (Cf. Rodrigues, 1983) - pela ideologia do progresso e do consumo. Entende-se, pois, que o ditado "deixai que os mortos enterrem seus mortos" seja mais invocado hoje como uma palavra de ordem de um universo individualizado (veja-se também O'Brien, 1982; Huntington & Metcalf, 1979). (Damatta, 1985, p.99)

Enquanto isso, percebe-se que nas sociedades relacionais, é privilegiada a memória do morto em face do pensar da morte como problema filosófico e fato definitivo que encerra a vida terrena. Nesse caso, o patológico é a discussão da morte como fato, cujo pensamento deve ser afastado, muitas vezes como forma de profilaxia contra o próprio falecimento, e é considerado virtuoso manter-se em contato com os mortos e avivar sua memória, tendo-os ainda como membros ativos da sociedade, com os quais os vivos ainda têm obrigações e deveres a serem cumpridos. O ponto focal da visão das sociedades relacionais não se põe nas individualidades e nos indivíduos como um universo justificado em si, mas sim nos relacionamentos entre os membros do coletivo.

[...] uma atitude inversa é encontrada quando estudamos as sociedades tribais e tradicionais, [...] Nelas, o que temos é uma grande elaboração relativamente ao mundo dos mortos, que são sistematicamente invocados, chorados, relembrados, homenageados e usados sem cerimônia pela sociedade. Tudo isso junto de um silêncio profundo sobre a morte [...] nos sistemas relacionais, a morte tem um tratamento diferenciado. Uma atitude fundamental que passa pelo crivo de um conjunto de relações sociais imperativas que são, de fato, muito mais importantes do que o morto que se foi e do que os vivos que ficaram e com ele mantinham elos indissolúveis. (Damatta, 1985, p.100)

Percebe-se, portanto, uma dicotomia entre estes dois sistemas e formas de lidar com os mortos e com a morte. Colocar em paralelo a forma que as sociedades modernas individualistas e as sociedades relacionais lidam com os mortos, a morte e constroem o luto, é, portanto, esclarecedor, ao permitir que se estruture a compreensão de que maneira são escolhidos os comportamentos virtuosos e patológicos no encarar da morte e dos mortos.

Baseado no que é proposto por Damatta (1985), é possível observar que o mal estar causado pelos mortos e sua memória nas sociedades individualistas e pela morte nas sociedades relacionais, com as duas formas de organização social (relacional e individualista), posicionando-se quase que de maneira completamente oposta no que diz respeito à estas questões, se dá por conta do caráter individualizador da morte, desejável nas sociedades individualistas e indesejável nas relacionais, e a reorganização necessária das redes dos relacionamentos impostas pelo morto, impensável em sociedades individualistas e natural nas sociedades relacionais.

De fato, poder-se-ia até mesmo desenvolver a tese de que a liminaridade corresponde à solidão (e à individualização) em sistemas relacionais, ao passo que em sistemas individualistas o liminar e o patológico seriam "estados de multidão". Realmente, para nós a questão é entender a multidão e outros "estados de solidariedade" que "espontaneamente" seguiram uma lógica política e social, do mesmo modo que, para membros das sociedades tradicionais, o problema é como entender os estados em que uma pessoa se destaca de sua rede de relações...

(Damatta, 1985, p.102)

Os estados desejáveis e indesejáveis construídos socialmente a partir de ideais relacionais ou individualistas acabam por esclarecer a maneira que os convívios constroem sua relação com o luto e com isso, é possível entender algumas das razões, e ideias que norteiam a construção e criação de significado de seus rituais fúnebres. A partir da comparação da forma de lidar com estes processos em sociedades individualistas e relacionais, permite que se comprehenda melhor o caso brasileiro do relacionamento com os mortos e com a morte.

O que sugiro é que há uma associação entre encarar a morte como um problema e a ideologia individualista vigente em maior ou menor grau no mundo moderno. Vejo uma correlação importante entre a sociedade individualista e a morte, e entre "sociedades relacionais" e mortos. Creio que essa correlação ajuda a entender melhor o caso da morte e dos mortos na sociedade brasileira, porque permite integrar um quadro cosmológico e escatológico com um quadro de referência sociológico. (Damatta, 1985, p.100)

Para criar um breve panorama sobre os ritos fúnebres na sociedade brasileira, em primeiro lugar, é necessário entender como é construída a relação dos vivos com os mortos e a morte a partir dos conceitos apresentados por Damatta (1997) da sociedade brasileira como uma sociedade relational. Primeiramente, é fundamental entender o que o sociólogo apresenta da sociedade brasileira como um sistema de relações entre três espaços e convívios

distintos e complementares: a Casa, a Rua e o Outro Mundo. Nestes a vida cotidiana é vivida, com o indivíduo transitando entre eles, no caso do outro mundo, a agregação a este é dada no momento da morte, no entanto o contato com este é constante por meio da religião e do relacionamento com a memória dos mortos. Os espaços implicam comportamentos, condutas, opiniões e ideias diferentes, muitas vezes opostas entre si, e veiculadas, de forma contraditória, pelos indivíduos.

A Casa, corresponde ao o espaço familiar, mais íntimo, limitado aos confins do lar e da família, representando o espaço de maior segurança e pertencimento dos indivíduos, no qual estes são “supercidãos com todos os direitos e nenhum dever” (Damatta, 1985, p.110). Assim sendo, este é um espaço a ser zelado e protegido, apresentando-se como território de expressão máxima do indivíduo. Este espaço, por sua vez, impõe um código de comportamento, caracterizado pelo conservadorismo e a defesa dos valores tradicionais, avesso a mudança social, a casa se coloca como espaço social dos costumes e das tradições familiares.

A Rua, por sua vez, apresenta-se como o espaço externo à casa, pertencente aos estranhos, aqueles que são apartados do convívio familiar e dos ciclos mais próximos do indivíduo, é neste espaço que muitas das relações profissionais, comerciais e sociais se desenvolvem. Caracterizada pelo perigo, o dinamismo e a transformação, é nesta que reside a coisa pública e popular. De forma diametralmente oposta à Casa, nesta os indivíduos são “minicidadãos com todos os deveres e sem nenhum direito” (Damatta, 1985, p.110)

[...] a rua é local de individualização, de luta e de malandragem. Zona onde cada um deve zelar por si, enquanto Deus olha por todos, conforme diz o ditado tantas vezes citado em situações onde não se pode mais dar sentido por meio de uma ideologia da casa e da família; contextos, repito, onde não se pode mais utilizar como moldura moral a vertente relacional e hierarquizante de nossa constelação de valores. (Damatta, 1985 p.39)

Seus códigos e ética própria, como mencionado no texto acima, privilegiam a malandragem, colocando os indivíduos em oposição e competição. Assim sendo, o caráter dinâmico da rua e os perigos que isso trazem, tornam-a um espaço indesejável frente o acolhimento e estabilidade da casa, a ausência de valores.

Em todo caso, se a casa distingue esse espaço de calma, repouso, recuperação e hospitalidade, enfim, de tudo aquilo que define a nossa idéia de "amor", "carinho" e "calor humano", a rua é um espaço definido precisamente ao inverso. Terra que pertence ao "governo" ou ao "povo" e que está sempre repleta de fluidez e movimento. A rua é um local perigoso. (Damatta, 1985 p.40)

O Outro Mundo, por sua vez, ocupa na relação entre os espaços, um lugar interessante, se admitida a Casa como “tese”, a Rua “antítese”, o Outro Mundo apresenta-se como síntese, sendo portanto, um espaço de neutralidade e desprendimento da moral e do material apresentado nos outros espaços.

A síntese, caso pudesse realmente existir uma zona neutra, seria proporcionada pela perspectiva do "outro mundo" que simplesmente abre as portas para a renúncia ritualizada deste mundo com seus sofrimentos e suas contradições, lutas, falsidades e injustiças. (Damatta, 1985, p.35)

Os espaços, por sua vez, não são mutuamente excludentes entre si, por mais que possam se apresentar como inconciliáveis em momentos e apesar das tensões perpétuas existentes entre si, estes são complementares. As opiniões, comportamentos e visões veiculadas e praticadas pelos indivíduos nestes, em sua variedade, formam em sua união a identidade e a cosmovisão brasileira da vida em sociedade e da vida individual. O conflito e embate das condutas que se apresentam em oposição nos espaços da Casa e da Rua acabam, em união, por formar a completude das visões dos indivíduos, sendo a mudança de comportamento, por sua vez, não somente normal, como esperada.

[...] esperado e o legitimado - é que casa, rua e outro mundo demarquem fortemente mudanças de atitudes, gestos, roupas, assuntos, papéis sociais e quadro de avaliação da existência em todos os membros de nossa sociedade. O comportamento esperado não é uma conduta única nos três espaços, mas diferenciado de acordo com o ponto de vista de cada uma dessas esferas de significação. Nessa perspectiva, as diferenciações que se podem encontrar são complementares, jamais exclusivas ou paralelas. Em vez de serem alternativas, com um código dominando e excluindo o outro como uma ética absoluta e hegemônica, estamos diante de codificações complementares, o que faz com que a realidade seja sempre vista como parcial e incompleta. Por causa disso é que também gostamos de falar, no Brasil, de que "tudo tem um outro lado". (Damatta, 1985, p.34)

Os espaços da Casa, Rua e Outro Mundo não se configuraram somente como cenários sobre os quais as relações se desenvolvem, servindo apenas de plano de fundo, os comportamentos discrepantes dos indivíduos que mudam conforme o espaço ocupado se dão por conta do fato de que estas são “esferas de significação” (Damatta, 1985, p.33) que impõem condutas próprias.

[...]fazem mais do que separar contextos e configurar atitudes. É que eles contêm visões de mundo ou éticas particulares. Não se trata de cenários ou de máscaras que um sujeito usa ou desusa - como nos livros de Goffman - de acordo com suas estratégias diante da "realidade", mas de esferas de sentido que constituem a própria

realidade e que permitem normalizar e moralizar o comportamento por meio de perspectivas próprias. p.33

Os códigos e condutas destes espaços, em teoria, não deveriam se sobrepor sobre as outras em nenhum momento, sendo assim, não existiria hegemonia de nenhum, o que se observa na prática, no entanto “ um desses códigos pode ter hegemonia sobre os outros, de acordo com o segmento ou categoria social a que a pessoa pertença.” (Damatta, 1985 p.34)

Tendo em mente, portanto, os códigos e condutas da Casa e Rua em específico, observa-se a “inimizade” entre os espaços, a Rua, suas condutas perigosas, contrárias ao lar, que permitem as contradições, inadmissíveis na Casa, cria um espaço nos quais residem elementos da sociedade que são indesejáveis no espaço da Casa e da cidadania plena a rua pode ter locais ocupados permanentemente por categorias sociais que ali "vivem" como "se estivessem em casa", conforme salientamos em linguagem corrente. (Damatta, 1985, p.39). Assim sendo, cria-se uma tensão e incompatibilidade destes dois espaços e os elementos que neles habitam, que não podem coexistir sem algum tipo de mediação e que não devem ser confundidos entre si.

Não posso transformar a casa na rua e nem a rua na casa impunemente. Há regras para isso. Normas rituais importantes que permitem essa relação realizam também uma esperada síntese de todo o sistema conforme será acentuado mais adiante. As duas áreas, então, são - conforme acentuou Gilberto Freyre em 1936, num estudo onde pela primeira vez se analisaram esse espaços na sociedade brasileira - "inimigos" (Cf. Freyre, 1936: 47, vol. 1). (Damatta, 1985, p.39)

Cabe aos rituais, por sua vez, realizar a conciliação destes três espaços e permitir sua coexistência, é a coerência cênica das festas, dos velórios, do casamento e das celebrações como o carnaval que permitem ao brasileiro e a sociedade brasileira relacionar e organizar este sistema. Os rituais demarcam a separação destes espaços, ao mesmo tempo que permitem o trânsito e de certa medida alteridade entre eles. A demarcação ritualizada dos limites e temporária suspensão e mistura ocasional destes espaços ao mesmo tempo que pode confundir as fronteiras entre si, criando margens entre um e outro, no caso das festas e dos velórios, por exemplo, acabam por estabelecer seus limites dentro da tradição, estética e significância da indumentária dos rituais.

É minha tese que o sistema ritual brasileiro é um modo complexo de estabelecer e até mesmo de propor uma relação permanente e forte entre a casa e a rua, entre "este mundo" e o "outro mundo". Ou seja: a festa, o ceremonial, o ritual e o momento

solene são modalidades de relacionar conjuntos separados e complementares de um mesmo sistema social. (Damatta, 1985, p.43)

Dentro do sistema ritual brasileiro complementa, segundo Damatta, se constrói o mecanismo social que permite a unificação do sistema de três espaços por meio de dicotomias, existindo assim, um “mundo diário” no qual existem os três espaços e o “mundo das festas”, no qual se constroem dicotomias por meio das solenidades e celebrações. Os rituais de caráter Legal trazem movimentos da Rua para dentro de casa, como celebrações conduzidas pelo Estado ou pela Igreja, e naqueles que são domésticos, como festas e velórios, a casa é levada a rua, é transformada em coisa pública no momento ceremonioso. Quanto aos rituais ligados ao Outro Mundo, existe a renúncia do Mundo em favor da compensação moral dada pelo além por conta dos sofrimentos terrenos.(DAMATTA, 1985)

A incompatibilidade dos espaços, remediada pelos rituais, a vontade individual de não ser confundido com “os entes que se sentem em Casa na Rua”, acaba por gerar uma série de medos, mitos e sofrimentos psíquicos nos brasileiros. O isolamento, o medo de pertencer ao espaço “não-relacional” da rua acaba por influenciar muitos dos esforços de autodeterminação dos brasileiros.

O ponto crítico da identidade social no Brasil é, sem dúvida, o isolamento (e a individualização), quando não há nenhuma possibilidade de definir alguém socialmente por meio de sua relação com alguma coisa (seja pessoa, instituição ou até mesmo um objeto ou atividade). (Damatta, 1985, p. 42)

O pavor da individualização promovida pelo não pertencimento do indivíduo a um espaço familiar ou institucional que possa ser caracterizado como “Casa” cria no imaginário brasileiro uma série de tabus que acabam por se expandir a todas as esferas e movimentos da vida individual, no caso da morte não é diferente.

Nada pior para cada um de nós do que ser tratado como "gente comum", como "zé-povinho sem eira nem beira", Nada mais dramático para alguém de "boa família" do que ser tomado como um "moleque de rua"; ou para uma moça ser vista como uma "mulher da vida" ou alguém que pertence ao mundo do movimento e do mais pleno anonimato.[...] Nada pior do que ter de fazer uma necessidade fisiológica na latrina pública; ou ficar doente num meio desconhecido. Há pessoas verdadeiramente obcecadas com a ideia de desmaiar na rua, e não há imagem mais desoladora do que assistir, em plena rua da cidade, a alguém ter um "ataque" de qualquer coisa, perdendo inteiramente o controle de si mesmo. Mas pior que tudo isso é, evidentemente, morrer fora e longe de casa, como um mero indigente com um jornal na cara e aquele cerco de quatro velas amareladas e baratas que concretizam no seu modo brasileiríssimo uma compaixão e um respeito tão anônimos quanto aqueles que vêm lá do fundo, quando todos nós somos, surpreendentemente, povo! (Damatta, 1985, p. 42.)

No caso Brasileiro o tratamento dos mortos e o lidar com a morte, acaba por criar um *ethos* reproduzido em um vocabulário de ritos e rituais, dentre sacralidades e tabus, que acabam por refletir muito do universo relacional que existe dentro da sociedade brasileira e os esforços de autodeterminação praticados para afastar a não-relacionalidade. Dentro da realidade brasileira, é possível observar em certas situações, o lidar com a morte em detrimento da lembrança dos falecidos, em principal nos centros urbanos, nos quais impera uma lógica majoritariamente individualista, o que será discutido mais adiante no capítulo, no entanto, o que ainda guia o “complexo ritual fúnebre católico” (REESINK, 2012), e por consequência, o complexo de rituais fúnebres das demais religiões no país ainda é guiado pelo relacionamento com os mortos, em detrimento do encarar da morte.

O primeiro é uma reflexão a partir de uma realidade social que se apresenta muito nítida. Refiro-me ao fato de, no Brasil, se falar muito mais dos mortos do que da morte. E isso implica uma estranha contradição, porque falar dos mortos já é uma forma sutil e disfarçada de negar a morte, fazendo prolongar a memória do morto e dando àquela que foi viva uma forma de realidade. (Damatta, 1985, p.103)

No universo relacional da sociedade Brasileira, portanto, são mantidas relações com os mortos. Os elos com os que já foram agregados ao além vida são mantidos pelos sobreviventes, que acabam por tomar para si obrigações, cumprindo deveres com seus entes queridos já falecidos, relembrando-os, e mantendo viva sua memória.

há obrigações palpáveis diante dos mortos e de suas almas: seus aniversários de nascimento e de morte são lembrados, sua memória deve ser cultuada e há até mesmo uma possibilidade curiosa, pois falar periodicamente com eles dá a quem o faz uma certa sabedoria, poder e aquela invejável e tranquila resignação diante "deste mundo". (Damatta, 1985, p.103)

As obrigações dos vivos com os mortos, por sua vez, moldam o complexo de rituais fúnebres praticado no Brasil, a partir do momento que os elos relacionais estabelecidos com os que já faleceram criam a necessidade do constante resgate da sua memória. O mundo dos mortos, portanto existe em relação de hierarquia com o dos vivos, segundo Freyre (1977).

Conforme já indicou Gilberto Freyre, um dos poucos sociólogos interessados em discernir esses valores, "abaixo dos santos e acima dos vivos ficavam, na hierarquia patriarcal, os mortos, governando e vigiando o mais possível a vida dos filhos, netos, bisnetos. Em muita casa-grande conservavam se seus retratos no santuário,

entre as imagens dos santos, com direito à mesma luz votiva de lamparina de azeite e às mesmas flores devotas"(Freyre in: Damatta, 1985 p.105)

Os brasileiros enxergam no cumprimento de seus deveres para com os mortos, uma forma de conjugação dos espaços da Casa, da Rua e do Outro Mundo. Observar o resgate da memória daqueles que já faleceram acaba por se apresentar como benéfico para os que sobreviveram, não somente por se apresentar como um tratamento desejável da morte em face dos ideais relacionais que permeiam a vida cotidiana brasileira, e por ser algo importante dentro da cosmovisão católica vigente na sociedade. Os mortos também devolvem aos vivos, os relacionamentos mantidos com eles apresentam demandas, mas também apresentam benesses e contrapartidas.

[...]os mortos não aparecem somente para pedir e demandar. Eles também dão e oferecem, fazendo com que se possam descobrir tesouros ou acertar na loteria. De fato, o comércio entre vivos e mortos é amplo e intenso entre nós, manifestando-se por meio de múltiplos meios e instrumentos. Avisos, presságios, sinais, acidentes, coincidências e, sobretudo, sonhos e a mediunidade de certas pessoas são modos regulares pelos quais a comunicação se dá. (Damatta, 1985, p.106)

“Vivemos em um universo onde os vivos têm relações permanentes com os mortos e as almas voltam sistematicamente para pedir e ajudar, para dar lições de humildade cristã aos vivos, mostrando sua assustadora realidade.(Damatta, 1985, p.107). São nos elos relacionais com os mortos que os vivos entram em contato com o Outro Mundo, e por consequência, o conjugam em relação a Casa, a Rua e suas condutas e códigos próprios. A visita aos mortos no dia de finados, o bom tratamento dos mortos no momento da morte, a vela do corpo, o enterro, a escolha de enterra dos falecidos, a honra dos desejos dos falecidos, todos os ritos que possibilitam o resgate e manutenção da memória dos falecidos e reafirmação de seus laços com os vivos, permitem aos sobreviventes entrar em contato com o poder e as facetas desejáveis do Outro Mundo.

Em função de Zona Neutra, ou síntese, entre a tese e antítese apresentada pela Casa e pela Rua (DAMATTA, 1985), o Outro Mundo apresenta-se como fonte de alento para os indivíduos na sociedade brasileira, ao se apresentar como espaço de resignação do materialismo, e fonte de justiça, este se coloca no imaginário brasileiro como aquilo que concilia as injustiças sociais e traz paz aos indivíduos, sendo assim, mediador da relação de tensão entre a Casa e a Rua. No relacionamento com os mortos, por meio dos vários ritos fúnebres praticados pelos brasileiros, os vivos podem gozar da compensação moral propiciada pela resignação “vivida” no Outro Mundo.

No caso brasileiro, é um mundo de esperanças e de potenciais que a história e o rumo dos acontecimentos não fizeram com que se realizasse. [...], O outro mundo pode aspirar à posição de ser esse "outro lado" revestido num tempo de eternidade. Um tempo que, a rigor, não passa e é tão fixo como são os nossos valores morais. Tempo que, em vez de durar ou passar, perdendo-se na memória, está aqui rigorosamente revertido, posto que neste "outro mundo" ele é uma "zona eterna", para sempre relacionada às nossas mais esperançosas memórias e valores. Tempo, então, ligado "àquilo que não passa nunca", como às vezes queremos e gostamos de dizer. Mas esse outro mundo é também um espaço que demarca uma zona de incrível igualdade moral, pois no "outro mundo" tudo "será pago" e todas as contas irão se ajustar com honestidade. Essa honestidade que nem sempre é possível aqui na terra, onde os ricos e os poderosos sempre escapam e os "santos" estão sistematicamente "pagando pelos pecadores". [...] É pois em contato com o outro mundo que somos capazes de construir as compensações que muitas vezes não conseguimos realizar quando confrontamos com o conflito "deste mundo" de casas e de ruas, de amigos e de leis impessoais, de desejos individuais e demandas morais coletivas. (Damatta, 1985, p.112)

A manutenção das relações e caracterização do morto como ente relacional no caso brasileiro é indissociável da construção da “memória-saudade” (Reesink, 2012) e do “ente querido”. São os afetos e o amor dos sobreviventes pelo falecido que possibilitam a ligação dos vivos com o Outro Mundo e a construção de suas compensações morais, reafirmados pela memória construída e articulada dentro do complexo de rituais fúnebres brasileiros. é possível observar o lugar central deste amor na construção da relação dos vivos com os mortos no próprio uso da expressão “ente querido”

o uso do termo “ente querido” expressa relações de afetividade (sobretudo de amor) entre vivos e mortos, em que a memória desempenha um papel fundamental na reprodução de uma afetividade positiva, ou mesmo no esforço de transformação dos sentimentos negativos em positividade(Reesink, 2012, p. 371)

O amor ocupa um lugar central na transformação da memória do falecido, dos sentimentos de dor em sentimentos positivos que são marcados pela transição de espaços e temporalidades, a partir de novas referências de tempo criadas na memória e no imaginário do coletivo dos sobreviventes. O estabelecimento dos novos referenciais de tempo e de espaço são mediados pelos rituais, articulando assim a memória dos sobreviventes em torno do falecimento, criando assim novos referenciais de tempo anteriores e posteriores à morte do ente querido, em relações de passado e futuro próximo e distante ao falecimento. Estes referenciais acabam por possibilitar a criação da memória saudade e a manutenção dos laços afetuosaos com o falecido na memória transformada dos sobreviventes.

A transformação da memória do ente querido ocorre em etapas, saindo do ponto inicial de memória-perda e memória-sofrimento e se tornar memória-saudade (REESINK,

2012). No processo da separação, margem e agregação do falecido ao além vida, para os sobreviventes, existem diferentes momentos nos quais os diferentes tipos de memória acabam por ser instaurados e conjugados segundo Reesink, 2012: “a morte de um ente querido traz para a temporalidade um antes e um depois”(p. 382). Todos estes processos e transformações baseadas em contraste entre memórias, espaços e temporalidades são conjugados pelos rituais.

[...] não é difícil perceber que o período e os lugares dos ritos de passagem – particularmente a etapa do luto – são tempo e espaço de memória (Reesink 2003). Esta se constitui sempre com e pela saudade, o que significa dizer que a memória é antes de tudo questão de afetividade, de amor, implicando evidentemente a obrigação e a “oblação”. (Reesink, 2012, p.371)

Nos momentos iniciais da perda, e separação, as memórias de perda e de sofrimento são as mais prevalentes, e sua conjugação é encontrada nos ritos iniciais da separação do falecido do mundo dos vivos e do início do período do luto, respectivamente. Em ambas existe a potência reorganizadora dos laços individuais e dos relacionamentos dentro do convívio social, por conta destas destas, os coletivos criam por meio dos rituais momentos de partilha da dor e reorganização (REESINK, 2012)

No evento da morte de um ente querido, dois tipos de memória são, primeiramente, estabelecidos: perda e sofrimento [...] imediatamente após o falecimento, há a constatação do vazio, da saudade repentina que é sentida, sendo por esta razão que a memória-perda é instaurada; trata-se do desespero e da angústia provocadas pela rotura dolorosa; é a memória do “presente” ou, como diz Augé (1998), do “passado recente” que está em marcha, elaborada particularmente durante as exequias. Quando da instauração da etapa do luto, a segunda memória se elabora, a memória-sofrimento, e é na missa de sétimo dia que encontramos o seu espaço e tempo privilegiado. É interessante observar que a ideia de que a missa de sétimo dia é um lugar de memória e que tem uma ação terapêutica é uma concepção produzida tanto por uma “teoria nativa” dominante quanto por “teorias sociológicas” (Ressink, 2012, p. 371)

O estado de memória-perda, portanto, ocupa um lugar de transitoriedade, sendo a mais imediata, construída no evento do falecimento, marcando portanto as relações que o sobreviventes mantinham com as memórias que cultuavam do morto com dor, iniciando assim o processo de separação e demarcando de forma preliminar o “antes” e o “depois” do falecimento, trazendo aos sobreviventes, em seu emocional e memória, o panorama de um novo mundo no qual o ente querido que faleceu já não se encontra mais entre eles. São nos ritos de separação principalmente que essa memória é articulada. Seria, por exemplo, no

anunciar da morte, nos cortejos, na vela do corpo ou na visita dos familiares e amigos ao moribundo.

Quanto à memória-sofrimento, observa-se a importância da sua articulação para construção do luto e reorganização dos sobreviventes. É na vivência do pós-falecimento, do período de margem, reafirmando a separação do ente querido do mundo dos vivos, que se causa o sofrimento no emocional dos sobreviventes. Quando se observa a realidade brasileira, em específico o complexo ritual católico, é perceptível, como expõe Reesink, a centralidade da articulação da memória sofrimento nos ritos das missas de sétimo dia.

o sofrimento provocado pela missa é distinto do primeiro, pois trata-se de uma mistura de reconforto e dor. Desde então, são as lembranças que permanecem, são especialmente elas que são evocadas, as alegres e as tristes. Mas elas são derivadas da perda de um ente querido, nascem a partir da memória-perda, fonte alimentadora de sua vitalidade. Por isso, na missa, a memória que está em ação é a memória que faz sofrer, portanto, uma memória-sofrimento. Esta é tão potente que não deixa indiferentes os outros participantes do ritual, ainda mais quando se trata de uma missa individual, ou de um ofício em que o padre particulariza um morto (Reesink, 2012, p.374)

Como espaços de partilha da dor, as missas de sétimo dia, ao privilegiar a memória-sofrimento, se apresentam como espaço de rearticulação das relações entre o coletivo sobrevivente: “se a missa é uma ocasião e espaço de partilha da dor, para esses católicos, a missa é, sobretudo, momento de memória e de reforço dos laços familiares [...] é nessa cerimônia que ela procura uma vez mais reorganizar sua própria estrutura, dar seguimento a ela mesma” (REESINK, 2012, p.372)

igualmente constituída pela saudade, esta memória é sofrimento porque se “ressofre”, ao se recordar, a experiência da perda. Apesar dessa consciência aguda do “ressofrer”, para aqueles que realizam a missa de sétimo dia, esta se impõe como o compromisso do católico na contribuição para a salvação completa do ente querido no outro mundo: trata-se do cumprimento de um dever católico, mas é, sobretudo, percebido como uma prova de amor enviada pelos vivos aos mortos, mesmo que para isso seja preciso “submeter-se” à memória-sofrimento. (Reesink, 2012, p.374)

O resgate da memória, da perda e do sofrimento, dentro de rituais como a missa de sétimo dia, o reviver da dor no sofrimento da perda, a partilha da dor entre os presentes e a reorganização dos laços sociais apesar da perda, enfatizados e articulados pela memória do falecido, a esta altura transformada em fonte de sofrimento aos sobreviventes, coloca em destaque uma tensão central para a construção do relacionamento com os mortos pelos vivos,

a construção da memória saudade, do amor pelos falecidos e da construção do ente querido; a tensão entre esquecimento e lembrança.

A dimensão afetiva da memória coloca em evidência sua seletividade. O lembrar e a memória criada do morto, resgatada no sofrimento e na saudade, é guiada por afetos, assim sendo, o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido do morto acaba passando pelo crivo de uma série de costumes e crenças, criando uma série de interditos e narrativas que devem ser seguidas.

Dessa forma, essa tensão entre memória e esquecimento se estabelece nos constrangimentos sociais, particularmente familiares, que produzem os interditos, tais como o de não “falar mal do morto”, sobretudo na presença de não parentes: quando isso acontece, quando a narrativa que fala do ente querido, por meio dessa tensão, é quebrada pela introdução do “falar mal do morto”, tornam-se quase palpáveis os silêncios reprovadores, os olhares constrangidos e constrangedores, as tentativas de silenciar a narrativa dissidente. Apesar do que foi dito acima, evocar o esquecimento pode conduzir a interpretações em que o esquecimento equivale ao não-amor. Esta apreciação engendra um paradoxo no esquecimento, paradoxo este que é sentido e percebido pelos próprios indivíduos (Reesink, 2012, p.375)

O ente querido, para se manter como figura querida na memória dos sobreviventes deve ser lembrado apenas pelas suas virtudes e bons momentos, a memória seletiva criada pelos afetos e guiada pelo amor acaba por criar na representação póstuma do indivíduo uma imagem positiva, por vezes consideravelmente mais positiva do que aquela que tinha em vida. O que é incontornável para a manutenção da memória do falecido, pois, devido a equivalência do “esquecimento ao não-amor”(REESINK, 2012), é necessário que haja amor para que se conserve a memória do falecido e o seu relacionamento dos vivos. É preciso que haja amor para que haja saudade, e para que haja amor, é necessário, no costume popular, relevar as experiências negativas com o falecido.

É desta maneira que o ente querido é construído na memória dos sobreviventes, a seletividade da memória, guiada pelas memórias, e mantida por interditos sociais e narrativas, acaba por criar e manter esta figura que possibilita a manutenção dos relacionamentos além da vida, entre os vivos e os mortos, os ritos que os orientam e as responsabilidades e benesses que as acompanham.

No entanto, na tensão entre esquecer e não amar e lembrar e amar, cria-se o paradoxo sentido nos sobreviventes, como descrito por REESINK, 2012, a impossibilidade da completação do luto, visto que este implica o esquecimento, que por sua vez é incompatível com o relacionamento criado com os mortos e a figura do ente querido.

[...] o esquecimento é prova de não-amor, enquanto que a lembrança, a memória, é precisamente a sua declaração, a proclamação de sua autenticidade. Aquele que ama não esquece nunca, menos ainda se se trata de um ente querido. Entretanto, o paradoxo do esquecimento se exprime ainda pelo fato de que o esquecimento dos maus momentos é condição quase necessária para a perpetuação (reprodução) desse amor, que tem no estabelecimento do terceiro tipo de memória, a memória-saudade, a sua condição. Antes de discuti-la, contudo, seria importante pensar sobre a própria categoria “saudade”. (Reesink, 2012, p.376)

É a saudade como sentimento e memória que permite a articulação dos afetos do amor e da lembrança, em face do esquecimento e do luto. Como categoria intrínseca ao imaginário cotidiano brasileiro, a saudade permite o resgate da memória e a realização o trabalho do luto no emocional pessoal e coletivo. Os rituais e a construção da memória saudade resgatam a lembrança e a permanência do ente querido como figura no pensamento de seu coletivo, realizando o resgate da memória do falecido de forma repetida, mantendo-o como elo no convívio cotidiano e seu relacionamento com os vivos e os compromisso e responsabilidades que isso traz.

A morte deixa o vazio, a saudade alivia e aumenta o vazio. Depois do primeiro choque, segue o período do luto, e é durante esta etapa que se aprende a viver com este vazio, a transformá-lo em saudade, e ainda a viver com ela. Pode-se dizer que isto é realizar o trabalho do luto. É nesse sentido que o tempo é condição fundamental, e que a saudade é relação ao tempo, sendo também, segundo DaMatta, concepção e controle do tempo. Além disso, a saudade é medida do tempo, assim como este último é o seu mestre; tendo em vista que o tempo pode tornar esta saudade menos dolorosa, mais aceitável, ele pode assim domesticá-la. De qualquer forma, a saudade é um sentimento “doce-amargo”(Scheper- -Hughes 1992), fonte de sofrimento e de prazer – de onde se deriva a expressão usada pelos brasileiros de “sentir saudade da saudade” –, mesmo se, no que concerne a saudade sentida pela perda de uma pessoa amada, parece ser mais difícil sentir um grande prazer, mesmo que amargo. De todo modo, uma boa parte do “prazer” fornecido pela saudade vem do fato de se poder matá-la. É dessa forma que as pessoas afirmam ir aos cemitérios em dia de Finados para matar a saudade de um parente morto. Todavia, o caráter mais doloroso deste tipo de saudade é a sua impossibilidade de ser completamente “morta”. [...] a saudade é uma categoria consubstancial à memória (Reesink 2003; Nascimento e Menandro 2005). Da mesma maneira que esta última é intrínseca ao estado do luto. Por isso, é possível afirmar que o luto não é jamais completamente realizado, porque a memória e a saudade são permanentes. Um ente querido é insubstituível. Se ele é substituível, segundo meus informantes, é porque ele não era verdadeiramente querido. (Reesink 2012, p. 378)

São dentro dos referenciais de tempo criados pela morte que os diferentes tipos de memória são evocados e resgatados. Sendo a memória a conjugação do espaço e tempo. as meninas de perda sofrimento e saudade estão condicionadas a conjugações de espaço e tempo criadas a partir do falecimento e orientadas pelos rituais

No tempo cortado em dois pelo evento da morte, o antes se torna um momento longínquo (por exemplo, o “quando meu pai era vivo” das narrativas), ou próximo (as situações que precedem e / ou que terminam na morte). Acontece o mesmo para o depois: próximo por ocasião dos rituais, do luto (memória-perda, memória-sofrimento), e longínquo (o presente e a memória-saudade) (Reesink, 2012, p. 382)

A síntese simbólica da realidade realizada no caso brasileiro pela memória no cruzamento do tempo e do espaço no advento da perda é intrinsecamente carregada de afetividade (Reesink, 2012). A construção do ente querido e a mobilização da saudade, como maneira de conjugar o “amor, a memória, o dom e o desejo de alguém ou de algo” (REESINK, 2012, P. 378), balizada pelos afetos, é capaz de construir a memória-saudade, que pode mobilizar os sobreviventes em torno da reorganização do convívio social em face da perda de um de seus elos, assim como o resgate da lembrança do falecido perante o esquecimento, por meio do amor.

É por meio da saudade e dos afetos que os Brasileiros mantém redes complexas de relacionamentos com seus entes queridos já falecidos. O contato com o Outro Mundo é mediado por uma série de narrativas e interditos e sustentado pelas afetividades e as saudades mantidas e das diferentes categorias de memórias, em especial a memória saudade construídas a partir do contraste de diferentes referenciais de tempo e espaço, elaborados e conjugados pelos complexos de rituais fúnebres.

O Brasil apresenta uma diversidade tremenda de religiões e credos, cada um com suas próprias bases mágico-religiosas, sendo algumas mais próximas do que as outras em semelhança por diversos fatores, no entanto, neste estudo, por questões de brevidade, irá se limitar a aos ritos fúnebres performados por famílias cristãs, dentro daquilo que se popularmente considera como a estrutura católica dos rituais fúnebres, o que é considerado como “complexo ritual fúnebre católico”. Sobre o termo, Reesink, 2012, apresenta o seguinte:

Dessa forma, diante de uma variedade enorme de ritos católicos (missas, rezas, terços, novenas, peregrinações, procissões, etc.), e da maior ou menor intensidade da sua prática realizada pelos meus informantes, é possível elaborar um modelo do conjunto de ritos performados por esses católicos nos eventos de morte, que designo de “complexo ritual fúnebre católico”, compreendendo este tanto “ritos de passagem”, quanto de “oblação”, seguindo os termos propostos por Thomas (1975, 1985) e Van Genep (1969 [1909]). [...]

Nesse sentido, e esquematicamente, pode-se dizer que, no contexto do “complexo ritual fúnebre católico”, as etapas dos ritos de passagem fúnebres, além dos ritos de oblação, compreendem os momentos da morte, incluindo os cuidados com o cadáver, do velório e do enterro; e o do luto, que envolve os rituais das missas (de sétimo dia, de mês, de ano), as rezas e velas (cotidianas ou não) pelas almas dos mortos e o período de Finados.⁵ As velas e rezas são símbolos e objetos fundamentais na economia da salvação das almas no catolicismo, presentes, de

maneira separada ou conjugada, em todas as etapas do complexo ritual fúnebre católico (Reesink 2010). (Reesink, 2012, p. 368)

Apesar da variância de ritos entre as regiões e religiões do país, o relacionamento entre vivos e mortos é praticamente o mesmo entre elas. No caso brasileiro de lidar com os mortos, por mais que haja, como mencionado acima, a disputa entre a individualidade e a relationalidade, o tratamento da morte em detrimento dos mortos e o tratamento dos mortos em detrimento da morte, respectivamente, pode-se observar que os brasileiros estabelecem relacionamentos muito fortes com os mortos, o que cria uma série de responsabilidades e obrigações que devem ser cumpridas e zeladas para com as almas daqueles que já faleceram.

É possível observar que existe uma cosmovisão comum a muitos dos credos que no Brasil possuem fiéis, sobre a morte e suas representações adjacentes: A de que existe vida após a morte.

Para quase totalidade do povo brasileiro a morte biológica não equivale ao encerramento da existência do ser humano. Este, de alguma forma, sobrevive a ela. Para tal compreensão concorrem, em dinamicidade, contribuições oriundas das diversas nações indígenas, do Cristianismo e suas raízes judaicas, de antigas tradições do paganismo europeu, das tradições africanas, do Espiritismo. Com várias acentuações, as crenças sobre a realidade da comunicação e interação entre vivos e mortos são muito frequentes. No bojo dessas crenças, encontram-se aquelas que identificam a presença de almas e espíritos vagando em lugares onde ocorreram mortes violentas ou que foram marcados por intenso sofrimento ou, ainda, onde ocorreram sepultamentos (Vilhena, 2004, p.106)

É um lugar comum na construção do pós vida entre as religiões umbandista, católica e espírita que existe uma hierarquização do Outro Mundo, constituídas por camadas assimétricas que dão às almas dos falecidos lugares sociais correspondentes muitas vezes à sua qualidade moral e o amor que os vivos sentem por si, com os “maus” e os perdidos ocupando lugares mais rebaixados, de treva e de sombra, e os bons vivendo na luz. “a morte no Brasil é concebida como uma passagem de um mundo a outro, numa metáfora de subida ou descida - algo verticalizado, como a própria sociedade. (DAMATTA, 1985, p.103)

O culto às almas, por sua vez, descrito acima, é uma das maneiras pelas quais relationalidade brasileira com os mortos é observada, ao se apresentar como conjugação da memória do falecido, crinado nos vivos a necessidade da manutenção e prática de ritos que acabam por avivar e manter essa memória e subsequente saudade, e por consequência renovar os laços e elos relacionais que mantém conectados os vivos e mortos.

[...] nossa noção de "alma" corresponde muito de perto a uma memória viva do morto, que vai ficando mais tênue à medida que o tempo entre esse morto e sua comunidade passa. Mas isso não seria dizer tudo. Porque a memória do morto é certamente uma noção relacional, a memória sendo um conceito que traduz o modo e a intensidade de uma relação social.[...] essa intensidade de recordação, que, no

caso brasileiro, vai junto com uma categoria social básica, a de saudade, que dá pleno significado a certa forma e a certo estilo de recordação. Quanto mais saudade, mais intensa é a memória do morto ou do lugar. Quanto menos saudade, menos intensidade na recordação. (Damatta, 1985, p. 114)

Os ritos apresentam variações regionais, com algumas regiões do Brasil praticando ritos peculiares que muitas vezes não são conhecidos e praticados pelas demais, ainda que estes estejam situados dentro da mesma ideologia e cosmovisão dos demais. Como é o caso do Natal das Almas, praticado ao longo do século XX pela população católica de Florianópolis, e a Coberta D’Alma, praticado pela população da cidade de Desterro, como descrito por Isaia e Tomasi (2014)

[...] alguns ritos fúnebres, presentes em Florianópolis no decorrer do século XX, caracterizam-se pela peculiaridade, por serem virtualmente desconhecidos em outras regiões do país, além de ainda não terem sido constatados em pesquisas locais. Dentre eles está a celebração do “Natal das Almas”, uma prática difundida entre os florianopolitanos católicos, [...] O “Natal das Almas” era praticado através de “Orações, Missas, sacrifícios, etc. em sufragio pelas benditas Almas do Purgatório. [...] Socorrer as Almas é uma necessidade e uma caridade” (O APOSTOLO, 1947). Dessa forma, no mês de dezembro, eram realizadas missas, orações e sacrifícios em intenção aos entes mortos. Além do “Natal das Almas”, outro rito *sui generis* que se pode destacar é a “Coberta d’Alma”, uma celebração bastante antiga, já realizada no século XIX, na cidade de Desterro, que consiste na doação das roupas do falecido para alguém da comunidade, em especial para os mais pobres... (Isaia, Tomasi, 2014, p. 14)

É interessante notar também a diferença dos ritos praticados nos centros urbanos e nas áreas rurais e interioranas. É possível observar que os ritos fúnebres conduzidos nas cidades mais densas, como as da região metropolitana de São Paulo, rituais fúnebres possuem características mais individualizadas, pensando nos conceitos estabelecidos por Damatta, e quando comparados aos rituais conduzidos nas cidades do interior, é perceptível a menor duração dos ritos e dos estados de margem, com alguns deles, como os cortejos, sequer sendo praticadas (salvo no caso de algumas figuras públicas). De certa forma, pode-se perceber que não há tamanha coerção social em favor do luto (Damatta, 1985), com as emoções impostas de “fora para dentro”, com a morte não sendo um espetáculo social tão forte como em grande parte das cidades do interior do Estado, nos quais os cortejos, o badalar dos sinos das igrejas e a vela do corpo na residência do falecido ainda são um lugar comum.

É possível derivar diversas observações sobre o fato de que em centros urbanos muitas vezes os ritos fúnebres não têm o mesmo impacto e não são tão espetacularizados como em cidades do interior. São múltiplos fatores que acabam por causar essa disparidade, visto que o objetivo deste trabalho não é analisar a fundo os motivos pelos quais as exequias e

os rituais fúnebres ocupam espaços e tempos menores no cotidiano dos grandes centros urbanos, esta disparidade não será discutida a fundo. No entanto, é interessante mencionar que o desaparecimento dos rituais é uma tendência global imposta por imperativos neoliberais de otimização e de produção.

Byung-Chul Han (2019), apresenta, entre outras coisas, o ideal de otimização das atividades, a eliminação das fronteiras e o narcisismo do indivíduo empreendedor imposto e criado pelo neoliberalismo como impeditivos para os indivíduos poderem apreender e viver processos de encerramento. Os ideais mencionados fazem com que a experiência individual não admita ciclos, mas sim, exista em um contínuo inacabável de produção e otimização, fora de qualquer lógica coletiva.

O sistema determina e impõe aos indivíduos em seu cotidiano uma série de imperativos cuja finalidade é impulsionar a produção, a circulação e o acúmulo de capital por meio da exploração da força de trabalho. A lógica do aperfeiçoamento contínuo, dentro da qual opera a sociedade neoliberal, determina que nunca os processos estão acabados, visto que o lograr de uma determinada iniciativa não dê lugar ao sucesso e subsequente ócio, mas sim a novas iniciativas de produção sob expectativas maiores de sucesso, de modo que em momento algum exista a completação de um determinado trabalho.

O aumento constante das expectativas, de modo que o respetivo comportamento nunca seja sentido como satisfatório, deve-se à incapacidade de terminar qualquer coisa. Evita-se a sensação de ter atingido um objetivo, pois com isso a própria experiência seria objetivada, se tornaria uma figura, assumiria uma forma e, portanto, teria uma existência independente de si. [...] A persistência do self, a incompletude das emoções que o agitam e a impossibilidade de acabar com elas são uma característica essencial do narcisismo. (Han, 2019, p.28)

Além disso, na eliminação das fronteiras em favor da circulação do capital, os indivíduos acabam por deixar de viver em locais, que são formas de encerramento em favor de uma existência em espaços mercadológicos inhabitáveis pelo ser.

O excesso de abertura e eliminação de fronteiras continua em todos os níveis da sociedade. É o imperativo do neoliberalismo. A globalização também dissolve todas as estruturas fechadas para acelerar a circulação de capital, mercadorias e informações. Elimine fronteiras e coloque o mundo fora do lugar, transformando-o em um mercado global. O local é uma forma de fechamento. O mercado global é um lugar vazio. Mesmo a interconexão digital elimina o lugar. A web também é um não-lugar. É por isso que é impossível habitá-lo. Navegamos na net. E os turistas viajam pelo mundo fora do lugar. Eles próprios circulam incessantemente como mercadoria e informação (Han, 2019, p.28)

Por meio dos imperativos citados acima, os indivíduos acabam por perder a capacidade de interpretar e viver os encerramentos, ao viver em contínuos de aprimoramento sem fronteiras entre os espaços e consequentemente dos limiares da vida. Não admitir encerramentos e fechamentos dentro de uma lógica neoliberal globalista que homogeneiniza os indivíduos, fazendo com deixem de habitar locais dentro de culturas diferentes entre si em ciclos de produção e ócio, mas sim, existam em contínuos indefinidos em posição de consumidores.

O neoliberalismo ao impor aos indivíduos o desmantelamento das fronteiras e limiares em favor da continuidade de um processo inacabável de produção determinada pelo sistema. O fim dos limiares e o estabelecimento da vida não determinada em fases, mas sim em um contínuo de aperfeiçoamento constante que não admite espacialidades e temporalidades concomitantes contrastadas acaba por colocar em segundo plano os rituais, visto que são por meio destes que nas sociedades se estruturam e se constroem os tempos os espaços e as transições entre sociedades especiais.

Ritos de passagem, estruturam a vida como se fossem suas estações. Quem cruza um limiar completa uma fase vital e entra em uma nova. Os limiares, como transições rítmicas, articulam e até narram o espaço e o tempo. Eles permitem uma profunda experiência de ordem. Limites são transições demoradas. Hoje, eles estão sendo demolidos para oferecer suporte à comunicação e produção contínuas e aceleradas. Por causa disso, empobrecemos espaço e tempo. Ao tentar produzir mais espaço e tempo, nós os perdemos. Eles sofrem a perda da língua e ficam mudos. Os limites falam. Transformação de limiares. Além do umbral está o diferente, o estrangeiro. Sem a fantasia da soleira, sem a magia da soleira, só resta o inferno do mesmo. O global é estabelecido à custa do desmantelamento inescrupulosamente de limiares e transições. Informação e mercadoria preferem um mundo sem limites. A suavidade e o polimento não resistentes aceleram a circulação. Transições demoradas hoje se desintegram em vias rápidas, links contínuos e cliques sem fim. (Han, 2019, p.33)

Estes imperativos acabam por afetar todos os ritos, os rituais fúnebres não são exceção. No caso destes, o utilitarismo presente na cultura neoliberal, somado aos conceitos acima, resultando em uma experiência contínua sem encerramentos acaba por afetar o relacionamento dos indivíduos com os mortos e a realização dos ritos fúnebres.

Ao não admitir as temporalidades e espacialidades diversas, em ciclos de encerramento, margem e recomeço, criadas pelos rituais, dentro da lógica neoliberal, os ritos acabam por ocupar lugares secundários em favor da produção. Algo facilmente observável nos centros urbanos. A experiência das cidades rurais difere justamente nos momentos de suspensão do trabalho promovidos por eventos sociais coletivizados. Nas ocasiões de cortejo,

as atividades produtivas são suspensas, em alguns casos, os comércios fecham e os indivíduos que neles trabalham pausam suas atividades para acompanhar a procissão em reza. O coletivo suspende a temporalidade na qual a produção de mercadorias e o acúmulo de capital opera em favor do rito. Esta forma de encerramento é incompatível com o ideal de produção neoliberal, muitas vezes vigente nos centros urbanos. Apesar destas tendências, ainda assim, mesmo nos centros urbanos, ainda existe um complexo ritual fúnebre praticado.

As exéquias e ritos fúnebres católicos praticados no Brasil, de forma geral, mais comumente observados nos centros urbanos, e sobre os quais este trabalho dará maior ênfase na análise de sua ausência na pandemia e que estão presentes nos relatos e experiência dos indivíduos sondados para o presente estudo são o velório e o enterro. Dentro do complexo ritual fúnebre católico, existem uma série de ritos que acabam por ser praticados ou não pelos católicos nominais, e por aqueles que se auto identificam como cristãos, alguns exemplos disto são, mas não estão limitados a ritos como a Extrema-unção, e as rezas feitas pelas almas no interior dos velários. É possível observar, portanto, que dentro deste complexo ritual a escolha dos ritos é feita de acordo com os costumes familiares e o território no qual vivem, com alguns dos ritos sendo mais comumente encontrados, apresentando-se quase como unanimidade, do que outros.

O mito da boa morte foi responsável por moldar muito do complexo ritual fúnebre católico praticado no Brasil, com algumas das suas consequências ainda persistindo no imaginário brasileiro. A noção de que uma boa morte traria às almas a sua salvação construiu uma série de preocupações e cuidados que passaram a ser observados na construção dos ritos.

[...] entende-se que o Rito é expressão e síntese do ethos de um povo, na medida em que exterioriza a ação mítica e busca uma significação, uma fuga do tempo presente, e profano, a partir da “ritualidade a volta imaginária a um passado mítico situado em origens anistóricas, em tempos arcaicos ou em contextos medievais mais idealizados [...] do que de fato conhecidos (VILHENA, p. 51, 2005 apud Tavares, 2015, p.1296).

Como reflexo dessa volta ao imaginário sagrado, uma série de medidas tinha que ser tomadas para a salvação da alma, partindo da preparação da morte, que se caracterizava em redigir o testamento, com doações à Igreja e gestos filantrópicos – doações a pobres, exclusão de dívidas etc, remetendo ao amor de Jesus, à encomendação da alma, recorrendo a santos, à Virgem Maria e à Santíssima Trindade; à escolha da indumentária fúnebre, que era geralmente atrelada ao santo escolhido na encomendação (São Francisco, cinza; Jesus, branca etc), até ao enterro *ad sanctos*, seguindo da solicitação e pagamento de missas fúnebres e badalos de sinos. (tavares, 2015, p. 1296)

Construído ao longo da história do catolicismo, o mito da boa morte é fundado na ideia do martírio e se entrelaça com a própria história do cristianismo. Tavares (2015), apresenta que as catacumbas, por serem espaços para doutrina e lugares nos quais eram sepultados os cristãos perseguidos, produziu-se um ambiente e relíquias sagradas na visão cristã, o autor cita Queiroz:

a importância simbólica destas relíquias [sepulturas dos mártires] cedo criou nos cristãos a aspiração de virem a ser inumados o mais junto possível dos santos mártires, ou seja, ad sanctos [ao ponto de que] no século V já existiam basílicas em cujas naves laterais se encontravam pequenos compartimentos preparados para receber os cadáveres dos defuntos (Queiróz, 2000, p. 3 apud Tavares, 2015, p. 1295).

Pertencer ao sagrado, e afastar-se do profano, acaba por balizar a indumentária fúnebre e seus costumes construídos dentro da mitologia católica

Interessante salientar a relação que se tem nessa “aspiração de ser inumado o mais junto possível dos santos mártires”, relatada por José Francisco Quieróz. Todo Mito é fundado através de uma hierofanía. Para Eliade, o homem religioso vê o mundo sob uma lente dicotômica que o divide entre sagrado e profano, e que esse espaço sagrado se dá pela hierofanía, que é a irrupção do sagrado em um local e/ou objeto, o imbuindo de valor sagrado e real, e o distinguindo do profano, o nosso mundo. (Tavares, 2015, p.1295)

É por meio do sagrado em oposição ao profano, dos contrastes que isso gera, e dos mitos acerca dessa dicotomia que o religioso se articula, segundo Eliade em Tavares (2015)

A experiência do sagrado torna possível a „fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um „Centro”, no „Caos”; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro (ELIADE, 2010, p. 59 apud Tavares, 2015, p. 1295).

O destino final do corpo é central às exequias católicas, sendo um dos elementos dos rituais fúnebres que mais sofreram alterações ao longo do tempo no país. No caso Brasileiro, é possível observar no local de enterro do cadáver, caso este não seja cremado, acaba por trazer grande carga de significado, o que deriva em parte de tradições católicas relacionadas ao mito da boa morte. Ao cadáver do ente querido são destinadas grandes honrarias na escolha do seu local de descanso, indivíduos cuja vida e história foram percebidas como de grande importância ou status social são sepultados muitas vezes em locais públicos, como Martins, Miragaia, Drausio e Camargo, figuras centrais da revolução

constitucionalista de 1932, cujas ossadas foram sepultadas dentro do mausoléu do obelisco do parque do Ibirapuera mediante decreto de em 1955 emitido pelo Governo do Estado de São Paulo.

As práticas de enterramento evoluíram e se modificaram ao lado dos processos de urbanização das paisagens e formação das cidades brasileiras, no séc 17 e 18, por exemplo, era um lugar comum enterrar os falecidos dentro da residência familiar, comportamento que, dentre outras coisas, acaba por demonstrar a maneira que os mortos permanecem nas redes relacionais dos vivos, habitando inclusive o mesmo espaço que si, “vivendo” mesmo na morte dentro do ambiente familiar.

Os jazigos acabam por ser marcadores sociais potentes. Aos indivíduos mais importantes da sociedade, a fim de marcar seu poder ou santidade, eram reservados os locais de enterro dentro dos templos, dentro das igrejas e capelas eram enterrados os padres e os bons homens dos coletivos sociais, colocando-os em local sagrado, na condição de membros das irmandades religiosas. No entanto, aos pobres e marginalizados, a permanência e, de certa maneira, a memória, conferida pelo bom jazigo era negada, ao serem enterrados em valas comuns, às vezes sem qualquer tipo de identificação.

o finado poderia ser recolhido nos domínios da propriedade ou, o que era mais comum, no interior de capelas particulares ou das igrejas pertencentes às irmandades religiosas, das quais os homens bons certamente eram integrantes. [...] Os mais pobres e desafortunados, condenados, escravos, marginais e não católicos eram inumados em valas comuns, às vezes coletivas, sem registro de local ou identificação, dependendo da caridade de instituições como a Santa Casa da Misericórdia, desde o início do século XVIII. (BITTAR, 2018, p. 192)

Conforme reformas sanitárias foram impostas, a fins de neutralizar os riscos trazidos pelo enterro dos cadáveres em locais indevidos, legislações e normas passaram a ser impostas em favor da construção e utilização exclusiva de cemitérios a partir do Séc. XIX (BITTAR, 2018), os locais de sepultamento passaram a fazer parte das paisagens urbanas, concentrando os cadáveres e se colocando como locais exclusivos de sepultamento. Isso posto, estes os jazigos continuaram expressando os mesmos processos sociais, se apresentando também como marcadores de quem o finado havia sido em vida e sua rede relacional, a família a qual pertence e as saudades que deixou. É possível observar este fenômeno nos cemitérios na construção dos jazigos, túmulos e mausoléus, como é o caso da família Matarazzo, de grande estima e poder na cidade de São Paulo no séc. XX, cujas sepulturas são feitas em seu mausoléu, de mais de 20 metros de altura e adornado com esculturas de bronze, no cemitério

da Consolação. Muito diferentemente das “gavetas” como são popularmente conhecidas, disponíveis aos populares nos cemitérios da capital paulista.

A ocupação destes cemitérios, eufemisticamente tratados como campos-santos, reflete mesmo na morte a estratificação social registrada entre os vivos. As diferenças de classe e de credos estampam-se no tratamento dos diversos tipos de sepulturas, na seção que emerge à superfície, já que, por recomendações sanitárias, os cadáveres deveriam estar sob sete palmos de terra, em igual situação. No entanto, à vista de todos, erguem mausoléus, jazigos, sepulcros, sepulturas, carneiros, catacumbas, gavetas, monumentos funerários suntuosos, verdadeiras obras de arquitetura, diferenciando-se nos tratamentos e epitáfios das populares covas rasas, com suas modestas cruzes em argamassa ou em madeira, com um simples número a identificar o ocupante, jazido sob um discreto mais revelador monte de dois palmos de altura. (Bittar, 2018, p. 195)

Atualmente, a prática de sepultamento mais comum é a de enterrar o corpo do falecido em túmulo familiar, locado e mantido pela família, e após um período de 3 a 5, a ossada é exumada e cremada ou depositada em “gavetas” nas quais ficará perpetuamente.

Quanto aos ritos de velório e enterro do corpo, estes também passaram por transformações ao longo da história do Brasil, no entanto, ainda se mantêm semelhantes ao que foi realizado largamente por populações cristãs no país. O velório e enterro são geralmente tidos como as etapas do ritual fúnebre de maior importância no complexo ritual fúnebre católico popularmente praticado por populações urbanas. Estas ritos normalmente são realizados no mesmo dia, às vezes menos de um dia depois da morte, ao longo de um dia. No caso dos velórios, um contraste que pode ser observado, é a contração do tempo dos ritos, é possível observar em ambientes rurais, e de cidades interioranas do país, velórios de duração muito maior do que aqueles realizados em centros urbanos, ainda mais se realziado um recorte temporal, comparando os velórios realizados contemporaneamente com os realizados no século passado.

Os velórios de outrora eram demoradamente longos, envolvendo, na maioria das vezes, a vigília noturna, era comum aos participantes partilharem bebidas e alimentos, entre as orações e as exaltações aos feitos e qualidades do defunto. Os “comes e bebes” integrava a prática ritual do velório e tanto demonstrava o respeito ao morto quanto aumentava os laços de solidariedade da comunidade para com a família enlutada. Afora o silêncio na hora de comer, as emoções eram expressas livremente, sem os receios e medos de exposição que caracterizavam a atualidade, e, geralmente, mais intensas quando do momento de fechar o caixão para o cortejo. (Ribeiro, 2012, p.1)

Existem peculiaridades na realização dos velórios a depender da região do Brasil, sector católico aos quais pertencem o falecido e os enlutados, local, classe social dos sobreviventes e morto, além das preferências daqueles que organizam a cerimônia,

comumente a família do finado. Apesar disso, é possível observar um ceremonial comum ao rito em todas as suas variações, existe a preparação do corpo, após isso, o corpo é velado, encerrado no caixão, em um espaço no qual os convidados da cerimônia se reúnem para partilhar sua dor, experiências e memórias com o finado, e estender sua solidariedade à família do falecido, este espaço pode ser tanto um templo religioso, como igrejas e capelas, quanto a casa da família ou também, como é muito comum nos centros urbanos, no próprio cemitério ou em espaços de propriedade das empresas funerárias, nos quais é possível observar ambientes destinados para a vela do corpo, às vezes com capacidade para conduzir mais de um velório por vez.

O corpo é preparado para ser exposto no velório, existe um cuidado muito grande com o corpo físico do finado, este é banhado, lavado e vestido. É dada uma importância muito grande para o tratamento deste, com os processos de limpeza e vestimenta sendo tradicionalmente relegados a membros mais velhos da família.

A “lavagem” e a arrumação do cadáver consistiam na primeira ação ritualística das práticas funerárias. Considerado como ritual de separação possui uma função purificadora, na medida em que torna o corpo morto um objeto sagrado, livre, portanto, das impurezas da vida profana. O corpo deveria ficar limpo das impurezas do mundo terreno como preceito para adentrar o mundo espiritual, o banho e a limpeza do morto eram logo providenciados. Tais posturas revelavam experiências sociais intimamente estabelecidas. Assim sendo, eram retiradas as impurezas das unhas, além de serem cortadas, como também eram os cabelos e barbas. (Ribeiro, 2012, p.2)

A vestimenta, por sua vez, dada ao morto, também carregava significado, com os mortos ocasionalmente sendo vestidos como santos, as cores vestes diferenciando seus credos, assim como eram colocadas sobre si imagens de santos e crucifixos, o caixão sobre o qual descansam adornados de flores.

Para a cristandade, a cor, o tipo de mortalha, bem como o seu uso cumpria a função ritual de integrar o morto no outro mundo. A simbologia das vestes fazia-se presente entre os cristãos, sendo o seu costume uma das formas de garantir a boa morte. Em torno da preocupação com as indumentárias lúgubres, portanto, existia a crença de que, na passagem para o além, o morto deveria estar convenientemente vestido. (Ribeiro, 2012, p.6)

Contemporaneamente, nos grandes centros urbanos do Brasil, parte do significado religioso descrito acima acabou por ser perdido e transformado, com a mortalha e a lavagem do corpo não sendo mais consideradas como elementos de purificação do espírito para sua entrada no Céu da cristandade, mesmo entre as famílias cristãs, com a preparação do corpo,

deixando de ser feita pela comunidade e pela família do falecido, passando a ser realizada por profissionais contratados, que são qualificados e especializados na técnica do rito, no entanto, não necessariamente fazem parte do convívio social do falecido. No entanto, estes ritos não foram esvaziados de sentido por completo, e ainda são centrais a realização dos ritos fúnebres, a preparação e lavagem do corpo ainda é um ponto de grande atenção no rito, com as famílias dos falecidos dispensando recursos consideráveis para os profissionais responsáveis, as vestimentas do morto, que hoje ocupam em muitos casos o lugar da mortalha, o cuidado com os arranjos de flores do caixão, a vaidade com a qual o corpo do ente querido é tratado reflete o cuidado com o culto à sua memória.

Assim, o cuidado com o corpo, e por ocasiões a cerimônia, deve refletir quem essa pessoa foi em vida. A sua individualidade é reafirmada por muitas das escolhas da indumentária, quando não são propriamente escolhidas pelo falecido ainda em vida. Agradar o morto, obrigação dos vivos no relacionamento com os mortos, como descrito nas linhas acima, se apresenta nestas escolhas cênicas do velório, os arranjos de flores, os discursos feitos e as histórias contadas pelos convidados e as roupas que o falecido veste devem ser escolhidas e feitas de forma a agradá-lo, refletindo sua personalidade. Estes cuidados, centrais às preocupações dos sobreviventes com a organização da cerimônia, não somente partem de um lugar de responsabilidade imposta pela cultura, mas também, como é possível observar em muitos casos, de amor e afetuosidade com o ente querido.

No momento do velório, o rito não se configura apenas como momento solene e de pesar, há lamentações, choros, preces, assim como também há festejo, bebida e comida em alguns casos, variação percebida entre as regiões do país, e que também está sujeita às escolhas, vontade e história da família.

Em algumas regiões do Brasil é comum a associação do ritual de passagem para o “outro lado” com gurufins e festas regadas a bebida e pontilhada por “causos” e anedotário no decurso do velório – “beber” o falecido é atitude comum no sul da Bahia. (Bittar, 2018, p. 184)

Por mais que a emoção proeminente nos velórios não seja a alegria propriamente dita, sendo o principal sentimento que transita entre os enlutados seja o da perda, os velórios se configuram mais como ocasiões de festa do que solenidades, fenômeno que por sua vez, é observado desde os momentos iniciais de formação da sociedade brasileira. “do resultado da fusão dos costumes cristãos portugueses com os ritos africanos, nasceram, no Brasil, as

cerimônias fúnebres com um caráter festivo. (BONOMO, 2017)

[...]Assim, os mortos nos seus funerais eram alvos de um tratamento que ia desde a preocupação extremada com o vestuário aos cuidados com o caixão e com a armação da casa e da igreja. Os velórios e os cortejos eram ocasiões de festa, no sentido da concorrência de grande número de assistentes e acompanhantes (...) Esta estrutura poderia variar de acordo com as posses do morto e as de seus familiares (...) Esta forma de morrer, marcada pelo espetáculo “festivo” forneceu os pilares dos costumes e rituais fúnebres adotados por grande parte da sociedade brasileira da Colônia ao Império.⁷ (RODRIGUES, 1997, p. 166 apud Bittar, 2018, p.186).

Dentro das diferentes configurações do espetáculo festivo fúnebre praticado, é possível observar em algumas regiões do brasil, tradições muito fortes de comensalismo e de consumo de bebidas alcoólicas durante o ritual, como o costume de “beber o morto”.

Sobre as bebidas alcoólicas presentes nos velórios, “beber o morto” é outra prática genuinamente de origem africana. Entre os povos banto, por exemplo, quando morria alguém da comunidade, as pessoas tomavam o marufo, uma bebida alcoólica feita a partir da fermentação da seiva de uma palmeira, típica de Angola. Essa prática espalhou-se pelo Brasil interiorano e nordestino, onde a bebida tradicional passou a ser a cachaça. Tomar cachaça no velório de alguém, com direito a brindes, significava fazer uma homenagem ao falecido. Como parte do ritual, algumas pessoas jogavam um pouco de cachaça no chão antes de ingeri-la para lavar os pés e afastar a morte de si, ou mesmo para oferecer ao santo de devoção. Há quem diga que esse costume vem se perdendo. (Bonomo, 2017, p. 6)

Vale notar, no entanto, que por mais que os momentos de comensalidade e consumo de álcool estejam presentes em muitos dos rituais fúnebres em algumas de São Paulo e Bahia, sendo amplamente encontrados no estado de Minas Gerais e em menor capacidade no Rio de Janeiro e Espírito Santo, tendo sido costumes absorvidos de grupos sociais descendentes de Africanos e integrados aos seus ritos fúnebres, estes foram dessacralizados, e apesar de não terem funções espirituais, representam boas práticas e são centrais ao aspecto social e festeiro destes ritos, como no caso de minas gerais, por exemplo:

Sobre a relação da comida com os velórios da segunda metade do século XX, segundo os meus narradores, o ato de comer e dividir a comida com os outros não tinham uma conotação religiosa, como no caso dos ritos africanos. Parece-me que a refeição fúnebre no interior mineiro aproximava-se mais da hospitalidade e do convívio social sempre regado à comida e bebida, típicas do povo português. Desse modo, a oferta de comida servia não só para dar sustento aos partícipes, mas também demonstrava uma forma de “receber bem”, um atributo de grande importância na cultura mineira [...] De influência, o costume de “beber o morto”, foi muito praticado na cidade [Entre Rios] até pelo menos, a década de 1980. Contudo, no universo da cultura interiorana, a conotação desse ato também não é religiosa. De acordo com os meus entrevistados, bebia-se para para espantar o frio e aguentar a madrugada acordado. Portanto, temos aqui um costume africano que foi ressignificado e dessacralizado quando encontrou a cultura portuguesa e mestiça dos caipiras. E assim como não havia restrições no consumo de bebida alcóolica, também não havia, em geral, tabus em relação ao consumo de carne vermelha.

Desse modo, a “festa triste” seguia madrugada adentro regada à pinga, tira-gostos e gargalhadas... (Bonomo, 2017, p.10)

Sobre o caráter festivo dos velórios no Brasil, é interessante notar também os gurufins, ritos alternativos ao velório, suficientemente similares em função e forma para não serem considerados como um ritos separados e completamente diferentes, sendo, analogamente, momentos de vela do corpo, resgate da memória e compartilhamento da dor da perda e reorganização social ritualizada, sendo praticados por questões de necessidades econômicas das populações pobres de áreas urbanas de São Paulo e do Rio de Janeiro.

O gurufim era uma alternativa para comunidades pobres prestarem a última homenagem ao ente querido. Como os parentes do falecido não tinham dinheiro para alugar as capelas dos ricos, optavam por velar o corpo na própria sala de jantar. E assim, com intervalos de rodadas de pinga, cerveja e café, alguns salgados ou sanduíches, os moradores das favelas cariocas e paulistas distraiam o velório de amigos e conhecidos. Os quitutes eram preparados pela família durante a madrugada. Os comes e, principalmente, os bebes, atraíam pessoas de toda a comunidade. Ninguém queria perder a “boca livre” e, como todos eram convidados, não tinha como evitar o aglomerado de pessoas no local. (Bonomo, 2017, p. 6)

Encontrada em diversas regiões, a comensalidade presente em ritos fúnebres no Brasil acaba também por corroborar com a cultura e tratamento dado a morte e o morto no caso brasileiro, o comensalismo acaba por ser também uma forma de negar a morte frente a continuação dos relacionamentos com os entes queridos “O ato de comer em um velório é como botar o dedo na ferida da morte. Acreditando que ainda têm um futuro pela frente, os participes do rito fúnebre assumem que precisarão de um “combustível” para manterem-se vivos” (Bonomo, 2018, p. 1). É, de certa forma, possível observar na festividade, no comensalismo e outros gestos do ceremonial dos velórios uma expressão da continuidade e da permanência dos finados no convívio apesar da morte.

Após todas as comensalidades, discursos, choros e despedidas dadas pelos presentes ao falecido, o caixão é fechado e o corpo é levado ao jazigo e lá sepultado. O momento do transporte do corpo do local no qual foi velado ao cemitério também é ritualizado, momento conhecido pela população como cortejo. Por mais que este seja um ritual de relevância muito maior em cidades interioranas do país, tornando-se momento de comoção e englobando, em casos, transeuntes que por mais que estejam completamente apartados do convívio social do falecido, também acabam por participar do momento ritual, às vezes em oração, às vezes seguindo o cortejo até o lugar de sepultamento.

Por mais que o presente trabalho não se debruce sobre os cortejos fúnebres no Brasil, devido ao fato de que estes são ritos de pouca expressão nos centros urbanos do Brasil, como

abordado anteriormente no capítulo, cujo significado se perdeu largamente, ainda sendo praticados pelos presentes no velório na transição ao enterro, é interessante notar que estes também são uma expressão do caráter festivo de alguns dos ritos fúnebres praticados no Brasil.

Oriundos, assim como grande parte dos costumes dos velórios, de tradições africanas, observável em registros de pintores como Debret do Brasil colonial, em obras como *Convoi funèbre dun fils de riu nègre* e *Convoi funèbre de négrillons*, os cortejos eram prática comum entre os africanos escravizados que viviam no território nacional.

[...] na frente vai o Negro Fogueteiro soltando fogos de artifícios; em seguida o Mestre de Cerimônias abre passagem; os Negros Volteadores fazem piruetas e saltos mortais entre eles para animar o cortejo, inclusive um deles toca o tambor; a Porta Bandeira antecede ao encaminhamento da rede que traz o corpo do morto coberto por um pano mortuário onde consta uma cruz; seguem o Diplomata vestido de preto e outros ajudantes. Ao fundo, esfumaçado, vemos um corredor de pessoas paradas assistindo e comemorando a passagem do cortejo funerário (BORGES, 2016, p. 452 apud Martins, 2020 p. 77).

Existentes até os dias atuais, no cenário das cidades interioranas, a prática dos cortejos fúnebres ainda é comum, apesar de ter sido adaptado aos convívios e costumes da sociedade Brasileira contemporânea. Uma diferença, no entanto, daquilo que é relatado no trecho acima é a adaptação do cortejo à cosmovisão e imagens do cristianismo, em especial do catolicismo, os tambores não são um lugar comum, e estes são ocasionalmente acompanhados por sacerdotes cristãos. O tamanho do cortejo e quem o acompanha, por sua vez, também apresentam-se como marcador social.

Quando comparados aos seus pares dos grandes centros urbanos do brasil, o impacto social do momento do cortejo fúnebre observado nas cidades do interior do país é muito mais significativo com este se apresentando como momento de suspensão das atividades gerais que ocorrem aos arredores do caminho do cortejo, em algumas cidades sendo possível perceber interditos e pressões sociais para que transeuntes, independentemente de ter ou não qualquer tipo de relacionamento com o morto, também se juntem ao secto de pessoas que acompanham o caixão ao cemitério.

No cenário urbano, por sua vez, apesar de não serem dados tamamanha importância, os cortejos também existem e são praticados. Adaptados a urbanização, que privilegia a locomoção por carro, os cortejos são feitos por meio de automóveis, com o secto de convidados acompanhando o carro fúnebre que leva o corpo ao cemitério, em gesto solene.

Chegando ao cemitério, é iniciada a etapa final do momento ritual de separação iniciado no velório do corpo, o enterro. Sendo momento final, de sepultura do caixão, que é acompanhada de perto pelos convidados, independentemente do destino do corpo, seja ele cremado ou enterrado, é possível observar um objeto cênico comum aos dois casos em questão que é a descida ao chão do caixão. Por mais que possa ser real, como no caso do sepultamento, ou cênica, como no caso das cremações, nas quais o caixão é baixado a um compartimento no qual é armazenado para sua posterior cremação, a “descida” do caixão à terra é central à organização e condução do rito de enterramento.

Marcado pela descida do caixão a terra, o rito do enterro é também um momento de partilha da dor, tema recorrente no momento ritual de separação observado nos velórios e cortejos, dada a organização festiva que faz destes momentos de sociabilidade, vide a reorganização dos elos promovida por estes ritos, e também da última despedida do finado, representado pelo seu corpo encerrado no caixão.

O trecho abaixo foi extraído de um texto que aborda, principalmente, a organização dos ritos fúnebres evangélicos, vale notar que, apesar das diferenças no encarar da morte e dos mortos e da cosmovisão praticada pelos católicos e protestantes, a interação entre os fiéis e as religiões ao longo da formação do protestantismo no Brasil, país profundamente católico, fizeram com que os ceremoniais praticados compartilhassem muito de seu ceremonial, principalmente no momento de velório e enterro do corpo, fazendo com que as observações no seguinte texto sobre os momentos do ritual de encerramento valham em grande parte para os ritos praticados no complexo católico, algo que é necessário pontuar, no entanto, é que a canção de hinos, por não carregar o mesmo significado e não ser uma prática tão difundida entre os católicos, não é praticada no momento do enterramento, normalmente sendo substituída por discursos conduzidos por sacerdotes ou membros do convívio próximos ao finado.

A chegada à sepultura representa o último instante do ritual de enterro. De maneira geral, para os parentes e amigos, será a última oportunidade de olhar e de se aproximar do morto. Para um evangélico, ainda mais, afinal, provavelmente, será a primeira e última oportunidade de aproximação do túmulo que será abandonado logo após o enterro. A maior parte dos evangélicos não cuida dos túmulos dos seus mortos. Canta-se ainda um último hino. Essa canção é balbuciada pelos enlutados em meio à tristeza, choro e dor. Em seguida, o caixão é fechado e desce pela cova adentro. O coveiro inicia o enterro jogando pequenas porções de barro e cal sobre o caixão que já está no fundo da cova. O silêncio impõe no ambiente e ouve-se o barulho do barro bater sobre a madeira oca do esqueleto funerário. Alguns jogam flores dentro da sepultura. É interessante perceber que antes mesmo que o caixão esteja todo enterrado a maior parte dos enlutados já está se retirando. (Silva, 2011, p.14)

É dado no complexo de ritos fúnebres católicos, em especial no caso brasileiro, uma importância muito grande para o cadáver do ente querido, este é desfilado nos cortejos, cuidado com muito carinho sendo exposto em todos os momentos do velório e encerrado no caixão apenas ao final da cerimônia, é limpo, vestido com as melhores roupas do finado, e sepultado no melhor jazigo que a família puder comprar. A visão do cadáver e o contato com este, pode ser percebido, portanto, como central à prática e à construção dos ritos. Solitário, em meio ao contexto de altíssima sociabilidade e interação promovida pelos ritos fúnebres no Brasil, este é o objeto ao redor do qual o complexo ritual fúnebre católico, e por extensão, cristão, se organiza. A visão do corpo, por sua vez, acaba por ser central ao enlutamento

Para que o luto seja elaborado, é necessário o reconhecimento da perda. A importância de ver o corpo sem vida do falecido é o encontro com a concretude da perda, o exame de realidade citado por Freud (2010). Em uma entrevista à Rádio Brasil de Fato, em 2020, Maria Rita Kehl define os rituais de despedida, como o velório, não estritamente como a despedida do falecido, mas sim da ilusão de que o falecido continua vivo. Neste sentido, a psicanalista relembra a possibilidade de o enlutado, ao não ver o corpo do falecido, criar esperanças de que dentro daquele caixão não está o seu amado: “Não poder ver o corpo de alguém que perdeu, é uma tortura. Sobra um restinho de esperança. E se não era ele? E se enterraram outra pessoa? E se ele está doente e eu não consigo socorrer porque não sei onde ele está. É uma situação muito dolorosa” (Forster et al. 2023, p. 192)

O complexo ritual fúnebre católico praticado pelas populações brasileiras, com suas variações regionais e familiares, conjuga os referenciais de tempo e temporalidades, permitindo a transformação e resgate da memória do falecido através da perda, do sofrimento e ressofrimento e da saudade. O ceremonial praticado, os costumes, interditos e narrativas veiculadas por meio destes e que circulam na ocasião ritualizada criam no imaginário dos brasileiros a figura do ente querido e alimenta a saudade, fator primordial para a manutenção e conjugação do carinho, afeto e amor que é direcionado pelos vivos ao finado. No momento ritual reorganizam-se os sobreviventes, que compartilham entre si a dor e cultuam a memória de quem se foi, construindo os relacionamentos e responsabilidades com o finado e reafirmando os laços que com este foram construídos, que perduram muito além da vida, apesar do falecimento.

2.3 O novo ceremonial imposto pela pandemia e seus impactos nos enlutados

No dia 11 de março de 2020, foi anunciada pela OMS, no momento dirigida por Tedros Adhanon, que a crescente infecção de covid-19, classificada como surto em dezembro de 2019 na província de Wuhan, na República Popular da China, caracterizava situação de Pandemia, com casos sendo identificados em todos os continentes do planeta, e que portanto, todos os países do mundo deveriam adotar todas as medidas cabíveis para contenção do vírus e redução das taxas de transmissão e surgimento de novos casos.

A pandemia de covid-19 apresentou-se como um evento relativamente inédito aos governos e populações do mundo, por mais que outras situações de infecções generalizadas de doenças altamente transmissíveis e catastróficas fossem uma imagem recorrente e de certa forma comum à grande parte da população mundial, tomando como exemplo muitos dos filmes e jogos eletrônicos lançados de 2010-2020, cujas narrativas orbitavam ao redor de temáticas apocalípticas e epidêmicas, sendo baseados na premissa de que a população mundial havia sido dizimada por algum patógeno cataclísmico, os espectadores acompanhando os esforços dos sobreviventes para navegar por uma Terra destruída por doenças.

Alguns títulos que seguem esta temática, notáveis pelo seu sucesso comercial, alguns sendo considerados fenômenos culturais são: a série de jogos *The Last of Us* (2013), franquia exclusiva das plataformas de videogame PlayStation, da Sony cujos primeiro e segundo títulos somaram mais de 21 milhões de cópias vendidas ao redor do mundo; A série *The Walking Dead* (2010-2022), transmitida internacionalmente a mais de 126 países e 33 línguas, que bateu recordes de audiência, com a estréia de sua segunda temporada superando a marca de sete milhões de espectadores nos Estados Unidos da América; O filme *Eu Sou a Lenda* (2007), que faturou mais de meio bilhão de dólares em sua exibição nos cinemas.

Por mais que as mídias mencionadas tenham em comum o elemento fantasioso dos “zumbis” como parte importante de suas narrativas, os infectados sendo perigosos aos que ainda não tinham sido contagiados não somente pela capacidade de transmitir sua doença, mas também por se tornarem criaturas agressivas, estas ainda giram ao redor da existência de um patógeno altamente transmissível cuja pandemia acaba por destruir a ordem social existente e levar grande parte da população à morte. Dito isso, neste mesmo período de tempo, também foram produzidos filmes sobre pandemias sem a presença de zumbis, como *Contágio* (2011), e teve relativo sucesso de bilheteria nos Estados Unidos. Vale notar que neste subgênero de filmes apocalípticos que relatam o esforço pela sobrevivência em meio a um patógeno letal, as produções do período que não contam com a presença de zumbis não

têm tamanha expressividade cultural, mas ainda assim, é interessante pontuar que a temática foi abordada em um número considerável de casos cujo impacto não deve ser desprezado.

Assim, é possível afirmar que a imagem de uma pandemia global estava ao alcance do imaginário da maior parte da população. A forma que estas representações apocalípticas de pandemias de doenças que transformavam as pessoas em monstros, circulantes no cotidiano de muitos, impactaram nas suas percepções da pandemia não é o objeto de estudo do presente trabalho, no entanto, é interessante notar de que por mais que estas imagens e seus significados adjacentes existiam de certa medida no cotidiano das pessoas.

Apesar disso, existia um afastamento da população de emergências pandêmicas, visto que a última situação comparável à pandemia de covid-19, que foi a pandemia de gripe espanhola, havia acontecido mais de 100 antes, em 1918, e seus sobreviventes mais jovens e aqueles que tinham qualquer tipo de lembrança de vivências do período, já tendo falecido antes dos primeiros surtos de Covid-19. No Brasil, a gripe espanhola e seus impactos mal são discutidos e abordados no imaginário coletivo, são escassos os registros do período e produções culturais sobre a época ou sobre o tema, apesar do fato desta doença também ter tido impactos graves no país, a exemplo do Rio de Janeiro, que à altura, era capital da República .

A cidade do Rio de Janeiro contava com uma população de 910.710 habitantes no mês de setembro de 1918, sendo 697.543 na zona urbana e 213.167 nos subúrbios e na zona rural. Nesse período, apenas 48 pessoas morreram de gripe. No decorrer da epidemia, a cifra elevou-se a níveis nunca vistos, sendo que apenas no dia 22 de outubro de 1918 foram computados 930 óbitos de gripe em um total de 1.073 óbitos (Fontenelle, 1919). Ou seja, ocorreu um aumento na taxa de mortalidade no decorrer do evento de quase 2.000%. A espanhola fez fenecer no Rio de Janeiro algo em torno de 15 mil pessoas, levando para o leito, segundo as fontes, seiscentos mil cariocas, ou seja, cerca de 66% da população local (*Boletim*, 1918). (Goulart, 2005, p. 106)

Não existia qualquer tipo de referência na memória popular recente de qualquer situação minimamente análoga à pandemia, no caso brasileiro. Dessa forma, não existia na sociedade à época qualquer tipo de parâmetro ou referência que poderia ser utilizado na construção de interditos, comportamentos ou narrativas que levassem a construção orgânica imediata de condutas adequadas à situação. Pandemia de Covid-19 se apresentava à sociedade brasileira, e muitas das sociedades do mundo, como uma situação inédita que desafiava muito daquilo que era convencional ao redor de sua organização, da construção do cotidiano dos indivíduos, rotinas, relações de trabalho e a construção dos relacionamentos sociais.

Para fins de contenção do vírus e resposta à pandemia, foram elaborados pelas agências de saúde e órgãos similares, como a FIOCRUZ, a OMS e a ANS, guias, notas técnicas, orientações e padrões de conduta dos cidadãos e profissionais da área e de demais setores que poderiam estar envolvidos com o manejo de pacientes contaminados com o patógeno. Foram criados múltiplos protocolos de tratamento para os pacientes que já haviam sido infectados pelo vírus e práticas para os indivíduos que ainda não estavam infectados ou ainda estavam saudáveis, reduzissem a proliferação do vírus, entre estes, destaca-se o isolamento social e a quarentena, que consistiam em uma série de medidas que buscavam restringir a circulação dos indivíduos entre os espaços, sua aglomeração e o contato interpessoal, que era um vetor significativo de contaminação pelo vírus.

Desde o início da pandemia os estudos científicos apontaram a necessidade da adoção da combinação de medidas não-farmacológicas prolongadas, envolvendo distanciamento físico e social, como o uso de máscaras e higienização das mãos, com ações intermitentes de bloqueio (*lockdown*), com restrição da circulação e de todos os serviços não-essenciais. Estas medidas deveriam ser mantidas até que tivéssemos a vacinação da maior parte da população e tinham como objetivos a preservação da vida e não exceder as capacidades instaladas dos serviços de cuidados intensivos. (FIOCRUZ, 2021, p.6)

Em boletim publicado pela FIOCRUZ, em março de 2021, em meio a um dos períodos de maiores óbitos da pandemia de covid-19 no Brasil, marcado pelo que era entendido como colapso do sistema de saúde, os profissionais do observatório de covid-19, coordenado pela fundação oswaldo cruz, colocaram como essenciais, entre outras medidas, a implantação de *lockdowns*, que consistiam na suspensão completa de todas as atividades caracterizadas como não essenciais por períodos pré-determinados a fins de neutralizar a transmissão do vírus.

Apesar de não terem sido adotados no Brasil plenamente durante a maior parte da pandemia, por razões e embates políticos que não serão explorados no presente trabalho entre o Governo Federal do Brasil e Agências de saúde nacionais e internacionais, como a FIOCRUZ e a OMS, os *lockdowns* foram praticados nos momentos de colapso do sistema de saúde e representam direcionamento dado ao combate da pandemia, visto que demonstram largamente o que era praticado no isolamento social, em maior intensidade. Entre as medidas de lockdown recomendadas estavam:

A proibição de eventos presenciais como shows, congressos, atividades religiosas, esportivas e correlatas em todo território nacional; A suspensão das atividades presenciais de todos os níveis da educação do país; O toque de recolher nacional a partir das 20h até as 6h da manhã e durante os finais de semana; O fechamento das

praias e bares; A adoção de trabalho remoto sempre que possível, tanto no setor público, quanto no privado; A instituição de barreiras sanitárias nacionais e internacionais, considerando o fechamento dos aeroportos e do transporte interestadual (FIOCRUZ, 2021, p.6)

A restrição da interação pessoal entre os indivíduos de maneira corpórea acabou por ter inúmeros impactos psicológicos e sociais. As novas medidas necessárias para combate a pandemia de Covid-19 apresentaram-se como uma interrupção abrupta do modo de vida vigente ao qual a população estava acostumada, uma suspensão repentina da normalidade sem par na memória recente do país.

A pandemia não é um fenômeno de ordem somente biológica, mas afeta a sociedade como um todo e tem implicações psicossociais duradouras. Assim, é frequente o impacto do isolamento sobre a saúde mental. Os efeitos da quarentena incluem sentimentos como confusão, sensação de estado de alerta, sentimento de impotência ou de falta de controle sobre a situação, preocupação, angústia, tristeza e medo. Estes podem ser mais intensos nos casos de isolamento. Além disso, se identifica sentimentos como o de solidão, distanciamento físico das pessoas amadas, luto, ansiedade e estresse crônico - que podem ter efeitos psicológicos duradouros, associado ao fato de as circunstâncias de morte durante a pandemia provavelmente aumentarem a prevalência de luto persistente (Freitas, 2023, p. 36)

O afastamento dos corpos, a restrição de seu trânsito e o isolamento requisitado impactaram de forma integral todos os rituais praticados na sociedade Brasileira. Nos anos de 2020 e 2021 em especial, celebrações populares essenciais a construção do complexo de rituais brasileiro de todas as regiões, como o reveillón, o carnaval, as festas tradicionais juninas de São João, os aniversários, as festas de casamento, os bailes de formatura e tantos outros tiveram de ser cancelados ou adaptados às medidas sanitárias vigentes. E os complexos de rituais fúnebres de todas as religiões do país não foram exceção, inclusive sendo um ponto de atenção das agências de saúde, visto que havia a possibilidade dos portadores do vírus que haviam falecido em decorrência deste transmitirem o patógeno.

É inegável afirmar que, em face das medidas sanitárias necessárias para o combate à pandemia, todos os rituais deveriam ser reestruturados e revistos, se não suspensos. O afastamento social e a ritualização tradicional são elementos cuja coexistência é impossível, dado que os rituais são processos essencialmente espaciais e corporais.

Rituais são processos de incorporação e encenação corporal. As ordens e valores em vigor em uma comunidade são vivenciados e consolidados no corpo. São consignados no corpo, são incorporados, isto é, são assimilados corporalmente. Desse modo, os rituais geram um conhecimento corporificado e uma memória corporal, uma identidade corporificada, uma compreensão corporal. A comunidade ritual é uma corporação. (Han, 2020, p.14)

Modalidades de trabalho, transporte, realização dos rituais e muitas outras facetas do cotidiano tiveram de ser adaptadas aos desafios da covid-19. No cenário apresentado, as organizações lançaram mão de recursos digitais para manutenção das suas atividades, frente às restrições ao trânsito e ocupação dos espaços pelas pessoas. Um exemplo deste é o teletrabalho, chamado comumente de trabalho à distância ou “*homeoffice*”, popularizado pelas necessidades pandêmicas, e mantido contemporaneamente, modalidade de trabalho na qual os funcionários das empresas recebem destas os equipamentos e plataformas digitais necessários para desempenho de suas funções de seus lares. Apesar de não ser possível para todas as profissões desempenhadas no país, a modalidade foi empregada para a maior parte dos profissionais à época.

Outro exemplo de uso do digital para manutenção das atividades cotidianas no contexto da pandemia de covid-19 foram as plataformas de ensino EAD, nas quais instituições de ensino utilizaram de plataformas digitais para transmitir aulas ao vivo ou gravadas para seus alunos, além de aplicar provas e corrigir atividades de forma síncrona ou assíncrona. Os vestibulares do ano de 2020 foram aplicados também de forma digital, como foi o caso do ENEM 2020, da FUVEST 2020 e da VUNESP 2020.

As plataformas digitais de videochamada acabaram sendo centrais às atividades e incontornáveis para a manutenção daquilo que era realizado presencialmente durante o período, alguns dos exemplos mais relevantes destas sendo o Google Meets, o Microsoft Teams e o Zoom. Estas plataformas digitais, e em certa medida as redes sociais, acabaram por se tornar substitutos à interação presencial, sendo meios de satisfazer, de maneira completa ou não, às necessidades de comunicação sincrônica havia nos indivíduos e suas atividades, muito por conta do padrão de vida e cotidiano ao qual a população estava acostumada. A adoção destas plataformas durante a pandemia foi praticamente universal, o que acarretou crescimento meteórico do mercado.

O mercado de vídeo conferência aumentou 500% nos primeiros dois meses da pandemia de COVID – 19. Nos Estados Unidos 67% das companhias planejavam aumentar os gastos com vídeo conferência em 2021 (TrustRadius, 2021 apud Rosolen, Campos, p. 6, 2022).

Vale ressaltar que o uso destas plataformas não se limitaram ao profissional e ao educacional, visto que estas tiveram muita importância na manutenção das redes de realizações sociais que os indivíduos tinham e em contextos de normalidade, eram fortemente nutritas pelo encontro corpóreo, seja pelo comensalismo, a realização atividades de lazer de

forma conjunta, os encontros casuais, as festas, eventos e tantos outros momentos de descontração festeira. Os indivíduos encontravam nestas tecnologias de comunicação formas de combater a solidão sentida pelo isolamento social e realizar a manutenção de seus ciclos sociais. Ligações de áudio, vídeo chamadas, mensagens diretas tele e videoconferências, por meio das muitas plataformas acabaram por se tornar meios de nutrir os seus relacionamentos e suprir suas necessidades de interação social.

O setor de entretenimento e de eventos cultural, por sua vez, também grandemente impactado, lançou mão das plataformas de streaming como alternativa para se manter durante a pandemia, visto o fenômeno das *lives* no período, transmissões ao vivo realizadas por artistas que substituíram os shows durante a pandemia. Estas acabavam por se apresentar como forma de suprir a necessidade de entretenimento da população, que se encontrava isolada, e se tornar como alternativa que possibilitava a realização das atividades do setor e sua manutenção. A iniciativa, por sua vez, alcançou números expressivos e sucesso massivo, devido ao fato de ser a principal substituta dos shows, apresentações e festivais musicais, que no momento estavam suspensos.

Para além do debate sobre o segmento de música sertaneja ter números expressivos nas diversas plataformas de streaming, a proibição de aglomerações, seguida de um alto quantitativo de pessoas dentro de casa, são algumas das justificativas dessa formação de “pódio” recordista do gênero sertanejobrasileiro.

Mas os números impressionam para além do recorde acima citado. A alta visibilidade dos artistas que adotaram essa estratégia de lives no Youtube repercutiu nas mídias tradicionais (em sites e portais de notícias dos principais veículos de imprensa, bem como nos programas televisivos).

O engajamento das lives também comprova o sucesso expressivo dessa estratégia. A transmissão da cantora Marília Mendonça (que aconteceu das 20h às 23:30h do dia 08 de abril de 2020) contava, na noite de 13 de abril (cinco dias depois), com 52.534.028 (cinquenta e dois milhões, quinhentos e trinta e quatro mil, e vinte e oito) acessos no Youtube. Somam-se a esse número, 2,9 milhões de curtidas e mais de 13 mil comentários no vídeo. O vídeo ficou em 1º lugar nos mais assistidos do dia na plataforma do Youtube Brasil. Além destes resultados, o alto engajamento dessas lives repercutiu em outras mídias sociais. No Twitter, a hashtag “#LiveLocalMariliaMendonça” alcançou, durante a sua exibição, o primeiro lugar nos assuntos mais comentados no mundo, enquanto o nome da cantora ficou em segundo lugar nas tendências mundiais (Junior et. al, 2020, p. 10)

Os rituais, por sua vez, também seguiram esta lógica, sendo adaptados à meios de comunicação digital a fins de manterem sua existência. Foram observadas no período a organização de aniversários infantis, formaturas, colações de grau e outros ritos festivos por meio de plataformas de videochamada. O comportamento foi noticiado e amplamente coberto pelas mídias tradicionais à época.

O **Brincalalá** sofreu o impacto do fim das festas presenciais. Com uma agenda de **aniversários cancelados**, os recreadores começaram a estudar os melhores formatos para segurar uma festa online. "Nossos eventos presenciais duravam cerca de 3 horas. Mas, online, 50 minutos são suficientes para garantir a atenção das crianças. Na maioria das vezes, as festas são divididas em três partes: música, contação de histórias e oficina de massinha", falou Samara Martins, criadora do Brincalalá. "Estamos estudando protocolos de higiene para festas presenciais, mas, provavelmente, será virtual até a vacina chegar", completou. (Exame, 2020)

"Essa é uma novidade trazida pela necessidade de tentar, dentro de uma situação de pandemia, minimizar o efeitos para as partes. São os casamentos remotos por videochamada e a possibilidade de o juiz delegar para o oficial de registro a celebração do ato", explicou Leonardo Asfora, juiz da 1ª Vara de Registro de Família de Paulista, no Grande Recife. Ainda segundo o magistrado, os casamentos remotos se apresentam como a solução para "minimizar o sofrimento de quem está precisando casar nesse período", garantindo a realização das cerimônias previstas para os meses de março, abril e maio. Com a impossibilidade dos eventos presenciais, alguns casais aceitaram oficializar a união via chamada de vídeo no WhatsApp. (GOES, 2020)

Na PUC de Poços de Caldas, a formatura aconteceu por meio de uma ligação feita por um aplicativo. Vários alunos participaram, mas cada um na sua casa. Só na última sexta-feira, foram mais de 300 formandos.

"Foi muito diferente. Um dia antes eu achei que ia ser super tranquilo dentro de casa, não ia passar nem maquiagem nem nada. Mas naquela noite eu nem dormi, mas aí eu falei meu Deus, estou formando, colando grau, independente da forma, estou colando grau. Eu fiquei ansiosa, não vi a hora de ir lá assinar pra pegar meu diploma, foi muito legal. Tudo que a gente planejou não deu certo, mas da forma que foi foi muito marcante, depois a gente recebeu mensagens de professores desejando sucesso e isso faz toda a diferença, pois no final a gente se torna uma família", contou a formanda em fisioterapia, Bruna Teixeira Lucas. (EPTV, 2020)

Práticas de realização dos rituais remotamente por meio de videochamadas, por mais que historicamente, não fossem encontradas de forma exclusiva durante a pandemia, também havendo sido praticadas em outros contextos de forma pontual e estando relacionadas a questões de separação geográfica, encontraram no período uma adoção quase unânime em larga escala, o que, por sua vez, era inédito.

A população também acabou por lançar mão dos recursos digitais para realização dos ritos fúnebres. Freitas (2023), descreve algumas das práticas de memorialização digital utilizadas na pandemia. Entre os ritos digitais praticados pela população, a autora foi capaz de mapear quatro principais categorias, os velorios online, os memoriais virtuais, notas de pesar e obituários online e ritos diversos. Vale notar que estas práticas, possuem precedente contemporâneo e eram realizadas de certa medida antes da pandemia, sendo possível observar alguns memoriais online em redes sociais como o FaceBook anteriores ao ano de 2020 (Freitas, 2023).

na pandemia, os prestadores de serviços funerários em todo o mundo adotaram uma série de métodos alternativos para garantir que as famílias enlutadas tivessem a oportunidade de participar, através de cerimônias ao vivo acessíveis online ou de funerais de drive-through (local de serviços que para obtê-los o cliente não precisa sair do carro) onde os enlutados têm alguns minutos para se despedirem do falecido e, quando relevante, serem abençoados por um padre. O estabelecimento da “visita virtual” e a criação de memoriais virtuais são opções viáveis que podem ajudar a reduzir a sensação de perda e suas consequências. Com muitas famílias separadas por distância geográfica, os memoriais online oferecem uma alternativa acessível a um memorial fixo e físico como um meio de expressão emocional (Freitas, 2023, p. 43)

Vale notar, a partir dos casos de digitalização geral dos ritos, a plasticidade dos rituais e sua capacidade de adaptação às condições às quais estão sujeitos.

No itinerário do entendimento dos ritos, é importante reconhecer sua plasticidade, ou seja, a capacidade que têm de adaptação às estruturas e mudanças socioculturais de um povo, de uma sociedade e à especificidade de um contexto. Os ritos se oferecem como “bricolagens inspiradas no caleidoscópio das referências sociais, identitárias, religiosas ou neo-sagradas”. Cada indivíduo pode vivê-los em referência ao seu sistema de valores, realizando a síntese de suas diversas aflições (Freitas, 2023. p. 22)

Dentro do contexto pandêmico, as práticas de memorialização digital tiveram um impacto muito positivo nos participantes dos rituais, principalmente na ausência dos ritos tradicionais elaborados a partir da corporalização e do contato no espaço físico. Sendo uma forma alternativa de realização dos ritos fúnebres no período, estes acabaram por se apresentar como uma forma acessível de memorialização do ente querido e de amparo aos sobreviventes, permitindo processos mais suaves de enlutamento.

práticas de memorialização alternativas às tradicionalmente instituídas são muito relevantes neste contexto pandêmico considerando a necessidade de continuidade de apoio aos enlutados. Considerando que as intervenções virtuais têm o potencial de prevenir o transtorno do luto prolongado, coloca-se a importância de que sejam mais disseminadas (Freitas, 2023, p.45)

É possível tomar a indulgência plenária concedida pelo Papa Francisco em missa extraordinária, realizada em março de 2020, como exemplo de adaptação dos ritos à situação pandêmica, pensando o complexo de ritos fúnebres católicos. Nesta, foi concedido o perdão dos pecados de todos os fiéis que faleceram ou ainda viriam a falecer durante a pandemia de covid-19, na qual, devido às medidas sanitárias, as unções dos enfermos, ritual central ao complexo de ritos fúnebres católicos, no qual os pecados do enfermo são perdoados, garantindo sua agregação ao Céu católico, foram suspensidos.

O Papa Francisco rezou nesta sexta-feira (27) sozinho diante da imensa praça de São Pedro vazia e deu a bênção e a indulgência plenária ao mundo pela pandemia de coronavírus que o assola. Não há registro de gesto semelhante na história do Vaticano. Foi um ritual inédito, durante o qual ele deu a bênção "Urbi et Orbi" (à cidade e ao mundo) a todos os fiéis. A bênção permite que mais de 1,3 bilhão de católicos obtenham a indulgência plenária, ou seja, o perdão de seus pecados, em um momento tão difícil, com medidas de confinamento que afetam mais de 3 bilhões de pessoas. (G1, 2020)

A reconfiguração e adaptação dos rituais aos desafios impostos pela pandemia foi uma das avenidas pelas quais as sociedades, a brasileira inclusa, encontraram para se reorganizar e resgatar significados perdidos no período por conta do isolamento e do risco à vida constante aos quais os indivíduos estavam expostos, por conta da natureza do vírus, podendo ser considerados como forma de resgate da normalidade na qual outrora viviam, suspensa naquele momento.

Esta reorganização ritualística, por sua vez, acaba não somente tendo impactos na organização dos convívios sociais, mas também na psicologia social e individual, dada a construção de significado que os ritos promovem e o seu lugar na construção da normalidade dentro da matriz individual de interpretação e atribuição de sentido aos fenômenos, como descrito nos capítulos anteriores. O remanejamento dos ritos e sua adaptação ao distanciamento, no entanto, por mais que fossem práticas de amplo respaldo em várias esferas do cotidiano, sejam elas acadêmicas sociais ou profissionais, no que diz respeito aos ritos fúnebres, não foi algo universalizado.

Como demonstrado por Freitas (2023), foram empregadas práticas de memorialização virtual para perpetuação dos rito fúnebres durante os meses de isolamento social e pandemia de covid-19, e seu efeito foi muito positivo, sendo capaz de amenizar muitos dos impactos da pandemia do luto, como apresentado pela autora, e da perda de sentido e significado construído pelos rituais praticados sob a lógica das medidas sanitárias impostas pelo combate ao vírus, como será descrito ao longo do presente capítulo. Isto posto, a disseminação dos rituais virtualizados não foi plena.

Apesar de terem sido produzidos materiais pelas agências de saúde, entidades sociais e profissionais cuja atuação não necessariamente estivesse ligada diretamente ao combate do vírus, que visassem o estabelecimento de melhores práticas para enfrentamento e vivência do luto dentro do contexto pandêmico, não houveram políticas instaladas e medidas técnicas colocadas em prática para as agências funerárias e demais agentes envolvidos com o complexo ritual fúnebre para adoção de tecnologias virtuais para enriquecimento dos ritos.

Elaborado por especialistas da FIOCRUZ, o manual “Saúde mental e atenção psicossocial na pandemia COVID-19: processo de luto no contexto da COVID-19” apresenta orientações para o leitor sobre quais as melhores práticas para vivência do luto durante a pandemia, visando a condução de um processo de enlutamento saudável e pleno, livre de complicações. Dentre as orientações, encontram-se aquelas voltadas para o fortalecimento de laços religiosos e familiares dos enlutados, o estreitamento das redes de relacionamento socioafetivo, celeridade na realização dos processos burocráticos do luto e manejo dos cadáveres, no entanto, é interessante notar o grande número de medidas voltadas à construção de rituais fúnebres alternativos, maioria no documento. Entre as medidas encontra-se: a criação de memoriais on-line, despedidas virtuais, velórios on-line e a criação de livros de visita on-line (COGO, 2020)

- Caso não seja possível a presença física, propor estratégias remotas de despedida. Um exemplo é estimular os familiares e amigos a expressarem seu luto com o uso de tecnologias para a despedida, como ligações por vídeo ou mensagens de voz, além das cartas, e-mails e mensagens de despedida ao ente querido; [...]
- Organizar um livro de visitas on-line, para amigos e familiares assinarem e oferecerem suas condolências. Os membros da família costumam encontrar conforto ao ler essas mensagens, e tê-las disponíveis on-line facilita olhar para elas quando se sentirem tristes. [...]
- Desenvolvimento de rituais fúnebres alternativos, como cultos virtuais, missas virtuais, homenagens virtuais, musicais, fotográficas, entre outras, que auxiliem no processo de despedida, em especial no caso de mortes súbitas. Verificar também a possibilidade de homenagens coletivas a todas as pessoas sepultadas ou cremadas em mesmo local (seja em cada instituição, na mesma cidade, etc), após o término da pandemia;
- Propor às famílias opções alternativas para o funeral de seus entes, tais como: funerais online – a fim de proteger funcionários, famílias e amigos de aglomerações e possíveis infecções; enterros escalonados, com os familiares sendo solicitados a revezar suas chegadas para manter grupos menores que 10 pessoas e seguir as diretrizes de distanciamento social e higiene; (COGO, 2020)

Outros materiais, como o “Protocolo para o atendimento de pacientes em gravidade ou últimos dias e sucessos na crise COVID-19” (2020), elaborado pela unidade de cuidados paliativos e saúde mental do hospital universitário de La Paz, e o “Guia Para Pessoas que Perdem um ente querido em tempos de coronavírus (covid-19)” (2020), também apresentam dentre suas orientações gerais para os enlutados, a elaboração de rituais à distância, lançando mão de recursos digitais para realização dos ritos fúnebres e, em especial, das despedidas àqueles que faleceram.

Assim sendo, a adaptação dos rituais à pandemia foi um ponto de atenção exercitado por um número considerado de organizações que estavam relacionadas ao combate à pandemia. Isto posto, quando observadas os principais guias, manuais e medidas técnicas

sobre o manejo de corpos e a condução dos ritos fúnebres publicados pelas grandes agências de saúde voltadas ao combate do coronavírus, como o ministério da Saúde e a OMS, é possível notar a ausência da institucionalização das medidas de adaptação dos rituais visando a redução da perda de significado acarretada pelo distanciamento e isolamento social, e os danos psicológicos que isto pode acarretar. Dessa maneira, a aplicação práticas de memorialização e ritualização digital nos ritos fúnebres acabaram por ficar por conta das famílias, na falta de direcionamentos oficiais.

Vale ressaltar que a ausência de oficialização de medidas para adaptação dos rituais e amenização do luto por parte das agências de saúde não necessariamente representa um desinteresse por parte destas acerca do combate a pandemia do luto, apenas um direcionamento em favor do combate das infecções, o que, tendo em vista a sobrevivência da população, se apresentou como prioridade no período.

Seguindo as orientações determinado por materiais como o manual “Manejo de corpos no contexto da doença causada pelo coronavírus Sars-CoV-2 Covid-19”, publicado pelo Ministério da Saúde do Brasil em novembro de 2020, e as notas técnicas elaboradas a partir deste, como a Nota Técnica COVID-19 n° 02/2020, emitida pela Secretaria da Saúde do Governo do Estado do Espírito Santo em março de 2020 e a Nota Técnica COE Saúde N°9 de 27 de março de 2020, publicada pela Secretaria da Saúde do Governo do Estado da Bahia, é possível construir uma imagem do ceremonial recomendado durante a pandemia adaptado às necessidades sanitárias de covid-19. Entre as diretrizes da realização do rito fúnebre, encontram-se:

- Como medida sanitária para minimizar a disseminação do vírus, recomenda-se a suspensão dos velórios por tempo indeterminado, limitando a presença de familiares e amigos ao mínimo possível.
- Caso o velório seja realizado, recomenda-se:
 - Manter a urna funerária fechada durante todo o velório e funeral, evitando qualquer contato com o corpo do falecido em qualquer momento post-mortem.
 - [...]
 - Manter o uso das máscaras de proteção facial e o distanciamento mínimo de 1 metro entre as pessoas.
 - [...]
 - Proibir o consumo de alimentos e o compartilhamento de copos no local.
 - Proibir aglomeração, considerando o número máximo de pessoas para que haja o distanciamento mínimo recomendado. (Ministério da Saúde, 2020, p.18)

Além destas orientações, existem outras que também acabam por limitar as pessoas que podem comparecer a estes rituais, excluindo do rito, por questões sanitárias, pessoas que

estavam grávidas, pessoas idosas, com problemas respiratórios ou que apresentem sintomas de doenças relacionadas ao sistema respiratório, além de demais indivíduos que se encontravam no grupo de risco, como pessoas imunodeprimidas e portadoras de determinadas doenças crônicas.

Vale notar que algumas destas orientações não precisariam ser aplicadas aos velórios de quem faleceu por outras causas que não necessariamente estivessem relacionadas ao vírus da Covid-19 ou fossem considerados como “não-infectantes” pelos agentes de saúde. Ainda assim, o distanciamento social continuava vigente para estes casos, com o velório, apesar de poder ser realizado com a urna aberta e o corpo exposto, sendo desencorajado em favor do distanciamento social, sendo limitado em tempo de duração e número de presentes, além de estarem suspensos o consumo de bebidas ou comidas no local e o contato físico entre os enlutados. Assim, durante a pandemia, apesar dos velórios daqueles que haviam falecido em decorrência do vírus terem sido os mais afetados pelas medidas sanitárias, todos os ritos fúnebres acabaram sendo impactados e reconfigurados de acordo.

As demais recomendações acerca de uso de máscara, distanciamento e de NÃO AGLOMERAÇÃO permanecem durante o período de pandemia, inclusive durante os velórios. Essas recomendações podem variar de acordo com restrições dos estados e municípios, independentemente da infectividade do corpo que está sendo sepultado. (Ministério da Saúde, 2020, p.20)

As medidas também se estendem aos cuidados do cadáver após sua morte e antes do velório, além do sepultamento. Durante a pandemia, os ritos de lavagem do corpo e dos cuidados com este, como a vestimenta da mortalha, ou ritos análogos, como o rito de vestir o falecido em suas melhores roupas, maquiá-lo e cortar seus cabelos foram severamente afetados. A fins de redução do contágio, visou minimizar-se ao máximo o tempo de contato de todos os profissionais relacionados ao sepultamento com os corpos de quem havia falecido, incluindo os tanatopraxistas.

A atuação de prestadores de serviços funerários deve ser restrita a acomodação dos corpos nas urnas (já previamente embalados pelas equipes de saúde) e ao transporte dos corpos até os cemitérios. (Ministério da Saúde, 2020, p.12)

Apesar de serem listadas exceções à orientação citada acima, todas elas dizem respeito à práticas como identificação do corpo, tamponamento dos orifícios, limpeza de secreções, higienização de feridas e embalagem do corpo, que por mais que sejam práticas de higiene, e de certa medida, expressão carinho e zelo para com o falecido, não carregam o mesmo

significado dos ritos de lavagem e vestimenta do corpo conduzido em períodos pré-pandêmicos.

O sepultamento, por sua vez, também foi reconfigurado, com o maior rompimento em relação às práticas de rituais fúnebres já estabelecidas e praticadas na sociedade brasileira sendo a colocação da família em segundo plano na escolha do local no qual o corpo do ente querido seria sepultado. Nos casos de suspeita de covid-19, a recomendação era de não enterrar os corpos em jazigo familiar, e para as vítimas deste, era recomendado o sepultamento em cemitérios exclusivos para aqueles que faleceram por conta do vírus, ou que não estavam sujeitos à alagamentos, consequentemente fazendo com que, em determinados casos, a vontade da família sobre o enterro fosse sobrepujada pelas medidas de segurança sanitária.

O caso do cemitério Tarumã, em Manaus, no qual, no mês de Abril de 2020, foi registrado o enterro de mais de 200 corpos em trincheiras, é um dos casos mais graves e trágicos de reconfiguração dos ritos fúnebres em função do enfrentamento da pandemia. Por mais que o enterro em valas coletivas não fosse uma recomendação das agências de saúde nacionais e internacionais durante a pandemia, este foi levado a cabo por conta do colapso do sistema de saúde da capital amazonense, e a consequente catástrofe de saúde pública criou o desafio de dar à um volume de mortos, que a infraestrutura funerária local era incapaz de manejar, o rito de enterro. Ocasionando a adaptação e reconfiguração do gesto técnico, em detrimento do significado construído pelas práticas tradicionais de sepultamento.

Assim sendo, em decorrência das medidas necessárias para controle do coronavírus, acabou construindo-se um novo complexo ritual fúnebre pandêmico, dotado de sua própria indumentária e ceremonial, definido pelas profilaxias aplicadas para redução dos riscos de contaminação dos presentes pelo falecido e a transmissão da infecção entre si.

O novo complexo ritual pandêmico foi criado a partir dos ritos já existentes e praticados, apresentando-se como readaptação destes à um cenário inédito de calamidade e emergência de saúde pública, a fins de permitir a manutenção dos ritos em um novo contexto que ameaçava de forma fundamental a sua existência. É marcante no período, além das medidas sanitárias, a descomunal demanda por manejo dos corpos dos falecidos, o que por si só criou inúmeros desafios para realização dos rituais fúnebres, e que necessitou ser abordado por meio das adaptações mencionadas.

O que estamos fazendo hoje é indigno, com enterros em poucos minutos. Esses corpos merecem respeito — diz Panhozzi, que não descarta um colapso funerário no Brasil: — Seria prepotência dizer que não existe risco de faltar urna funerária. Na situação em que estamos, existe risco de tudo. Estamos com 500 mil óbitos previstos no trimestre, ou 5.555 óbitos por dia. A média normal era de 3.575 por dia, ou seja, são 2.000 óbitos a mais por dia. É uma cidade média do Brasil que desaparece por mês — diz.. (O Globo, 2021)

A continuidade dos ritos foi garantida por este novo ceremonial e indumentária pandêmicos, no entanto, é necessário questionar se estes foram suficientes na construção de sentido na mente dos participantes e caso não, qual foi a perda de significado ocasionada por estas novas normas e qual seu impacto no processo de enlutamento e construção da memória do ente querido falecido e da reconfiguração dos relacionamentos dos sobreviventes em frente a perda.

Durante a pandemia, os ritos fúnebres aos quais a vítima de covid era submetida, após o seu falecimento, consistia na sua higienização imediatamente após o óbito, seguido pela sua embalagem em saco plástico e lacragem no interior da urna na qual seria sepultado. O caixão, por sua vez, com o corpo em seu interior, era encaminhado para o cemitério, para realização do velório, uma cerimônia breve limitada a poucos convidados, na qual apenas as pessoas mais próximas do falecido, comumente sua família imediata, cuja presença estaria condicionada à restrições de trânsito, dada a suspensão das viagens aéreas no período. Os convidados poderiam interagir entre si, respeitando a distância necessária de um metro entre si, sem contato físico, nem o consumo de bebidas ou alimentos no local, no entanto, nenhum dos convidados poderia interagir, tocar ou ver o corpo, dado que o caixão estaria lacrado muito antes de ter chegado ao cemitério para o velório, e não seria aberto sob quaisquer circunstâncias. O sepultamento, por sua vez, seria imediato ao final do velório, sendo realizado o quanto antes no jazigo mais adequado segundo as medidas sanitárias de combate ao vírus, a depender do estado da saúde pública local, e a estada da família ao redor do túmulo, seria, em muitos casos, cronometrada, às vezes sendo limitada a 30 minutos.

As mudanças dos ritos fúnebres acarretadas pela pandemia causaram um choque muito grande na população, não somente por terem sido repentinhas, tendo sido implantadas nas primeiras semanas da pandemia, mas pelo rompimento com o ceremonial tradicional ao qual a sociedade estava habituada, que desenvolvido desde os princípios da formação da sociedade brasileira, era parte central do relacionamento com a morte e com os mortos, além de parte importante do cotidiano dos indivíduos e coletivos, sendo momento de reorganização e agregação dos enlutados e parentes do falecido, essencial à construção de significado

necessária para que no entendimento individual e coletivo o membro que havia falecido fosse devidamente agregado ao além vida.

Quando comparados aos ritos tradicionais, é possível notar no ceremonial fúnebre pandêmico a ausência de elementos centrais à construção do complexo ritual fúnebre católico praticado pela população brasileira. Por conta do isolamento social, desapareceram dos ritos fúnebres o comensalismo, o contato físico entre os participantes além de severamente reduzido o número de participantes e a duração total destes. Em termos gerais, quase tudo aquilo que fazia parte da construção do caráter festivo dos ritos foi suspenso.

Os velórios deixaram de ser espaços de partilha do luto nos quais os enlutados permitiam aflorar suas emoções, e em meio à lágrimas, abraçavam-se e beijavam-se, em meio a parentes, amigos e conhecidos, não necessariamente próximos, do falecido, unidos em momento de reorganização social perante o caráter totalizante e totalizador da morte, do luto e da perda. E passaram a ser um momento de despedida, submetido a diversos protocolos que predeterminavam sua duração, e limitavam seu número de participantes, no qual os gestos e os carinhos, outrora lugar comum na ocasião, eram fortemente desencorajados, fazendo caber aos indivíduos, a tarefa de monitorar sua própria conduta e interação com os demais participantes do ritual, sob a ameaça constante de contrair o vírus.

Sem despedidas; essa foi a recomendação necessária da OMS. Sem gestos, palavras, sinais da partida e partilhas do adeus, toques no pai-morto, no filho-morto, na mãe-morta, na irmã/o-morto/a, amigo-morto, parente-morto, naquele(s) que estava(m) indo. Atos em suspensão. Apenas separação e saco preto. Rompimentos e o ir embora (Freitas, 2023, p.11)

Os impactos sentidos pela sociedade em decorrência dos velórios adaptados às necessidades sanitárias foram noticiados pela mídia tradicional ao longo da pandemia. Entre algumas das muitas histórias cobertas, é possível encontrar os seguintes relatos, que ilustram como eram organizados os velórios durante o período, e o que era sentido pelos familiares das vítimas do vírus.

O sepultamento de Nazareno da Costa, que morreu após dar entrada com sintomas de pneumonia em um hospital de Belford Roxo, onde vivia, foi realizado na última quarta-feira no Cemitério do Caju. Apesar de ter levado uma vida intensa, rodeado de parentes e amigos, teve um cortejo mínimo em direção à cova. Eram só oito pessoas [...] Em outra publicação no Twitter, um usuário apontou o drama vivido pelos parentes. “A família sem chão neste momento. Marido da minha tia morreu por complicações motivadas pelo coronavírus . O velório vai durar menos de 10 minutos, e ele terá que ser cremado. Ela, por ter convivido com ele, deveria fazer o teste para saber se está com o coronavírus, mas só estão testando quem fica em estado grave”. (O Globo, 2020)

Não teve velório para o pai de três filhos, nem funeral com familiares e amigos reunidos compartilhando histórias: seu amor pelo trabalho árduo, gatos e cães e cantorias de clássicos do samba pela casa. Os velórios brasileiros podem ser grandes, com caixão aberto e com os participantes abraçando os falecidos. Em vez disso, seu corpo estava envolto em um plástico e seu caixão lacrado. Sua esposa de 60 anos, com a saúde há muito tempo debilitada, não pôde comparecer para a despedida final, e sua filha ficou em casa para cuidar dela. Os quatro que conseguiram comparecer ficaram lado a lado, observando silenciosamente enquanto os homens se apressavam para enterrar o caixão. (National Geographic, 2020)

Algo que deve ser pontuado, no entanto, é a irregularidade da aplicação das medidas sanitárias nos rituais fúnebres. A partir dos registros da época produzidos pela mídia e daquilo que foi exposto pelos respondentes do estudo, é possível observar que existem uma série de princípios que guiam a reorganização dos ritos fúnebres, no entanto que sua aplicação não foi exatamente a mesma em todos os casos. Entre as discrepâncias, é possível observar casos nos quais existiu aglomeração e, em despeito das normas instauradas, contato físico, mesmo que limitado, entre os presentes no velório. Em alguns outros casos, vítimas de outras causas que não covid-19, como pontuado por uma das respondentes do presente estudo, também tiveram suas urnas lacradas, ao contrário do que era determinado pelas agências de saúde.

Apesar disso, é possível perceber que existem elementos do ceremonial fúnebre pandêmico que se repetem entre os relatos e cujos impactos são mais expressivos. No caso, o encurtamento e restrições de tempo das cerimônias, as urnas lacradas e a falta de contato com o falecido e seu corpo.

Entre os indivíduos sondados para o presente estudo, o estranhamento causado pelo novo ceremonial é expressado, entre outras coisas, pela impessoalidade sentida na realização dos ritos. A rapidez com a qual os velórios deveriam ser realizados, cronometrados, tendo de ser encaixados dentro de um cronograma apertado, devido à enorme demanda pelo espaço causada pelo número de cerimônias que deveriam ser feitas no dia, dava a sensação de protocolaridade ao momento de despedida, o volume de ritos e a frequência da morte davam concediam ao momento caráter de irrealidade, fazendo ser sentida nos presentes a incredulidade do momento, a falta de certeza que o ente querido usava as roupas que desejava, que no caso de uma das respondentes era a reafirmação de quem foi em vida, contribuia para a perda de individualidade do falecido.

Ele [o velorio que fui] realmente ele foi bem reduzido... existe uma consternação muito grande, porque eu entendo que as pessoas estavam fazendo aquilo muitas vezes, estavam se despedindo de muita gente ao mesmo tempo. Então era mais uma incredulidade que eu sentia das pessoas estarem passando por aquilo que elas achavam que não chegava tão

cedo, ou que as pessoas só morriam mais velhas, é difícil a gente conseguir reproduzir o sentimento mas em algum momento parecia uma coisa de costume, porque eu vi gente chegar lá pra falar com a gente mas ja tinha se despedido de outras pessoas, e tinha me contado: “poxa... o fulano morreu”, era complicado. Parece que as pessoas estavam meio que se acostumando. [Elthon, 41 anos]

na funerária, a gente ficou de 20 a 30 minutos, eu acho. E aí depois a gente fez o processo de ir até o cemitério, e lá a gente ficou mais uns 30 minutos no cemitério pra fazer toda a cerimônia do enterro. Com todo o deslocamento foram duas horinhas por que teve trânsito e etcetera, muito rápido. Eu acho que pela pessoa que a minha vó era, porque ela era uma pessoa muito vaidosa, cuidava muito da aparência dela, e as roupas dela inclusive, ela era uma referência de moda pra todo mundo da família, então foi muito ruim não poder ter visto ela com uma roupa dela pela ultima vez, por conta do caixão fechado. E para além disso, eu falei da janelinha do [caixão], porque ela [a avó] tinha uma coisa com a sobrancelha dela, que ela gostava da sobrancelha bem feitinha, e ninguém fez a sobrancelha dela, tava toda bagunçada, e acho que ela teria ficado muito nervosa com isso. E isso foi uma das coisas que eu mais lembro que eu fiquei pensando o tempo inteiro; “como que a última imagem dela que é só a cabeça, ninguém pensou em arrumar a sobrancelha?” [Isadora, 21 anos]

Tanto de meu pai como de minha mãe a gente fez uma pequena cerimônia, claro que foram só pessoas mais próximas, e o reconhecimento foi feito de uma forma diferente: você só enviava as roupas pro hospital e recebia o caixão lacrado. Vou começar pela minha mãe que foi a última que tinha 78 anos, e era mais nova então se parecia com a minha irmã. Ela era muito jovial, muito alegre, uma pessoa muito querida, que viajava, era autônoma, muito querida aqui em salvador. E aí, o que que aconteceu: eu levei ela de um hospital pro outro, e não sabia que ali seria a última vez que eu a veria. [Monique]

Tínhamos que usar máscara a todo momento, passar álcool em gel, e além disso, às vezes era necessário evitar abraços de familiares por conta do vírus. Além disso, ambos os caixões tiveram que ser fechados e apenas com uma foto colada na tampa, para não termos contato com o corpo.

Me sentia muito mal por não poder vê-los, e além disso, como tínhamos que manter distância, parecia que faltava algo para amenizar a dor da perda. [Giovana]

Por um milagre, minha vó conseguiu ter o caixão aberto, ela foi enterrada num cemitério público. Do recolhimento do corpo da minha vó do hospital ao cemitério, a gente não pode ver, não pode tocar, não pode opinar, nem nada do tipo, no máximo entregar as roupas que a gente gostaria que ela fosse enterrada. O velório deveria ser feito de máscara, foi no final de 2020, e tinha uma limitação de pessoas, porque, como é um cemitério público, tem várias salinhas uma do lado da outra, então vem muita gente, então tinha um limite, 15 a 20 pessoas no máximo por vez na sala, então podia vir quantas pessoas quisesse, no velório, todas de máscara, mas dentro da sala tinha que ser um número específico. No enterro a mesma coisa, pra que pudesse acompanhar o cortejo pro enterro desse corpo, era um limite máximo de pessoas e o resto afastada. E isso foi muito marcante, muito cruel, emocionalmente pra mim. [Larissa]

Além do estranhamento causado pela nova configuração dos ritos, é possível observar nos participantes dos rituais funebres na pandemia, parentes ou não daqueles que faleceram, obstáculos no processo de enlutamento, da reconstrução da memória do ente querido, antes parte viva do convívio social, agora integrante do Outro Mundo, e da reorganização de seus elos sociais. Assim, pode se afirmar que o ceremonial construído a partir das necessidades

sanitárias impostas pela pandemia, em muitos casos, acabou por ser narrativamente empobrecido, prejudicando a criação de significado por parte de seus participantes.

No entanto, para melhor discutir os efeitos do novo ceremonial pandêmico no processo de enlutamento dos indivíduos, primeiro é necessário discorrer sobre a Pandemia do Luto e seus efeitos (FREITAS, 2023).

Durante a pandemia, dentre os muitos desafios enfrentados pelos indivíduos, e os danos e impactos psicológicos que estes causam, o sentimento de perda generalizado e a ameaça e medo constante de contrair um patógeno que mal era compreendido pela população, complicavam o processo de enlutamento. As perdas sucessivas que ocorriam nos círculos sociais dificultavam o luto encurtando o tempo que os sobreviventes tinham para compreender a morte e se adaptar à ausência do ente querido. Eram comuns casos de famílias que perderam mais de um de seus membros, em períodos curtos, em alguns casos de menos de uma semana.

[...] a possibilidade e a frequência das mortes estiveram aumentadas em relação àquelas com as quais estamos acostumados a lidar, ocorrendo abruptamente e demandando rituais díspares do que aqueles com os quais as culturas estão familiarizadas. A morte repentina é considerada complicadora para elaboração do luto normal e pode gerar transtornos psicológicos importantes nos indivíduos que vivenciam suas perdas com esse perfil (Freitas, 2023, p. 40)

Nas condições anormais impostas pela pandemia, a complicação do luto se apresentava por meio do prolongamento do processo de enlutamento, da não aceitação do falecimento do ente querido como fato da vida, o que, entre outras coisas, impedia os sobreviventes de se reorganizar socialmente em torno da perda de um dos elos do seu convívio, causando danos emocionais e psicológicos aos afetados. O temor constante do risco de morrer, e o contato constante com a morte por meio de perdas em todos os círculos sociais da vida individual, por sua vez, acabaram por fomentar a pandemia da perda e do luto.

[...] os mesmos fatores de risco potenciais também podem aumentar a gravidade do luto de pessoas cujos familiares morreram por outras causas além do coronavírus. Desse modo, a pandemia leva ao que Lobb definiram como preditores de luto complicado. (Freitas, 2023)

Além das complicações causadas ao luto por conta da pandemia, outro fator contribuinte para a formação da pandemia do luto e da perda era a antecipação do luto por conta do risco do contágio. “o medo e a ansiedade decorrentes da imprevisibilidade da

doença, podem ocasionar o luto antecipado ou antecipatório associado a várias perdas” (FREITAS, 2023, p. 40)

O luto complicado, por sua vez, como apresentado anteriormente, contribui de forma importante para a piora do estado de saúde mental dos sobreviventes após a perda de um dos seus entes queridos, caracterizando um processo de enlutamento que diverge daquilo que é aceito como um processo de luto saudável e normativo culturalmente, podendo se divergir na intensidade ou duração.

No Luto Complicado a capacidade funcional da pessoa é afectada impedindo-a, inclusivamente, de voltar ao estado de funcionamento precedente à perda. Para Prigerson et al. (1995), estamos perante este tipo de luto quando o processo de luto diverge do que é culturalmente normativo no que diz respeito à duração, sintomas e intensidade do luto. Após 6 meses da perda, o Luto Complicado é caracterizado pela diminuição do interesse em uma ou mais actividades importantes ou períodos de fortes emoções, memórias espontâneas e sentimentos de solidão/vazio. Aos 14 meses após a perda estão presentes sentimentos de saudade intensos face ao falecido, perturbações do sono ou evitamento das recordações acerca do falecido (Horowitz, Siegel, Holen, Bonanno, Milbrath & Stinson, 1997). (Castro, 2011, p.4)

Existem modelos preditivos cuja função é a de determinar que fatores podem se apresentar como agravadores ou criadores de riscos para a complicaçāo do luto dos sobreviventes. LOBB (2010), por exemplo, apresenta fatores como a proximidade ao falecido, mortes repentinhas, falta de cuidados dadas ao falecido antes da morte, em outras palavras, a experiência de morte e de cuidados tida pelo falecido. É interessante a este estudo, portanto, analisar alguns dos fatores de risco para complicaçāo do luto, além dos apresentados, em especial a ausência do corpo presente no velório e as perspectivas temporais e referenciais de tempo presentes na mente dos sobreviventes.

A ausência de cadáver como fator de complicaçāo do luto é um fenômeno comum, estudado principalmente no contexto de catástrofes como acidentes aéreos, naufrágios, ou quedas de pontes, como no caso do evento estudado por FERREIRA, 2011, cujo levantamento sobre os efeitos desta nos enlutados pelas vítimas da tragédia de Entre-os-Rios, ocorrida em 2001, em portugal, na qual 59 pessoas faleceram ao todo.

No caso do estudo mencionado, foram entrevistados familiares das vítimas da tragédia cujos cadáveres não foram encontrados, e seus depoimentos, comparados com os familiares daqueles que foram vitimados por acidentes de viação cujos corpos não foram sepultados.

Entre os resultados obtidos pela pesquisadora, encontrou-se que, entre os familiares das vítimas da tragédia que não puderam sepultar o corpo do ente querido, a grande maioria sentiu a falta da cerim^nia, reconhecendo a importância de que o corpo tivesse sido

encontrado para que fosse feita a despedida, além de relatar a importância de se ter um jazigo no qual soubessem que o corpo do ente querido estivesse enterrado, relatando inclusive, que suas vidas, 10 anos após o acidente, ainda não tinham retornado à normalidade.

É relatado também no estudo os impactos psicológicos causados pela ausência de despedida e da certeza da morte, com algumas das famílias tendo realizado o enterro de objetos que remetesse à memória do falecido como ritual alternativo, buscando “curar” a lacuna de significado deixada pela ausência de velório. Percebe-se desta forma a necessidade do rito para criar na mente dos sobreviventes imagens e significados que rearticulem a memória do ente querido, a fins de agregá-lo ao além vida, possibilitando o desenvolvimento do processo de luto.

Alguns familiares referem que fizeram um ritual fúnebre simbólico, tendo enterrado objectos pessoais daqueles que perderam naquela noite fatídica. Não poucas são as vezes em que se vêm flores a descer o rio, em sinal de homenagem, não só aquando dos aniversários do trágico acidente, mas também em datas mais significativas, como dias de aniversário de nascimento, aniversários de casamento e outras datas festivas do calendário, como o Natal, Páscoa ou dia dos fiéis defuntos. Muitos familiares revelam que pensam muitas vezes que os seus familiares “podiam ter conseguido sair numa margem, estar perdidos e com amnésia, não podendo assim voltar para casa...sabiam nadar tão bem!...”. Outros, por sua vez, revelam que “sempre que o telefone toca ainda pensam que vão ouvir o seu familiar do outro lado da linha” ou ainda “muitas vezes, quando a porta se abre estou à espera que sejam eles”. Alguém acrescenta “já fui às praias da Galiza ver se a minha mãe aparecia...já fui lá algumas vezes....”. Há aqui uma necessidade muito grande de confirmação da morte, dando ênfase à importância da despedida com um funeral para se tomar consciência da perda (Ferreira, 2011, p. 39)

No caso da tragédia de Entre-os-Rios, ainda há o caráter repentino da perda, o acidente, a morte da pessoa aparentemente saudável, que no entendimento dos seus familiares e amigos, ainda deve viver por um tempo considerável, não estando sob qualquer risco iminente de morrer, contraria-se aquilo que é construído no imaginário do que deve acontecer antes da morte. A surpresa causada pela morte accidental se dá por conta de que não houve um período de adoecimento que aproximaria a imagem da pessoa saudável e viva, à sua imagem como finada.

O grupo dos familiares de vítimas de acidentes de viação, GC, traz-nos informações muito relevantes, relativamente à importância dos rituais fúnebres. 70% dos inquiridos refere que os rituais fúnebres permitem a despedida do seu ente querido. Visto ter-se tratado de mortes inesperadas (acidentes de viação), não houve lugar a uma despedida em vida, ao contrário do que acontece em situações de doença prolongada, em que a morte já é esperada, possibilitando a integração da despedida com o decorrer do tempo de doença. É esta despedida, possibilitada através dos rituais fúnebres, que permite ao enlutado tomar consciência da perda para se dar início ao processo de luto. Esta despedida foi vedada aos familiares das vítimas da

tragédia de Entre-os-Rios, pelo facto de não terem sido encontrados os corpos. Para os sujeitos que compõem o GC, a vida já voltou à normalidade para 85% dos inquiridos, o que nos leva a crer que o facto de se tratar de perda única e também ter sido possível a despedida através dos rituais fúnebres, permite uma mais eficaz reestruturação funcional e emocional dos enlutados. (Ferreira, 2011, p. 42)

O que é similar a muito do que foi observado na pandemia de covid-19, dado que, por mais que fosse uma doença cujos períodos de internação variaram, com algumas das vítimas falecendo após semanas de internação, enquanto outras em dias, o fato de que, como relatado por participantes do presente estudo, que após deixar seu ente querido no hospital nunca mais os veriam com vida, em decorrência das medidas sanitárias colocadas no ambiente hospitalar, que proibiam qualquer tipo de visitas e interação dos familiares com os enfermos. Não poder acompanhar o adoecimento do ente querido confere a perda a sensação de ter sido repentina, dada a lacuna criada pela ausência da visão do ente querido adoecido, estando presentes na mente do sobrevivente apenas a imagem saudável do falecido, e a imagem de sua urna, sem nexo aparente entre elas.

As noções de temporalidade, por sua vez, também têm seu papel na complicaçāo do luto e do processo de enlutamento. Tempo e luto são categorias intimamente relacionadas, e as orientações temporais adotadas pelos indivíduos têm impactos na complicaçāo do luto, como apresentado por COSTA, 2021. A partir de questionários aplicados a indivíduos que já haviam ou não passado, ou estavam passando, por processos de luto traumáticos ou não, as respostas colhidas foram analisadas a partir de Inventários e escalas de perspectiva temporal elaborados por Boyd e Zimbardo, instrumentos de autorrelato “que avalia a valēncia afetiva associada aos marcos temporais do passado, presente e futuro.” (COSTA, 2021, p. 16)

Primeiramente, é necessário explorar o que se deve entender por perspectiva temporal no estudo mencionado acima.

Suddendorf e Corballis (1997) consideram que a capacidade cognitiva de monitorização do tempo e de conseguir viajar por ele através da memória e mover-nos do passado até a uma imaginação do futuro pode ser considerada uma capacidade unicamente humana. Esta capacidade foi vital na nossa evolução cognitiva e é essencial para a aprendizagem e planeamento da vida (Díaz-Moralez & Ferrari, 2015 apud Costa, 2021).

Zimbardo e Boyd (1999) dizem que a Perspetiva Temporal é um processo base no funcionamento individual e societal, que coloca as experiências vividas um contínuo, organizando-as em categorias temporais e atribuindo-lhe coerênciā e significado. Para além destes aspectos, os autores refletem também em como estas tendências individuais para enfatizar uma determinada categoria temporal podem influenciar a tomada de decisão e ações atuais de uma pessoa, criando “tipos/perfis” de pessoas tendo em conta a sua PT (Da costa, 2021, p. 9)

Partindo do trecho acima, é possível afirmar que as diferentes perspectivas temporais são processos cognitivos que permitem e influenciam a atribuição de significado que os indivíduos dão às suas experiências sensíveis. A autora apresenta as 6 categorias de perspectiva temporal apresentadas por Zimbardo e Boyd (1999), que são: O passado Negativo, O Passado Positivo, O Presente Hedonista, O presente Fatalista, O Futuro e o Futuro Transcendental. Todas estas perspectivas temporais mencionadas representam formas de construção mental e interpretação dos fenômenos sensíveis e atitudes relacionadas que permitem diferentes criação de sentido. Vale notar que os indivíduos não estão condicionados a uma única perspectiva temporal determinada, mas sim flutuam entre elas com certa frequência, o que, de acordo com uma distribuição saudável, constitui a perspectiva temporal equilibrada.

O perfil mais adaptativo em termos de configuração de categorias temporais é nomeado de Perspetiva Temporal Equilibrada e caracterizado como a capacidade e flexibilidade mental de ir alternando de forma eficaz entre categorias dependendo da tarefa e suas características, do contexto situacional e suas exigências e dos recursos, necessidades, avaliações e valores pessoais de cada um, e está associado ao bem estar físico e psicológico dos indivíduos (Stolarski, Wiberg, et al., 2015; Zimbardo & Boyd, 1999).

Na nossa realidade diária estamos constantemente a gerir os nossos recursos atencionais, que são limitados, e a dirigi-los para uma das zonas temporais, portanto apenas uma pode manter-se no foco durante um momento em específico – portanto a Perspetiva Temporal Equilibrada deve refletir-se na capacidade de desenvolver uma atração temporal positiva estável para determinadas categorias, mas não imobilizada e com capacidade de alternar quando necessário (Stolarski, Wiberg, et al., 2015). De acordo com os autores, uma PTE é caracterizada por valores de moderados a altos nas dimensões “Passado Positivo”, “Presente Hedonista” e “Futuro” e valores baixos no “Passado Negativo” e “Presente Fatalista”. Neste sentido, é importante que se trabalhe para o alcance desse equilíbrio temporal de forma a ter um funcionamento harmonioso e de bem-estar. (Da costa, 2021, p.10)

A forma de organizar os fenômenos temporais e a significação dos eventos que ocorrem no presente, passado e futuro, a partir das perspectivas temporais, acaba por ter efeitos psicológicos sensíveis nos indivíduos. Aqueles que operam com grande foco em perspectivas como a do passado negativo e do presente fatalista são mais inclinados, por exemplo, a ter de lidar com maiores sofrimentos causados por eventos que não necessariamente teriam os mesmos impactos em outros que tenham maior foco em outras perspectivas temporais mais positivas. As atitudes negativas e pessimistas, e desesperançosas e desamparadas, respectivamente, fomentadas pelas perspectivas temporais mencionadas, acaba por favorecer organizações da memória e processos de atribuição de significado que aumentam as chances de desenvolvimento de quadros de patologias psicológicas como ansiedade e depressão (COSTA, 2021 p. 9)

Outras perspectivas temporais, por sua vez, acabam por fomentar comportamentos que amenizam os impactos psicológicos dos fenômenos sensíveis nos indivíduos, como é o exemplo do Futuro Transcendental.

Uma sexta categoria, considerada extraordinária, Futuro Transcendental, reflete a crença de que o futuro não termina com a morte corporal, pois existe algum tipo de vida pós-morte, possível até ao infinito (Boyd & Zimbardo, 1997; Zimbardo & Boyd, 1999). Desta forma, as consequências das nossas ações atuais, quer positivas (recompensas) como negativas (punição), vêm após a morte e esta antecipação das mesmas influencia o nosso comportamento. Uma das perguntas que a investigação em torno da perspetiva futuro transcendental nos permite colocar é qual é o significado que a pessoa dá à presença ou ausência da vida depois da morte e de que forma é que esta influencia a forma como vivenciamos o processo de luto. (Costa, 2021, p.10)

Dessa forma, as perspectivas temporais prevalentes nas mentes dos individuos servem como forma de atribuição de sentido aos fenômenos sensíveis moldando a percepção individual acerca da organização do tempo significativo, cuja construção é amparada pelas representações sociais e seus significados, atribuídos aos eventos e momentos.

O tempo absoluto pode ser sentido como igual e equivalente para todos, mas o tempo ao qual atribuímos significado (“tempo significativo”) é desigual, havendo determinados períodos de tempo mais influenciadores e significativos para o indivíduo, dependendo das atribuições que fazemos. Saltzman (2019) refere o tempo significativo é normalmente derivado de um padrão normativo de marcadores de tempo, consequentes da integração das nossas representações culturais e pessoais com a reconfiguração e adaptação após a perda ou o trauma. O autor define, ainda, marcadores do tempo como momentos específicos no tempo que são inevitáveis e se vão repetindo de forma não linear, revisitando o momento da perda, sendo marcados por significado especial e saturado de intensa emocionalidade. Quando no contexto de perda, o significado dado aos marcadores está enraizado nas memórias associadas com o ente querido que perdeu. Eventos negativos significativos, como a perda de alguém, criam estes marcadores, pois estes eventos rompem a nossa percepção e experiência anterior de tempo, reorientando-o à volta destes eventos, podendo mesmo diferenciar a vida antes e depois do evento. (Da Costa, 2021, p. 11)

Percebe-se, portanto, a relação entre as perspectivas temporais e a memória individual. Por caracterizarem processos de atribuição de sentido à eventos passados, presentes e futuros da vida individual, e do consequente resgate ou não destes, estas podem ser vistas como formas de organização e categorização da memória, sendo articuladas a partir de significações e representações que criem referenciais de tempo que possibilitam a mobilização do indivíduo entre as diferentes PTs. Dessa forma, determinados processos são capazes de fazer com que um determinado indivíduo se prenda a uma determinada perspectiva, com consequências positivas ou negativas para sua saúde mental.

Zimbardo et al. (2012) refere que os indivíduos que sofreram um trauma ficam presos no tempo, uma vez que apesar do trauma ficar no passado, eles são incapazes de seguir em frente, ficando presos numa perspectiva de “passado negativo”. Isto acontece porque pensamentos intrusivos e ruminações persistentes tendem a reforçar o evento passado negativo e mantê-lo constantemente ativo na consciência (Holman & Silver, 1998). O processamento cognitivo e a ativação de esquemas relacionados com trauma podem desencadear memórias carregadas de emocionalidade que, por sua vez, podem produzir confusão entre o trauma passado e a situação atual, o que pode levar a que as pessoas fiquem “presas no tempo” (DaCosta, 2021, p.12)

A relação encontrada entre perspectivas temporais e luto complicado pela pesquisadora foi a de que perspectivas como o Passado Negativo e o Presente Fatalista estão ligadas a quadros de Complicação do Luto.

Em relação às primeiras cinco hipóteses, os resultados obtidos revelaram que apenas a primeira e a terceira hipótese se sustentam, com relações positivas, estatisticamente significativas, entre o Passado Negativo e Presente Fatalista com o Luto Complicado, respetivamente. Estes resultados parecem ser congruentes com o estudo de Zimbardo et al. (2012), referido na revisão de literatura, onde pacientes que sofreram traumas e depressão têm resultados positivos no “Passado Negativo” e “Presente Fatalista”. (Da Costa, 2021, p. 24)

Levando em consideração os fatores de complicação do luto elencados acima, é possível discutir alguns dos impactos causados pelos ritos fúnebres praticados a partir dos relatos dos respondentes, entender, de que maneira, a indumentária e ceremonial construídos para atender às demandas sanitárias impostas pela pandemia, em seu empobrecimento narrativo, criaram condições que, por meio de uma construção incompleta ou faltante da morte do ente querido, incapaz de rearticular sua memória em função do momento de rompimento da perda, favoreceram a formação do luto complicado.

No ceremonial fúnebre pandémico, significantes culturalmente construídos na indumentária padrão dos ritos fúnebres católicos, e que eram essenciais para construção da consciência da morte e enlutamento pleno dos sobreviventes, estavam ausentes dos velórios e enterros. Os caixões lacrados, o distanciamento dos demais enlutados, as cerimônias encurtadas e reduzidas, a impossibilidade de viajar longas distâncias para comparecer às despedidas de familiares e amigos e, em alguns casos, a ausência dos ritos como um todo, afastaram os funerais de tal maneira daquilo que foi culturalmente construído e era esperado pelos indivíduos, que a coerência essencial à construção de significado nos ritos foi quebrada, prejudicando a absorção daquilo que é transmitido pelos rituais pelos sobreviventes.

Dentre os relatos, é possível encontrar algumas tendências na percepção dos sobreviventes sobre a morte dos seus entes queridos, a mais impactante, no entanto, é a

recorrência nos relatos da não-aceitação do processo, não na forma da negação da morte do ente querido ou algo similar, mas se assemelhando a um processo de não-entendimento, mostrando que existe na sua compreensão uma lacuna naquilo que diz respeito ao falecimento, evidenciando, desta forma uma ausência de significado.

No caso do meu tio avô, acredito que a situação tenha sido bem mais delicada. Não só eu, mas como toda a minha família, ficamos bem abalados com a impossibilidade da despedida, mas mais ainda por não podermos confortar os filhos e netos dele. A morte dele, apesar de já ser um idoso, foi repentina e inesperada, fazendo com que fosse um choque. O maior efeito disso, eu acho, que é o que passamos hoje em dia. Esse meu parente, quando faleceu, morava com a esposa na mesma rua que eu e meus pais e também do meu avô, irmão dele. Pessoas como meu pai, que era sobrinho do falecido, ainda estranham quando passam na frente da casa que era dele e não o vê lá. Pois era comum ele ficar com a porta aberta e nós passarmos cumprimentando. Mesma coisa meu avô, que, às vezes, enche os olhos d'água quando vai falar desse tio e se lembra que ele faleceu. A ideia de que ele está morto é meio nebulosa, pois, como meu pai mesmo diz, não o vimos morto, não vimos o caixão, nem a cremação (que foi o caso dele), então, para nós, ele ainda está sentado no sofá em frente a porta. [Giovana]

Pra mim isso é muito frustrante, não só pelo falecimento abrupto da minha vó, mas principalmente porque, a partir do momento que ela passa mal em casa, e eu levo ela na ambulância pro hospital, eu não tive mais contato com ela, eu não falei mais com a minha vó, desde que ela chegou no hospital. Eu não a vi mais, não me despedi dela, não tive a oportunidade, nem de maneira digital, isso é muito frustrante pra mim, muito doloroso, é uma perda inestimável na minha vida, uma pessoa que me acompanhou desde que eu me conheço por gente, e eu não ter tido contato com ela na partida dela, dói muito, ela se foi pra mim do nada, essa é a sensação que eu tenho, fica um vazio muito grande, uma tristeza muito grande, e uma saudade absurda. É um luto muito difícil pra mim, com o qual eu não lido bem, e por vezes, vivendo minha vida, me vem esse sentimento de saudade, de uma pessoa que eu não consegui me despedir, então essas regras sanitárias estabelecidas, e quebradas, todas elas em alguma instância me impactam de maneira negativa, de maneira de muita tristeza, muita raiva, mágoa e saudade. [Larissa]

As normas sanitárias, em decorrência da covid, fizeram com que o enterro fosse um pouco desumanizado. Então a gente tava enterrando um saco preto, porque a gente não teve velório, então não velamos o corpo, nós não vimos se a pessoa que tava ali realmente era minha vó, então isso fez com que a gente se sentisse bem desamparado assim, e o processo de luto foi bem diferente, porque a gente tinha essa questão de não ter visto o corpo, não ter a parte de velar e do ritual, então a gente se sentiu desamparado, como se a gente tivesse enterrando um “zé-ninguém”, porque a gente não viu o corpo da pessoa. [Bianca]

Tem pessoas que esquecem que minha mãe faleceu, porque você a viu feliz, nos eventos sociais, em viagens, e ela sumiu. Ela simplesmente desapareceu, as pessoas ficaram muito sensibilizadas, nós recebemos muitas mensagens, ela era uma pessoa muito querida. [Monique]

Tínhamos que usar máscara a todo momento, passar álcool em gel, e além disso, as vezes era necessário evitar abraços de familiares por conta do vírus. Além disso, ambos os caixões tiveram que ser fechados e apenas com uma foto colada na tampa, para não termos contato com o corpo. Me sentia muito mal por não poder vê-los, e além disso, como tínhamos que manter distância, parecia que faltava algo para amenizar a dor da perda. [Beatriz]

Um dia antes, eu fui infectada com Covid, então eu não pude comparecer ao velório dela [avó] [...] Eu acho que por muito tempo foi difícil associar o que tinha acontecido, eu entendo que esses rituais, apesar de serem dolorosos, sendo momentos difíceis de passar, acho que você não ter o ritual, isso dificulta processar a informação, então pra mim, foi muito difícil aceitar aquilo que tinha acontecido [...] Por muito tempo eu tinha dificuldade de falar “a minha vó morreu” [Ludmilla]

Observa-se, a partir dos depoimentos coletados, uma similaridade muito grande entre os relatos daqueles que puderam ou não comparecer ao enterro de seus entes queridos por conta das medidas sanitárias, principalmente, na tomada de consciência da morte. Por mais que em alguns casos, o velório tivesse ocorrido, dentro daquilo que era permitido no contexto da pandemia, percebe-se que ainda assim a consciência da morte é afetada, em especial nos casos nos quais o corpo do falecido não pode ser identificado, por conta do caixão lacrado, criando nos enlutados, em alguns casos, a sensação de desaparecimento do ente querido.

Desta forma, fica claro que dentro dos rituais praticados, por conta das medidas sanitárias praticadas, existia uma escassez de significado, criada pela falta de muitos dos significantes essenciais à construção do ritual fúnebre, dentro da cosmovisão católica e brasileira à qual os entrevistados pertencem.

É por meio dos rituais que é possível a reorganização e rearticulação da memória por meio da produção de representações e ritos que possibilitam a criação de significado e a reorganização mental e social necessária para a tomada de consciência e aceitação de eventos que rompem com a ordem vigente na compreensão de um determinado coletivo. Desta maneira, os significantes presentes nos rituais, comunicados por meio da corporificação e distribuição espacial dos elementos, como apresentado por Coppet et. al (2000), permitem a criação de imagens mentais naquele determinado coletivo que permitem a apreensão saudável deste dos fenômenos e transformações na vida social e individual.

Pensando a partir do apresentado por Gennep (1978), e Damatta (1985) a coerência cênica, a previsibilidade dos elementos constituintes dos rituais, permite a veiculação das mensagens e a construção plena de significados por meio do ritual, permitindo, entre outras coisas, a rearticulação da memória. Desta forma, a partir do relatado pelos respondentes, existe um embaralhamento na memória criada do falecido, uma incerteza percebida ou não sobre sua partida que acaba por desorganizar a criação de sentido e visão de mundo na ausência do ente querido que se foi. O que se dá, nos casos que o velório foi realizado mas não se teve contato com o corpo, o que por sua vez, demonstra que existiu um rompimento com o ceremonial padrão ao qual os indivíduos, por experiência própria, ou por estarem

inseridos no contexto cultural brasileiro, em específico, dentro da cosmovisão católica, estavam acostumados ou esperando.

Pode-se afirmar, em decorrência disso, que na percepção dos enlutados, a falta de apreensão da morte do finado, que o complexo de ritos fúnebres praticados na pandemia forma incapazes, por conta do rompimento e da ausência dos significantes centrais à organização dos ritos que ocorreram, no caso de alguns dos velórios e enterros, e a ausência dos ritos no geral, como no caso de alguns dos respondentes, que não foram impedidos de comparecer à velórios enterros e missas por conta da pandemia, foi insuficiente na criação de referenciais de tempo que permitissem a articulação da perda. A ritualização empobrecida e a pobreza de significado criado por esta, fez com que os enlutados não conseguissem estabelecer relações de “antes e depois”, temporalidades divididas e reorganizadas a partir da morte do ente querido e seu rompimento com a ordem vigente, como apresentado por Reesink (2012) e Damatta (1985).

O embaralhamento da memória e a ausência de temporalidades marcadas na percepção individual, impactaram também a articulação da memória-saudade na mente dos afetados. A despedida negada, ou a despedida percebida pelos enlutados como insuficiente, não possibilitou, por meio da criação de referenciais temporais capazes de rearticular a memória de saudade-morte, criando uma confusão, como observado em alguns casos, desta com uma saudade que se assemelha à saudade-exílio, como apresentado por Reesink, (2012). Impedindo, portanto, que esta seja “Morta” de maneira adequada, dada sua indefinição aparente, em muitos casos pela incerteza percebida da morte do ente querido na ausência de representações que a categorizem e definam. fazendo com que não se crie uma imagem clara de ausência, não se dando certeza se esta é temporária ou permanente.

Assim, se retira o prazer de matar a saudade, criando, na indefinição e ausência de significado sobre o destino ou “paradeiro” do falecido, memórias dolorosas e confusas na mente do sobrevivente que impedem o resgate saudável e da memória do ente querido, dada sua indefinição. Criando, dessa forma, ciclos de ressorimento que não acarretam a transformação da memória e da lembrança do finado em sentimentos de saudade que podem articular o amor e afeto presente nos seus relacionamentos com os vivos, o que por sua vez, pode contribuir com complicações do luto dos sobreviventes.

Além disso, o cuidado do corpo protocolado a partir das medidas sanitárias necessárias para combate da pandemia, na falta da manipulação, do seu encerramento na urna e na suspensão de qualquer tipo de contato físico que os enlutados poderiam vir a ter com ele, fez com que este desaparecesse como imagem e como parte do cerimonial e da indumentária

dos ritos fúnebres. Clarissa Rosalmeida Dantas, professora de psiquiatria da UNICAMP, que fez parte do serviço de Apoio Emocional aos Pacientes com Covid-19 e seus Familiares, o Apem-Covid, em entrevista ao jornal O Globo, publicada em março de 2021, afirma o seguinte sobre o impacto da ausência de rituais que apresentem a morte do ente querido de forma satisfatória, no caso, por meio da visão do corpo do falecido, em concordância com o apresentado por Kehl, em Forster (2023), no capítulo anterior, para apreensão e aceitação do luto.

A falta do velório e da possibilidade de ver o corpo dá ao luto um sentimento de irrealdade, que já existe numa situação de perda, mas é muito agravado pela impossibilidade de ver o corpo. Os familiares tornam-se prisioneiros da ambiguidade.[...] Há, segundo ela, algo de semelhante ao que foi experimentado pelos familiares dos desaparecidos políticos durante a ditadura militar (1964-1985).— O desaparecido torna-se uma figura envolta por penumbra, não está morto, mas tampouco está vivo. Está sempre presente e ausente. É como se fosse negada à família a certeza da morte. A última despedida, a última homenagem, a reunião em torno do corpo pela última vez, tudo isso dá materialidade à morte (O globo, 2021)

O corpo do finado, como demonstrado, é um significante extremamente potente dentro do complexo ritual fúnebre católico para a construção, na mente dos sobreviventes, da nova memória do ente querido e sua agregação à além vida. No contexto dos ritos fúnebres, ver o corpo é peça fundamental na articulação da memória-perda para construção da memória-saudade, por meio do ressofrimento e da construção do ente querido, para aqueles que conheciam o finado em vida.

De certa forma, no contexto do ritual fúnebre pandêmico, o ente querido que havia perdido sua vida, era reduzido a uma urna, caixão, ente impessoalizado, privado de individualidade, cuja imagem, além de perdida no meio dos inúmeros outros caixões que foram sepultados no período, empobrece os processos de construção das novas imagens e memória do falecido na nova visão de mundo dos sobreviventes, contribuindo com o embaralhamento da memória e referenciais de tempo.

Assim, por conta do ceremonial praticado nos ritos fúnebres da covid-19, em específico no que diz respeito ao tratamento do corpo e os interditos criados na interação física dos presentes com o corpo do finado, é possível observar uma aproximação das mortes no período, em muitos casos, às mortes nas quais, por conta da causa da morte ou outras ocorrências, o corpo não pode ser recuperado ou identificado, como nos casos dos acidentes de avião, da tragédia de Entre-os-Rios, como apresentado no estudo realizado por Ferreira (2011), ou como mencionado acima, das vítimas da Ditadura Militar Brasileira.

O enterro dos corpos encerrados em sacos plásticos, dentro de urnas lacradas, levando em consideração, como consta em alguns dos relatos encontrados no presente estudo, que muitos dos familiares não tiveram qualquer tipo de contato com o ente querido de sua internação até sua morte, o que acaba por contribuir com a sensação da morte ter sido repentina, criou na mente dos enlutados, situações muito semelhantes com as experimentadas pelas famílias das vítimas das tragédias mencionadas acima, na qual a falta de contato com o corpo falecido, e a criação de uma imagem concreta do ente querido falecido prejudicam grandemente a tomada de consciência da morte e as reorganizações mentais e sociais que devem segui-la, criando em seu lugar a incerteza em relação ao destino do ente querido, complicando o luto.

Além disso, pensando as perspectivas temporais como fatores de complicações do luto, é possível propor, de acordo com o mencionado acima, que a insuficiência dos rituais em rearticular a percepção do tempo e a memória dos sobreviventes, por meio do contraste entre temporalidades, a partir da criação de referenciais de tempo comunicados no momento ritualizado, favoreceu a permanência dos enlutados em perspectivas temporais que colaborassem com a complicações do luto.

Observando a influência das perspectivas temporais na atribuição de sentido aos fenômenos percebidos pelos indivíduos, é possível perceber a sua centralidade nos processos de construção de significado, consequentemente, sendo influentes nos impactos psicológicos que estes causam e as subjetividades afetadas por estes, amenizando ou agravando-os, como demonstrado por Da Costa (2021).

Entre as categorias da memória e das perspectivas temporais, existem relações de atribuição de sentido. É por meio das perspectivas temporais que os indivíduos podem transitar na memória pessoal e atribuí-las significado por meio de seu resgate.

Por meio das perspectivas temporais que se pode transitar e atribuir sentido também ao tempo absoluto, fazendo com que se torne tempo significativo, cuja marcação se dá por meio de eventos, e é sentido de maneiras diferentes, de acordo com a perspectiva temporal que conjuga a temporalidade à qual foi atribuída sentido e significado.

De acordo com Damatta (1985), o contraste entre as temporalidades sentidas pelos indivíduos, é feita por meio dos rituais. O momento ritualizado permite a sensação e criação de temporalidades diferentes, que quando contrastadas com outros referenciais de tempo, permitem o processo de atribuição de significado e o sentimento da passagem do tempo absoluto, a partir da conjugação da memória.

Além disso, pensando o apresentado por Reesink (2012), por meio dos rituais fúnebres, são criados novos referenciais de tempo, que por sua vez, permite a reorganização da memória em torno da perda, permitindo a sua articulação em torno da criação da memória-saudade e da figura do ente querido, que de certa forma é uma maneira de agregação do falecido ao mundo dos mortos. Assim, na criação destas novas categorias da memória, a partir de novos referenciais de tempo, é possível perceber a articulação de novos tempos significativos e temporalidades.

A partir disso, portanto, é possível propor que a ausência dos ritos, ou sua pobreza narrativa, acabaram por favorecer a tomada de perspectivas temporais que complicassem o processo de enlutamento nos indivíduos, por conta das mágoas e traumas deixados pela crise da Pandemia de Covid-19, e favoreceram a sua permanência nestas, removendo-os de um eixo de perspectiva temporal equilibrada, por conta da sua incapacidade de criar novos referenciais temporais que permitam a aceitação e apreensão do falecimento do ente querido e a organização do luto.

O afastamento entre as pessoas, impeditivo para o comparecimento à velórios, por conta da redução do trânsito de pessoas entre cidades e estados, no Brasil, e da limitação do número de convidados que poderiam estar presentes na cerimônia, além de deixar, como demonstrado acima, lacunas na criação de significado e da apreensão da morte pelos sobreviventes, também é fonte de entristecimento para os enlutados. Ao não poder comparecer aos velórios de seus familiares, é também criada para o indivíduo, a sensação de decepção, de não poder estar para prestar sua ajuda e apoio no compartilhamento do luto e do sofrimento, aos demais familiares e amigos daqueles que faleceram.

Dentro do complexo ceremonial fúnebre católico praticado no Brasil, existe um significado muito grande atribuído ao comparecimento pessoal aos velórios, em especial no caso de velórios daqueles que o convidado era próximo ao falecido, ou a sua família, mas também se estendendo àqueles que não necessariamente eram tão íntimos deste. Por ser um espaço de compartilhamento da dor e do sofrimento, e de consequente reorganização dos laços sociais em função da perda, é dada grande importância à presença de todos os convidados na cerimônia, existindo também uma série de interditos sobre se ausentar aos funerais, o que, apesar de contemporaneamente, não tem tamanha carga de significado, ainda assim não é algo desejável, com a ausência de convidados próximos ao falecido sendo algo mal visto.

Em condições normais, não é incomum ver esforços consideráveis dos indivíduos para comparecer a velórios e enterros de familiares e conhecidos, para prestar seu respeito à memória do ente querido e dividir o luto com sua família e amigos, com a disposição de se deslocar entre estados, caso necessário, para estar presente no momento da despedida.

me incomodou, não ter podido ir no [Velório] do meu avô, me incomodou muito não poder ter comparecido no do meu tio, eu queria muito, entao pra mim, isso, foi muito dolorido, não ter ido, [...] porque eu queria abraçar as pessoas que estavam ali que são os meus parentes, eu queria dar um alento pra elas [...] eu queria estar ali com eles dando uma mão, a gente fala por telefone, mas não é a mesma coisa. [Elthon]

As mágoas deixadas pelos funerais pandêmicos se estendem além das faltas percebidas na socialização e da impossibilidade dos indivíduos de irem até os funerais de seus familiares e amigos para se conectar com os demais sobreviventes e compartilhar do seu luto por conta do afastamento dos corpos. Algo que também foi marcante nos relatos foi a tristeza deixada pela não observação da personalidade e das vontades do falecido, a falta de cuidado com os corpos, aos quais, normalmente no caso brasileiro, são reservados todo o carinho e afeto no seu tratamento, com a limpeza, as vestes, a maquiagem a barba e o cabelo.

É possível dizer que, ao não poder dar ao falecido o devido tratamento culturalmente determinado, alimenta-se a noção de que o ente querido não teve uma boa morte, o que por sua vez, pode gerar nos sobreviventes grande insatisfação e chateação ao criar nestes sensações de incompletude, mágoa e/ou não cumprimento dos seus deveres com o falecido, criando a sensação de que este não teve o funeral que merecia.

A partir disto, pode-se afirmar que a falta de cuidado dados aos falecidos percebida na indumentária pandêmica pôde causar tristezas e insatisfação pelo fato de que o tratamento dado ao morto, observando sua individualidade, a pessoa que foi em vida, é uma forma de memorialização e de lembrar do falecido. O que, de acordo com Reesink (2012), é a maneira tida no caso brasileiro dos ritos fúnebres de expressar o amor e o afeto que são essenciais para a manutenção e construção da saudade que os vivos sentem de seus entes queridos. Dessa forma, o ceremonial pandêmico, além do que já foi mencionado sobre seus impactos no luto, acabou por dificultar, ao limitar os gestos e os significados contidos em si, a comunicação do carinho dos sobreviventes para com os mortos. Isto, por sua vez, criou na memória dos sobreviventes imagens análogas à indigência, à não relationalidade e ao esquecimento, o que, como descrito por Damatta (1985), é fonte de sofrimento quando pensados os esforços de construção identitária feitos pelos indivíduos no caso brasileiro.

5. Considerações Finais

A partir do coletado nos depoimentos dos respondentes e demais enlutados cujos relatos foram noticiados na época, o que se percebe é que nos ritos fúnebres praticados durante a pandemia, dotados de um novo ceremonial criado não a partir da cultura, história e cosmovisão do povo, mas adaptado daquilo que era vigente à novas necessidades sanitárias, houve uma perda de significantes essenciais para a construção da narratividade necessária dos rituais para transformação da visão de mundo dos sobreviventes, sua reorganização social e a rearticulação da sua memória.

Além de complicar o luto ao impedir o contato dos vivos com os corpos de seus entes queridos, o rompimento com o complexo ritual fúnebre católico praticado no Brasil anteriormente à pandemia fez com que a construção de sentido e consequente apreensão da perda dos seus entes queridos, a partir do estabelecimento de eixos temporais pré e pós falecimento, fosse gravemente empobrecida, o que, por sua vez, causou na percepção individual uma confusão e embaralhamento evidente da memória, pela inexatidão sobre o destino do ente querido. Em muitos dos enlutados, a imagem do falecimento não é clara e definida, dada a insuficiência do processo ritual, que em condições normais, deveria construir estes significados.

Isto fez com que o processo de enlutamento e de construção da memória saudade não pudesse ser elaborado com clareza na mente individual, gerando nos sobreviventes incertezas sobre as ausências daqueles que faleceram, impedindo que a saudade, categoria consubstancial da memória dos brasileiros, e sentimento que permite a manutenção dos relacionamentos com os que se foram, pelos laços afetivos e amorosos que persistem além da vida, fosse devidamente vivida, por meio do ressofrimento que causa e do prazer de matá-la.

Apesar do afastamento temporal do presente estudo à pandemia, o que conferiu um período de tempo razoável para absorção do luto pelos sobreviventes, percebe-se, que apesar de não serem casos extremamente graves, quase todos os respondentes, de alguma forma viveram complicações em seu luto. Por mais que isto provavelmente se deva à questões de amostragem, não necessariamente representando de forma integral a população brasileira, é interessante notar que, dentro de um grupo diverso de pessoas, todos sofreram de maneiras diferentes com o luto na pandemia, todos eles afetados em diferentes capacidades pela ausência ou transformação dos ritos fúnebres durante a pandemia.

Isto acaba por reforçar a importância dos rituais na construção de sentido e apreensão dos fenômenos sensíveis e transformações no cotidiano e convívio de um determinado coletivo, a partir do momento que os rituais fúnebres, insuficientes na construção de sentido, causaram efeitos nos sobreviventes semelhantes aquilo que é sentido por famílias de pessoas cujos corpos não foram recuperados. Apesar da certeza de que quem estava no caixão realmente era o ente querido, por meio de notas e pareceres técnicos conferidos por profissionais da saúde e do manejo de corpos, a ausência das imagens, do ceremonial e da indumentária faziam com que persistisse na mente dos presentes a dúvida e a não-aceitação de quem estava na urna.

As lacunas de significado, a falta de exatidão, causadas pelo ceremonial pandêmico, apesar de acarretadas por necessidades sanitárias, que em termos práticos, foram bem sucedidas em ajudar a conter o espalhamento do vírus, acabaram por estender os sofrimentos, as mágoas e os danos psicológicos causados pela pandemia para muito além do fim da emergência com a imunização da população ao prolongar e complicar o luto.

No entanto, algo que deve ser notado, é que, mesmo em face da atestação da morte com os laudos técnicos, certidões, atestados e diagnósticos médicos, a ausência de representações que construam na mente do sobrevivente a imagem de que quem ama, seu ente querido, faleceu e que está iniciando sua jornada de agregação ao além-vida, a imagem do falecimento não é aceita, sendo substituída pelo desaparecimento, que por sua vez, pressupõe que está vivo, afinal, o desaparecido é aquele cujo paradeiro exato é desconhecido, mas que apesar disso, não está morto. Na inexatidão, a morte não é aceita como fato, mas sim negada. Não existem no presente estudo informações suficientes para afirmar isto com categoria, no entanto, não deixa de ser interessante pensar que esta negação é evidência do poder e da persistência do amor por meio da memória, que apesar de quaisquer obstáculos, por mais que existam certezas da morte, qualquer tipo de incerteza é abraçada como uma possibilidade da sobrevivência do ente querido, o que por si só, demonstra a maneira que os laços de afeto, carinho e amor persistem muito além da vida.

6. Referências Bibliográficas

AMORIM, Diego, **Sem velório e com caixões lacrados: coronavírus impõe isolamento até no luto e muda rotina em cemitérios**, O Globo, publicado em: 04/04/2020 disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/sem-velorio-com-caixoes-lacrados-coronavirus-impoe-isolamento-ate-no-luto-muda-rotina-em-cemiterios-1-24350944> acesso em: 07/11/2024

BAYARD, Jean-Pierre; LEMOS, Benôni. **Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?**. Paulus, 1996

BITTAR, William Seba Mallmann. Da morte, dos velórios e de cemitérios no Brasil. **Paisagens Híbridas.**, v. 1, p. 178, 2018

BONOMO, Juliana Resende. Alimentando o luto: as memórias e as transformações das comidas de velório em Minas Gerais. **XII Encontro Regional de História Oral–Alteridades em tempos de (in) certeza: escutas sensíveis**, 2017.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Análise em Saúde e Doenças não Transmissíveis. **Manejo de corpos no contexto da doença causada pelo coronavírus Sars-CoV-2 – Covid-19** [recurso eletrônico] / Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Análise em Saúde e Doenças Não Transmissíveis. – Brasília : Ministério da Saúde, 2020.

BROMBERG, Maria Helena PF. **A psicoterapia em situações de perdas e luto**. Editora Livro Pleno, 2000.

CASTRO, S. I. G.. **Efeito das perdas múltiplas no luto complicado, trauma e regulação emocional**. 2011.

COGO, Adriana Silveira et al. **Saúde mental e atenção psicossocial na pandemia COVID-19: processo de luto no contexto da COVID-19**. 2020. disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/42350> acesso em: 04/11/2024

Com pandemia, "boom" de festas online salva o setor de animação, Exame. Publicado em: 07/10/2020, disponível em: <https://exame.com/casual/com-pandemia-boom-de-festas-online-salva-o-setor-de-animação/> acesso em: 28/10/2024

Coppet, D. et al. **Understanding Rituals.** 2ed. Routledge, Londres, 2000.

CORSINI, Camila, Luto na pandemia: Ausência do ritual de despedida gera traumas e até patologias, IP USP, 2020 disponível em: <https://www.ip.usp.br/site/noticia/luto-na-pandemia-ausencia-do-ritual-de-despedida-gera-traumas-e-ate-patologias/>

DA COSTA, I. S. G. P., O Tempo no Luto e o Luto no Tempo: Relação Entre a Perspetiva Temporal e o Luto Complicado. 2021. Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa (Portugal).

DA SILVA, Andréia Vicente. Rituais Interacionais: o enterro evangélico. 2011

DA SILVA, Andreia Vicente; RODRIGUES, Cláudia; AISENGART, Rachel. Morte, ritos fúnebres e luto na pandemia de Covid-19 no Brasil. Revista Nupem, v. 13, n. 30, p. 214-234, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unesp.br/nupem/article/view/5684>, acesso em 20/09/2024

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno)

Ferreira, A. B., **Minidicionário Aurélio da Língua Portuguesa** (3^a ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993

FERREIRA, L. M. S.. Ausência de cadáver enquanto factor de risco para o luto complicado: o caso da tragédia de Entre-os-Rios. 2011.

FIOCRUZ, Boletim extraordinário, Março de 2021, Observatorio de covid-19. 2021. Disponível em:

https://portal.fiocruz.br/sites/portal.fiocruz.br/files/documentos/boletim_extraordinario_2021-marco-23-red-red.pdf acesso em: 28/10/2024

FORSTER, Sara Micheli; BECKER, Vitória Sponchiado; DALLA ROSA, Miriam Izolina Padoin. Importância da narratividade no processo do luto. **Cadernos de Psicanálise| CPRJ**, v. 45, n. 48, p. 183-199, 2023.

FURLANETO, A, MARTINES-VARGAS, I, **300 mil mortes por Covid-19 no Brasil: sepultamentos sem velório agravam o luto na pandemia**, O Globo, publicado em 24/03/2021, disponível em:
<https://oglobo.globo.com/brasil/300-mil-mortes-por-covid-19-no-brasil-sepultamentos-sem-velorio-agravam-luto-na-pandemia-24939294> acesso em 07/11/2024

GOES, Clarissa, **Casamento pela internet é opção para oficializar união durante a pandemia**, TV Globo. Publicado em: 14.05.2020, disponível em:
<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/05/14/casamento-pela-internet-e-opcao-para-oficializar-uniao-durante-a-pandemia.ghtml> acesso em: 28/10/2024

GOULART, A. da C.. (2005). **Revisitando a espanhola: a gripe pandêmica de 1918 no Rio de Janeiro**. História, Ciências, Saúde-manguinhos, 12(1), 101–142. disponível em:
<https://doi.org/10.1590/S0104-59702005000100006> acesso em 21/10/2024

Hospital Universitário de La Paz. Unidade de Cuidados Paliativos e Saúde Mental. **“Protocolo para o atendimento de pacientes em gravidez ou últimos dias e sucessos na crise COVID-19”**. (2020)

IMBER-BLACK,E. **Rituals and the healing process**, in WALSH, F. e

ISAIA, A. C., TOMASI, J. M., **SEPULTANDO SEUS ENTES: OS RITUAIS CATÓLICOS DE MORTE EM FLORIANÓPOLIS NA CONTEMPORANEIDADE**, MOUSEION, Canoas, n.17, abr., 2014, p. 11-23.

Langlois, Jill, No Brasil, familiares têm apenas 10 minutos para se despedir dos mortos, National Geographic, publicado em 07/07/2020, disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/ciencia/2020/06/cemiterio-sao-paulo-vila-for-mosa-brasil-familiares-mortos-pandemia-coronavirus> acesso em: 07/11/2024

LOBB, E. A. et al. Predictors of complicated grief: A systematic review of empirical studies. **Death studies**, v. 34, n. 8, p. 673-698, 2010.

MARTINS, Juliana Maria. **A construção do imaginário da morte e as práticas de sepultamentos no Brasil oitocentista.** Arte, Cultura e Imaginário: reflexões interdisciplinares, p. 67., 2020

McGOLDRICK, M. **Living beyond Loss: death in the family.** Nova Iorque, W. W.Norton & Co., 1991

Ministério da Saúde. **Orientações para o manejo de pacientes com Covid-19,** 2020. Disponível em :<https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/covid-19/publicacoes-tecnicas/recomendacoes/orientacoes-para-manejo-de-pacientes-com-covid-19/view> Acesso em 09/10/2024

MOSCOVICI, S., **Representações Sociais, Investigações em Psicologia Social,** 7 ed., Vozes, Rio de Janeiro, 2010, cap. 1 p. 19-111

NASSAR, Paulo; FARIAS, L. A. B. . **Memória, identidade e as empresas brasileiras: a difícil metamorfose.** In: FILGUEIRA, João; PEIXINHO, Ana Teresa (Orgs.). Narrativas Mediáticas e Comunicação: Construção da Memória como Processo de Identidade Organizacional. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 331-356.

Nota técnica COE Saude nº9 de 27 de março de 2020, Secretaria da Saúde do Governo do Estado da Bahia. 2020

Nota Técnica nº2/2020. Espírito Santo. Secretaria da Saúde do Governo do Estado do Espírito Santo, 2020.

Papa reza só e concede indulgência plenária por pandemia de coronavírus, G1, publicado em 27.03.2020, disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/03/27/papa-reza-so-e-concede-indulgencia-plenaria-por-pandemia-de-coronavirus.ghtml> acesso em 01/11/2024

Por causa da pandemia, universidades fazem formaturas online no Sul de Minas, TV Globo, EPTV, Publicado em: 20.07.2020, disponível em: <https://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2020/07/20/por-causa-da-pandemia-universidades-fazem-formaturas-online-no-sul-de-minas.ghtml> acesso em: 28/10/2024

QUEIRÓZ, José Francisco Ferreira. **O Ferro na Arte Funerária do Porto Oitocentista: o Cemitério da Irmandade de Nossa Senhora da Lapa 1833-1900.** 1997. Dissertação. (Mestrado) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

REESINK, M. S., **Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos**, *Etnográfica* [Online], vol. 16 (2) | 2012, posto online no dia 26 junho 2012,. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/1535>; Disponível em:<https://doi.org/10.4000/etnografica.1535> acesso em: 22/09/2024

RIBEIRO, Ana Cláudia Anibal. **Personagens e orações antes da última partida: memórias sobre os ritos fúnebres em Russas-CE (1930-1960).** 2012. disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/43046> acesso em 11/10/2024

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos.** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

ROSOLEN, Caio de Luccas; CAMPOS, Rodrigo Tugores de. **Demonstrando a importância das plataformas digitais de comunicação no cenário de pré e pós pandemia.** 2022.

SOUZA, Christiane Pantoja de; SOUZA, Airle Miranda de. **Rituais fúnebres no processo do luto: significados e funções**. Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 35, p. e35412, 2019. disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/McMhwzWgJZ4bngpRJL4J8xg/?format=html> acesso em: 09.09.2024

TAVARES, D. F, A SUBIDA AO CÉU DESCENDO NO CHÃO: Mito da boa Morte e ritos fúnebres no Brasil oitocentista. *Anais Dos Simpósios Da ABHR, 14*. Recuperado de <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/891>, 2015 acesso em: 23.09.2024

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**, Petrópolis, vozes, 1977

VILHENA, Maria Angela. **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

ZIMBARDO, P. G., & BOYD, J. N. (1999). Putting Time in Perspective: A Valid, Reliable Individual-Differences Metric. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(6), 1271- 1288. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.77.6.1271>

ANEXO 1 - PERGUNTAS FEITAS AOS RESPONDENTES

1 - Como você se chama, quantos anos você tem, onde você vive?

2 - Quando pensa em enterros e velórios, qual a primeira memória que vêm à sua mente?

3 - Você compareceu/foi convidado a algum velório recentemente?

4 - Durante a pandemia de covid-19, alguém que você conhecia, não necessariamente próximo a você, faleceu?

5 - Você compareceu ao enterro dessa(s) pessoa(s)?

- a) Se sim - Durante o período algumas normas sanitárias foram estabelecidas e os enterros e velórios foram feitos de maneira diferente. De que forma o velório que você compareceu foi feito e como isso fez com que você se sentisse?
- b) Se não - Você não pode comparecer por alguma razão em específico? Como você se sentiu não tendo comparecido ao velório dessa(s) pessoa(s)