

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Maristhela Rodrigues da Silva

**MORRER NAS MORRARIAS:**  
autonomia, dignidade e formas de solidariedade nas situações de morte no  
Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses

**SÃO LUÍS - MA  
2021**

**MORRER NAS MORRARIAS:**  
autonomia, dignidade e formas de solidariedade nas situações de morte no  
Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses

**Maristhela Rodrigues da Silva**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Benedito Souza Filho.

**SÃO LUÍS - MA**  
**2021**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

S586m

Silva, Maristhela Rodrigues da

Morrer nas morrarias: autonomia, dignidade e forma de solidariedade nas situações de morte no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. / Maristhela Rodrigues da Silva. – São Luís, 2021.

156 f.il.

Impresso por computador.

Orientadora: Prof. Dr. Benedito Souza Filho

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, 2021.

1. Comunidades tradicionais. 2. Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. 3. Associações funerárias. 4. Formas de solidariedade. 5. Autonomia. I. Título.

CDU [316.35:061.2]:393(812.1 BARREIRINHAS)

**MORRER NAS MORRARIAS:**  
autonomia, dignidade e formas de solidariedade nas situações de morte  
no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses

**Maristhela Rodrigues da Silva**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em  
Ciências Sociais da Universidade Federal do  
Maranhão, como requisito para a obtenção do título  
de Doutora em Ciências Sociais, sob a orientação do  
Prof. Dr. Benedito Souza Filho.

Aprovada em ..... / ..... / .....

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Benedito Souza Filho (PPGCS-UFMA)  
Presidente

---

Profa. Dra. Annelise Caetano Fraga Fernandes (UFRRJ)  
Externo à Instituição

---

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (UFS)  
Externo à Instituição

---

Profa. Dra. Ednalva Maciel Neves (UFPB)  
Externo à Instituição

---

Profa. Dra. Martina Ahrlet (PPGCS-UFMA)  
Interno ao Programa

*“E se somos Severinos iguais em tudo na vida, morremos de morte igual, mesma morte severina: que é a morte de que se morre de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte de fome um pouco por dia (de fraqueza e de doença é que a morte severina ataca em qualquer idade, e até gente não nascida)”*.

(Morte e Vida Severina, João Cabral de Melo Neto)

*“Mas, nós aqui, adiante de nós não acontece. Porque se o companheiro não é sócio da associação e o companheiro não tem condição, mas eu tô lá, diante do povo dizendo ‘gente, mas agora tá na hora de mostrar quem nós somos’. Vamos todo mundo se reunir, passa o telefone pra fulano de tal, avisa que tem alguém necessitando, não é sócio da funerária e tá na hora de nós chegar junto. Aí uns traz farinha, outros trás feijão, outros traz o açúcar, outros traz café e aí nós faz o velório do companheiro”*.

(Seu João, 73 anos, Mocambo, Barreirinhas - MA)

## **AGRADECIMENTOS**

Pelo apoio incondicional ao que sou e ao que faço, agradeço à minha mãe Maria das Graças Rodrigues e ao meu irmão, Marcos Júnior.

Pela inspiração e responsabilidade de ser todo dia um pouquinho melhor como gente, agradeço ao meu sobrinho Aquiles Silva.

Por acreditarem em mim e dividirem a vida e às quadras comigo, sou grata ao meu companheiro Leonardo Amorim e minha patota querida: Márcia Millena Monteiro, Jéssica Castro, Adriana Pinheiro, Sílvia Helena Cutrim, Ana Caroline Sardinha e Luanna Martins.

Pela irmandade, ainda que à distância, e mensagens aleatórias cheias de amor e cumplicidade, obrigada Erly Guedes e Suzana Pohia.

Pelas viagens de fuga das pressões cotidianas e por dividirem momentos tão difíceis longe das nossas casas e dos nossos familiares e amigos, obrigada Laércio Carvalho, Danielly Pessoa, Manoela Pessoa, Manoel Aguiar e Jordan Gustavo.

Pela amizade iniciada ao longo do curso de doutorado, compartilhamento de angústias e traduções de textos, obrigada Rarielle Rodrigues, Amanda Cruz e Diana Mendes. E ainda aos colegas de turma Franklin Lopes, Roberto Mancini, Késsia Sousa e Phillippe Azevedo.

Pelo acolhimento no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, pelas valiosas discussões e problematizações, agradeço muito aos Professores Marcelo Carneiro, Maristela Andrade, Elizabeth Coelho e Igor Grill.

Pela disponibilidade de recurso, através de edital para política de qualificação de servidores, meu muito obrigada ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA, Campus Buriticupu.

Por ouvirem algumas vezes meus lamentos quanto aos prazos, que nem sempre cumpri nesse processo, pelas palavras de coragem e energia, e por me proporcionarem um ambiente de trabalho amigável e sadio, obrigada Aliny Viana, Suely Matos, Tadeu Nascimento e Vilson de Almeida.

Pela orientação, paciência, instruções valiosíssimas e pelo presente que foi esse objeto de pesquisa, sou eternamente grata ao meu orientador, Prof. Benedito de Souza Filho.

Por aceitarem participar da banca, que com certeza contribuirão para a melhoria deste trabalho, agradeço às Professoras Martina Ahrlet, Annelise Fernandez e Edinalva Maciel e ao Prof. Hippolyte Brice.

Pelo compartilhamento de dados, de informações e pelo bom ambiente acadêmico, sou grata a todos os membros do Grupo de Estudos Rural e Urbano – GERUR, sejam os da *roça velha* ou os da *roça nova*, como carinhosamente são denominamos os seus integrantes.

Ter vida para escrever essas linhas durante uma pandemia, é o privilégio do privilégio, mesmo nunca tendo estado no rol dos privilegiados. Sem vocês, o sonho de finalizar essa etapa da minha vida acadêmica, nunca teria passado de utopia. Como diria Raul Seixas, “sonho que se sonha junto é realidade”. Obrigada!

## RESUMO

Os eventos associados às situações de morte podem ser entendidos como expressão de autonomia, dignidade e formas de solidariedade entre as famílias que integram as comunidades tradicionais do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses (PNLM). Antes mesmo da criação dessa unidade de conservação de proteção integral, muitas famílias já viviam no Parque, consolidando modos de vida a partir de formas específicas de interação com o meio biofísico. A autonomia das famílias dessas comunidades tradicionais e suas particularidades socioculturais não se expressa somente por meio das atividades tradicionalmente realizadas, como agricultura, pesca, criação de animais e produção artesanal, mas também por meio de formas associativas. Entre as formas associativas dessas comunidades tradicionais destacamos as Associações Funerárias, criadas para responder às necessidades materiais e cerimoniais relacionadas com as situações de morte. As Associações Funerárias representam um modelo organizacional caracterizado pela participação associativa de membros das famílias de diferentes comunidades tradicionais do PNLM. Nas situações de morte, cada associado contribui com uma pequena quantia em dinheiro e o montante arrecadado pelas Associações propicia a criação de um fundo destinado a cobrir todos os itens e despesas indispensáveis aos ritos funerários da família enlutada. Tomando como referência o funcionamento dessas Associações Funerárias, a tese objetiva compreender os fundamentos da autonomia das famílias para lidar com as situações de morte a partir do acionamento dessas redes de associados. Essas iniciativas são também interpretadas no trabalho como estratégias para romper, por um lado, com as formas de dependência assistencialista do poder local e, por outro, assegurar autonomia para responder às demandas materiais, simbólicas, culturais e cerimoniais relacionadas com as situações de morte. Diante de tantos outros tipos de associações (religiosas, de moradores, clubes de mães), a que parece funcionar com maior efetividade é justamente aquela que se ocupa das demandas relacionadas com o fim da vida, a que se propõe resolver as necessidades das famílias relacionadas com os casos de morte. Ao dedicarmos atenção ao funcionamento das Associações Funerárias no atendimento das demandas das famílias, podemos compreender não somente os aspectos cerimoniais relacionados com as situações de morte, mas também as formas de solidariedade e autonomia das famílias e os princípios morais, econômicos, jurídicos e simbólicos que tais situações comportam.

**Palavras-Chaves:** Comunidades Tradicionais, Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, Associações Funerárias, Formas de Solidariedade, Autonomia.



## ABSTRACT

The events associated with situations of death can be understood as an expression of autonomy, dignity and forms of solidarity between the families that make up the traditional communities of the Lençóis Maranhenses National Park (PNLM). Even before the creation of this entire protection conservation unit, many families already live in the Park, having ways of life based on specific forms of interaction with the biophysical environment. The autonomy of families in these traditional communities and their sociocultural particularities is not expressed only through traditionally carried out activities, such as agriculture, fishing, animal breeding and craft production, but also through associative forms. Among the associative forms of these traditional communities, we highlight the Funerary Associations, created to respond to material and ceremonial needs related to situations of death. Funeral Associations represent an organizational model characterized by the associative participation of family members from different traditional communities in the PNLM. In situations of death, each member contributes a small amount of money and the amount collected by the Associations allows the creation of a fund to cover all the items and expenses indispensable to the funeral rituals of the mourning Family. Taking the functioning of these Funeral Associations as a reference, the thesis aims to understand the foundations of the autonomy of families to deal with situations of death based on the activation of these networks of associates. These initiatives are also interpreted at work as strategies to break, on the one hand, with the forms of welfare dependence on local power and, on the other, to ensure autonomy to respond to material, symbolic, cultural and ceremonial demands related to death situations. Having many other types of associations (religious, residents, mothers clubs), the one that seems to work most effectively is precisely the one that deals with demands related to the end of life, which proposes to solve the needs of related families in cases of death. By dedicating attention to the functioning of Funeral Associations in meeting the demands of families, we can understand not only the ceremonial aspects in relation to situations of death, but also the forms of solidarity and autonomy of families and the moral, economic, legal and symbolic principles that such situations behave.

**Keywords:** Traditional Communities; Lençóis Maranhenses National Park; Funeral Associations; Forms of Solidarity; Autonomy.

## RESUMÉ

Les événements associés à des situations de décès peuvent être compris comme une expression d'autonomie, de dignité et des formes de solidarité entre les familles qui composent les communautés traditionnelles du Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses (PNLM). Avant même de la création de cette unité de conservation de protection intégrale, de nombreuses familles vivaient déjà dans le parc, en consolidant des modes de vie fondées sur des formes spécifiques d'interaction avec le milieu biophysique. L'autonomie des familles dans ces communautés traditionnelles et leurs particularités socioculturelles ne s'exprime pas seulement à travers des activités traditionnellement exercées, telles que l'agriculture, la pêche, l'élevage et la production artisanale, mais aussi à travers des formes associatives. Parmi les formes associatives de ces communautés traditionnelles, nous soulignons les Associations Funéraires, créées pour répondre aux besoins matériels et cérémoniels liés aux situations de décès. Les Associations Funéraires représentent un modèle d'organisation caractérisé par la participation associative des membres des familles des différentes communautés traditionnelles au sein du PNLM. En cas de décès, chaque membre verse une petite somme d'argent et le montant collecté par les Associations permet la création d'un fonds pour couvrir tous les articles et dépenses indispensables aux rites funéraires de la famille endeuillée. Prenant comme référence le fonctionnement de ces Associations Funéraires, cette thèse vise à comprendre les fondements de l'autonomie des familles pour faire face aux situations de décès en s'appuyant sur l'activation de ces réseaux d'associés. Ces initiatives sont également interprétées à l'œuvre comme des stratégies pour rompre, d'une part, avec les formes de dépendance sociale vis-à-vis du pouvoir local et, d'autre part, pour assurer l'autonomie pour répondre aux exigences matérielles, symboliques, culturelles et cérémonielles liées aux situations de mort. Face à tant d'autres types d'associations (religieuses, résidents, clubs de mères), celle qui semble fonctionner le plus efficacement est justement celle qui traite des demandes liées à la fin de vie, qui se propose de répondre aux besoins des familles avec les cas de décès. En accordant une attention au fonctionnement des Associations Funéraires pour répondre aux demandes des familles, on peut comprendre non seulement les aspects cérémoniels liés aux situations de décès, mais aussi les formes de solidarité et d'autonomie des familles et les principes moraux, économiques, juridiques et symboliques que comportant telles situations.

**Mots-clés:** Communautés traditionnelles. Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. Associations funéraires. Formes de solidarité. Autonomie.

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 01	Vista Frontal do Cemitério de Santo Antonio.....	73
Imagem 02	Túmulo com inscrição mais antiga do Cemitério de Santo Antonio..	74
Imagem 03	Túmulo com Taças de bebidas, Cemitério de Santo Antônio.....	75
Imagem 04	Túmulo de José Francisco, filho de D. Maria, Cemitério de Santo Antônio.....	76
Imagem 05	Foto Mortuária, José Francisco.....	79
Imagem 06	As Mulheres e o chibé.....	81
Imagem 07	Fichas de Associados Frente e Verso.....	82
Imagem 08	Caderno de anotações de pagamentos de taxas.....	83
Imagem 09	Caixões Básico, Executivo e Diamante.....	86
Imagem 10	Caixão Super Luxo.....	87
Imagem 11	Cemitério de Mocambo.....	93

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 01	Distribuição dos locais de Campo.....	85
Ilustração 02	Fluxograma de Organização das Associações Funerárias.....	107
Ilustração 03	Funcionamento da Associação Funerária de Massangano.....	111
Ilustração 04	Funcionamento da Associação Funerária de Santo Antônio.....	113
Ilustração 05	Funcionamento da Associação Funerária de Ponta do Manguê.....	114

## LISTA DE TABELAS

Tabela 01	Locais e datas de Pesquisa de Campo.....	26
Tabela 02	Estudos atuais sobre morte, morrer e temas correlatos.....	52
Tabela 03	Teses e dissertações defendidas no Brasil nos últimos cinco anos com temas sobre morte, morrer e correlatos.....	54

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>2. A MORTE COMO PROBLEMA SOCIOANTROPOLÓGICO: Um panorama dos estudos sobre a Morte.....</b>	<b>40</b>
<b>3. O PARQUE NACIONAL DOS LENÇÓIS MARANHENSES E AS COMUNIDADES TRADICIONAIS: modos de vida e redes de solidariedade .....</b>	<b>30</b>
<b>4. “A GENTE NASCE É PRA MORRER”: história social das Associações Funerárias... ..</b>	<b>70</b>
a) Santo Antonio .....	70
b) Ponta do Mangue .....	89
c) Mocambo .....	90
<b>5. MORRER NAS MORRARIAS: Representações e formas de solidariedade múltipla.....</b>	<b>95</b>
<b><i>5.1 Aspectos Organizacionais, Econômicos e Simbólicos e Rituais das Associações Funerárias .....</i></b>	<b>107</b>
a) Sobre a de Massangano.....	111
b) Sobre a de Santo Antonio .....	112
c) Sobre Ponta do Mangue .....	114
<b>6. AS ASSOCIAÇÕES FUNERARIAS, ENTERRO DIGNO, AUTONOMIA E CONTROLE POLÍTICO DOS CORPOS DOS MORTOS .....</b>	<b>122</b>
9.1 Entre o corpo vivo e o corpo morto: Tempo, espaço e tipologia da morte .....	127
9.2 Estado e Controle dos corpos .....	132
9.3 Pandemia, controle estatal dos corpos e as Associações Funerárias .....	138
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>143</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>147</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A partir das primeiras conversas com o meu orientador iniciei um processo de redefinição da minha temática de estudo. Até aquele momento a proposta com a qual ingressei no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, era um estudo sobre as variadas “atitudes diante da morte” das pessoas que vivem na região metropolitana de São Luís – MA.

Isto porque, de filósofos como Platão e Epicuro até Heidegger, a relação entre bem viver e bem morrer é muito próxima, a ponto desta relação definir, por exemplo o modo como os sujeitos e grupos decidem organizar as suas vidas, como produzem conhecimento, ou nas palavras dos filósofos, anteriormente citados, como direcionam a atividade do filosofar. Ainda segundo esses pensadores, viver com a clareza de que se é finito é um dos critérios básicos para se viver bem e se relacionar bem com os que estão ao seu redor.

Desde a graduação tenho me interessado pelas formas como respondemos social e culturalmente a questões como o nascer e o morrer que, *a priori*, nos são postas pela ordem da natureza. Foi a partir dessas inquietações que me dediquei na graduação e no mestrado, às questões da bioética envolvidas no nascimento, suas implicações e que interferências a tecnologia opera nessa fase humana. A intervenção tecnológica que trabalhei à época, foi especificamente as técnicas de reprodução humana assistida.

Tendo em vista que se tratava de uma formação em filosofia na graduação, os pontos que mais explorei relacionavam-se às implicações éticas desse fenômeno. Já no mestrado, em políticas públicas, mantive a temática, mudando a abordagem metodológica e ampliando a discussão para além das questões éticas, trabalhando, então, de que forma essas tecnologias poderiam, por exemplo, garantir ou retirar direitos relacionados ao nascimento, à reprodução, ou melhor, à saúde sexual e reprodutiva.

Paralelamente às pesquisas relacionadas com a minha formação nos estágios anteriormente mencionados, participei de grupos de discussões sobre tanatologia, área jovem e interdisciplinar que discute e pesquisa questões relacionadas à morte e seus eventos correlatos. Assim, a temática da morte despertou o interesse de explorá-la como objeto de pesquisa. Faltava apenas a oportunidade para trabalhá-la de fato.

Paralela à minha formação acadêmica, aos estudos relacionados com este tema, vieram à tona também algumas experiências vividas no âmbito familiar que me fizeram questionar nossas diferentes atitudes diante da morte, ainda que em uma mesma sociedade.

Refiro-me, por exemplo, a velórios que nos últimos anos comumente ocorrem em espaços próprios para tal prática, e por outro lado, ainda terem aquelas famílias que fazem questão de realizá-lo em casa.

Certa vez em uma mesma semana faleceram dois conhecidos da minha família. O primeiro deles foi velado no centro de velórios da Pax União, em São Luís-MA. A Pax União é um grupo empresarial de funerárias, e após esse velório de cerca de 12h, o corpo foi conduzido no carro da funerária, seguido por outros carros, até o cemitério, onde foram feitas algumas homenagens e finalmente o enterro.

O segundo vivia em uma das cidades vizinhas de São Luís, a Raposa<sup>1</sup>, cuja origem histórica tem relação com comunidades de pescadores, muitos deles oriundos do Ceará. Este segundo velório aconteceu na casa dos familiares do morto, durou mais ou menos 24h e foi marcado por cânticos, encontros, abraços, cachaça, choros e sorrisos. O cortejo fúnebre saiu da residência até o cemitério, sendo o caixão carregado pelos amigos. As pessoas que participavam faziam questão de mencionar o quanto aquela pessoa era querida e fazia falta. A chegada ao cemitério foi acompanhada de algumas homenagens, flores. Após o enterro, muitos regressaram à casa da família, e conversaram sobre assuntos do cotidiano.

Esses dois eventos me levaram às perguntas: o que nos faz ter atitudes tão distintas diante da morte, ainda que vivendo tão perto? Quais são os pontos que ligam e que afastam essas duas situações de morte, com ritos que em alguns momentos se parecem e em outros têm simbolismos distintos e modos de vivê-los tão diferentes? O que faz com que determinados grupos tenham aderido ao que poderia ser classificado como “modelo mercadológico” em torno da morte e os moradores da Raposa mantenham, de alguma forma, uma maneira mais “tradicional” de velar os seus mortos?

Voltando à nossa primeira reunião, ouvi do meu orientador, uma proposta que nos guiaria a um acordo entre os meus interesses de pesquisa (atitudes diante da morte) e as pesquisas que o Grupo de Estudos Rurais e Urbanos (GERUR-UFMA), sob sua coordenação, já vinha desenvolvendo, que no caso era um trabalho que procurava entender o modo de vida de diferentes comunidades tradicionais do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses (doravante Parque ou PNLN), relativa ao município de Barreirinhas-MA.

---

<sup>1</sup> A presença de migrantes cearenses, não foi somente importante para o surgimento da Raposa como cidade. Tal presença definiu fortemente uma atividade artesanal que marca a identidade do município: a renda de bilros. Para maiores detalhes sobre a história da Raposa e essa importante atividade artesanal, consultar a dissertação de mestrado de Ádilla Danúbia Marvão Nascimento Serrão, intitulada, *As tramas da renda de bilros: transformações na produção artesanal no município de Raposa-Ma* (2019).



Enquanto faziam o levantamento do modo de vida das comunidades que historicamente vivem e trabalham no PNLN, inclusive antes desse espaço ser Parque, os membros do GERUR, identificaram a existência das chamadas “Associações Funerárias”, que era o mecanismo que essas famílias usavam para fazer frente aos custos relacionados com as situações de morte e as cerimônias em torno da mesma.

No relatório produzido pelo GERUR, como resultado deste levantamento, essas associações são mencionadas, mas ali em nossa reunião, meu orientador, Prof. Benedito Souza, entendia que podíamos encontrar no funcionamento dessas Associações, um relevante objeto de estudo a ser explorado por meio de pesquisa.

A proposta causou em mim, sensação parecida com o que descrevem os livros sobre Arquimedes quando da dedução dos princípios da hidrostática, enquanto tomava banho. Não se tratava do mesmo resultado, uma Lei Científica, mas já era a certeza de que acabava de “ganhar” um objeto de estudo de presente, e a vontade de sair gritando “eureka” era latente. Em especial porque não era a primeira vez que as Associações Funerárias atravessavam a minha vida.

O meu tio Francisco, um dos mais presentes na minha vida, marcada por uma família grande com contatos pequenos, morou no final da sua vida na cidade de Urbanos Santos - MA. Ele precisava de acompanhamento médico constante, dado que apresentava complicações cardíacas e pouco cuidava de sua alimentação. Esse acompanhamento médico costumava ser de três a quatro vezes por ano e era feito em São Luís. Sempre que vinha para suas consultas, ficava na casa da minha mãe (que naquele momento também era onde eu vivia) e normalmente eu era a sua guia no circuito hospitalar na cidade. Isso nos rendeu uma boa amizade, muitas conversas e muito aprendizado. Em uma dessas consultas, enquanto esperávamos que ele fosse chamado, meu tio Francisco teve um início de ataque cardíaco. Após esse evento ficou 3 ou 4 dias internado, até que veio a falecer. Era 22 de outubro de 2009, quando perdemos nosso tio, com 72 anos bem vividos. Foi nessa época que eu tive o primeiro contato com as “Associações Funerárias”.

Meu Tio foi um servidor público federal, da antiga e extinta Superintendência de Companhias de Saúde Pública (SUCAM), e junto com seus amigos da mesma instituição, todos já com a idade acima dos 70 anos, resolveram organizar a sua própria “Associação Funerária”. Sinteticamente a deles funcionava da seguinte maneira: fizeram um depósito inicial e cada vez que algum dos associados, ou os membros da família deles falecia, os custos com funeral e rituais eram cobertos pela Associação. Após o enterro, voltavam a

depositar um valor, que nesse caso, era equivalente aos custos, dividido pela quantidade de membros. Esse valor que ficava “depositado”, inclusive era muito usado como empréstimo, também entre eles.

O caso é que do momento que meu tio saiu do hospital, sem vida, até o enterro, nossa família não precisou desembolsar um centavo que fosse. O tratamento do corpo, o trajeto até Urbanos Santos (onde ocorreria o velório e o enterro), as comidas servidas ao longo de mais ou menos 16h de velório, flores, caixão, etc, foi tudo coberto pela Associação Funerária, que por sinal ele era o cofundador. Todos os membros da Associação foram ao velório vestidos com suas antigas fardas, e era evidente que ter todo aquele “tratamento” e nenhuma preocupação com valores, naquele momento, também era uma forma de homenagear meu tio e ser solidário a sua família (nós).

Foi nesse contexto, envolvida com muita memória e curiosidade que a proposta do meu orientador me veio como um presente e um sinal de que era muita responsabilidade, mas já que estávamos diante de um problema de pesquisa, sempre que algo ficasse mais difícil seria nessas memórias em que eu poderia me agarrar.

Por sua vez, o primeiro momento que tive contato direto com pessoas das comunidades do PNLM, com a finalidade de estabelecer elos e ser apresentada pelo GERUR a alguns possíveis interlocutores locais, foi numa reunião em Tratada dos Carlos, com lideranças locais de comunidades do PNLM. O objetivo da reunião era esclarecer às lideranças e moradores a importância da luta pela manutenção do direito de permanecerem no Parque.

Naquela reunião foram explicadas, de forma sintética pelos representantes dos órgãos de classe, as principais dificuldades dessa luta para permanecerem em seus territórios e que estratégias poderiam ser adotadas para que pudessem seguir suas vidas. Entre as dificuldades apontadas para o fortalecimento das lutas e a permanência no Parque estavam: conflitos cotidianos com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), falta de união em algumas comunidades, intervenção do empresariado interessado no turismo, e muita pressão do Estado para que os mesmos deixassem seus lugares de residência e trabalho, como foi sinalizado por um dos presentes na reunião: “*moro dentro do que é meu e não saio daqui. Quando nasci já vivíamos aqui, o Parque é que é o invasor*” (Sr José, 19 de maio de 2016).

Essa reunião foi marcada pela apresentação de muitas angústias por parte dos participantes, mas desde que chegamos ao local realizavam cânticos alegres e

recepcionavam as pessoas com danças, com abraços apertados e muitos sorrisos. Era impossível não ser absorvido pelo clima de alegria. Essa mesma reunião que começou festiva, teve muitos depoimentos de angústia e também de esperança. Acabou com um ode à resistência, com palavras de ordem girando em torno de “*ser o que são*”, ou seja, manter seus modos de vida, no lugar onde estão e pensando juntos as melhores estratégias para se manter como tais.

No final da reunião, conheci alguns dos que posteriormente viriam a ser meus principais interlocutores, e ouvi também um pouco mais sobre as Associações Funerárias, de modo que começamos a trabalhar no sentido de compreender a história, estrutura, funcionalidade e os outros elementos simbólicos destas Associações e a relação entre os associados dessas comunidades do Parque.

A partir de então, passamos a perseguir a tese de que as Associações Funerárias das comunidades tradicionais do PNLN, dado à sua forma de articulação entre as famílias, permitem traçar estratégias que visam assegurar autonomia das mesmas e dignidade nas situações de morte. Restava-nos então buscar saber, que estratégias mobilizadas eram essas e quais as ações, no sentido organizacional, as Associações Funerárias utilizam para responder às demandas (materiais, simbólicas, históricas, culturais, religiosas) associadas às situações de morte.

Em conflito constante com o Estado, e na busca por reconhecimento quanto aos direitos que possuem de continuar vivendo em seus locais de residência e trabalho, as famílias do Parque procuram manter seus modos de vida, seja como forma de resistência ou de sobrevivência. Dentre os vários aspectos da organização social das famílias, um dos que chamou nossa atenção, e que é objeto de análise na presente tese, é a forma como lidam com as situações de morte e os rituais envolvidos em torno delas.

Em países como os Estados Unidos a atitude diante da morte costuma ser classificada, por autores como Gorer (1955), como fria e mercadológica. Não pode vir acompanhada de demonstrações públicas de sentimentos e desespero, o que não quer dizer que as pessoas neste país não sintam e não vivenciem suas próprias experiências diante da morte. Ela é regrada a embalsamento (para esconder a “*sujeira*” da morte), rituais rápidos de despedida, na maioria das vezes executados no próprio hospital em capelas próprias para isso e gerenciados pelas grandes companhias funerárias que estão disponíveis para vender desde uma caixa funerária personalizada até o acompanhamento médico para a família enlutada. A estratégia é “*neutralizar os ritos e ocultar tudo que diga respeito à morte*”

(GORER, 1955, p.165). A sociedade, em alguns casos, age com a finalidade de apagar, dissimular e eliminar a morte e os mortos da vida social. A morte torna-se então objeto de interdição (GORER, 1965).

No Brasil, temos uma diversidade enorme de atitudes diante da morte. Na região nordestina, por exemplo existem muitas cidades que mantêm, o que Aries chamaria de “*tradicionalismo*” da morte familiar (ÁRIES, 2012), com seus ritos e lamentações ocorrendo no lar, entre amigos e familiares. Isto também não quer dizer que, esses lugares deixam de sofrer influências que modificam esse tipo de atitude, entre elas o próprio mercado formado em torno da morte e dos seus rituais.

De acordo com Gurgel (2008), existe uma mercantilização da morte, resultado de um movimento contemporâneo onde tudo se vende e tudo é transformado em mercadoria, que se traduz tanto nos caros tratamentos hospitalares com a finalidade de prolongar a vida como também no consumo, que pode ser entendido como exagerado, de itens funerários. Como exemplo, podemos citar o “*caixão Bill Gates*”, que possui um estofado com travesseiro, ou um funeral transmitido virtualmente, ou ainda um serviço de mensagens para velório.

Ao que tudo indica, as atitudes diante da morte, nas mais diversas formas de organizações sociais, demonstram muito a maneira como organizam seus modos de vida. Em comunidades que vivem no interior e entorno do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, por exemplo, em que a vida é regada a uma estreita relação com a natureza, relação pontual e ressignificada com o mercado e o Estado, e intensa vontade de manutenção dos seus modos de vida, a relação com a morte parece acontecer muito atrelada à ideias de territorialidade, solidariedade e mecanismos de entreajuda.

O Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses é uma Unidade de conservação de proteção integral criada no ano de 1981 com a perspectiva de manutenção de áreas ambientais intocáveis, que desconsidera a presença humana dentro dos seus limites. No entanto, muito antes dele ser criado oficialmente, já havia famílias reproduzindo modos de vida próprios, com organização econômica, cultural e social peculiares.

Como já mencionado, entre as várias peculiaridades desses grupos familiares destacamos o modo como se organizam para resolver as questões relacionadas com as situações de morte. Uma alternativa para fazer frente aos gastos com as situações de morte foi a criação de associações funerárias, que trazem à cena mais uma forma de representação da morte e da vida dessa população. Nesse sentido, para melhor elucidar algumas categorias

que influenciam na organização, estrutura e significado das Associações Funerárias para as famílias que historicamente vivem no PARNA, procuramos mobilizar algumas categorias que consideramos fundamentais às análises sobre essas estratégias frente às situações de morte, entre elas, a de representação social.

Assim, destacamos como problema dessa tese, que as Associações Funerárias, segundo suas especificidades históricas e de organização, procuram assegurar às famílias que historicamente vivem e trabalham no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, dignidade e autonomia diante das situações de morte.

A articulação das famílias em torno de formas associativas, permite traçar estratégias que visam assegurar dignidade e autonomia, nas situações de morte. Nos interessa compreender, portanto, quais ações e estratégias são mobilizadas para assegurar essa autonomia? De que forma são organizadas essas estratégias para responder às demandas (materiais, simbólicas, históricas, culturais, religiosas) relacionadas com as situações de morte? O que elas implicam e significam para as famílias do PARNA?

Para dar conta desse desafio, a presente tese percorre, portanto, um caminho que tem início com a construção do problema e dos caminhos metodológicos adotados durante o processo da pesquisa, que serão desenvolvidos nos próximos parágrafos. Em seguida apresentamos o campo empírico em que essa pesquisa se realizou, ou seja, nos debruçamos sobre os atores envolvidos no processo de pesquisa, o contexto de criação e a história de ocupação do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses (PNLM) pelas famílias (capítulo 2). Além desse elementos procuramos entender o que representa para as comunidades continuar a reproduzir seu modo de vida dentro dessa unidade de conservação de proteção integral, tendo que conviver com as limitações impostas pelo controle do Estado.

O funcionamento dessas formas associativas traz à tona a questão da autonomia das famílias que, por meio das Associações funerárias, rompem com os ciclos de assistencialismos de políticos locais. Os mecanismos adotados pelas Associações, além de romper com os laços de dependência do poder local, permitem também o exercício da autonomia, possibilitando o controle dos corpos mortos pelos próprios membros das Associações.

Como durante o processo de pesquisa para a produção da tese fomos atropelados por uma Pandemia que já rendeu mais de 560 mil mortos no país, este fenômeno passou não só a fazer parte intensamente do nosso cotidiano como também interferiu nos rituais fúnebres. A pandemia também permitiu a intensificação da vigilância e controle dos corpos

pelo Estado. Em razão desse momento, ainda nesse último capítulo inserimos um tópico para tratar não só do impacto da pandemia nas atitudes diante da morte, mas também como esse quadro sanitário interferiu no funcionamento das Associações Funerárias e nas cerimônias relacionadas com as situações morte nas comunidades estudadas.

As discussões em torno do objeto da presente tese permitiram refletir sobre como, diante de tantas demandas relacionadas às necessidades cotidianas da vida (educação, saúde, habitação, direitos, etc.), e tendo tantas outras associações (de moradores, por exemplo), a que parece funcionar com mais efetividade e eficácia é justamente àquela que se ocupa com o fim da vida, aquela que além de assegurar autonomia às famílias, se propõe atender as demandas materiais, cerimoniais e simbólicas relacionadas com as situações de morte.

A metodologia adotada na pesquisa que deu origem a esta tese baseou-se no trabalho de campo com adoção da observação participante, por meio das interações face a face, que têm marcado a prática do trabalho de pesquisa que privilegia o interconhecimento, conforme sublinhado por Beaud e Weber (2014). Tais interações permitiram a realização de entrevistas, observações e registros em cadernos de campo durante os momentos levantamento dos dados junto às famílias do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses.

Em termos de perspectiva utilizamos a relacional, nos termos de Bourdieu. Este autor compreende o universo social a partir de uma perspectiva de ordem relacional, observando a mediação entre o agente social e as estruturas sociais em sua objetivação à medida que o cientista se aproxima da realidade social pesquisada.

Essa aproximação se baseia na compreensão de que o conhecimento se institui como instrumento de expressão da realidade social. Nesse sentido, Bourdieu parte da concepção do conhecimento como *praxiológica* (BOURDIEU, 2005). Ao conhecimento *praxiológico*, o objeto deste tem a ver com as relações objetivas e subjetivas que se circunscrevem ao mundo social, buscando compreender as estruturas objetivas e as disposições estruturais nas mentes dos agentes que integram os espaços sociais, quanto do próprio pesquisador.

A perspectiva de Bourdieu permite que o pesquisador capture a lógica dos espaços sociais, possibilitando que se aproxime das lógicas que subjazem nas práticas dos agentes sociais. Segundo Bourdieu (2003), a concepção relacional se caracteriza pela confrontação de dados.

O trabalho de campo realizado com vistas à obtenção de informações pautou-se também naquilo que foi defendido por Clifford Geertz (2013), caracterizado principalmente pela premissa de ouvir atentamente os interlocutores:

É nisso que consiste o cerne do método etnográfico: em trabalhar com pessoas, dialogando pacientemente com elas. Entendo a etnografia antes de tudo como maneira específica de conhecer a vida social. Sua peculiaridade: sua fundamentação existencial numa impregnação profunda, no pesquisador (em seu corpo e sua alma, em sua inteligência e sensibilidade), da imprescindibilidade da busca por aquilo que Eduardo Viveiros de Castro denominou ‘diálogo para valer’ com o Outro sendo o conhecimento forjado justamente a partir dos resultados desse diálogo. (GEERTZ, 2013, p.6)

A apreensão de determinada realidade social depende da qualidade da observação, da sensibilidade em relação ao outro, do conhecimento sobre o contexto estudado, da inteligência e da imaginação do pesquisador. Realizar o trabalho de campo com características etnográficas não é somente estabelecer relações, selecionar informantes transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, antes de tudo, *“o que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’”* (GEERTZ, 2008, p. 15).

Em suma, é possível relatar subjetividades alheias sem recorrer a pretensas capacidades extraordinárias para obliterar o próprio ego e para entender os sentimentos de outros seres humanos. Possuir e desenvolver capacidades normais para estas atividades, é, obviamente, essencial, se temos esperança de conseguir que as pessoas tolerem nossa intrusão em suas vidas ou de que nos aceitem como seres com quem vale a pena conversar. (...) Mas, seja qual for nossa compreensão – correta ou semicorreta – daquilo que nossos informantes, por assim dizer, realmente são, esta não depende, de que tenhamos, nós mesmos, a experiência e a sensação de estar sendo aceitos, pois esta sensação tem que ver como nossa própria biografia, não com a deles. Porém, a compreensão depende de uma habilidade para analisar seus modos de expressão, aquilo que chamo de sistemas simbólicos (...) Entender a forma e a força da vida interior dos nativos – para usar uma vez mais, essa palavra perigosa – parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada, ou – como sugeri acima – ou interpretar um poema, do que com conseguir um comunhão de espíritos. (GEERTZ, 2013, p.74)

Por meio da pesquisa, portanto, se pode buscar compreender os sentidos da cultura, que possui particulares reveladoras de eventos e comportamentos referidos a determinada

ordem social. Portanto, a pesquisa etnográfica nos aproxima da realidade para que possamos compreendê-la, como aponta Geertz (2008, p. 20),

A etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar /.../ Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos.

Para Geertz, praticar etnografia vai além de estabelecer relações num processo de seleção de informantes, que colide com a transcrição de textos. Significa ir além do levantamento de genealogias e mapeamento de campos. A maior preocupação da etnografia é obter uma descrição o mais completa possível de determinado fenômeno. Entender o que um grupo em particular faz e o sentido das perspectivas imediatas que eles têm do que fazem. O objeto da etnografia é esse conjunto de significantes que circundam os eventos, fatos, ações, e contextos, produzidos, percebidos e interpretados pelos integrantes de determinado grupo.

Neste sentido, os modos de vida de outros povos têm sido comparados com a nossa própria maneira de conceber a vida. O modo de vida comunitário pode representar um conjunto de opções, modos de organizações que variam de acordo com a cultura.

A pesquisa junto às Associações Funerárias foi possível porque o Grupo de Estudos Rurais e Urbanos (GERUR), já vinha desenvolvendo trabalho de pesquisa em distintas comunidades do PARNA. Esse aspecto permitiu a minha entrada na equipe de pesquisa e facilitou sobremaneira o trabalho de campo. A partir da minha inserção na pesquisa levada a cabo pelo GERUR, e as indicações do meu orientador pude ser apresentada a alguns moradores, considerados chave para o desenvolvimento da pesquisa, por ocuparem posição de destaque na estrutura organizacional das Associações Funerárias.

As idas às comunidades, com a finalidade da pesquisa propriamente dita, aconteceram em determinados momentos ao longo de quatro anos, de 2017 (março, abril e junho), 2018 (março, junho e julho) a 2019 (janeiro, abril e dezembro) e em 2020 (novembro), ficando cerca de 4 dias em cada etapa, priorizando os finais de semana pois era quando encontraria mais pessoas em suas casas, dado que independente de idade, todos costumavam ter atividades relacionadas ao cotidiano. A etapa realizada em finais de 2020



foi pensada com o objetivo de cobrir o dia dos finados, e também por acontecer no contexto da pandemia do COVID-19.

As etapas de campo foram previamente combinadas com os interlocutores, que além de me receberem para as entrevistas, também me hospedaram, permitindo a convivência com suas famílias. Inclusive, muitos dados que consegui sobre as Associações Funerárias, e sobre como essas comunidades pensam a morte e o morrer, e o significado de um bom funeral, obtive em conversas informais enquanto almoçava com essas pessoas, ou quando me levavam para conversar com mais alguém.

Na etapa de campo realizada em novembro de 2020, em razão do contexto pandêmico, não fiquei hospedada em nenhuma das residências dos meus interlocutores. O contato que tive com os mesmos aconteceu no cemitério do povoado de Santo Antonio (Barreirinhas, Maranhão), com distância mínima de 2m e usando máscara. Neste último contato presencial, estive especialmente no cemitério, no final da tarde, horário em que a maior parte dos moradores reservam para visitar, lembrar e homenagear seus familiares já falecidos. A ida a campo nesse momento acabou sendo uma oportunidade para entender como os integrantes das comunidades pesquisados têm lidado com a pandemia, em especial quando se trata dos rituais fúnebres.

As entrevistas realizadas foram feitas com interlocutores dos povoados de Santo Antonio, Mocambo e Ponta do Mangue. O que nos levou a esses locais foi a facilidade de interlocução com diretores das Associações Funerárias que vivem nesses povoados, e quando da apresentação da estrutura das mesmas, bem como do mapa das Associações. Além disso, esses três povoados representam uma espécie de “divisão” de espaço, relacionando ao modo como eles lidam com a própria natureza, haja vista Mocambo está situado no local que eles chamam de *região das areias*, onde se situam as “*morraria*”, Santo Antonio na *região dos rios*<sup>2</sup> e Ponta do Mangue na *região das praias*<sup>3</sup>. “*Morraria*” é como os moradores das comunidades do Parque denominam os campos de dunas, que bem caracterizam o Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses.

As idas a campo, locais e objetivo de cada viagem ao Parque podem ser observadas no quadro a seguir:

---

<sup>2</sup> Chamam de *região dos rios* a área que abrange todas as comunidades próximas ou que acompanham o curso do rio Preguiças. O rio Preguiças percorre um trajeto de cerca de 135km.

<sup>3</sup> Chamam de *região das praias* as comunidades *situadas* mais próximas ao mar.

Tabela 01: Locais de Pesquisa e Objetivos do Trabalho de Campo

<b>Período</b>	<b>Local</b>	<b>Objetivo</b>
Março, 2017	Santo Antonio	Estabelecer os primeiros contatos com os principais interlocutores de Santo Antonio; Entrevistar o Diretor da Associação Funerária dessa comunidade; Compreender a estrutura organizacional das Associações Funerárias;
Maio, 2017	Santo Antonio	Visitar o cemitério de Santo Antonio; Estabelecer contato e realizar entrevistas com membros da Associação que tenham sido atendidos por ela; Compreender as etapas dos rituais relacionados às situações de morte.
Dezembro, 2017	Santo Antonio	Realizar levantamento das Agências Funerárias de Barreirinhas; Entrevistar donos, ou funcionários das agências funerárias de Barreirinhas; Compreender os significados da Associação Funerária para as famílias desta comunidade.
Janeiro, 2018	Mocambo	Estabelecer os primeiros contatos com os interlocutores de Mocambo; Entrevistar a Diretora da Associação que responde por esta comunidade; Compreender o funcionamento da Associação Funerária que cobre essa região do Parque.
Março, 2018	Mocambo	Entender a relação que a Associação dessa comunidade mantém com as demais existentes no PNLM; Compreender como realizavam as cerimônias relacionados com as situações morte, antes da Associação Funerária;
Novembro, 2018	Mocambo	Visitar o cemitério de Mocambo; Identificar as etapas dos ritos relacionados com as situações de morte; Compreender os significados da Associação Funerária para as famílias desta comunidade.
Janeiro, 2019	Ponta do Mangue	Estabelecer os primeiros contatos com os interlocutores de Ponta do Mangue; Entrevistar a Presidenta da Associação dessa comunidade;

		Compreender o funcionamento da Associação Funerária que cobre essa região do Parque.
Abril, 2019	Ponta do Manguê	Visitar o cemitério de Ponta do Manguê; Identificar a relação das famílias associadas desta região com associados de outras Associações Funerárias de comunidades do PNLN.
Novembro, 2019	Mocambo	Retomar algumas entrevistas sobre a representação das Associações Funerárias para esta comunidade e sobre a importância dos ritos relacionados com as situações de morte.
Novembro, 2020	Santo Antonio	Compreender como tem funcionado os rituais relacionados com as situações de morte e as Associações Funerárias durante a Pandemia; Visitar o cemitério durante às homenagens de Dia de Finados.

Os objetivos traçados para realização das etapas de campo nas três localidades foram fundamentais para realização das observações, entrevistas e orientação das interlocuções estabelecidas. As entrevistas procuraram dar conta da compreensão do funcionamento e da história social das associações. Foram guiadas pela perspectiva da humildade, conforme sublinham Beaud e Weber (2014), pois no momento da pesquisa, mesmo com todo o apoio das teorias, vale à pena priorizar as explicações daqueles que elegemos como interlocutores sobre os temas que desejamos explorar para dar conta do nosso objeto de estudo. A preocupação, nesse caso, deve ser voltada a assegurar um bom diálogo com os interlocutores.

No capítulo que segue intitulado “A morte como problema socioantropológico” apresentamos um panorama dos estudos sobre a morte, ou seja, fazemos nele um balanço dos trabalhos sobre essa temática, além de identificar os principais nichos de pesquisa sobre o tema no país.

No capítulo “A gente nasce é pra morrer”, descrevemos o surgimento das Associações Funerárias, tendo como fundamentação para a construção dessa história social das Associação Funerárias, as pesquisas de campo realizadas e os dados obtidos em entrevistas ao longo de quatro idas ao PARNA, ocorridas mais precisamente nos meses de março, abril e junho de 2017; em março, junho e julho de 2018, em janeiro, abril e dezembro

de 2019 e novembro de 2020. A cada ida fiquei em média 4 dias nas comunidades. Neste capítulo, exploramos ainda os vínculos estabelecidos entre os membros dessas Associações bem como as formas de adesão às mesmas.

No capítulo “Morrer nas morrarias”, dedicamos atenção aos procedimentos e cerimônias referidos às situações de morte, relacionando-os às noções de representação e tipos de solidariedade, conforme tratado por Durkheim. Discutimos ainda como o próprio funcionamento de cada Associação tem relação com as noções de “solidariedade”, “autonomia” e “dignidade”, que aparecem nos diálogos com os interlocutores.

O último capítulo “As Associações Funerárias, Enterro digno, autonomia e controle dos corpos mortos”, introduzimos uma discussão sobre a categoria corpo, como elemento social e culturalmente determinado, enfatizando a relação entre o corpo dos vivos e o corpo morto. Nessa parte do trabalho elaboramos uma “tipologia da morte” a partir das formas utilizadas pelas famílias envolvidas com as Associações Funerárias, e como essa tipologia define também articulações entre “corpo”, “tempo” e “espaço”. Recorremos ainda à ideia de controle estatal dos corpos, sejam eles vivos ou mortos, para mostrar como os membros das Associações Funerárias conseguem realizar o controle dos corpos dos mortos e escapar aos mecanismos de poder do Estado, inclusive construindo suas próprias regras.

## 2. A MORTE COMO PROBLEMA SOCIOANTROPOLÓGICO: um panorama dos estudos sobre a Morte

Morte não costuma ser o tipo de tema que permeia as conversas cotidianas das pessoas. Seja um grupo de amigos que falam quando na mesa do bar, ou um grupo familiar que dialoga enquanto almoçam juntos. É um tema que em alguns contextos é tido como tabu.

Assim, apoiados no pensamento de Epicuro que trata a morte como um nada que não deve influenciar a vida humana, e talvez por isso é que torna-se tão difícil falar da morte, pois nos atrevemos a falar sobre o desconhecido. A morte nesse contexto é algo que não está acessível aos nossos sentidos, não pode ser explicada pela experiência, descrito por um ser vivo, é, portanto, algo absolutamente desconhecido e alheio a realidade dos seres vivos. Uma das atitudes filosóficas possível diante da morte é a dada por Epicuro, ao dizer, “*Quando nós estamos vivos, a morte não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós não estamos*”. (EPICURO, Carta a Meneceu, 1997, p. 29)

Pensando a morte pela ótica de Epicuro percebemos que a mesma, nada significa para o homem uma vez que ela está quando o homem não está, ou seja, ela é a inexistência da vida; é a impossibilidade de se sentir ou se pensar algo devido a ausência dos sentidos.

Em sua carta sobre a felicidade dirigida a Meneceu, Epicuro apresenta a morte como os mais sobressaltados dos males. E por consequência torna-se necessário vencer esse mal que toma forma de medo e aterroriza a vida humana.

Podemos perceber que ao afirmar que não há nada a temer na morte, Epicuro almeja curar, livrar a alma desse temor, pois para ele esse medo da morte é um mal terrível que atormenta as pessoas graças a crenças, segundo ele erradas, que ensinam que a morte é algo a se temer.

Nas próprias palavras de Epicuro vemos que é essa sua intenção, livrar a alma do medo desnecessário da morte, já que ela nada é, não tem significado nenhum para o homem e, portanto, não pode, nem deve ser vista como um problema ou um medo a ser experimentado. Ele diz:

Acostuma-se à ideia que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós torna fluível a mortalidade da vida, não por atribuir a esta uma duração ilimitada, mas por eliminar o desejo de imortalidade. (EPICURO, Carta a Meneceu, 1997, p. 27).

É também por essa razão que ele não aceita, mas renega as crenças que alimentam tais sentimentos acerca da morte, tornando-a um mal e justificando esse mal com promessas de uma vida infinita, vida eterna, tornando a vida humana não uma vida possível de ser vivida plenamente mas apenas uma tela onde será desenhada uma vida real e verdadeira coberta de imortalidade.

E continua: “*Logo, o conhecimento correto de que a morte nada é em relação a nós, torna fluível a mortalidade da vida.*” (EPICURO, Carta a Meneceu, 1997, p. 27). Nessa afirmação de Epicuro, nos damos conta de que o modo correto pelo qual se pensa a vida é todo sob o aspecto da realização. Portanto, todo o sentido da vida é posto na vida, desse modo não há por que se pensar algo fora da vida. Aqui encontramos um limite que se encontra na finitude da vida. Esse limite é compreendido uma vez que essa finitude também é compreendida e aceita sem o medo do fim radical. Obviamente essa compreensão ocorre quando se sente a morte como um fim natural da vida e não como algo maléfico ou aterrorizador.

Olhando por essa ótica, podemos compreender que, não tornar a morte em algo que deva ser temido, como algo que atormenta a vida é na verdade colocar na vida todos os anseios e projetos; e, na ótica de Epicuro, isso é de fato viver plenamente, intensamente, e de maneira simples, serena, tranquila sem focar a existência em um mal que é a morte. Isso permite nutrir a vida de forma que possamos vivê-la e realizá-la livremente sem qualquer construção fictícia e imaginária que venha a negar a vida. Isso obviamente ocorre na medida em que se procura vivê-la passo a passo de maneira natural, e conseqüentemente se obtém uma compreensão clara.

Um exemplo claro da capacidade que o homem possui de superar o medo da morte, embora sua aproximação o tenha num primeiro momento lhe causado terror encontramos em umas das narrações de Philippe Ariès, no livro “O Homem Diante da Morte”. Ele relata a reação de uma certa senhora diante do pensamento aterrorizante da morte e sua mudança de postura ante a compreensão da mesma:

Ela se deitava, relata, com todas as cortinas abertas e muitas velas acesas no quarto, as damas de companhia a seu redor; todas as vezes que acordava, gostava de as encontrar conversando, faceirando ou comendo, para se certificar de que não tinha adormecido”. (ARIÈS, 2014, p.21)

Nessa narrativa percebemos quanto aterrorizador era a ideia da morte. Razão suficiente para fazer tal mulher se preocupar em alimentar sempre a ideia que sempre estava

acordada e assim se certificar que não havia adormecido e tampouco morrido. No entanto, esse medo é vencido quando ela compreende que a morte é apenas o sinal da finitude da vida e nada mais, não havendo, pois, motivos para medo e tampouco para fugir de algo que seguia apenas a lei da natureza. É o que podemos ler na continuação do relato é “(...) mas quando no dia 27 de maio de 1707 sentiu que ia morrer já não teve medo, fez o que tinha que fazer...” (ARIÈS, 2014, p. 21).

Caso realizemos aqui uma comparação com o pensamento de Epicuro, vamos claramente perceber como fez mal àquela mulher todo empenho que dedicou a fugir da morte que para ela era um mal a ser evitado, do qual deveria fugir, manter-se acordada, ao invés de viver com suas damas, comidas e músicas não em função da morte, mas da vida, de maneira natural, sentindo os acontecimentos como uma sequência natural da vida e não como um programa de fatos que fatalmente a conduziria ao mal da morte. Ao fim, essa ideia da morte que a lembrava que era finita certamente a atormentava pelo fato das crenças criticadas por Epicuro que a fazia lutar pela infinitude, pela eternidade.

Certamente o medo vencido a fez ver a morte como algo que não merece fuga, que não tem que ser causa de preocupação ou sofrimento, mas, simplesmente como um limite natural da vida que é finita segundo Epicuro.

Epicuro rejeita claramente o sofrimento causado pela perspectiva da morte e considera insensato aquele que passa por tal angústia. Para ele esse sofrimento é desnecessário, pois antecipa o fato:

É insensato, portanto, quem diz que teme a morte não porque sua presença pode causar sofrimento, mas porque sua perspectiva faz sofrer. Aquilo que não perturba quando está presente, causa somente um sofrimento infundado quando é esperado. (EPICURO, 1997, p. 27)

Podemos perceber que é nessa perspectiva que consiste o medo e o desejo de fuga, é em meio a esses sentimentos que se fortalecem as crenças e o imaginário cria meios de consolar o atormentado. Surgem então, ideias de uma continuação da vida após a morte, de recompensas, de melhorias etc. Conseqüentemente essa espera aflita pela morte, esse medo que atormenta, impede ao homem atormentado de viver de maneira prazerosa. Na visão de Epicuro isso é insensatez, pois para ele o sábio jamais renuncia a vida e igualmente teme o seu fim, ou seja, o sábio apenas vive de maneira natural sem renunciar e sem temer, vive naturalmente.

É imprescindível possuir clareza conceitual nesse terreno de expressões multissêmicas. Muitos poderiam indagar: a morte é um conceito médico ou deve ser contextualizado nas variáveis socioculturais? Goldim e Francisconi (2003), afirmaram que há um grande número de definições de morte e isso consiste em não ser uma definição puramente médica. Implicações culturais, morais e legais são de grande relevância nesse conceito.

A avaliação sobre como viver a vida e como qualificá-la é estritamente individual, e qualquer tentativa de estabelecer critérios universais é um ato arbitrário e autoritário de julgamento moral. O fato de vivermos em uma sociedade plural, rica em crenças e valores religiosos, não permite que se reconheça um sentido único para a vida ou para morte (CORREA, 2007).

Tanto a preocupação pela morte quanto pelos mortos encontra expressão na sepultura ou nas práticas religiosas que incluem o tratamento do morto. As sepulturas contém os mortos com seus utensílios; os vivos, mantêm alimentos, armas, desejos, caçadas, raivas, uma vida corpórea. O utensílio e a morte surgem na vida pré-histórica de forma simultânea e contraditória:

(...) a morte, tal como o utensílio, afirma o indivíduo, prolongando-o no tempo como o utensílio no espaço, se esforça igualmente por ou adaptar ao mundo, exprime a mesma inadaptação do homem ao mundo e as mesmas possibilidades de conquista do homem em relação ao mundo (MORIN, 1970, p.24).

A morte entre as populações pré-históricas, na perspectiva sociológica de Morin (1970), constitui-se enquanto sono, viagem, um renascimento, doença, acidente, malefício, de uma entrada ou passagem para a morada dos antepassados, ou tudo ao mesmo tempo. Morte é uma transição, uma etapa dentro de um longo caminho de transições. O momento da morte não está relacionado somente a idéia de pós-vida, mas também a processos do viver, crescer e gerar descendentes. Assim, a morte refere-se à vida, àquela recentemente perdida pelo ente falecido. Torna-se repleta de metáforas de vida pois, em si, modifica a ordem natural e esperada da vida. O indivíduo morto é transportado e tratado com rituais específicos, é inumado, queimado, mumificado. A morte pré-histórica não tem "ser", "essência", acontece e é negada enquanto signo de aniquilamento da espécie. Entre a morte e a crença na imortalidade existe propriamente uma área sombria e terrível: a do funeral.

A vida continua de geração em geração e, em muitas sociedades, é essa continuidade que é lembrada nos rituais funerários. A continuidade da vida é uma realidade



mais palpável do que a realidade da morte. Conseqüentemente valores da vida, da sexualidade e fertilidade podem dominar o simbolismo dos funerais. As conformações universais da cultura indicam a presença de reações emocionais e associações simbólicas vinculadas à morte.

Nesse aspecto, o estudo da morte oferece a possibilidade de reconstrução de traços caracterizadores da cultura. Analogias etnográficas podem ser próximas ou distantes. As analogias próximas referem-se a comparações feitas com um grupo étnico conhecido linguisticamente, etnologicamente e historicamente. As formas características – assinaturas arqueológicas ou antropológicas – de uma área cultural ou tradição podem ser percebidas por meio dos contrastes e similaridades entre os grupos comparados, tornando-se claras em estudos reconstitutivos. No universo da arqueologia contamos com um objeto vestigial, fragmentário, sobre o qual nos debruçamos com aparatos etnológicos, antropológicos, das ciências exatas e biológicas, da estatística e da especulação, mais, da observação amparada em frágeis estruturas de hipóteses.

Bendann (1969) estabeleceu determinadas questões pertinentes ao estudo analítico dos ritos funerários. Referindo-se aos mesmos como fenômeno de distribuição mundial, conectado com certos elementos humanos comuns através da própria morte, as várias atitudes em relação a ela, o terror pelo fantasma do falecido, a significância do sepultamento, a atitude específica diante do corpo e o problema da vida após a morte. Desde que a pessoa falecida partiu para o domínio do imperscrutável e incompreensível, seu corpo foi associado com a dimensão do misterioso e do estranho e vai ser representado na mesma categoria dos trovões, relâmpagos, terremotos, espíritos e outros fenômenos naturais e mágicos.

A partir da idéia de fazer uma extensa pesquisa nas áreas da Melanésia, noroeste da Sibéria, Austrália e Índia, Bendann procurou estudar o fenômeno mundial da morte enquanto um contenedor de um carácter que se apresenta com similaridades e diferenças perceptíveis entre os grupos humanos dessas regiões do planeta. Certas características dos comportamentos humanos diante da morte, quando comparadas entre essas áreas, mostraram-se comuns, como as causas da morte, os significados do sepultamento, o terror pelo espírito do morto, as atitudes específicas diante do corpo, os taboos, o poder do nome do falecido, as festas para o morto. Alguns desses elementos são permeados por variações psicológicas entre os indivíduos e os grupos.

Através do esquadramento de Bendann (1969) sobre similaridades e diferenças no interior das práticas mortuárias na amostra por ele delimitada, podemos estabelecer as

seguintes categorias de análise que refletem parcialmente aspectos dos eventos arqueológicos de origem funerária:

- 1 – Origens da morte (mitos de origem);
- 2 - Causas da morte;
- 3 – Formas de deposição do morto;
- 4 – Temor pelo espírito ou fantasma do morto;
- 5 – Formas de tratamento dado ao cadáver;
- 6 – Funeral;
- 7 – Habitação funerária (cabana, tenda, simulacro de habitação construído sobre a cova);
- 8 – Destruição da propriedade (plantação, bens, animais) do falecido;
- 9 – Formas de purificação (pelo fogo, água, referentes aos vivos e aos mortos);
- 10 – O poder dado ao nome do morto;
- 11 – Festas ou banquetes funerários;
- 12 – Crenças na vida após a morte;
- 13 – Tabus (estatutos de pureza e perigo referentes as práticas funerárias);
- 14 – A participação feminina no ritual fúnebre;
- 15 – Concepções mortuárias de origem totêmica (animais, plantas, entidades naturais);
- 16 – Culto aos mortos (visitações, cerimônias de recordação, oferendas pós-funeral).

As questões relacionadas aos mitos de origem da morte em populações tradicionais e pré-históricas (MÉTRAUX, 1947; BENDANN, 1969; THOMAS, 1993) vinculam-se à morte física e morte biológica, à escatologia e significado do mundo, ao renascimento e regeneração, ao antinatural. Nesse caso, o mundo é concebido como fonte de vida (THOMAS, 1983, p.33) e a morte como antinatural, causada por malefícios. Mas o que é específico da morte? A separação da alma do corpo, a rigidez cadavérica, parada cardíaca, falência da função respiratória, a decomposição cadavérica? Encontramos sempre uma pluralidade na delimitação do que é específico da morte: a morte ao nascer; a morte que é consequência da ação do meio, especialmente as enfermidades infecciosas, que atingem crianças e adolescentes; e a morte devido ao envelhecimento natural, à morbidez senil esperada, contrária as outras mortes. Em populações tradicionais, "arcaicas" (THOMAS,

1983, p.34), a morte é identificada com a presença de determinados signos como a falência total do coração e pulmões e logo o aparecimento da rigidez cadavérica: a alma ou princípio vital partem do corpo.

O ato de morrer, com tudo o que ele implica, se converte sempre em uma realidade sociocultural. Assim, o morto faz surgir, tanto no plano da consciência individual, quanto grupal, conjuntos complexos de representações – fantasias coletivas, jogos de imaginação: sistemas de crenças ou valores – e provoca comportamentos coletivos e individuais – atitudes, condutas, ritos – codificados mais ou menos rigorosamente, segundo os casos, lugares e momentos oportunos.

A morte social (THOMAS, 1983, p. 53), com ou sem morte biológica efetiva ocorre quando uma pessoa deixa de pertencer a um determinado grupo, seja por limite de idade, perda de funções, por sofrer atos de degradação, proscricção, desterro, desaparecimento e esquecimento social. Esse tipo de morte se dá por perda da recordação, de memória coletiva da pessoa pelo seu grupo social, por exclusão, por idade, socialmente reconhecida. Uma multiplicidade de ritos procuram sempre sanar o problema da decomposição, sendo construídos para favorecer a passagem do morto – seu duplo, ghost, espírito, alma, sombra – para o mundo dos espíritos.

O morrer, entre os povos pré-históricos (entenda-se povos etnograficamente registrados), como um fato antinatural, é uma doença, um acidente ancestral hereditário, uma maldição de um feiticeiro ou deus, uma falha ou um mal (MORIN, 1970, p. 26). E, "de fato, a morte é simultaneamente natural e anticultural". Sempre que um indígena morre, não apenas seus próprios parentes, mas a sociedade como um todo, são lesados. Mas uma dívida da natureza surge em relação aos homens que em resposta (*mori*) elaboram o funeral e conseqüentemente, o sepultamento.

Construído entre o momento da morte e o da aquisição da imortalidade, constitui-se de um conjunto de práticas que consagram e determinam a mudança de estado do morto – existe um caráter iniciático no funeral. É instrumento de institucionalização de um complexo de emoções, refletindo as perturbações profundas que uma morte provoca entre os vivos (MORIN, 1970, p.27). Essas "perturbações profundas", de caráter funerário, denominadas "luto", são determinadas pelo terror despertado pelo processo de decomposição cadavérica do corpo entre os vivos. Assim, essa decomposição é apressada através de processos redutivos do cadáver como a cremação, descarnamento e limpeza intencional dos ossos e mesmo por endocanibalismo. Pode ser, também, evitada a putrefação

por meio da mumificação ou, ainda, servir para afastar ou distanciar, com a criação dos cemitérios. O corpo, para Morin (1970), é um problema. A impureza do corpo em decomposição determina (...) o tratamento fúnebre do cadáver (MORIN, 1970, p.28).

As noções de pureza e perigo perpassam o problema do cadáver em sua iminente putrefação. Grande parte das práticas funerárias e pós-funerárias visa proteger contra o contágio da morte, mesmo quando essas práticas apenas pretendem proteger contra o morto, cujo espectro maléfico, ligado ao cadáver que apodrece, persegue os vivos: o estado mórbido em que se encontra o 'espectro' no momento da decomposição não é mais do que a transferência fantástica do estado mórbido dos vivos (MORIN, 1970, p.28).

Assim para Ariés (*apud* Kovács, 2005) a morte no ocidente no século XX se tornou proibida entre os meios de comunicação e também entre as pessoas, mas o crescimento em que o tema vem sendo apresentado nos mais diversos meios de comunicação é nítido, seja ele real ou simbólica, tomando parte em nossas vidas de forma oculta, presente porque a vemos e ouvimos, porém, pouco falada.

De fato, falar sobre morte pode parecer um assunto estranho para muitos ou um assunto a ser evitado por outros, no entanto é inegável que tal assunto faz parte de nosso desenvolvimento enquanto seres humanos, ou seja, é essa uma fase da vida que merece a devida atenção não para uma simples reflexão, mas sim, porque ao falarmos sobre a morte, estamos falando de vida e a qualidade com que ela pode ser vivida ou dirigida (KOVÁCS, 2005).

Além disso, a autora destaca que o descaso com a morte é um fator relevante para o aumento dos números de morte por violências urbanas, doenças, suicídios e guerras, nos mostrando a real importância que existe na compreensão da morte como parte de nossas vidas a ser elaborada não apenas com reflexões intrínsecas, mas sim através de nosso convívio, nossas relações e o que comunicamos a sociedade a qual fazemos parte.

Embora essas mortes estejam tão próximas, ocorre grave distúrbio na comunicação que denominamos conspiração de silêncio; observam-se pais que não sabem se devem falar ou não sobre a morte de um parente próximo, professores que se veem às voltas com perguntas insistentes sobre mortes de ídolos, de pequenos companheiros, de amigos, e profissionais de saúde que se empenham numa luta de vida e morte contra as doenças, e que, muitas vezes, veem seus empenhos frustrados, e não sabem o que, e como falar com seus jovens pacientes e familiares sobre o porquê da não melhora e sobre a possível morte. Há idosos que perdem cônjuges com os quais compartilharam uma vida toda e que sentem que

a vida acaba por ocasião da morte, ou que sofrem de longas doenças degenerativas que causam grandes dores, limitações e sofrimento e das quais não têm com quem falar. Essas são questões cotidianas. O desenvolvimento da tecnologia médica e dos diagnósticos e tratamentos cada vez mais sofisticados trouxe o prolongamento da vida, embora nem sempre tenhamos garantia da qualidade desta, principalmente no caso dos idosos.

A importância de tratar o tema da morte está ligada ao fato de que, ao falar desta, estamos falando de vida e, ao falar de vida, a qualidade dela acaba sendo revista. Esta vem decaindo, em parte, pelo lugar ao qual a morte foi relegada no século XX: do interdito, do vergonhoso, do oculto - uma inimiga a ser vencida a qualquer custo. Quanto mais se nega a morte, mais esta parece fazer-se presente através da violência urbana, do crescimento do número de pessoas portadoras do HIV, do suicídio, das guerras (KOVÁCS, 2005)

Kübler-Ross (1998) em um de seus livros, através de sua leitura romântica sobre o tema morte, relata quase que de forma poética, como é importante pensarmos na morte com um olhar positivo, afinal de contas refletir sobre a morte pode ser uma das maiores experiências que podemos ter em vida, pois, vivendo bem cada um de nossos dias, não haverá o que temer.

Kovács (2003) em seus estudos sugere que o morrer de um outro é o início do contato que temos com a morte, pois esse mesmo contato nos leva a perceber que somos finitos.

Por outro lado, segundo Libanori (2006), diante da morte, pode surgir a eloquência, mas não o saber, pode surgir o arrebatamento, mas não o conceito. Como o saber a respeito da morte ultrapassa nosso repertório de conceitos humanos “palpáveis”, a morte deve ser esquecida para que a presença consiga seguir em sua cotidianidade. Não se deve pensar na morte, para ela não há respostas definitivas e isso pode ser paralisante.

A morte é inevitável a todo ser, contudo, o ser humano insiste em seu caráter ocasional, associando-a sempre a doenças e acidentes, como se fosse algo inesperado. Heidegger (2012, p. 36) assinala: “No domínio público, ‘pensar na morte’ já é considerado um temor de covarde, uma insegurança da presença e uma fuga sinistra do mundo. O impessoal não admite a coragem de se assumir a angústia com a morte”.

Temer a morte e fazer dela uma presença constante em seu dia a dia não promove seu entendimento, ao contrário, faz com que tenhamos sensações mórbidas capazes de nos paralisar diante da vida. A morte é completamente diferente de todos os outros assuntos pertinentes ao ser humano, uma vez que para ela não é possível a criação de planos,

esquemas e fórmulas, já que não há relatos de pessoas que a tenham experimentado, como acontece com muitos outros temas de interesse humano.

A morte está muito além de nossa compreensão, fugir dela torna-se o único caminho para não nos perdermos em medo. A morte passa a ser, então, pertencente aos outros, e o fato de percebermos sua existência faz com que entendamos a vida como algo a ser desfrutado, antes da chegada da morte. É denominado de “decreto silencioso” esta tendência que temos de deixar de lado o pensamento sobre a morte:

Ademais, considera-se a angústia, que no temor se torna ambígua, uma fraqueza que a segurança da presença deve reconhecer. Segundo, esse decreto silencioso do impessoal, o que “cabe” é a tranquilidade indiferente frente ao “fato” de que se morre. A elaboração dessa indiferença “superior” aliena a presença de seu poder-ser mais próprio e irremissível (HEIDEGGER, 2012, p. 36-37).

O ser humano esforça-se para permanecer “tranquilo” diante da morte, porém, o findar do poder-ser da presença é sua condição mais evidente. Somos um ser-para-a-morte, e a morte é o fim de todas as possibilidades que nos cabiam, ou seja, na morte estamos sempre incompletos. A presença é sempre incompleta, pois como ser-no-mundo sempre nos são dadas novas possibilidades, a morte é a responsável por cessá-las. Desse modo, a morte nunca encontrará um ser completo, acabado, sem que nenhuma outra mudança lhe fosse possível. Nunca se está verdadeiramente pronto para morrer, enquanto estamos vivos sempre existirão possibilidades de renovação da presença. Assim, independentemente de sua idade ou realizações, a morte certamente encontrará alguém inacabado. Como vemos em Heidegger (2012, p. 319),

[...] com o amadurecimento, o fruto se completa. Será que a morte, a que chega a presença, é também completude nesse sentido? Sem dúvida, com a morte, a presença ‘completou seu curso’. Mas terá ela com isso necessariamente esgotado suas possibilidades específicas? Não lhe terão sido justamente retiradas estas possibilidades? Mesmo a presença incompleta finda.

Morrer não significa atingir a completude, mas o fim das possibilidades do ser. Quando uma existência se finda, acabam-se as possibilidades para ela, porém, o caminho ainda existe, o quenão existe mais é o ser. Nas palavras de Heidegger (2012, p. 319), “o findar, enquanto acabar, não inclui em si a completude”.

A morte é causa de perturbação na cotidianidade do ser humano e é a única ação individual e solitária de cada um, não podendo, em hipótese alguma, ser vivida em lugar de outro, por isso, ao perceber que está só o ser experimenta sua particularidade. Quando trata da morte, Heidegger não leva em conta uma possível existência pós-terrena, mas sim como

uma necessidade do ser, já que somos um ser-para-a-morte. Para o filósofo, “a cotidianidade é justamente o ser ‘entre’ o nascimento e a morte” (HEIDEGGER, 2012, p.11).

Uma vez que somos um ser-para-a-morte e esta é nossa única certeza, ao nos darmos conta de que somos mortais e caminhamos para a morte desde o momento em que nascemos, é gerada em nós a angústia. Tal angústia, de acordo com Heidegger (2012), não deve ser evitada, pois é por meio dela que nos damos conta de nosso destino e podemos, enfim, buscar uma existência autêntica.

Em nossa cotidianidade, estamos envolvidos com a rotina, o trabalho, os estudos em um ritmo frenético e sem intervalos, Heidegger (2012), ao contrário, mostra a possibilidade de nos afastarmos dessa “robotização” a que estamos constantemente expostos para, enfim, encontrarmos nossa autenticidade. A rotina é previsível, programável, e isso, de certa forma, é confortável, pois não estamos habituados ao imprevisível e ao inesperado.

É justamente na tomada de consciência que somos um ser-para-a morte. É na angústia, gerada por esse conhecimento, que podemos romper com este *status quo* no qual estamos imersos. Ao conseguirmos tal rompimento, seremos, enfim, capazes de nos colocarmos como um ser de possibilidades enquanto ser-no-mundo.

Em uma vida de projeção na impessoalidade, a angústia e a morte são dois conceitos capazes de fazer a presença olhar para si mesma e enxergar além daquilo que está acostumada a ver como realidade. Para Heidegger (2012), a angústia e o ser-para-a-morte são os possíveis despertadores do ser, por serem capazes de impelir o ser humano a rever seus conceitos.

O modo de viver do ser humano, envolvido em sua cotidianidade e nas ninharias do mundo, é um modo de vida superficial que não permite uma vida autêntica. Para que este modo de vida seja rompido, é necessário que haja algo que possa revelar as possibilidades próprias da presença. E é a angústia que é capaz de tirar a presença do “transe” do cotidiano impessoal e lançá-la em um mergulho para dentro de si mesma. É na angústia que se tem desnudada a condição humana, ela nos particulariza, individualiza.

O porquê a angústia se angustia desvela-se como o com que ela se angustia: o ser-no-mundo. A mesmidade do com que do pelo que a angústia se angustia se estende até ao próprio angustiar-se. Pois, enquanto disposição, esse constitui um modo fundamental de *ser-no-mundo*.

[...] A angústia singulariza e abre a presença como ‘*solus ipse*’. Esse ‘*solipsismo*’ existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao

contrário, confere à presença justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma (HEIDEGGER, 2012, p. 254-255, grifos do autor).

Na angústia, o ser torna-se único e se abre para aquilo que ele pode ser. Ao angustiar-se, a presença projeta-se em possibilidades e permite que ela seja autêntica a partir de si mesma, pois é apenas por meio dela que se tem uma abertura privilegiada. É ela que liberta o poder-ser mais próprio da presença, que dá a ela possibilidades de escolha. A presença é sempre um ser de possibilidades, tem sempre algo pendente, incompleto. Não se pode tirar o pendente da presença, pois, com isso, retirar-se-ia o próprio ser da presença.

‘Enquanto ela é’ e até o seu fim, a presença relaciona-se com o seu poder-ser. [...] esse momento estrutural da cura diz, sem ambiguidades, que, na presença há sempre ainda algo pendente, que ainda não se tornou ‘real’, como um poder ser de si mesma. Na essência da constituição do fundamental da presença reside, portanto, uma insistente inconclusão. A não totalidade significa uma pendência no poder-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 309-310).

Assim, enquanto estamos no mundo, vivos, não podemos nos compreender como seres completos, uma vez que ainda nos são dadas infinitas possibilidades, sempre há algo para acontecer. Assim, é bastante relevante tratarmos da morte, pois ela não é apenas o fim da presença, mas a consciência de que somos mortais nos dá a noção da transitoriedade da vida.

É a morte que nos faz perceber o tempo, e que ele não tem volta. Toda a organização de nossa vida é conduzida pelo fato de que o tempo passa e de que vamos morrer em algum momento. Com isso, torna-se de suma importância analisar e conquistar um conceito existencial da morte. Porém, como o morrer é uma experiência única e individual, como nos seria possível conhecê-la verdadeiramente? A primeira hipótese testada por Heidegger (2012) é a da possibilidade de experimentação da morte através da morte dos outros.

A morte dos outros, porém, torna-se tanto mais penetrante, pois o findar da presença é ‘objetivamente’ acessível. Sendo essencialmente ser-com os outros, a presença pode obter uma experiência de morte. Esse dado ‘objetivo’ da morte também deverá possibilitar uma delimitação ontológica da totalidade da presença.

[...] A presença dos outros, com sua totalidade alcançada na morte, também constitui um não ser mais presença, no sentido de não-mais-ser-no-mundo. [...] Na morte dos outros, pode-se fazer a experiência do curioso fenômeno ontológico que se pode determinar como a ação sofrida por um ente ao passar do modo de ser da presença (vida) para o modo de não mais ser presença (HEIDEGGER, 2012, p. 311-312).



Contudo, isso logo se mostra impossível, não podemos experimentar a morte dos outros, visto que a morte é sempre uma experiência pessoal, na qual ninguém pode ser substituído, pois nela está sempre em jogo o ser próprio de cada presença.

Quanto mais adequada a apreensão fenomenal do não mais ser presença do finado, mais clara será a visão de que justamente esse ser-com o morto não faz a experiência do ter-chegado-ao-fim do finado. A morte se desvela como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, 'sofrida' por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte. No máximo, estamos apenas 'junto' [...] A indicação para se tomar a experiência da morte dos outros como tema para análise do fim e da totalidade da presença não é capaz de propiciar, nem ôntica e nem ontologicamente, aquilo que pretende ter condições de fornecer (HEIDEGGER, 2012, p. 312-313).

Foi o finado quem deixou o mundo, não as pessoas que ficaram. Quem ficou vê o corpo, sente a ausência, mas não compartilha a experiência de morrer, uma vez que ainda está vivo e no mundo. A perda de um ente é completamente diferente da perda da própria vida, assim, não é possível experimentar a morte através da morte dos outros. A morte é única e exclusiva de cada presença e não pode ser tomada ou vivida por outro ente. A morte dos outros não tem, portanto, condições de tornar o fenômeno da totalidade acessível.

A morte faz parte da constituição da presença e, desde que nascemos, caminhamos para ela. Deste modo, a maior certeza da presença é a de que irá morrer.

A morte é uma possibilidade ontológica que a própria presença tem de assumir. Com a morte, a própria presença é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a presença é pura e simplesmente seu *ser-no-mundo*. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser presença. Enquanto poder-ser, a presença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples de presença. Desse modo, a morte desvela-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável (HEIDEGGER, 2012, p. 326).

A morte é exclusiva de cada presença, intransferível, é nela que a presença encontra seu poder-ser mais próprio. Ninguém pode vivê-la no lugar de outros e, com ela, encerram-se todas as outras possibilidades que lhe cabiam. A possibilidade mais própria da presença

é a morte, irremissível e insuperável. Somos seres lançados no mundo, somos seres-no-mundo, entregues à própria morte, que não sabemos quando e como ocorrerá.

Contudo, na maior parte do tempo, não pensamos na morte e não temos dela um conhecimento real, genuíno. Assim, é a angústia que nos revela nossa condição mortal, de seres lançados à própria morte. Somos seres de infinitas possibilidades, o poder-ser, e é este poder-ser a principal razão pela qual a morte nos causa angústia.

Sempre projetamos nossas ações no futuro, no que está por vir, e pensar na morte nos lembra que o nosso tempo no mundo não é eterno, que, a cada dia, estamos mais próximos da morte. E, de modo a não se sentir dominado pela angústia, o ser humano evita pensar a respeito de sua própria morte, ocupa-se de suas tarefas cotidianas, imerge em sua cotidianidade, encobrando sua condição de mortal, de ser um ser-para-a-morte. Tal estratégia pode ser verificada no seguinte trecho:

[...] não é, porém, de forma ocasional ou suplementar que a presença realiza para si essa possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, no curso do seu ser. Em existindo, a presença já está lançada nessa possibilidade. De início e na maior parte das vezes, a presença não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico de que ela se ache entregue à sua morte e que a morte pertença ao ser-no-mundo. É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia ‘com’ o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. O porquê dessa angústia é puro e simples poder-ser da presença. Não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver (HEIDEGGER, 2012, p. 326-327).

A morte faz parte da presença, somos um ser-para-a-morte, porém, buscamos camuflá-la em nosso dia a dia, nas ninharias do cotidiano. Apesar de nossos esforços, a morte sempre se faz presente, mesmo que de maneira imprópria, por meio da morte dos outros. O fato de que se morre nos arrebatava constantemente e é, sem sombra de dúvidas, algo normal no mundo, afinal sempre morre “alguém”, sempre se tem notícia de casos de morte. Mas é a morte dos outros, não a nossa.

A angústia de tal constatação impele o ser humano a buscar para si uma existência mais autêntica, mas o problema se dá quando essa angústia vira medo: o medo paralisa, limita o ser que, de algum modo, vê-se perdido até mesmo em sua cotidianidade. E é justamente por isso, pelo fato da angústia ter tendência a virar medo, que o ser humano transforma a morte em algo impessoal, que acontece sempre para outros, conforme declara Heidegger:

O teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’ todo dia, toda hora. A ‘morte’ vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade. O impessoal também já assegurou uma interpretação para esse acontecimento. A fala pronunciada ou, no mais das vezes, ‘fugidia’ sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre, mas, de imediato, não se é atingido pela morte. A análise desse ‘morrer-se’ impessoal desvela, inequivocamente, o modo do ser-para-a-morte cotidiano. [...] Escapar da morte, encobrindo-a, domina, com tamanha teimosia, a cotidianidade que, na convivência, os ‘mais próximos’ frequentemente ainda convencem quem ‘está à morte’ de que ele haverá de escapar da morte e, assim, retornar a cotidianidade tranquila do seu mundo de ocupações. [...] É desta maneira que o impessoal busca constantemente tranquilizar a respeito da morte. No fundo, essa tranquilidade vale não apenas para quem ‘está à morte’, mas, sobretudo, para aqueles que consolam (HEIDEGGER, 2012, p. 328-329).

Ou seja, todos nós sabemos da morte e que iremos morrer um dia. Entretanto, uma forma de alívio frente a ela é torná-la “distante”. Sabemos que pessoas morrem o tempo todo, mas não as pessoas próximas, não nós mesmos. Tal atitude, mesmo que inconsciente, apresenta-se no modo como lidamos com ela. Sempre agimos como se pudéssemos escapar da morte, como se, para nós mesmos e para os nossos, a morte fosse algo distante, quase que “improvável”.

Nossa rotina e nossos afazeres são capazes de encobrir a presença da morte e, de certa forma, nos dá instrumentos para fugirmos dela. Na cotidianidade, a angústia, que em Heidegger (2012) é positiva e leva ao autoconhecimento, torna-se medo, capaz de paralisar o ser, como em qualquer outra situação de perigo iminente. Ao transformarmos a morte em algo impessoal, que pertence aos outros e não a mim, criamos uma aparente tranquilidade, alienante, já que, neste cenário, a morte é apenas do outro e não me atinge.

O que se verifica na cotidianidade é queo ser lida com a morte transformando-a num conceito disponível por meio da falação, que, segundo Heidegger (2012, p. 231), corresponde ao “modo de ser do compreender e da interpretação da presença cotidiana”. A falação, nada mais é que o senso comum, um conjunto de dizeres dispersos propagados pelas pessoas que afastam a presença de um conhecimento mais autêntico. É a falação que colabora para queo ser se distraia daquilo que o levaria ao mais profundo de si mesmo.

[...] A falação é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. A falação se previne do perigo de fracassar na apropriação. A falação que qualquer um pode server sofregamente não

apenas dispensa a tarefa de um compreender autêntico, como também elabora uma compreensibilidade indiferente da qual nada é excluído (HEIDEGGER, 2012, p. 232-233).

Absorver o conceito de morte difundido pela falação não é compreendê-la, ao contrário, é dela aceitar um conceito de impessoalidade, o que facilita o seu encobrimento em nosso dia a dia. Da maneira que a recebemos, pela falação, a morte é algo concreto, certo, mas impessoal, pertencente apenas ao outro, no presente. A mim, a morte é uma possibilidade futura, que nunca chega. Desse modo, é possível deixá-la em suspenso quanto ao seu quando, encobrendo nossas possibilidades mais próprias.

De acordo com Françoise Dastur (2002), a cotidianidade esconde a iminência da morte, camufla sua inevitável chegada e adia uma vida autêntica.

[...] é o adiamento “inautêntico” da morte que permite, no final das contas, confundi-la com o falecimento, com a ocorrência dentro do mundo que só acontece com os outros. Pois, ver sua própria morte sob a forma de falecimento, é, ao mesmo tempo, querer determinar o indeterminável, avaliando o momento do falecimento – não hoje, porém mais tarde -, mas também intercalar, no intervalo calculado, as tarefas urgentes do cotidiano de maneira a encobrir o inelutável indeterminado da expiração do seu prazo (DASTUR, 2002, p. 82).

Falecimento, neste caso, pode ser entendido como o findar de Heidegger (2012), que significa o “findar do ser vivo”, fisiologicamente, isto é, não estar mais no mundo. O falecimento pertence ao outro, não a mim mesmo. Saber do falecimento nos dá medo e, a fim de despistá-lo, volto às minhas tarefas diárias. Porém, é indiscutível o fato de que somos um ser-para-a-morte, que esta é nossa possibilidade mais extrema.

Um dos maiores questionamentos a respeito da morte é a possibilidade de sermos/estarmos completos quando a morte chegar. De acordo com Heidegger (2012), esta completude é impossível uma vez que sendo presença somos sempre um poder-ser, existirão sempre possibilidades.

A possibilidade da presença ser toda contradiz, manifestadamente, a cura que, de acordo com seu sentido ontológico, constitui a totalidade do todo estrutural da presença.

Entretanto, o momento primordial da cura, o “anteceder-a-simesma” significa que a presença existe, cada vez, em virtude de si mesma. “Enquanto ela é” e até o seu fim, a presença relaciona-se com o seu poder-ser. Mesmo que, ainda existindo, nada mais possua “diante de si” e “feche para balanço”, o “anteceder-a-simesma” ainda determina o seu ser. [...] na presença, há sempre ainda algo pendente, que ainda não se tornou “real”, como um

poder-ser de si mesma. Na essência da constituição fundamental da presença reside, portanto, uma insistente inconclusão. A não totalidade significa uma pendência no poder-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 309-310).

Só pode anteceder-a-si-mesma a presença que ainda é no mundo. Enquanto somos seres no mundo, vivos, as possibilidades sempre existirão, mesmo quando parecer que tudo está perdido e nossas esperanças tenham se esvaído. Somos seres sempre em construção, inacabados, e a morte não é aquilo que acontece no fim da vida, quando estivermos “prontos”, a morte é o modo que a vida efetivamente se cumpre, uma vez que somos um ser-para-a-morte.

Além disso, não há fórmulas para se determinar o momento da morte, já que não podemos prever ou planejar quando ela irá acontecer. Até mesmo o suicídio não pode ser visto como um “planejamento” da morte, uma vez que ele está relacionado diretamente ao findar, fisiológico.

A morte é a possibilidade própria, irremissível e insuperável do ser, é, enfim, sua possibilidade mais extrema. Podemos afirmar que é própria já que não podemos experimentar a morte do outro, do mesmo modo que ninguém poderá tomar nosso lugar quando chegar a nossa vez. É irremissível, pois somos todos um ser-para-a-morte, e temos nela nossa maior e única certeza: todos iremos morrer um dia, mais cedo ou mais tarde. A morte é insuperável, uma vez que é condição para toda presença, apesar de toda falação e da cotidianidade, não podemos vencê-la ou enganá-la.

Ela, certamente, chegará para todos. A única coisa que pode nos tirar da mesmidade e da impessoalidade é a angústia, que abre a presença para sua possibilidade mais extrema e permite que ela alcance um modo mais autêntico de viver.

Por razões meramente didáticas o referencial teórico utilizado está organizado, da seguinte maneira: o que chamaremos de “Estudos Socioantropológicos clássicos sobre a morte, o morrer e eventos correlatos”, e estudos atuais sobre o tema. Nesse último damos conta de algumas dissertações e teses defendidas nos últimos três anos com temáticas relacionadas ao que aqui abordamos.

No que diz respeito ao que chamamos de “estudos socioantropológicos clássicos sobre a morte, o morrer e eventos correlatos”, procurei autores que de alguma forma tivessem trabalhado com a representação coletiva da morte e a relação dessa representação com os rituais voltados para este fenômeno. E assim, me reporto a Mauss (2015) e Hertz

(1907), tendo em vista que são clássicos citados como os primeiros trabalhos socioantropológicos a se debruçarem sobre essas questões.

Marcel Mauss é considerado por muitos o iniciador da Antropologia Francesa. Sobrinho e assistente de E. Durkheim a quem sucedeu na edição da Revista “L’*annee Sociologique*”, onde publicou seus primeiros trabalhos. A obra “Sociologia e Antropologia” é uma publicação póstuma que reúne diversos ensaios que dizem respeito a algumas palestras, aulas, entre outros, proferidas por Mauss e que até 1950 estavam dispersos.

Na quarta parte de Sociologia e Antropologia, temos um pequeno ensaio intitulado “*Efeito Físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade: Austrália e Nova Zelândia*” em que Mauss apresenta duas sociedades nas quais, segundo este autor, a ideia de morte é de origem puramente social, sem misturar fatores individuais. E esta ideia, construída socialmente, é capaz de tamanhas devastações mentais e físicas, na consciência e no corpo do indivíduo, que pode provocar até a morte em pouco tempo, sem lesão aparente ou conhecida (MAUSS, 2015, p.345).

As sociedades em questão são os Australianos e os Maori (Polinésios da Nova Zelândia). Os Australianos veem como naturais as mortes que chamamos violentas, como por exemplo um assassinato, um ferimento ou uma fratura, todas as outras mortes tem origem mágicas, morais ou religiosas, ou ainda, nas palavras de Mauss, “por puro imaginário” (MAUSS, 2015, p. 353).

Enquanto instrumento metodológico o que Mauss apresenta é uma vasta literatura para demonstrar suas análises destes povos, fazendo uso portanto, da Etnologia. Ao tratar dessa morte por imaginário, por exemplo, recorre à literatura e publicações anteriores ao seu escrito, em que autores observaram que homens de tribos australianas diversas após declararem que morreria certo dia, morreram no dia premeditado sem nenhuma causa física aparente. E que outros se declaravam enfeitiçados e isto os consumiam de pavor.

Um modo de equilíbrio social diante deste imaginário construído socialmente, foi encontrado por Mauss em outros relatos de rituais de contrafeitiço ou cerimônias mágicas de exorcismo, ou seja, novamente um ato coletivo exercendo a responsabilidade de equilíbrio social e individual.

Para os Maori, um provérbio comum das ilhas marquesas bem ilustra sua ideia de morte: “somos pecadores, morremos”. Para estes, as causas da morte estão ligadas a morte pelos espíritos (violação de tabu, magia), pela guerra, por decadência natural, por acidente ou por suicídio. A morte pelos espíritos são as de maior importância para os Maori, e

normalmente é concebida por um pecado prévio. Em todos os casos a construção da ideia de morte é social, ainda quando mencionado o item “decadência natural”, ele também é pensado a partir da ideia de envelhecimento construído socialmente pelos Maori.

Deste pequeno ensaio apresentado por Mauss ainda pude extrair uma importante indicação quanto aos estudos de representação social da morte, que é a referência feita pelo autor aos estudos de seu principal discípulo morto muito jovem, a saber, Robert Hertz.

Hertz, ainda que de modo introdutório em seu ensaio “A representação coletiva da morte” (1907) antecipa debates que serão centrais na Antropologia posteriormente, em especial na obra de Victor Turner sobre Ritos de passagem e *Liminaridade*, avançando discussões sobre a centralidade dos rituais na vida social, sobre a sua função minimizadora de efeitos nocivos diante de mudanças de estados vividas pelas sociedades, chamando a atenção ainda para importância das etapas intermediárias, ambíguas e indefinidas, presentes em diversos ritos.

O principal objetivo de Hertz neste ensaio é apresentar a perspectiva de que as práticas e as crenças relacionadas a morte não tratam de um fenômeno inteligível apenas em âmbito fisiológico e emocional, portanto individual, mas de um processo de ruptura enfrentado pelo grupo social. Segundo ele, as representações rituais não se restringem à ideia da morte como fenômeno físico nem às mudanças acontecidas no corpo. A emoção suscitada nos vivos, suas crenças, sentimentos e ritos sociais variam, dentre outros fatores, de acordo com o valor social do defunto, como evidencia Hertz com exemplos acerca de formas diversas de lidar com a morte, caso seja o caso de um chefe, de um estrangeiro, um escravo ou uma criança.

Do ponto de vista etnográfico, Hertz usa informações sobre grupos da Indonésia, mas também sobre os Bantu e polinésios, bem como os povos indígenas de Madagascar, da Austrália Central e da América do Norte, levando em conta o método comparativo (assim como Mauss), sinalizando haver em todos eles obrigações morais e tabus em relação ao cuidado com a morte e com os mortos, que encontram tradução em práticas cujo objetivo principal é o reequilíbrio social, abalado quando da perda de um membro de determinado grupo.

O ponto de partida são as diferenças entre os ritos que se dão logo após a morte e os definitivos: os primeiros compõem as exéquias que iniciam o processo de separação entre o morto e o grupo; os segundos, concluem e reestruturam a vida social, reestabelecendo vínculos abalados com a morte.

O período inicial, denominado “intermediário”, divide noções e práticas conforme se refiram ao corpo do defunto, à sua alma ou aos sobreviventes. Quanto ao corpo, a elaboração de sepulturas provisórias intenta isolar o morto até o sepultamento final. Neste momento são obtidos recursos para realizar as cerimônias finais e acompanha-se a decomposição do corpo: a matéria em transformação e os líquidos por ele emanados são observados, pois representam uma ameaça aos sobreviventes e ao próprio corpo do defunto. Tal fase é imprescindível para que a alma do defunto deixe de pertencer ao mundo dos vivos e possa ser transportada ao reino dos mortos. Durante o transcurso entre os dois mundos, à sua margem, a alma atravessa um período de espera, caracterizado pela imposição de provas e sofrimentos aos vivos, que devem dela cuidar sob ameaça de sanções. Este período de espera nos remete ao Limbo observado por Turner.

Os vivos realizam os rituais necessários tanto para que a alma complete o seu percurso, visando o descanso definitivo, quanto para se livrarem do perigo encarnado por sua presença. Os encargos deste período têm também os vivos como foco. Os laços com o morto os contaminam e a participação na vida social lhes é vetada ou limitada enquanto durar o estágio de impurezas, sendo a intensidade de tais prescrições proporcionais à proximidade com o defunto: quanto maiores os vínculos, maiores os riscos de contágio que representam ao grupo social e maior a rejeição que este impõe.

As cerimônias fúnebres têm três objetivos, de acordo com Hertz. Primeiro, dar aos restos do defunto uma sepultura permanente, ocorrendo uma transformação de seu caráter (enquanto no limbo predomina o isolamento do corpo, dada à repulsão que o defunto provoca nos vivos, as cerimônias de sepultamento promovem o caráter coletivo de culto ao morto). Segundo dar repouso à alma, encaminhando-a à sociedade dos mortos. E por fim, liberar os vivos do luto, reintegrando-os à comunidade e rompendo os vínculos ambivalentes que os ligavam ao morto. Por meio de banquetes, sacrifícios, banhos e retorno ao uso de vestuário e acessórios próprios à sua posição social, os sobreviventes podem reincorporar sua rotina e papéis em meio à sociedade.

Hertz aponta, assim, uma correspondência direta entre os ritos que introduzem o morto no mundo dos ancestrais e os que restituem os sobreviventes ao convívio social, bem como a significação política que a morte ganha: a construção do mundo dos mortos reforça o mundo dos vivos.

Em levantamento bibliográfico feito por João Pina Cabral e publicado em 1984 na revista portuguesa “Análise Social”, temos a morte sendo apresentada na Antropologia



Social desde Hertz até os anos 1980 e identificada as mais diversas perspectivas de estudo sobre o tema.

Segundo este autor, os estudos sobre as representações simbólicas ligadas à morte e dos rituais mortuários têm longa data na história da literatura socioantropológica. James Frazer, por exemplo dedicou-se ao assunto na última década do século XIX ligando à morte à teoria Tayloriana que mantinha a ideia de que por meio da contemplação da morte e de estados semelhantes (sono, sonhos e desmaio) que os nossos antepassados tinham originado a concepção de alma, na base da qual se viria a desenvolver a religião. Assim, a concentração de símbolos e ritos de fertilidade nos funerais, era igualmente tema central para Frazer.

A partir de 1940, ainda de acordo com Cabral, com a sequência de influência do funcionalismo de Malinowski e Radcliffe-Brown, não só as teorias de Frazer são abandonadas, como o interesse pelo estudo de sistemas de crença dá lugar a uma ênfase maior na morfologia social. Ainda assim, estudos importantes sobre rituais mortuários ainda aparecem, como é o caso dos anteriormente citados de Malinowski e Evans-Pritchard, porém com características mais socio estruturais e substituindo a preocupação com a natureza simbólica dos rituais funerários pela procura da função social dos rituais funerários como processo de reestabelecimento social.

O trabalho de Hertz influenciou profundamente todos os autores que se debruçaram sobre o tema da morte no contexto da Antropologia Social, mas dos anos 1960 até aqui temos poucos trabalhos retratando o tema da morte a partir de pesquisas Antropológicas. Há, no entanto, na historiografia um ímpeto para o renovado interesse pelo estudo da morte nas ciências sociais, respondendo igualmente a um movimento de críticas das práticas mortuárias estabelecidas. Essa retomada encontra nas obras de Philippe Ariés, Norbet Elias e Geoffrey Gorer grandes expoentes.

Nessa perspectiva de trabalho voltado para a função social dos ritos funerários, e ainda a partir da necessidade de chamar atenção para o surgimento, durante o século XX, de uma forma absolutamente nova de morrer, em zonas mais industrializadas e urbanizadas do mundo ocidental. A sociedade industrial, norte americana e europeia, em sua maioria, “expulsou a morte”, salvo a dos homens de Estado, nos dizeres de Ariès, configurando o que ele chama de “morte invertida”:

Nada mais anuncia ter acontecido alguma coisa na cidade: o antigo carro mortuário negro e prateado transformou-se numa limusine banal cinza, que passa despercebida no fluxo da circulação. A sociedade já não faz uma pausa: o desaparecimento de um indivíduo não mais lhe afeta a

continuidade. Tudo se passa na cidade como se ninguém morresse mais. (ARIÈS, 2014, p.613)

Ariès cita um estudo feito por Geoffrey Gorer, “Pornography of Death” (1955), contendo reflexões sobre a mudança da função social do luto. Discorrendo a respeito do fenômeno da rejeição e da supressão do luto, Gorer mostra que a morte se tornara vergonhosa e interdita como o sexo na era vitoriana, ao qual sucedia. Uma interdição era substituída por outra.

Em seu livro “Death, Grief and Mourning” (1965), Gorer relata que a morte se afastara a ponto de o enterro ter deixado de ser um espetáculo familiar: entre as pessoas interrogadas, 70% não tinham assistido a um enterro havia cinco anos.

As crianças não acompanham nem mesmo o enterro dos pais.[...] Assim, mantêm-se as crianças afastadas; não são informadas ou então lhes dizem que o pai partiu em viagem, ou ainda que Jesus o levou, Jesus tornou-se uma espécie de Papai Noel, de quem se servem para falar às crianças da morte, sem acreditarem nele. (GORER, 1965).

Uma confirmação do que foi destacado anteriormente é possível de ser encontrada em José Luiz de Sousa Maranhão, em seu livro “O que é Morte”, a respeito da transformação da morte em objeto de interdição, que classifica como um fenômeno curioso da sociedade industrial capitalista:

[...] à medida que a interdição em torno do sexo foi se relaxando, a morte foi se tornando um tema proibido, uma coisa inominável. A obscenidade não reside mais nas alusões às coisas referentes ao início da vida, mas sim aos fatos relacionados com o seu fim. [...] Atualmente, existe a preocupação de iniciar as crianças desde muito cedo nos “mistérios da vida”: mecanismo do sexo, concepção, nascimento e, não tardará muito, também nos métodos de contracepção. Porém, se oculta sistematicamente das crianças a morte e os mortos, guardando silêncio diante de suas interrogações, da mesma maneira que se fazia antes quando perguntavam como é que os bebês vinham ao mundo. Antigamente, se dizia às crianças que elas tinham sido trazidas pela cegonha, ou mesmo que elas haviam nascido num pé de couve, mas elas assistiam, ao pé da cama dos moribundos, às solenes cenas de despedida. [...] quando se surpreendem com o desaparecimento do avô, alguém lhes diz: “Vovô foi fazer uma longa viagem”, ou: “Está descansando num bonito jardim”. (MARANHÃO, 1987, p.10).

A morte passa a ser escondida no hospital, desde os anos de 30 e 40, tornando-se um procedimento generalizado a partir de 1950. No início do século XX, o quarto do moribundo não era resguardado contra a participação pública na morte. Os ocupantes da casa suportavam a promiscuidade da doença. Entretanto, quanto mais se avança no século

XX, mais essa promiscuidade torna-se difícil de ser tolerada conforme atesta ELIAS (2001, p.623),

Os rápidos progressos do conforto, da intimidade, da higiene pessoal, das ideias de assepsia tornaram todo o mundo mais delicado; sem que nada em contrário se possa fazer, os sentidos já não suportam os odores nem os espetáculos que, ainda no início do século XIX, faziam parte, com o sofrimento e a doença, da rotina diária.

Os progressos da cirurgia, bem como os tratamentos médicos prolongados e exigentes conduziram, com mais frequência, o doente em estado grave a permanecer no hospital. Este passa a fornecer às famílias o asilo apropriado para esconder o doente inconveniente, para que elas pudessem continuar uma vida normal. O hospital passa, então, a ser o local da morte solitária.

Nesse sentido, enquanto referencial temos ainda em Ariès (2012) a base teórica para o estabelecimento da relação entre a “morte interdita” e a sociedade industrial, mediada pelo que se conhece nas palavras de Mitford (1998) como “jeito americano de morrer” [the American way of death]. Ou, de acordo com Gorer (1955), como “pornografia da morte” [pornography of death]. Ou ainda, conforme Saramago (2005), como “indústria da morte”. Örkény (1993) e Elias (2001) ampliaram essa relação para a condição social, as crenças e o tipo de vida levada pelos indivíduos à beira da morte.

Illich (1975) e Foucault (2006) já se antecipavam quando propuseram a associação entre a morte e as formas de dominação mercantil capitalista mediada pelo controle sobre os corpos. O mesmo raciocínio também foi apresentado por Castro (1965), com o acréscimo de ter destacado a importância das lutas sociais para a definição das formas de morte. Argumento este que autores como Reis (1991) e Maranhão (1987) aplicaram a outras situações singulares: a origem sindical no Brasil e a Cemiterada na Bahia, respectivamente.

No que diz respeito a compreensão do significado da “boa morte”, tal como Menezes (2004), Neves (2004) relativizou esse conceito e procurou estabelecer uma variedade de sentidos associados ao lugar social e geográfico do morto, do enlutado e do indivíduo com diagnóstico negativo ou com previsão de morte. Já Ruiz & Teixeira (2006) tratam o tema em um sentido mais econômico, tal como Illich (1975), em “mercantilização da morte” cujo sentido é o de que os produtos e ritos fúnebres são subsumidos à lógica do comércio.

Quanto aos considerados estudos atuais sobre morte, morrer e temas correlatos, organizamos uma tabela, concentrando estudos com perspectivas parecidas ao trabalhar a

temática da “morte”. Separamos nesse sentido, da seguinte maneira: a) estudos sobre rituais relacionados a morte; b) estudos voltados para a morte numa perspectiva da área da saúde; c) estudos que relacionam morte à imagem, e usando para essas análises a fotografia, por exemplo; d) estudos cemiteriais. A tabela de levantamento dessa literatura pode ser representada da seguinte maneira:

Tabela 02 – Estudos atuais sobre morte, morrer e temas correlatos

Perspectiva	Pesquisas/Publicações
<p><b>Estudos sobre rituais relacionados a morte</b></p>	<p>FERRETI, S. F. Festa da alma milagrosa, simbolismo de um ritual de aflição. <b>Ciências Sociais e Religião</b>. Porto Alegre, ano 6, n. 6, p.135-151, outubro de 2004.</p> <p>GALENO, Cândida. <b>Ritos Fúnebres no Interior do Ceará</b>. Fortaleza: Ed. Henriqueta, 1977.</p> <p>GOMES, E. de C. <b>Morte em família: ritos funerários em tempo de pluralismo religioso</b>. Centro de Estudos da Metrópole/Cebrap.</p> <p>SANTOS, M. B. <b>Práticas mortuárias entre os povos indígenas no Pantanal Mato-grossense</b>. Arqueologia, Etno-história e Etnologia, 2009. Dissertação, mestrado em história, UFGD, Dourados, Mato Grosso do Sul.</p> <p>NEVES, Ednalva Maciel. <b>Etnografia na Guia: estudo antropológico sobre a comunidade de Nossa Senhora da Guia no município de Lucena/PB</b>. João Pessoa: DCS/UFPB, 2011.</p> <p>SANTOS, J. E. dos. <b>Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia</b>. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.</p> <p>SOUSA, Jaqueline Pereira de. <b>Exortando Corpos: por uma antropologia dos ritos fúnebres</b>. Teresina: Universidade Federal do Piauí/Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, 2011. [Dissertação de mestrado].</p>
<p><b>Estudos voltados para a morte numa perspectiva da área da saúde</b></p>	<p>BARALDI, S. <b>Sobre o significado da morte e do morrer: identificando similaridades e diferenças no Brasil (São Paulo) e Cuba (Havana)</b>, 1999. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós Graduação em Integração da América Latina, São Paulo-SP.</p>

	<p>CASTRO, J. de. <b>Sete Palmos de terra e um caixão</b>. São Paulo: Brasiliense, 1995.</p> <p>JARAMILLO, I. F. (Org.). <b>Morrer Bem</b>. São Paulo: Planeta, 2006.</p> <p>Kovács, M. J. <b>Morte e Desenvolvimento Humano</b>. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.</p> <p>_____. A caminho da morte com dignidade no século XXI. <b>Rev. Bioética</b>, V.22., n.1, pág. 94-104, 2014.</p> <p>Klüber-Ross, E. <b>Sobre a morte e o Morrer</b>. São Paulo: Martins Fontes, 2008.</p> <p>LIMA DA SILVA, J. L. A importância do estudo da morte para profissionais de saúde. <b>Revista Técnico-Científica de Enfermagem</b>. V. 3, n. 12, Curitiba, Jul/Set, 2004.</p> <p>Möller, L. L. <b>Direito à morte com dignidade e autonomia</b>: o direito à morte de pacientes terminais e os princípios da dignidade e autonomia da vontade. Curitiba: Juruá Editora, 2007.</p> <p>NEVES, E. M. <b>Alegorias da boa morte</b>: a solidariedade familiar na decisão do lugar de “bem morrer”. Caderno Pós Ciências Sociais. São Luís, v.1, n.2, P. 53-71, ago/dez 2004.</p> <p>WORDEN, J. W. <b>Terapia do Luto</b>: Um manual para o Profissional de Saúde Mental. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.</p> <p>MONTEIRO, Pedro P. <b>Envelhecer ou Morrer, eis a questão</b>. Belo Horizonte: Gutemberg Editora, 2008.</p>
<p><b>Estudos que relacionam morte à imagem</b></p>	<p>BLUME, Sandro. Fotografia mortuária: imagens da boa morte. <b>Revista Brasileira de História das Religiões</b>, Maringá, v. V, n. 15, jan. 2013. Disponível em: <a href="http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html">http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html</a>. Acesso em: 06/05/2019.</p> <p>BORGES, Deborah. A fotografia mortuária no contexto familiar: estudo de retratos produzidos em Bela Vista de Goiás (1920-1960). <b>Domínios da imagem</b>, Londrina, v. 7, n. 13, p. 24-38, jul.-dez. 2013.</p> <p>KOURY, M. G. P. Fotografia e Interdito. <b>Revista Brasileira de Ciências Sociais</b>. vol. 19, nº 54, 2004.</p>

	<p>___ (org.). Você fotografa os seus mortos?. In: <b>Imagem e memória</b> – ensaios em Antropologia Visual. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.</p> <p>RIEDL, Titus. <b>Últimas lembranças</b>: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste Brasileiro. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secult, 2002.</p> <p>SOARES, M. A. P. <b>Representações da Morte: Fotografia e Memória</b>. Porto Alegre, 2007. Programa de Pós Graduação em História. Universidade Católica do Rio Grande do Sul. (Dissertação)</p>
<p><b>Estudos Cemiteriais</b></p>	<p>BORGES, M. E. <b>Arte funerária no Brasil (1890-1930)</b>: ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto. Belo Horizonte: Editora C Arte, 2002.</p> <p>CASTRO. Elisiana Trilha. <b>Para cada morto sua cova; Algumas restrições para o sepultamento de protestantes no Brasil século XIX</b>. Revista inter-legere. Porto Alegre. 2003. P.157-172</p> <p>MOTTA, Antonio. <b>À flor da pedra. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros</b>. Recife: Massangana, 2009.</p>

Quanto aos estudos relacionados à morte e presentes nos bancos de dados de teses e dissertações, defendidas no Brasil nos últimos anos, com temáticas afins à trabalhada nesta tese, encontramos os seguintes trabalhos:

Tabela 03 – Teses e Dissertações defendidas no Brasil nos últimos 5 anos com temas sobre morte, morrer e correlatos.

TÍTULO	RESUMO
<p><b>Os Espaços Tanáticos e os Atos Funerários em Limoeiro do Norte-CE (1989-2012)</b> Autor: Rafaela Moreira de Lima <b>Dissertação, 2015.</b></p>	<p>Percebemos que ao longo dos anos o mercado funerário vem se especializando e ampliando sua cartela de serviços como uma forma de manter-se na sociedade de consumo em que vivemos. Pensar estratégias de mercado é umas das preocupações das grandes empresas funerárias, que cada vez mais vêm inserindo uma lógica comercial em torno das cerimônias fúnebres, tornando-as mais especializadas e padronizadas.</p>

<p><b>A Masa Gadu Konde: Morte, Espíritos e Rituais Funerários em uma Aldeia Saamaka Cristã</b>  Autor: Rogério Bittes Wanderley Pires  <b>Tese, 2015.</b></p>	<p>Esta tese é uma etnografia sobre os saamaka, descendentes de escravos fugitivos estabelecidos no Alto Suriname desde o século XVIII. Mais especificamente, sobre Botopási, uma aldeia cristã, filiada à Igreja Moraviana desde sua fundação há cerca de 120 anos. No núcleo do trabalho está uma análise das práticas funerárias locais: trocas cerimoniais; rituais que visam agradar o morto e proteger os vivos; formas de controlar a ação e a distância dos espíritos; e atividades para trazer alegria aos que perderam um ente querido.</p>
<p><b>“Segura na Mão de Deus e Vai”:  Etnografia dos Rituais de Despedida na Cultura Fúnebre do Crato CE/Brasil.</b>  Autor: José Felipe de Lima Alves  <b>Dissertação, 2016.</b></p>	<p>O trabalho aborda o tema da cultura fúnebre no contexto urbano da cidade do Crato, localizada na região metropolitana do Cariri Cearense. Nossa intenção é discutir a experiência de campo a partir da ritualística da morte que se realiza no cenário de uma cidade de médio porte. Trata-se de problematizar os processos contemporâneos de convivência com a morte, estabelecido em termos dos lugares de morte, dos encaminhamentos para velório e sepultamento, das diferenças diante da morte, da pessoa do falecido no estabelecimento desta ritualística e do desenvolvimento de uma indústria funerária no contexto urbano já citado. Assim, refletimos sobre os rituais fúnebres são condicionados por: posições dos indivíduos, condição de ocorrência da morte e mercado da morte, tendo a cidade como um espaço de elaboração de uma cultura fúnebre, pensada a partir segmentação e diferenças sociais existentes.</p>
<p><b>Imaginários da Morte: poética das imagens em cemitérios brasileiros</b>  Autor: Genison Costa de Medeiros:  <b>Tese, 2015</b></p>	<p>A tese apresentada empenha-se numa leitura poética que resulte na criação de sentidos e imagens da morte a partir das diversas práticas culturais e representações simbólicas expostas em cemitérios urbanos de algumas cidades brasileiras, objetivando dar visibilidade a novas compreensões acerca do imaginário da morte no cenário contemporâneo. A morte, portanto, será vista como uma condição imaginante do antroposna medida em que parte-se da prerrogativa de que a consciência humana da morte (MORIN, 1970), ou seja, essa consciência que o homem tem de que vai morrer e que desencadeia reflexões sobre sua existência possibilita o surgimento de uma série de práticas</p>

	<p>como: o luto, os rituais fúnebres e a criação de diversas representações impregnadas de emoções humanas emergidas do enfrentamento da morte pelo homem e presentes, de uma forma mais evidente, nos espaços cemiteriais.</p>
<p><b>Morte e Morrimentos: Cartografando os (a[mor)te]cimentos do viver</b>  Autor: Anelise Lusser Teixeira  <b>Tese, 2016.</b></p>	<p>Este texto tem como objetivo problematizar a experiência da morte na sociedade contemporânea. A morte, embora tenha ocupado um lugar fundamental na história da humanidade, ocupa hoje um lugar paradoxal pois, ao mesmo tempo em que é concebida como um acontecimento natural, a emergência de sua enunciação no campo discursivo cotidiano encontra inúmeros entraves.</p>
<p><b>A Roupas e a Morte</b>  Autor: Glenda Máira Silva Melo  <b>Dissertação, 2015.</b></p>	<p>Esta pesquisa realiza um estudo sobre a função da roupa mortuária em nossa cultura. O objetivo desta investigação é identificar a função que a roupa dos mortos exerce em nossa cultura. A importância deste estudo está em aumentar a compreensão sobre nossas atitudes e nosso comportamento em relação à roupa.</p>
<p><b>Estudos de Práticas Funerárias no Contexto Amazônico</b>  Autor: Diego Barros Fonseca  <b>Dissertação, 2015</b></p>	<p>Esta dissertação tem como intenção estudar as práticas mortuárias em contextos Amazônicos, levando em conta os aspectos referentes às práticas relacionadas à morte e ações mágico-religiosas das comunidades indígenas pretéritas da Amazônia, descrevendo dados referentes às escavações já realizadas para a área, assim como contribuindo para os debates sobre essas práticas na região de Itaituba, no Pará. O trabalho descreve o modo como as práticas funerárias eram percebidas desde a época do contato até o estabelecimento dos estudos direcionados à arqueologia da morte.</p>
<p><b>“Quem ama homenageia” Uma etnografia sobre rituais, performances e emoções em velórios em Santarém-Pará</b></p>	<p>Nesta pesquisa, faço uma breve revisão sobre a temática da morte discutida nas ciências sociais, e a partir disso, busco compreender os agenciamentos sobre o significado de homenagear um morto e suas</p>



<p>Autor: Mourrabert Guimarães Flexa <b>Dissertação, 2018</b></p>	<p>representações, produzidos a partir da relação entre comprador e funcionários que atuam num circuito comercial que toma o morto e o luto como eixos mercadológico estabelecendo relações em dimensões da economia, das emoções, e do ritual. A pesquisa tem como lócus a cidade de Santarém, no Pará, interior da Amazônia, revelando aspectos culturais localizados pouco explorado no contexto investigado, nesse circuito usualmente referido como mercado funerário, envolve um amplo conjunto de atores, produtos e serviços.</p>
<p><b>Rituais Funerários no vale do Jequitinhonha: a vivência popular do catolicismo e as transformações nas atitudes dos homens frente a morte</b> Autor: Thiago Rodrigues Tavares <b>Dissertação, 2014.</b></p>	<p>Partindo da reflexão sobre a relação da sociedade com a sua religiosidade e a questão da finitude do Homem, esta dissertação aborda as atitudes dos vivos frente à morte. No catolicismo a morte é compreendida como uma passagem de um mundo para outro havendo obrigações entre vivos e mortos, esses últimos se encontrando em um momento de liminaridade. Cabe aos vivos a preparação do ritual de passagem que proporcione a transição tranquila do morto, sua alma deverá seguir em direção ao seu destino final, rumo a outra vida, outra margem.</p>
<p><b>Ensaio sobre a relação do homem com a morte</b> <b>Autor:</b> Mariele Rodrigues Correa <b>Tese, 2011</b></p>	<p>Apesar de ser uma certeza que acompanha o homem ao longo de sua existência, a morte ainda é um tema que assombra, desperta temores e representa o limite das pretensões do homem moderno de obter um controle absoluto sobre seu destino. A persistente luta do homem contra a morte o faz buscar, incansavelmente, meios de bani-la de seu universo ou, pelo menos, de enfraquecê-la e retardar suas fatídicas incursões mundanas. No presente trabalho, propomo-nos analisar a relação do homem com a morte, tomando-a como uma importante fonte de inspiração da vida, que faz emergir práticas diversas no cotidiano, conhecimentos, simbologias, sentimentos e percepções, mercadorias, negócios, políticas de gestão do processo de viver e morrer,</p>

	dentre outras produções que tentam afugentar o espectro da finitude.
--	--

Foi a partir desses referenciais, procurando dialogar com o que chamamos de trabalhos clássicos sobre o tema, e pesquisas que vêm sendo desenvolvidas sobre particularidades de atitudes diante da morte no Brasil, que perseguimos a nossa hipótese de que as Associações Funerárias, no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, dada a forma de articulação das famílias, permitem traçar estratégias que visam assegurar dignidade e autonomia, nas situações de morte.

### **3. O PARQUE NACIONAL DOS LENÇÓIS MARANHENSES E AS COMUNIDADES TRADICIONAIS: modos de vida e redes de solidariedade**

A criação do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses e as formas operadas pelo órgão de monitoramento ambiental para controlar a presença humana nos seus limites, viabilizou a organização e elaboração de estratégias dos grupos familiares que historicamente vivem e trabalham nos limites dessa unidade de conservação.

A ampla região hoje identificada como Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, foi historicamente ocupada por esses grupos familiares que, distribuídos em áreas ecologicamente diferentes, desenvolvem atividades agrícolas, extrativas, artesanais, de pesca e de criação de animais. Em razão da longa história dessa presença, foram consolidando territórios específicos a partir de um conjunto de práticas que orientam o uso e manejo de recursos de distintos ambientes, ancoradas nas relações sociais estabelecidas com pessoas de suas próprias localidades e com aquelas de outras.

Neste capítulo buscamos realizar uma caracterização contextual, apresentando os atores envolvidos e as principais categorias relacionadas ao processo de ocupação dessa ampla região pelas famílias que vivem na área hoje identificada como PNLM.

Desde sua criação, em junho de 1981, a gestão do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses foi assumida por três órgãos ambientais, a saber: Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), e Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Em contextos político-institucionais, e assumindo competências específicas, esses órgãos estabeleceram diferentes relações com grupos de famílias que já residiam nessa área.

Em junho de 1981, o Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses foi criado, ficando subordinado ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), órgão vinculado ao Ministério da Agricultura, criado em 1967, e que tinha como finalidade “[...] formular a política florestal bem como a orientar, coordenar e executar ou fazer executar as medidas necessárias à utilização racional, à proteção e à conservação dos recursos naturais renováveis e ao desenvolvimento florestal do País” (BRASIL, 1967, Art. 2).

Até 1989, quando o IBDF foi extinto, essa administração era feita à distância, nunca presencialmente no Parque Nacional. No mesmo ano, foi criado o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, que passou a assumir a gestão dessa unidade de conservação.

Segundo Graça (2010), passaram-se 17 anos entre a data da criação do Parque e a chegada de representantes do órgão ambiental em Barreirinhas. Foi somente no final da década de 1990 que o IBAMA chegou ao município de Barreirinhas como órgão gestor do Parque Nacional. Em 2000 foi construída a sede do Parque, e no período de 2000 a 2003, foi elaborado o Plano de Manejo e demarcado o perímetro do PNLN. Foi a partir desse momento que se verificou a chegada de técnicos concursados na sede do município.

Analisando documentos e tomando por base os relatos das famílias das localidades pesquisadas, é possível afirmar que nos dezoito anos de gestão dessa unidade de conservação, o IBAMA atuou mais na realização de ações relativas à organização administrativa do Parque do que propriamente na fiscalização do cumprimento da finalidade do Parque.

Em 28 agosto de 2007, por meio da Lei N. 11.156, foi criado o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), autarquia federal vinculada ao Ministério do Meio Ambiente, tendo como finalidade a execução da política nacional de unidades de conservação da natureza, inclusive exercendo o poder de polícia ambiental para a proteção dessas unidades instituídas pela União. Nesse contexto, passou a fazer a gestão de todas as áreas federais de proteção ambiental, a exemplo do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses.

Ao contrário do que ocorreu no período em que o IBAMA geriu o Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, a partir de 2007, com a chegada de fiscais do órgão ambiental à sede do Parque, foi verificada a predominância da fiscalização e do cumprimento das regras de uso dos recursos, além de um conjunto de ações que visavam preparar as condições para a retirada das famílias do Parque.

Conforme Dias (2017), é a partir desse momento que grupos familiares fazem referência a um conjunto de restrições, proibições e sanções operadas pelo órgão ambiental, sinalizando assim para uma aplicação efetiva das novas finalidades e formas de uso dos ambientes e recursos do território, associando a presença das famílias a um conjunto de conflitos manifestos em situações diversas.

A discussão sobre a organização das famílias dentro e no entorno do PARNA, remete a uma categoria bastante explorada por distintos pesquisadores<sup>4</sup> sobre “populações tradicionais”. Em termos sócio antropológicos, como característica das populações

---

<sup>4</sup> Não é meu objetivo entrar na discussão em torno dessa noção. Para maiores detalhes ver Diegues (2001), Cunha e Almeida (2009) e Barreto Filho (2006).

tradicionais, tem-se a importância do território, a relevância do papel das populações desempenhado na conservação da biodiversidade, a partir dos conhecimentos tradicionais desenvolvidos e processos produtivos marcados pela economia de subsistência, aos que foram redigidos e publicados pelo Decreto federal nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelecendo a definição destes povos:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

- Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

O conceito de populações tradicionais estabelecidos no Decreto referido produz ampla interpretação e nas palavras de Marcia Dieguez Leuzinger (2010, p. 125) “*podem conduzir a sérios desvios na Política do Meio Ambiente, na medida em que grupos que praticam atividades degradadoras, como, por exemplo, os garimpeiros, podem vir a ser considerados tradicionais, face às limitadas exigências contidas no instrumento normativo*”.

No plano estritamente doutrinário, o reconhecimento de populações tradicionais vem sendo construído a partir de variados primas que entretanto se orientam por requisitos mínimos encontrados nas leis em vigor acerca do tema, em especial a característica dessas populações guardarem um estilo de vida relevante para a proteção da natureza e manutenção da diversidade biológica, utilizando-se, para tanto, de atividades de baixo-impacto.

No plano antropológico, Antonio Carlos Diegues (1999, p.21-22) aponta elementos característicos de determinado grupo tradicional:

Pela dependência frequente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constroem um modo de vida; conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais; pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltados para a terra de seus antepassados; pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado; pela reduzida acumulação de capital; pela importância das simbologias, mitos, rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas; pela tecnologia utilizada que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final; pelo

fraco poder político, em que reside com os grupos e poder dos centros urbanos; pela auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Ainda, Antonio Carlos Diegues (1999, p.03) identifica determinados grupos como tradicionais, chamados em geral de camponeses, que resultam de uma miscigenação dos povos que compreendem os caiçaras, comunidades pantaneiras, ribeirinhas, pescadores artesanais, pequenos produtores litorâneos, os quais guardam um isolamento geográfico e um modo de vida particularizado pela dependência aos recursos naturais.

Ao tratar sobre o tema, Marcia Dieguez Leuzinger (2010) questiona quem seriam as populações tradicionais, asseverando que a abrangência do termo abarca seringueiros e castanheiros da Região Amazônica, coletores de berbigão de Santa Catarina, quebradeiras de coco do Maranhão e quilombolas:

No momento, o termo ‘populações tradicionais’ ainda está na fase inicial de sua vida. É uma categoria pouco habitada, mas já conta com alguns membros e candidatos à porta. Para começar, tem existência administrativa: o Centro Nacional de Populações Tradicionais, uma unidade dentro do Ibama. No início, a categoria congregava seringueiros e castanheiros da região amazônica. Desde então, expandiu-se, abrangendo outros grupos, que vão de coletores de berbigão de Santa Catarina a babaçueiras do sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins. O que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram, pelo menos em parte, uma história de baixo impacto ambiental e de que têm, no presente, interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. E, acima de tudo, estão dispostos a negociar: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais (LEUZINGER, 2010, p. 127- 128).

Podemos argumentar que populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (por meios práticos e simbólicos) uma identidade pública que inclui algumas, mas não necessariamente todas, as seguintes características: o uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, a presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, finalmente, traços culturais que reafirmados.

Leuzinger (2010) traça a ideia de que embora a territorialidade não esteja inserida na definição de populações tradicionais, tal característica é verificada no rol de suas argumentações, ao afirmar que os diferentes grupos têm em comum “interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram”. Com efeito, ainda Paul E. Little (2002, p.86) aponta que as populações tradicionais se inserem em dinâmicas e contextos

históricos, quando afirma que as constantes mudanças históricas são provocadas por processos seculares de fronteiras em expansão e pelos múltiplos tipos de territórios sociais que produziram, demonstrando que o termo tradicional refere-se a realidades fundiárias plenamente modernas, ou ainda pós-modernas do século XXI. Dessa forma, o termo tradicional associa-se a tradições culturais que se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação.

Não se pode olvidar a contribuição de Henyo Trindade Barreto Filho (2006, p.110) que assinala que a noção de população tradicional produz efeitos nas disputas simbólicas constituídas por lutas internas em torno do acesso aos fatores de produção, bem como nos processos políticos que influenciam os direitos territoriais.

A partir das premissas apresentadas, Marcia Dieguez Leuzinger (2010, p. 131-132) aponta que para uma dada comunidade ser considerada tradicional a fim de alcançar a proteção atribuída por normas ambientais, deverá preencher sete requisitos, quais sejam:

1. Auto-identificação e identificação pela sociedade envolvente como pertencentes a um grupo distinto;
2. Práticas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, que produzam baixo impacto e contribuam para a proteção da diversidade biológica;
3. Dependência, para sua sobrevivência física e cultural, da natureza, seus ciclos e seus elementos;
4. Importância das atividades de subsistência e reduzida acumulação de capital;
5. Territorialidade, entendida como noção de pertencimento a determinado território, em cujos limites se reproduzem crenças, mitos e práticas, ancestrais ou não, que reatualizam e revivificam a memória coletiva;
6. Posse comunal e gestão compartilhada dos recursos naturais;
7. Transmissão do conhecimento por meio da tradição comunitária intergeracional, normalmente tradição oral.

Portanto, determinados os elementos para se reconhecer juridicamente o conceito de populações tradicionais, que pressupõem desde a identificação de um grupo distinto da sociedade, passando pela dependência dos ciclos dos recursos naturais por uma gestão compartilhada, até os limites do território em que se produzem, tem-se a necessidade de reconhecer o espaço territorial que ocupam, que vai além de uma interpretação teleológica.

A noção de território para as populações tradicionais, como já sublinhado, vai além de uma interpretação teleológica. A ideia de território como espaço utilizado é definido por Berta Becker (1983, p. 51) a partir de dois campos distintos: de um lado a apropriação efetiva do espaço e, de outro, a utilização deste como meio para a prática de atividades.

Território é o espaço da prática. É o produto da prática espacial que inclui a apropriação efetiva ou simbólica de um espaço, implica na noção de limite, – componente de qualquer prática – manifestando a intenção de poder sobre uma porção precisa do espaço.

Por outro lado, é também um produto usado, vivido pelos atores, utilizado como meio para a sua prática. A territorialidade humana é uma relação com o espaço que tenta afetar, influenciar ou controlar ações através do controle de território. É a face vivida e materializada do poder.

Em razão dessa importância e de interesses em jogo, observa-se invariavelmente conflitos territoriais marcados por razões, sociais, culturais, ambientais e econômicas, sobretudo em uma sociedade constituída por diversidade de culturas que se vêm confrontadas por relações de poder e disputas nas mais variadas esferas. Em face das múltiplas territorialidades identificam-se razões sobrepostas à noção de território, o que implica em consequências diversas para os atores envolvidos.

Podemos pensar territorialidade, pelo menos a partir dos seguintes sentidos: a) territorializações mais fechadas, quase “uniterritoriais” no sentido de incorporarem a correspondência entre o poder público e identidade cultural, ligadas ao fenômeno do territorialismo, como nos territórios defendidos por grupos étnicos que se pretendem culturalmente homogêneos, não admitindo a pluralidade territorial de poderes e identidades; b) territorializações políticas funcionais mais tradicionais, como a do Estado-nação que, mesmo admitindo certa pluralidade cultural (sob a bandeira de certa “nação” enquanto “comunidade imaginada”, nos termos de Anderson 1989), não admite a pluralidade de poderes; c) territorializações mais flexíveis, que admitem a sobreposição territorial, seja sucessiva (como nos territórios periódicos ou espaços multifuncionais na área central das grandes cidades) ou concomitantemente (como na sobreposição “encaixada” de territorialidades político-administrativas); d) territorializações efetivamente múltiplas – uma “multiterritorialidade” em sentido estrito, construída por grupos ou indivíduos que constroem seus territórios na conexão flexível de territórios multifuncionais e multi-identitários.

Dentre as territorialidades apresentadas, destacamos a perspectiva que remete ao reconhecimento identitário dos grupos tradicionais que incorpora a ideia de territorialidade no sentido de transcender a ocupação geográfica, expressando os vínculos sociais e simbólicos.

Na perspectiva de ocupação tradicional, Michel Foucault (2013a, p. 213) aponta que seria necessário fazer uma ‘história de espaços’ que equivaleria a uma ‘história de poderes’, que estudasse desde as grandes estratégias da geopolítica até as pequenas táticas



do habitat, passando pelas implantações econômico-políticas, o que remete ao problema dos espaços cracterizarem-se como problema histórico-político.

A noção de território se sobrepõe à ideia do localismo reducionista, em razão de que a própria história, as condições de vida existentes naquele espaço remetem a uma análise social do território, segundo aponta Dirce Koga (2003, p. 55).

A dimensão territorial ganha concretude justamente pelo seu aspecto intrinsecamente relacional, em decorrência não somente das relações sociais estabelecidas no lugar cotidiano, como também pela possibilidade de seu alcance com outras dimensões, pois a partir do território vai-se além da visão micro ou do localismo reducionista, tendo-se em vista que as próprias condições de vida do lugar remetem diretamente à relação entre populações e lugares.

É nesse sentido que a noção do território transcende o localismo reducionista, traduzindo-se na manutenção e condições de vida de grupos culturalmente diferenciados que compreendem o território, sobretudo, como algo indispensável à sua reprodução física e cultural.

Pode-se definir ainda, territorialidade para as populações tradicionais, como um conjunto de fatores que transcendem o mero aspecto de ocupação geográfica, para expressar a existência de vínculos sociais e simbólicos, onde se predomina o uso sustentável e de baixo impacto dos recursos naturais, o desempenho de práticas culturais não predatórias e a gestão compartilhada de recursos naturais.

Marcia Dieguez Leuzinger (2010) destaca que a importância da noção de território para os grupos tradicionais não reside na relação entre territorialidade e posse imaterial, tampouco em função do tempo de ocupação, mas em função dos “usos, costumes e tradições reproduzidos pelos povos tradicionais, em geral a partir da tradição oral, e que traduzem uma ocupação coletiva do espaço, onde prevalece o uso e a gestão compartilhada dos recursos naturais” (LEUZINGER, 2010, p.129).

A territorialidade para as populações tradicionais é destacada por Paul E. Little (2002, p.3-4) a partir de três elementos: a) regime de propriedade comum; b) sentido de pertencimento a um lugar específico; c) profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva, embora tais elementos serem comuns para outros povos tradicionais em planos socioculturais:

Little (2002) define a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território”.

Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território. Para reforçar esse sentido Little (2002) utiliza a noção de cosmografia, definida como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantêm com seu território, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. Portanto, tem-se o território como elemento central para as populações tradicionais, pois é nele que se expressam os elementos caracterizadores de modos de vida.

Para o caso das populações tradicionais do PNLM essa presença histórica não foi reconhecida pelo Estado brasileiro quando criou essa unidade de proteção integral, em 1981. A sua decretação definiu limites, proibiu o uso direto dos recursos, permitiu a realização de atividades de uso indireto como o lazer, visitação pública e pesquisa, e estabeleceu regras de uso dos recursos a partir dos seus próprios critérios de zoneamento.

Em seu conjunto, essas práticas, tanto dos grupos sociais cuja presença é anterior a 1981, quanto do Estado podem ser melhor compreendidas a partir das noções de razão instrumental e razão histórica discutidas por Little (2002), tendo como referências as contribuições de autores como Quijano (1988), Fabregat (1996) e Gellner (1983).

De acordo com Little (2002, p. 22), a razão histórica possui três elementos que a constituem: “[...] regime de propriedade comum, sentido de pertencimento a um lugar específico e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva”, enquanto que a razão instrumental é resultante das condutas territoriais do Estado-nação que conformaram uma ideologia territorial. Esta se vincula ao nacionalismo e se “fundamenta no conceito legal de soberania, que postula a exclusividade do controle de seu território nas mãos do Estado” (LITTLE, 2002, p. 6).

Para Little (2002, p. 7), um dos mecanismos construídos pelo Estado brasileiro para assegurar essa soberania foi o estabelecimento de “[...] parâmetros legais definidos pelo

regime de propriedade vigente no Brasil. Em grandes linhas, a terra é dividida em duas categorias básicas: terras privadas e terras públicas”. Por esse regime, aquelas terras que não são privadas, são do Estado, e nessa condição “[...] é o aparelho de Estado que determina os usos dessas terras, supostamente em benefício da população em seu conjunto” (LITTLE, 2002, p.7).

Nessa perspectiva, a delimitação de limites legais estabelecidos pelo Estado rB quando da criação do Parque Nacional por meio de um decreto pode ser compreendida como,

[...] ato que consiste em "traçar as fronteiras em linhas retas", em separar "o interior do exterior", o reino do sagrado do reino do profano, o território nacional do território estrangeiro, é um ato religioso realizado pela personagem investida da mais alta autoridade, o rex, encarregado de regere sacra, de fixar as regras que trazem a existência aquilo por elas prescrito, de falar com autoridade, de pré-dizer no sentido de chamar ao ser, por um dizer executório, o que se diz, de fazer sobrevir o porvir enunciado (BOURDIEU, 2008, p.114).

Foi exercendo o ato de “traçar as fronteiras em linhas retas” que o Estado brasileiro definiu arbitrariamente o perímetro do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, dividindo lagoas, rios, localidades, áreas de cultivo de produtos agrícolas e extrativos, assim como áreas de criação de animais, definindo o que está “dentro” e o que está “fora” ou no “entorno” do limite arbitrariamente estabelecido. Esse limite não reconhece as fronteiras construídas historicamente por grupos de camponeses que desenvolvem a agricultura, a pesca, o extrativismo e a criação de animais.

É nesse contexto de encontro e confronto entre agentes que encarnam, respectivamente, a razão instrumental e a razão histórica, que a noção de territorialização pode ser pensada, isto é,

[...] como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1998, p. 4).

Para Oliveira (1998, p. 4), trata-se de uma “intervenção da esfera política (...) que associa um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”. Porém, não é um processo de “mão única, dirigido externamente e homogeneizador” (1998, p. 4), alerta o autor. No caso do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, a noção de territorialização está associada ao processo construído por distintos grupos humanos e em diferentes contextos históricos.

A partir dos anos 1990, esses grupos constituídos por agricultores, criadores, pescadores, extrativistas e produtores de alimentos passaram a ser agrupados e conceituados

na categoria de populações tradicionais ou comunidades tradicionais. Com o adjetivo de residentes em áreas protegidas, é sinalizado o não reconhecimento da anterioridade de sua presença quando foram criadas.

A ação do Estado brasileiro pode ser associada à razão instrumental na medida em que, em nome da proteção integral da natureza, não reconheceu (e continua não reconhecendo) a existência de outro território construído historicamente por distintos grupos sociais que, por meio de suas práticas, produziram formas próprias de organização social.

Por outro lado, a presença histórica de distintos grupos nesse mesmo território pode ser compreendida a partir da razão histórica, considerando sua anterioridade à criação do Parque Nacional, os regimes de propriedade e regras de uso comum dos recursos, que conformaram a produção de um território com o qual se identificam.

Enfim, é nesse contexto conflituoso que essa pesquisa se insere, entre a construção de territorialidades por parte das comunidades tradicionais que historicamente vivem e trabalham na região hoje identificada como PNLN e a ideia de Unidade de Conservação fundamentada nos princípios de natureza intocável defendida pelas normativas impostas pelo Estado. Ao mesmo tempo, são as representações que essas populações constroem de si, de sua história, dos seus modos de vida e da morte, que também norteiam essa pesquisa. E para darmos continuidade à mesma, no capítulo que segue apresentamos o “estado da arte” dos estudos relacionados à morte, em especial nas áreas da Sociologia e Antropologia.

#### 4. “A GENTE NASCE É PRA MORRER”: História social das Associações Funerárias

Após apresentação e conversa prévia com algumas lideranças e possíveis interlocutores para a minha pesquisa naquela reunião em 2016, minha primeira ida a campo, já com a negociação de busca de informações sobre as Associações Funerárias no PARNA aconteceu em março de 2017. Minha primeira conversa foi com um casal que vive à beira do Rio Preguiças, no povoado chamado “Santo Inácio”, que por sinal, tem parte de sua demarcação dentro do Parque, e parte fora do mesmo.

Nesse primeiro encontro optei por não usar gravador, dado que tive dificuldades de falar sobre a pesquisa e meus interesses ao estar com eles por telefone. O sinal das operadoras de telefonia é péssimo, de modo geral, no Parque, tendo várias regiões que sequer funcionam.

Então, após explicar quais eram meus interesses com esta pesquisa e tentar uma aproximação, sem gravador. Ouvindo, observando e anotando tudo, em minha primeira conversa com Seu Wagner<sup>5</sup> e Dona Sofia me foi explicado o básico de como funciona a Associação e o que os levaram a organizá-la.

##### *a) Santo Antonio*

Seu Wagner é um dos diretores de uma das Associações Funerárias do PARNA, inicialmente criada em Santo Antonio, e depois ampliada através dos seus associados para outros povoados. No total, segundo ele, são cerca de doze diretores espalhados entre os povoados que compõem a Associação. Possui também um Presidente e um Tesoureiro. Ao diretor cabe o recolhimento das contribuições e prestação de contas com o Tesoureiro e o Presidente, referente aqueles associados sob a sua “tutela”, bem como ser o elo entre os associados e a estrutura superior da Associação, em casos de cobranças e em casos de atendimento à alguma família que tenha associado falecido.

Ao presidente cabe a guarda e a administração dos valores arrecadados e a assistência à família de associado que venha a falecer (isto sendo mediado com o Diretor). Ao Tesoureiro, cabe o recebimento e cobrança dos valores junto aos diretores, bem como a manutenção do crédito das Associações junto aos fornecedores.

---

<sup>5</sup> Usarei nomes diferentes dos nomes reais dos meus interlocutores para preservar suas identidades.

Para fazer parte da Associação Funerária de Santo Antonio, o pretendente paga um valor inicial de R\$ 20,00 e a cada “*Acontecimento*”, os diretores recolhem, cada um em suas áreas, o valor de R\$ 3,00 por associado. Eles costumam se referir a esse pagamento como *mensalidade*, mas na realidade é possível que em um mesmo mês haja mais de um recolhimento caso ocorra mais de um “*acontecimento*” neste período temporal. “*Acontecimento*” é como eles costumam tratar o fenômeno morte.

Atualmente, a Associação de Santo Antonio só aceita nova associação de ex dependentes. Explico. Cada chefe de família que se associa, insere esposa e filhos como dependentes. Cada filho que constitui sua própria família, ou sai da casa dos pais, deve fazer sua associação independente, como se virasse uma espécie de titular. Como a quantidade de associados hoje já é muito grande, segundo dona Sofia passando dos 700, eles deixaram de aceitar novos associados, exceto nos casos dos ex dependentes de uma família.

Segundo o casal, a Associação começou depois de uma experiência parecida, porém sem sucesso, iniciada no município de Barreirinhas (Município separado de Santo Antonio pelo Rio Preguiças e ao qual o povoado pertence), por conhecidos. Ao perceberem a dificuldade em realizar seus rituais mortuários, dado a localização, o difícil acesso a sede do município, e os preços altos praticados pelas funerárias, e a recusa a pedirem favores a políticos locais, resolveram esse modo de auto-organização. A medida que a Associação foi dando certo, famílias foram aderindo a mesma. Por “dar certo” eles entendem a realização do velório, enterro e assistência a família enlutada. Assistir a família significa estar presente neste momento considerado difícil, como também na viabilidade dos produtos necessários para a realização destes ritos.

A associação possui estatuto, ainda não registrado em cartório, segundo o Sr. Wagner por conta das taxas e impostos que teriam que pagar. Já teve uma sede da Associação, porém ficava em um local distante e após a morte do antigo Presidente, que tomava conta do local, acabaram deixando o lugar. Mas, possuem um terreno, em Santo Antonio mesmo, onde pensam em levantar novamente uma sede.

Um associado que deixa de pagar três mensalidades, é “*cortado*”, a não ser que quite suas pendências. E nesse caso, se ocorrer morte deste associado ou de algum de seus dependentes ele só vai assistido se pagar seus débitos.

Não há documento comprobatório de pagamento dos associados. O que vale como recibo de pagamento é a palavra do mesmo, e do Diretor ao qual um determinado associado

esteja ligado. E nesse sentido, espera-se que os diretores tenham controle tanto dos associados ligados a eles quanto dos pagamentos feitos pelos mesmos.

Tendo ocorrido o “*acontecimento*”, cada diretor faz o recolhimento da área que lhe cabe, entrega ao tesoureiro e é ele ou o presidente que sai as compras para providenciar os itens do velório. Estes itens são basicamente: 01 caixão no valor de até 950,00 reais, a mortalha, 25 kg de carne, os temperos para fazer a carne, arroz, feijão, farinha, café, açúcar, caixas de vela, querosene, pratos, copos e talheres descartáveis, vela e 03 caixas de cachaça. Caso a família opte por não ter a cachaça, a bebida que a substitui deve ter o mesmo valor das 03 caixas de cachaça.

Segundo Dona Sofia, a Associação Funerária “*foi uma das melhores coisas que eles fizeram*”. Tanto pela viabilidade dos rituais e manutenção dos seus modos de vida, quanto pela questão financeira, pois para qualquer família do povoado seria muito difícil ter o dinheiro suficiente para custear todo o velório e, nas palavras dela “*a vida é essa, a gente nasce é para morrer*”.

Em uma segunda ida a Santo Antonio, ainda com ares de visita, porém, conforme Beaud e Weber (2014, p.74),

De certa forma, a pesquisa já foi iniciada, pois quando procurou local para morar teve que explicar-se. Chegou e o identificaram. Agora, falta-lhe passar a algo mais oficial e menos aleatório. (...) A pesquisa pode iniciar bem depressa porque você conseguiu de imediato o ‘bom contato’; isto acontece quando as coisas, num primeiro tempo, encandeiam-se rápida e harmoniosamente.

Tendo em mente a boa receptividade da primeira ida, o contato telefônico mantido e o aceite em me receberem novamente, dessa vez por um período mais longo, chegando a casa dos meus anfitriões, conheci uma de suas filhas, a Rosário, que mora ao lado, tem duas filhas e percebi que é a que auxilia os pais em muitas questões cotidianas, como tarefas da casa, questões de saúde, etc. Falei a dona Sofia que minha primeira missão era ir ao cemitério e ela se prontificou a ir comigo. Fomos, no final das contas eu, ela e a Rosário.

As duas me relatam, ao longo do caminho até o cemitério, que há muito tempo não iam até lá, que normalmente nos velórios, elas ficam em casa (após os rituais de velar o morto), e que essa caminhada, carregando o caixão rumo ao cemitério para o enterro é feito mais pelos homens (ainda que algumas mulheres também o façam). Um dos motivos que Dona Sofia aponta para ficarem em casa, é que o cemitério está em uma região com muito mato e praticamente abandonada.

No caminho, conversamos sobre pontos interessantes quanto ao sistema de crenças local. Ainda que declaradamente católicas, percebo que a formulação oral do que concebem

como alma, matéria, corpo e espírito, e sobre o que representa a morte em termos espirituais não necessariamente condiz com os dogmas desta religião. Dona Sofia menciona, por exemplo, que quando a pessoa está próxima da morte, mesmo ainda não tendo morrido de fato, “*o espírito deixa o corpo e fica só a matéria, por isso algumas pessoas ficam sabendo que vão morrer*”. Rosário, fala que não tem medo da morte, mas não gosta muito da ideia da ida ao cemitério, me questiona porque tenho que fazer isso, faz o sinal da cruz ao chegar perto do cemitério e ao entrar nele se mostra muito resistente a ideia de visitar seus entes queridos.

Autores clássicos no que diz respeito à estudos das atitudes do homem diante da morte como Ariès (2012) e Elias (2001) apontam três fenômenos como cruciais para explicar esse “medo da morte” na contemporaneidade. São eles: a ocultação da morte, isto é, o seu banimento da sociedade (o que não é o caso de Rosário, sendo filha de um Diretor da Associação, lida com este fenômeno frequentemente); a transferência para o hospital, onde a morte é escondida (novamente não o caso de boa parte dessas pessoas, pois o hospital mais próximo fica a cerca de 15km e para ter acesso tem que antes atravessar o Rio); e por fim a extinção do luto. No entanto, é importante a atenção para a não apropriação de categorias aplicadas a grupos distintos desta forma de organização social estudada, conforme chama atenção EMERSON et. al. (2010, p. 134),

De fato, um investigador de campo pode impor implicitamente tais categorias, enquanto coloca questões exógenas dentro de uma agenda de pesquisa ou num quadro teórico a priori. Não só o pesquisador pode impor ideias enquanto questiona um "informante", mas também pode impor de maneira inadequada para expressar restrições que têm por efeito distorcer as respostas.

Há de se ter o cuidado de buscar no trabalho de campo as teias de significados próprias dos membros desta comunidade.

Chegando ao cemitério, realmente a descrição antes feita por Dona Sônia se confirmou. O local estava “com muito mato” (conforme imagem a seguir), é demarcado por uma cerca de arames, mas tem alguns “buracos” nesta cerca que não impede a entrada de animais, por exemplo. Quando chegamos tinha um boi pastando entre os túmulos.



Imagem 01 – Vista frontal do Cemitério de Santo Antonio



Fonte: Arquivo Pessoal, março de 2017

Tem cerca de 200 túmulos levantados ou demarcados no local. Quando digo levantados, me refiro a ter alguma estrutura, nem que seja apenas uma cruz identificando que ali há alguém enterrado, mas pelo tempo que dizem ter o cemitério (“esse cemitério é do tempo dos escravos” é uma frase recorrente), possivelmente tem muito mais que esse quantitativo de pessoas ali. Dona Sofia me conta que esse cemitério, assim como Santo Antonio é mais antigo que a sede do município, Barreirinhas, e que ele foi feito nos fundos de onde antes era uma das primeiras fazendas do local, e que inclusive escravos dessa fazenda foram ali enterrados.

O túmulo, com inscrição mais antiga que consegui encontrar foi de 1959 (foto a seguir), mas pelo que dona Sofia me apontou tem mais antigos, porém perdidos entre cruces, sem indicação nem mesmo de quem é o morto, e “muito mato”. Considerando que o município de Barreirinhas foi fundado em 1938, se o cemitério não foi feito junto com a cidade, há grandes possibilidades de ser de acordo com a história de Dona Sofia.

Imagem 02 – Túmulo com inscrição mais antiga do Cemitério de Santo Antonio



Fonte: Arquivo Pessoal, março de 2017

Outro ponto que chama muito atenção no cemitério é que muitos túmulos têm litros vazios de cachaça ao lado, algumas com duas ou três taças (fotos a seguir), como se alguém fosse servir bebida ali, ao perguntar o porquê daquilo, Dona Sofia me diz não sabe me dizer, apenas que pode ser até de bêbados da cidade que já mencionaram que se acham mais seguros no cemitério que em qualquer outro lugar na rua e que também “*pode ser dos familiares quando fazem visitas ao ente querido*”. Quanto aos recém enterrados, as garrafas devem ser ainda do enterro, de acordo com a informante.

Imagem 03 – Túmulo com taças de bebidas, Cemitério de Santo Antonio



Fonte: Arquivo Pessoal, março de 2017

Negociar espaço, conforme Beaud e Weber (2014) é fundamental para a manutenção do campo, e “*negociar as condições da entrevista como um encontro, um lugar apropriado e um horário compatível com as limitações das duas partes*”. Nesse sentido, conforme explico abaixo, não julguei conveniente a entrevista com seu Wagner, já com a Dona Maria, foi tudo muito bem negociado.

No dia dessa minha segunda chegada a Santo Antonio, seu Wagner começou a trabalhar as 6h da manhã e como trabalha em sistema de turno, só saiu do trabalho às 6h do dia seguinte, o que inviabilizou minha entrevista com ele neste campo. No domingo ele chegou as 6h da manhã, foi a missa (era domingo de Ramos) às 8h, almoçamos e foi dormir. Como eu iria embora na segunda cedo (às 6h), optei por deixar essa entrevista para minha próxima ida. Porém, ainda com essa correria ele fez a mediação de uma conversa minha com Dona Maria, uma das senhoras mais idosas de Santo Antonio.

Quem me leva até a casa de Dona Maria, é a neta do Seu Wagner e dona Sofia, filha mais velha de Rosário. Dona Maria faz questão de me dizer sua idade e data de nascimento,

91 anos, nascida em 03 de janeiro de 1926, teve 10 filhos, já enterrou alguns deles e o marido. Menciona que tem passado por alguns problemas de saúde, desde que mataram uma filha sua, que por sinal ela também menciona que está enterrada no cemitério da cidade.

Dona Maria diz que tem esquecido muita coisa, mas demonstra lucidez e consciência sobre o que falamos. Ela diz que nasceu, se criou e nunca saiu para nenhum outro lugar que não seja Santo Antonio. Segundo ela tanto a avó que a criou junto com a mãe e a própria mãe, estão enterradas no cemitério de Santo Antonio, bem como os filhos e o marido.

Dona Maria me conta que a avó está enterrada no cemitério há mais de 60 anos. Eu pergunto se já tinha a Associação funerária nesta época e ela diz que não, que a Associação começou mais ou menos em 2000, chama um dos filhos (que vive com ela e se chama Neto), para confirmar a informação. Ele diz que um dos seus irmãos, o José Francisco, teve o enterro assistido pela Associação, então deve ser mesmo no ano 2000. Dona Antonia Confirma que o caixão deste filho “já foi da Associação”<sup>6</sup>.

Imagem 04 – Túmulo de José Francisco, filho de Dona Maria, Cemitério de Santo Antonio



Fonte: Arquivo Pessoal, março de 2017

<sup>6</sup> Confirmando a informação pelas fotos que tirei no cemitério. O túmulo de José Francisco está identificado. Com nome, foto e data de nascimento e morte. E realmente faleceu em 2000.

Como ela me disse que não tinha Associação, pergunto como eles faziam para viabilizar o necessário para o velório e enterro. Ela me diz que quando morria alguém era complicado porque eles iam viabilizar tábuas para fazer o caixão, mulheres se reuniam para costurar a mortalha, matavam algumas das suas criações (gado, porco, galinhas) se fosse preciso, mas tudo era por conta deles. Pergunto se a própria família fazia o caixão, ela responde que não, que tinha um senhor que morava em Tapuiu, chamado Tomás e outro chamado Maximiliano que faziam caixão, ambos mortos. Tem ainda um terceiro, chamado João Lourenço<sup>7</sup> que ainda é vivo e fazia caixões. Todos, quando chamados, iam fazer o caixão da casa do falecido.

Eles não cobravam um valor específico para fazer o caixão, Dona Maria me conta que algumas vezes esse trabalho ficava por conta da amizade ou a família enlutada juntava alguma coisa e dava um “*agrado*”<sup>8</sup> para os mesmos. O mesmo acontecia com as mulheres que costuravam as mortalhas e organizavam o tecido que fica na parte inferior interna do caixão. As comidas e bebidas eram compradas pela família, algumas vezes com ajuda dos vizinhos. Minha interlocutora menciona várias vezes que “*agora é muito bom*”, referindo-se ao modo como a Associação Funerária funciona e reclama que “*ainda tem gente que fica devendo, e não paga... uma coisa tão boa que na hora que morre a pessoa vai buscar com carro ou canoa, e já vem tudo, caixão, comida e até tempero*”.

Ela diz ainda que era muito comum, antes da associação, as pessoas que já estavam velhas, deixar o caixão feito guardado no teto de suas casas, e a mortalha feita com tecido e detalhes escolhidos por elas. Já esperando para na hora da morte “*não dar trabalho à família*”, optavam por providenciar itens básicos para o momento fúnebre ainda em vida.

Quando pergunto sobre o que acontece com as pessoas que não pagam, caso alguém morra entre os seus, Dona Maria diz que “*é o jeito ajudar... as pessoas ajudam*”. Por “*peças ajudam*” minha interlocutora explica que quando alguém está em débito o mais comum é os vizinhos e familiares acabarem por juntar o que tem e ajudar o associado a ficar

---

<sup>7</sup> Fui em busca do Seu Lourenço, mas não consegui encontrá-lo em nenhuma das minhas idas ao Parque. Outros interlocutores também mencionaram o seu nome, mas não sabiam sequer confirmar se ele ainda é vivo. A comunicação por telefone, fixo ou móvel, no PARNA não é viável e, portanto, não chega ainda a ser costumeiro entre as famílias usar o telefone, ou mesmo ter com facilidade o contato telefônico das pessoas. O modo mais comum para encontrar alguém é marcar um encontro mediado por recados de terceiros ou ainda, ir até a residência daquele que se deseja encontrar.

<sup>8</sup> Agrado é usado aqui no sentido de dar algum tipo de retorno, normalmente não esperado e muito menos anteriormente negociado, seja financeiro ou algum tipo de presente, ou ainda algum favor. Não se consiguindo como o pagamento de um serviço propriamente dito.

adimplente com a Associação, podendo conseqüentemente ser atendido “*naquela hora de dor*”.

Menciona que durante o velório hoje tem alguns “*hinos*” e que antigamente se tinha mais “*cânticos*” que agora poucas pessoas ficam realmente nos velórios, que normalmente quem fica é a própria família e amigos mais próximos. Que depois do velório os homens são os encarregados de ir ao cemitério, as mulheres ficam mais em casa.

Dona Maria, menciona a catacumba de um padre enterrado no cemitério e de pessoas de Tutóia, mas que o restante dos enterrados são todos de Santo Antonio, ou filhos do lugar (alguns podem ter ido morar em outros povoados, mas nasceram em Santo Antonio), ou seja os enterrados deste cemitério no mínimo são da região do Parque e/ou do seu entorno.

Sobre pessoas enterradas em alguma Igreja Católica, dentro ou em volta da Igreja, como acontece em muitos locais no país, ela me conta que não tem conhecimento, sabe apenas da história de um senhor, chamado Antonio Pereira, que morava próximo a Igreja, que ele quis ser enterrado dentro do cercado que possuía, embaixo dos cajueiros<sup>9</sup>. Que o mesmo cuidava demais desses cajueiros e gostava do local.

Dona Maria fala que também faz tempo que não vai ao cemitério por conta de um problema que tem agora no joelho direito, mas que os filhos sempre vão no dia de finados acender velas e rezar pelos familiares que já foram.

Outra informação pela interlocutora foi quanto a logística e providência dos materiais necessários ao velório quando do *acontecimento*. Segundo a mesma, e confirmação do seu filho, a Associação Funerária já possui uma espécie de crédito junto a uma funerária de Barreirinhas e também junto a supermercados locais e açougues. Daí quando uma pessoa morre, o Presidente ou Tesoureiro da Associação pegam os itens de cobertura nesses locais e somente depois do funeral é que se inicia o processo de recolhimento da taxa (R\$ 3,00) junto aos associados. A Associação Funerária já possui um teto de valores por cada produto a ser adquirido.

Dona Maria possui as chamadas “fotos mortuárias” de alguns entes queridos. Ela encontra a de um dos filhos (José Francisco, o mesmo do túmulo da imagem acima) e me

---

<sup>9</sup> Posteriormente essa história é confirmada por Dona Sofia e Rosário. Elas me contam que o seu Antonio Pereira mesmo cavou seu túmulo, antes de morrer, com a ajuda de seus filhos e que fez com que jurassem que o enterrariam ali, entre os cajueiros. E assim os filhos fizeram. Ele também era associado e também foi assistido pela Associação Funerária.

permite fotografar a fotografia. A “foto mortuária” apresenta uma disposição interessante, o caixão no centro, os familiares em volta e os vizinhos e amigos ao largo. A relação com a foto e com a visualização da mesma me parece não problemática. Quando eu pergunto o porquê da foto com o caixão ela me diz sem cerimônia “*pra ficar de lembrança*”. Enquanto me apresenta a fotografia, visualiza, me aponta quem são seus filhos na foto, como se fosse uma foto familiar comum. O filho de dona Maria, Neto, menciona que tem algumas fotos, de quem morreu mais recente que estão no celular de terceiros, e que “*depois desse negócio de celular as pessoas não revelam mais as fotos e a memória fica perdida*”.

Imagem 05 – Foto Mortuária de José Francisco



Fonte: Arquivo Pessoal de Dona Antonia, foto da foto em março de 2017

De acordo com KOURY (2001, p.71-72),

O registro é uma busca quase que desesperada de manutenção dos laços que unem o morto do ente querido, familiar ou social por ele representada. A fotografia da morte do ente que se foi representaria, assim, uma espécie de fundamentação de um pacto de continuação da rede familiar, através da evocação não do morto quando em vida, mas da lembrança do momento em que ele se foi. Momento final e momento prospectivo de continuidade das alianças que mantêm ou poderão manter os que ficam unidos.

No domingo, pela tarde, as mulheres se reúnem na casa da Rosário, para conversar e comer “*chibé*”<sup>10</sup>. Deixaram seus filhos com os maridos e mencionam aproveitar uns minutos para “respirar”. Ao que tudo indica a minha presença causa a curiosidade do porquê da temática que pesquiso e além disso faz com que a conversa acabe girando em torno do que cada uma pensa sobre a morte. Dessas conversas aleatórias, o que consegui absorver, já que aquele momento de aproximação com as pessoas não me permitia (e nem penso que fosse apropriado) parar tudo para anotar, é que Rosário tem muito medo da morte, mencionou mais de uma vez que na noite após irmos ao cemitério ela quase não dormiu. Quando eu pergunto o porquê, ela diz que não tem medo da morte, mas fica incomodada e nos conta que quando o senhor que quis ser enterrado em casa morreu (segundo ela fica perto de sua casa), ela passou muitos dias sem conseguir dormir com medo.

Dona Sofia menciona que não quer ser enterrada no cemitério de Santo Antonio porque está muito “cheio de mato”, pede que as filhas e as noras (que também estão ali) que “*procurem um pedaço de chão aqui no terreiro pra me enterrar, porque eu que não quero ir pra aqueles matos*” e que além disso quer continuar próxima a família. Uma das noras diz que pra ela tanto faz onde ficará após a morte, “*que nem sabe o que vão querer fazer com ela*”, a segunda nora de Dona Sofia apenas sorri, não se arisca a falar nada.

Com esta tarde de aproximação com as pessoas do campo de pesquisa e a imagem da divisão igualitária do *chibé* entre as mulheres (a seguir), encerrei esse mês de campo.

---

<sup>10</sup> Chibé é uma mistura de água, cebola, pimentão, pimentas de cheiro, tomate, sal e um pouco de vinagre. Normalmente mistura-se a ele peixe seco frito e farinha de mandioca. Quando o chibé ficou pronto, foi dada uma colher para cada uma, a bacia posta no centro do local onde estávamos sentadas e o aviso de largada anunciado.



Imagem 06 – As mulheres compartilhando o chamado *chibé*



Fonte: Arquivo Pessoal, março de 2017

Em junho deste mesmo ano, voltei a Santo Antonio, dessa vez com conversa marcada com seu Wagner, e agora com o gravador em mãos. A conversa está gravada e foi direcionada ao entendimento da formação e organização da Associação Funerária de Santo Antonio. Seu Wagner reitera que a Associação se organizou após uma tentativa frustrada de alguns moradores da sede de Barreirinhas, que tinham familiares em Santo Antonio, começarem uma associação similar, mas que falhou devido a valores financeiros não repassados aos associados, através do kit após o “acontecimento”, no caso. Findado essa primeira tentativa, e dada as dificuldades logísticas de se organizar um velório, as famílias de Santo Antonio começaram a se organizar para fundar sua própria associação, desvinculada de qualquer pessoa de Barreirinhas.

As dificuldades logísticas as quais seu Wagner se refere, é chamar alguém que fizesse caixão, organizar alimentação para quem fosse participar do velório, chamar as mulheres que costurassem para fazer a mortalha, etc, fora a própria dificuldade de deslocamento entre os povoados. Os povoados do PNLM ficam, literalmente, na areia, o deslocamento dentro do parque só é possível com veículo traçado, caminhando ou montado em animais. Veículos traçados, mesmo um quadriciclo por exemplo, são itens de luxo para as famílias locais, pois os valores de compra e manutenção de um veículo como este estão normalmente fora de suas condições financeiras. Restam as opções caminhar ou montar em animais.

Segundo meu interlocutor, já não era fácil achar alguém que quisesse fazer caixaão, e quando se tratava de uma morte “*por sofrimento*”, o tempo para organizar tudo isso era muito mais curto, fazendo com que não houvesse a possibilidade de se ter um velório conforme os costumes locais.

Morte “*por sofrimento*” é a tipologia dada a mortes não esperadas e acidentais, como por exemplo por afogamentos, como já explicamos anteriormente. O Rio Preguiça é a vida de povoados como Santo Antonio, e nele acontece com frequência de alguém se afogar. Ou seja, morte por sofrimento é algo comum nessa região.

Seu Wagner diz ser diretor da Associação, cobrindo toda a região do entorno da sua residência, desde que fundaram a mesma. Me apresenta a ficha (imagem a seguir) que, entre os associados sob sua tutela, é a mais antiga. A data de associação da família, registrada nessa ficha, é de 1998. O chefe desta família, quando da associação tinha apenas 21 anos, a esposa 24, e 4 filhos com 5, 2, 1 anos e o último com 2 meses de idade.

Seu Valter faz questão de registrar que a ficha não atende a realidade da Associação, porque apresenta campos que exigem preenchimentos de mensalidades e anos, e conforme já mencionamos acima, a lógica operada pela associação é de que “*mensalidade*” refere-se a cada “*acontecimento*” e não a cada mês do calendário.

Imagem 07: Fichas de associados, frente e verso

Ficha de Identificação N.º 161												
Nome <i>Antonio Alberto Silva Santos</i>												
Endereço <i>Brasãozinho - Santo Antonio</i>												
Atividade												
Data de Admissão <i>26.03.98</i> Cart <i>14208415</i> Data de Nasc <i>19.08.177</i>												
MENSALIDADES												
A N O	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Daz
<div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <span><i>ANTONIO A. S. SANTOS</i> Assinatura do Sócio</span> <span><i>Antonio Pereira do Castro</i> Assinatura do Presidente</span> </div>												
DEPENDENTES												
NOME		IDADE	RESIDENCIA									
<i>Ama m S Santos</i>		<i>24</i>										
<i>João m S Santos</i>		<i>2</i>										
<i>Socia V S Santos</i>		<i>1 mês</i>										
<i>Yatica Santos</i>		<i>1 ano</i>										
<i>Henrique Santos</i>		<i>5</i>										
ANOTAÇÃO												
Concessão de auxílio, designação para cargo de administração ou representação de classe, colaboração, penalidade, etc.												

Fonte: Arquivo do Interlocutor, registro em junho de 2017

Quando pergunto sobre quais as providenciais tomadas após um “*acontecimento*”, seu Wagner narra que normalmente a notícia chega ao diretor, ele ou os demais. O diretor



	Elvira	Cecília	Paulista	Paulista	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo	Mocambo
Zéilton	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Zé Adilson	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Sebastião	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Silvano	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Salte	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Sidnei	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Edite	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Zé Alves	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Barreirinhas	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Mocambo	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Paulista	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Edite	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Dizilda	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Mocambo	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Mocambo	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Mocambo	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

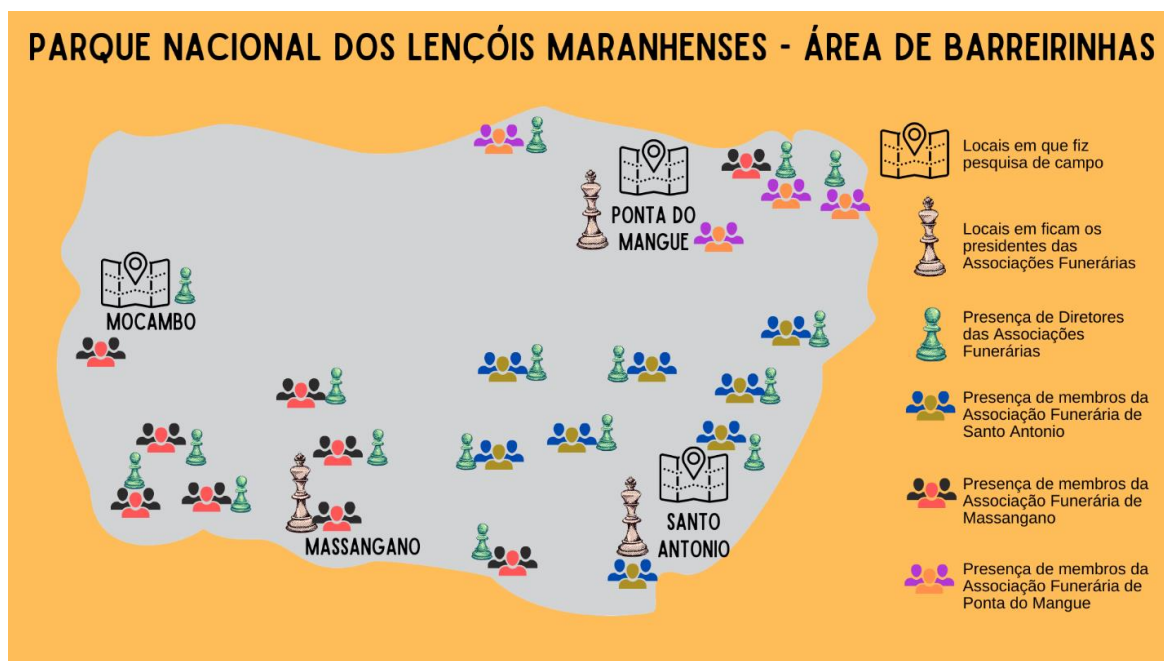
Fonte: Arquivo do Interlocutor, registro em junho de 2017

Seu Wagner diz ter cerca de 40 associados sob sua tutela, e ressalta que são no caso, 40 famílias. Cada Diretor tem essa quantidade ou mais sob sua tutela, fazendo com que no total a Associação tenha por volta de 700 famílias associadas.

Fazendo um cálculo por baixo, levando em conta que a taxa atualmente é de R\$ 3,00 (três reais), a coleta somente do seu Valter gira em torno de R\$ 120,00 (cento e vinte reais). E de toda a Associação de cerca R\$ 2.100,00 (dois mil e cem reais).

Seu Wagner me informa ainda, que além dessa Associação de Santo Antonio, posso encontrar pelo menos mais duas associações, que são como filhas desta primeira, mas que por questões geográficas, e de gerenciamento das Associações por parte do Presidente, acabaram se separando, ou sendo proposta a junção com outros povoados para a sua criação. A primeira delas abrange a região das praias, Ponta do Mangue, canto de Atins e Atins, em que a pessoa que está à frente é uma senhora, líder forte entre os povoados do PARNA. E o segundo abrangeria a região de Mocambo, povoado já próximo ao município de Santo Amaro, que faz divisa com Barreirinhas e que também tem em seu território no PARNA. Não por outro motivo, as Pesquisas de Campo dessa tese acontecem justamente em Santo Antonio, Mocambo e Ponta do Mangue.

Ilustração 01 – Distribuição dos locais de campo, presença de presidentes, diretores e membros das



Distribuição das Associações Funerárias. Elaborado pela autora

Após essa conversa com seu Wagner, fui ainda em duas agências funerárias da sede de Barreirinhas (dentro do parque não existem agências funerárias), para fazer um mapeamento de valores e do modo de funcionamento das mesmas, bem como se elas possuem informações sobre as Associações Funerárias, e ainda se as encaram como concorrência.

A primeira agência funerária visitada se chama “Funerária Mons. Waldir”, está instalada em Barreirinhas há apenas dois meses, e é originalmente do Ceará, mas com outras 7 agências pelo Maranhão, em Chapadinha, e outras cidades. No Ceará são mais de 70. Nesta funerária eles oferecem os planos nos valores mensais de: R\$ 140 (Plano Diamante), R\$ 56 (plano Executivo) e R\$ 47 (Plano Básico). Em todos, o sócio pode inserir até 15 familiares com graus de parentesco de primeiro e segundo grau e cobre os seguintes itens: caixão, coroa de flores, mortalha, serviço completo de copa, café, biscoito água e sal, um técnico para acompanhar a pressão arterial dos enlutados, medindo ao longo do velório a pressão arterial dos presentes, lembrancinhas e transporte do corpo em caso de morte em lugar fora da cidade. A quilometragem desse transporte e a de lembrancinhas depende do plano adquirido, mas seria 200 Km para o Plano Básico e 75 lembrancinhas, 300 km e 100 lembrancinhas para o executivo e 600 km e 250 lembrancinhas para o diamante. Quem conversa comigo nesta funerária é a atendente Nires, dona do estabelecimento junto com o

seu marido, e que já vem de Nina Rodrigues, onde deixaram segundo a mesma, mais de 500 sócios e vieram para Barreirinhas ampliar os negócios.

Nires me informa que a maioria dos associados optam pelos planos mais caros, por terem uma melhor cobertura e oferecerem os melhores caixões. E que, estão inserindo em seu pacote mantimentos, além do café e biscoito (leite, refrigerante, carne, arroz) porque, nas palavras da mesma, “*esse pessoal de Barreirinhas só quer saber de comida*”.

Quando eu pergunto sobre o valor dos caixões fora do plano, ela me diz que custam R\$ 1.500 o básico, R\$ 3.500 o executivo e 4.800 o diamante. Que normalmente as prefeituras e as associações funerárias compram o básico. E que em dois meses na cidade venderam dois caixões para associações funerárias.

Quando questiono sobre a diferença entre os caixões, minha interlocutora diz tratar-se do material usado na produção, bem como, o fato do básico não ter vidro, só ter uma janela na área do rosto, enquanto os demais possuem vidro. O diamante é o único com alças laterais mais elaboradas.

Imagem 09: Caixões Básico, Executivo e Diamante respectivamente



Fonte: Arquivo Pessoal

A segunda agência funerária que visitei chama-se “Recanto verde”, está instalada há mais tempo na cidade. Fica próxima ao hospital, possui um único plano no valor de R\$ 44, que garante aos sócios uma urna simples, no valor de até R\$ 2.000, mortalha, flores, paramentação, vela, atendimento, traslado de até 200 km (se passar disso o sócio paga uma taxa por Km) e alimentação (açúcar, café, leite, biscoitos, refri e água). Esta empresa está em Barreirinhas, segundo Madson Alencar, o interlocutor que me atende, há um ano e possui cerca de 150 sócios. É ligada ao grupo FUNCEF, e tem agências em Humberto de Campos e Pinheiro.

Quando pergunto sobre os preços dos caixões fora do plano, me diz que além do básico, nesse valor de R\$ 2.000 coberto pelo plano, vendem o super luxo, no valor de R\$ 5.000. O super luxo não entra no plano.

Imagem 10: Caixão super luxo e o básico no canto



Fonte: Arquivo Pessoal

Esta segunda funerária expõe o super luxo montado no centro da “loja” e diz vender às associações funerárias o básico. Bem como ter prefeituras como cliente.

As duas funerárias cobram aos associados os valores mensalmente, considerando mensalidade um valor pago a cada mês, diferente da noção de mensalidade operada pelas famílias das associações funerárias. Quando alguém decide ser sócio dessas agencias, paga essa mensalidade por até 2 anos, e após fica pagando taxas semestrais de manutenção do plano.

### ***b) Ponta do Mangue***

Em Ponta do Mangue, estive no ano de 2018, lá uma das minhas interlocutoras é Dona Joana (68 anos). O encontro com Dona Joana foi difícil de ser negociado, pois ela diz já está “*cansada de falar e não ter resultados*”.

Com essa frase, minha interlocutora quer retratar sua constante luta pela instalação de energia elétrica em seu povoado. Dona Joana me relata que chegou em Ponta do Mangue em 1969, quando se casou. Desde então, luta entre outras coisas pela instalação de energia elétrica em sua região, pois a ausência disto faz com que tenham várias dificuldades, como: refrigeração dos pescados (a pesca é fundamental para os habitantes dessa região, que vivem a metros do mar), problemas de saúde resultantes de terem sempre alimentos muito salgados, já que não tem refrigeração, como diz dona Joana “*a gente pesca e tem que comer na hora, ou salgar para não perder*”.

Em Ponta do Mangue tem cerca de 40 famílias, segundo minha interlocutora formaram a Associação Funerária na região há pouco tempo, coisa de 10 anos, no máximo. Participavam de outras Associações Funerárias, mas de povoados que ficavam distantes (Como a de Santo Antonio, por exemplo, com distancia de cerca de 22 km), daí se juntou com famílias de “*Atins, Canto de Atins, Santo Inácio e outros lá por perto*”. Ela cuida da Associação, enquanto presidente, mas segue estrutura organizacional como a de Santo Antonio. Cada povoado tem um diretor responsável pela coleta dos R\$ 3,00 reais de “*mensalidade*” quando da morte de um associado (ou de algum dos seus familiares).

É importante ressaltar que o que eles entendem por dependentes (familiares), são filhos, netos e parentes que vivem sob o mesmo teto do associado. Caso um filho case, saindo



de casa ou não, passa a ser novo associado (como um novo titular), e que por sua vez tem cônjuge e filhos como seus dependentes.

Dona Joana não possui um caderno de anotações como Seu Wagner, em Santo Antonio. A comprovação de pagamento fica muito por sua memória e pela palavra do sócio pagante, segundo ela *“se a pessoa diz que pagou, é porque pagou”*.

Esta Associação também não possui um estatuto, segundo minha interlocutora, não precisa, porque isso só traria gastos com cartório. Diz ainda que a Associação funciona bem, *“que foi uma das melhores coisas que inventaram naquela região”*. Quando pergunto porque, me responde: *“quando alguém morria aqui era dificuldade muita. Chamar gente pra fazer caixão, as mulher pra costurar mortalha, juntava coisa de vizinho pra comer... não se tinha tudo como agora”*.

Dona Joana perdeu o marido tem cerca de 2 anos. Pergunto se foi atendido pela Associação e ela me diz que sim. Que foi um funeral muito cheio de gente. *“Veio gente dessa Barreirinhas todinha... Era comida muita. No enterro tinha os homem pra carregar o caixão”*.

Minha interlocutora é agitada, não para totalmente para essa conversa, mas pensa quando pergunto como é morar no paraíso. Segundo ela, *“Ponta do Mangue é centenária, vendo as coisas ruins que tem por aí, realmente é um paraíso. Mas, também tem muita dificuldade.”*. Pergunto o quê, por exemplo, ela diz: *“Não tem posto de saúde. Aqui se alguém tiver um problema, é difícil. Teve tempo das crianças não irem pra escola por falta de transporte escolar... nossos meninos vivem tudo pelo mundo, porque aqui não tem estudo... e até hoje luto pela energia (...) tem gente que não se importa com os outros, eu luto pela comunidade”*.

Em 2020 a empresa responsável pelo fornecimento de energia elétrica no Maranhão, Equatorial Energia, anunciou um “Projeto de universalização de energia elétrica” que atingiria de imediato pelo menos seis comunidades do PNLM, a saber, Canto de Atins, Ponta do Mangue, Mata Fome, Baixa Grande, Queimada dos Britos e Ponta Verde (Santo Amaro-MA). Embora os noticiários tenham mencionado a possibilidade de mais dignidade para as famílias dessas comunidades, o maior destaque foi para o crescimento e desenvolvimento do turismo no local<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Como noticiado por um dos maiores grupos de comunicação do Estado do Maranhão, Grupo Mirante: <https://imirante.com/barreirinhas/noticias/2020/11/04/projeto-especial-faz-energia-eletrica-chegar-ao-parque-nacional-dos-lencois.shtml>

Em contato mais recente com Dona Joana, de fato a energia elétrica foi instalada, e ela conseguiu, como disse “*alcançar em vida esse sonho e agora as lutas são outras*”.

**c) Mocambo**

Chegar em Mocambo, a partir da sede Barreirinhas – MA, não é uma missão muito fácil. São cerca de 1h de “Pau de arara”<sup>12</sup>, E depois mais 2h de quadriciclo. Isso porque, a primeira vez que fui a Mocambo, o transporte traçado que faria o trajeto completo Barreirinhas – Mocambo, desistiu da viagem por conta da chuva que ocorreu neste dia. O ano que me dedico a essa região, é 2019, como diz meu anfitrião local “*Tem a dificuldade da chegada das águas*”.

A família que me recebe é composta por seu João, 73 anos, sua esposa, Dona Luiza, suas duas filhas (ambas na casa dos 20 e poucos anos) e dois netos (Um de 16 anos e o outro de 8). Me recebem a base de Peixe frito, feijão e arroz. São tão receptivos que tento trabalhar bastante para seguir os protocolos da pesquisa. Negocio com Seu João a entrevista para o dia seguinte. Nesse primeiro dia, descanso e me aproximo mais da família, bem como explico um pouco do que se trata a minha pesquisa.

Em entrevista no dia seguinte, uma das primeiras coisas que seu João faz questão de me contar é que chegou em Mocambo, após o casamento, e orgulhosamente diz que em 2020 fará 50 anos de casado, ele sorri para completar “*o segredo é o capricho*”. Depois de sorrisos e algumas histórias, entendo que o “*capricho*” ao qual ele se refere não seria a “*vontade repentina*” como descrita no dicionário, mas cuidado e dedicação.

Pergunto se ele faz parte de alguma Associação Funerária, ele me diz que sim. Pergunto do que se trata ele me diz que “*ela é uma associação comunitária...essa funerária eu não sei como eles inventaram, certo é que elas foram chegando*”.

Seu João não é diretor, nem presidente, apenas sócio, mas por ser também uma liderança forte dentro do Parque, e ter muitos contatos, foi um importante interlocutor com relação ao ritual, ao funcionamento das Associações Funerárias e também quanto ao significado da instituição para este povo. Como ele disse:

É uma sociedade muito importante, porque se morre uma pessoa por aqui todos ajudam. Se morre em Maçangano, se morre em Santa Rita. Pra lá tudo é uma funerária que nós ajudamos a pagar. Então, pra mim, foi uma coisa muita importante que o povo começou a ajudar. Se morre um companheiro lá muito longe, mas todo mundo aqui ajuda a pagar. Pra mim

---

<sup>12</sup> Pau de Arara é um meio de transporte que consiste em uma adaptação improvisada de carros do tipo caminhonete ou pick-ups para acomodação de passageiros na carroceria.

foi assim um reino de Deus criado entre o povo. Porque imagina, quantos pobrezinho não morria, sem ajuda de ninguém. Já nas últimas esperanças, de as vezes já ter gasto o pouco que tinha. Aí era as vezes obrigado morrer de manhã e de tarde sepultar, porque não tinha como. Então através dessa funerária que foi criada, tem mais espaço de você completar as 24h (Entrevista, Sr. João, 2019)

Segundo o Sr. João. o presidente da Associação a qual ele pertence fica em Maçangano, a responsável pelo recolhimento do valor da mensalidade dele é a sua vizinha, assim como em Santo Antonio são recolhidos três reais a cada funeral que seja realizado. Ele tem notícias de iniciativas parecidas na cidade vizinha, Santo Amaro “*temos outra funerária da parte de Santo Amaro, mas estão cobrando 10 reais de cada associado, mas porquê que elas estão cobrando esses 10 reais? É porque são poucos associados, já essa nossa que o presidente fica em Maçangano é muito grande, aí só cobram 3 reais*”.

A dinâmica de funcionamento é exatamente a mesma narrada pelos interlocutores que antecederam Sr. João. Após algum falecimento, o responsável pela associação naquela localidade tem o prazo de 15 dias pra enviar ao presidente e tesoureiro o valor da contribuição dos seus associados.

Quando pergunto a meu interlocutor da vez sobre se é bom ter a funerária, ele responde:

Pra nós, essa funerária melhorou 100%, dessa convivência pra nós, que vive nessa luta, sem emprego, sem nada. Então pra nós foi uma benção ter essa funerária, nas nossas associações (...) Essa funerária não vem de governo. Governo não tá ajudando em nada, é só apenas os sócio... e foi preparado esse termo de funerária. Não sei nem quem foi que inventou. Só sei que foi grupo que começou e que é bom demais (...) Não tenho ideia de quando começou essa funerária, mas ela já tá com uns anos. Ela já tá aí com mais ou menos uns 10 anos. Também não sei o autor e nem por onde começou, mas aqui em Mocambo ela chegou tem uns 5 anos. A gente era sócio por Santo Amaro, mas ficou muito caro e mudei pra cá, porque também é o meu município” (Entrevista Sr. João, 2019)

O Sr. João me conta que não tem nenhum comprovante de pagamento das suas “*mensalidades*”, mas que não se importa com isso porque naquela região vale muito a “*palavra*”. Diz que muitas pessoas de sua família já foram atendidas pela Associação e que embora alguns idosos duvidem da funerária, ela não tem notícia de ninguém que tenha ficado sem ser atendido, nas palavras dele:

Já. Foi atendido a minha irmã, que morreu. Foi atendido meu cunhado, minha mãe, meu tio que já morreu agora de próstata, ainda não tá completado um ano. A veia mulher de meu tio, também tudinho já foram acolhido pela funerária (...) E todo mundo gostou que veio a carne, veio a

farinha, veio o arroz, veio a bebida, o café, o açúcar, o sabão, a vela, a roupa, o caixão, e tudo entregue na casa da pessoa. O carro vem deixar ali, a gente só faz agarrar ali. (Entrevista Seu João, 2019).

Ainda em Mocambo, converso com a vizinha do Seu João, Sra. Antonia, ela diz recolher as taxas da região, que são poucos ali, mas que a Associação, no geral é muito grande, que atende muita gente. O presidente da Associação é o Senhor Francisco, este por sua vez diz já não aceitar novos Associados, dado que também já tem muitos. Assim como a de Santo Antonio.

Uma novidade que colho de dona Antonia é que a Associação de Santo Antonio é ligada a de Tratada dos Carlos, atualmente a tesoureira é a senhora Marta. Além disso, me faz entender que embora a Associação Funerária não seja gerenciada pelo Sindicato os Trabalhadores Rurais, eles tem estreita relação.

Em Mocambo ainda visito o cemitério (imagem seguinte), tem poucas pessoas enterradas e é como uma versão menor do cemitério de Santo Antonio. Quem me acompanha até o cemitério é uma das filhas do seu João e o seu filho (neto do Sr. João). Fica a 4km da casa dos meus anfitriões, mas durante a caminhada atravessamos uma parte do rio com água na altura pouco acima do joelho, foi preciso ajudar a criança. Eles não se mostram resistentes a irem ao cemitério, me contam que fazem isso constantemente no dia dos mortos, ou quando completa ano da morte de algum familiar. A família do Sr. João é muito religiosa, ele próprio é uma espécie de líder religioso católico no povoado, então ritos como velórios são comuns entre a família. São chamados com frequência para fazer as orações e homenagens aos falecidos.

Imagem 11: Cemitério de Mocambo



Fonte: Arquivo Pessoal, abril de 2019

No retorno para casa, enquanto conversávamos sobre as pessoas queridas da família que já haviam morrido, o neto do Sr. João de apenas 8 anos, diz: *“Eu sei que meu avô vai morrer um dia, mas eu aprendi tudo que sei com ele. Já sei caminhar nas morrarias, sei cuidar dos bichos, sei pescar, sei fazer as orações. Eu vou ficar triste, mas vou fazer tudo que ele faz. Eu que vou ficar no lugar dele, em casa e na Igreja”*.

No capítulo que segue trataremos das representações sobre a morte para famílias das comunidades pesquisadas. Além disso, procuramos compreender o que significa morrer nessas comunidades a partir desse encadeamento de ações: *acontecimento*, assistência da Associação Funerária, o ritual (velório, enterro, etc) e o reflexo dessas ações no modo de vida dessas famílias.

## 5. MORRER NAS MORRARIAS: representações e formas de solidariedade múltipla

O nome do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses está associado à “característica fisiográfica do PNLN, devido apresentar uma área de relevo plano, constituído por areias quartzosas marinhas e cordões de imensas dunas de coloração branca, as quais assemelham-se a lençóis jogados sobre a cama” (IBAMA, 2002).

De acordo com pesquisas<sup>13</sup> realizadas pelo Grupo de Estudos Rurais e Urbanos (GERUR) que resultou em um relatório intitulado “Plantar, Criar, Pescar: comunidades tradicionais e modalidades de interação com a natureza no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses”, apresentado em 2017, o nome atribuído não fazia parte das categorias nativas para classificar o ambiente. O que o órgão ambiental chamou de “lençóis” as famílias conhecem por *morrarias*, provocando algumas incompreensões, como relatou um morador de Tucuns, quando esteve em São Luís. Um funcionário do Consórcio de Alumínio do Maranhão - Alumar Ihe teria perguntado se ele era de Barreirinhas e se morava nos Lençóis. Diante da pergunta, segundo ele, pensou que era “*lençol da gente se enrolar para ir dormir de noite*”.

Ainda de acordo com a produção do grupo, em todo o Parque, chamam de *morrarias* o campo de dunas formado pela ação dos ventos e que caracteriza atualmente o PNLN. Assim, existem distinções entre as denominações atribuídas pelo Estado e aquela das famílias que historicamente vivem naquela região. Diferenças que se expressam desde o modo de conceber espaço biofísico, quanto como viver e produzir no mesmo.

As representações produzidas pelo espírito, para Durkheim, são signos, isto é, imagens que manifestam ao espírito a realidade da consciência. É justamente porque são signos que indicam a realidade da consciência que as próprias representações são fenômenos distintos dos demais fenômenos naturais.

Para melhor explicar isso, Durkheim articula as noções de “representação”, “memória” e “consciência”. Aqui, a articulação durkheimiana aparece em oposição à concepção psicofisiológica que, segundo este autor, sustenta a noção de memória orgânica, ou seja, não havendo memória intelectual, a memória é necessariamente a vibração cerebral

---

<sup>13</sup> A pesquisa intitulada “Ação Estatal de Conservação da Natureza e Populações Tradicionais no Brasil: Conflitos Socioambientais no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses”, coordenada pela Profa. Maristela de Paula Andrade, foi realizada no âmbito de um projeto de cooperação acadêmica internacional, envolvendo a Universidade de Indiana, nos EUA e Paris XIII, na França.

decorrente da impressão orgânica, isto é, da atuação do mundo exterior sobre os sentidos, o sangue e o cérebro.

A discussão, pelo que se percebe, também questiona a própria natureza da representação e da memória, estas que, para os psicofisiologistas, não ultrapassam a animalidade:

Tornou-se quase clássico reduzir a memória a apenas um fato orgânico. A representação, dizem, não se conserva como tal; quando uma sensação uma imagem, uma ideia deixam de nos estar presente, ela simultaneamente deixa de existir, sem deixar nenhum vestígio. Isolada, a impressão orgânica que precedeu essa representação não desapareceria completamente: restaria certa modificação do elemento nervoso que o predisporia a vibrar de novo, assim como vibrou da primeira vez. (DURKHEIM, 1970, p. 16).

A impressão orgânica, para os psicofisiologistas, segundo Durkheim, é o substrato das representações<sup>14</sup>, a saber: a sensação, a imagem, a ideia, aliás, se o substrato desaparece, a representação necessariamente desaparecerá. Nesse sentido, não há, para os psicofisiologistas, nem mesmo uma relativa independência das representações com relação ao substrato. Impregnado no cérebro, e sendo mesmo constituído de tecidos cerebrais, o substrato torna a representação, assim como a memória, um fato orgânico.

Após apresentar as noções de representação e memória, para a concepção psicofisiologista, Durkheim mostra como essa concepção se une com a noção de consciência:

Portanto, desde que uma causa qualquer venha a excitá-lo, essa vibração reproduzir-se-á e, como repercussão, ver-se-á reaparecer na consciência o estado psíquico que já se produziu, nas mesmas condições, quando da primeira experiência. Eis aí de onde proviria e em que consistiria a lembrança. Seria, pois, em decorrência de uma verdadeira ilusão que esse estado repetido nos parece ser a revivescência do primeiro. Realmente, se a teoria é exata, trata-se de fenômeno absolutamente novo. Não é a mesma sensação que se desperta após ter ficado como que adormecida durante certo tempo; é uma sensação inteiramente original, pois nada resta daquela que ocorreu inicialmente. E nós creríamos realmente que nunca a tivéssemos experimentado se, por um mecanismo bem conhecido, ela não viesse, por si própria localizar-se no passado. A única coisa que é *a mesma* nas duas experiências é o estado nervoso, condição tanto da segunda representação como da primeira. (DURKHEIM, 1970, p. 16)

A vida psíquica, incluindo a consciência, para os psicofisiologistas, é um constante devir. Há um único elemento dela que, de certo modo, escapa ao permanente devir (“a única

---

<sup>14</sup> É importante notar que a palavra “substrato” é usada pelo próprio Durkheim: “Tentaremos, exatamente, demonstrar que ambas mantêm a mesma relação com o respectivo substrato”. (DURKHEIM, 1970, p. 14).

coisa que é *a mesma...*”), qual seja: o estado nervoso, razão pela qual “[...] em cada momento, a vida psíquica consiste exclusivamente nos estados atualmente dados à consciência clara” (DURKHEIM, 1970, p. 17). Assim sendo, para os psicofisiologistas, não há memória intelectual, por um lado e, por outro lado, um passado propriamente dito para a vida psíquica. A vida psíquica, em suma, ocorre apenas no presente.

Durkheim reage contra a concepção de vida psíquica da escola psicofisiologista. Com efeito, nosso autor entende que a memória se constitui de “estados de consciência anteriormente experimentados” (DURKHEIM, 1970, p. 20), donde decorre, como julga que demonstrará, a existência de passado propriamente para a vida psíquica. No intuito de demonstrar sua tese, Durkheim entende que a noção de espírito inclui a noção de consciência, esta, por sua vez, inclui a noção de memória e a memória, por seu turno, inclui a noção de representação.

Quanto à natureza do espírito ou vida mental, o sociólogo francês se expressa do seguinte modo:

[...] se as representações de qualquer espécie morrem imediatamente após terem nascido, de que poderá ser constituído o espírito? É necessário escolher: ou bem o epifenomenismo é a doutrina verdadeira ou bem se admite que haja memória propriamente mental. Ora, nós bem vimos o insustentável da primeira solução. Em consequência, a segunda solução se impõe a todo aquele que deseja permanecer coerente consigo mesmo. (DURKHEIM, 1970, p. 20-21)

Embora Durkheim admita representações físicas, as imagens propriamente ditas, há um nível de representação que não é física,<sup>15</sup> ou seja, o conceito em seu sentido próprio, a saber: produção radicalmente intelectual do espírito, sem imagem. É uma consequência exigida pela própria lógica e confirmada pelos fatos: o semelhante produz o semelhante, como no caso de um animal determinado produzir um animal determinado e não um formalmente diferente, isto é, o pássaro produz o pássaro, ele não produz o peixe (Cf.

---

<sup>15</sup> Aqui se coloca a questão: em que medida o “não-físico” é natural? Tal questão encontra-se implicitamente nas obras de Durkheim na medida em que o autor entende que a sociedade enquanto conjunto de representações coletivas é produto da natureza, logo, tudo o que o homem faz, mesmo em se tratando da atividade intelectual, é natural. “Natureza”, nesse sentido, diz respeito a todos os processos cósmicos, tudo o que é mundano, seja orgânico e inorgânico seja intelectual. “Se as representações, uma vez que existem, continuam a existir por si, sem que sua existência dependa perpetuamente do estado dos centros nervosos, se são suscetíveis de agir diretamente umas sobre as outras, de se combinar de acordo com leis que lhes são próprias, é porque são realidades, que mesmo mantendo íntimas relações com seu substrato, dele são entretanto, até certo ponto, independentes. Realmente, essa autonomia não pode ser mais do que relativa, pois não há reino da natureza que não se vincule aos outros reinos; nada será, pois, tão absurdo quanto erigir a vida psíquica sobre uma espécie de absoluto, que não viria de lugar nenhum e que não se ligaria ao resto do universo”. (DURKHEIM, 1970, p. 32).



DURKHEIM, 1970, p. 26). Se há um item no espírito que lhe confere certa autonomia com relação à vida física (ao corpo), no âmbito do ser e da atividade (operação), haverá em algum nível representação e memória que segue a natureza do espírito. No que toca à atividade, se a atividade intelectual é própria ao espírito, haverá representação intelectual e memória intelectual, ou seja, atividade do espírito que é independente das leis da matéria e do organismo.

A atividade propriamente intelectual do espírito, aquela que segue as leis do espírito, não as leis da matéria, é nomeada por Durkheim como “abstração”. A noção de abstração é introduzida pelo autor no contexto em que discorre sobre a formação das representações, para os psicofisiologistas. Ali, o sociólogo francês apresenta a formação da representação como uma operação atômica, pois os átomos constituiriam, de fato, o substrato de toda e qualquer representação. Além disso, seriam os átomos que, embora idênticos a si mesmos, confeririam a diversidade das representações. O exemplo mencionado pelo autor diz respeito à cor branca e sua respectiva representação. Haveria o gênero “brancura” sob o qual duas espécies estariam situadas, quais sejam, a brancura do papel e a brancura da neve. Tal exemplo é recusado por Durkheim que não encontra fundamentação dele na realidade: os fatos não mostram um gênero de brancura, muito pelo contrário, mostram tão somente os tipos específicos de brancura.<sup>16</sup>

Os átomos podem constituir o substrato para as representações enquanto imagens. Entretanto, as representações enquanto conceitos, produções exclusivas do espírito e, ainda, os princípios racionais mais gerais que o espírito estabelece mediante a abstração, não se constituem de átomos. Conforme nosso autor, o modelo atômico das representações supõe que os estados mentais são somente fragmentos da realidade, nas palavras de Durkheim: “[...] peças e pedaços que seriam permutados de acordo com a ocasião” (DURKHEIM, 1970, p. 22), ou seja, não há *continuidade* entre os estados mentais, sendo cada estado superado por outro e, assim, sucessivamente até a morte do indivíduo.

---

<sup>16</sup> “[...] não há fundamento para que se considere as representações formadas de elementos definidos, espécies de átomos que poderiam, mantendo-se idênticos a si mesmos, entrar na contextura das mais diversas representações. Nossos estados mentais não são assim feitos de peças e pedaços que seriam permutados de acordo com a ocasião. A brancura deste papel e a da neve não são as mesmas e nos foram mostradas em representações diferentes. Poder-se-á dizer que elas se confundam na sensação de brancura em geral que se encontra em ambas? Seria necessário então admitir que a ideia da brancura em geral constitua uma espécie de entidade distinta que, associando-se com entidades diferentes, faria nascer tal sensação determinada de brancura. Ora, não há um só fato que possa justificar tal hipótese”. (DURKHEIM, 1970, p. 22).

A fragmentação presente nos estados mentais não é própria da vida mental, que é contínua, mas é obra do espírito: é ele quem separa, une, inclui, exclui e etc.:

Tudo prova, pelo contrário [...] que a vida psíquica é um curso contínuo de representações, de tal forma que nunca se pode dizer onde uma começa e outra acaba. Elas se interpenetram. Por certo o espírito consegue pouco a pouco distinguir suas partes. Mas essas diferenciações são obra nossa; somos nós que as introduzimos no *continuum* psíquico, absolutamente não as encontramos aí. É a abstração que nos permite analisar aquilo que nos é apresentado em um estado de complexidade indivisa. Ora, de acordo com a hipótese que discutimos, é o cérebro, pelo contrário que deveria efetuar todas essas análises, visto que todas essas divisões teriam uma base anatômica. Sabe-se, aliás, com que dificuldade chegamos a dar aos produtos da abstração uma espécie de fixidez e de individualidade, sempre muito precárias, graças ao artifício da palavra. Falta muito para que essa dissociação esteja conforme a natureza original das coisas! (DURKHEIM, 1970, p. 22-23)

A análise, sempre feita mediante a abstração, é a atividade intelectual mais difícil de se alcançar, uma vez que as coisas que tocam os sentidos são apresentadas “em estado de complexidade indivisa”. A organização do macrocosmo, das coisas exteriores ao espírito, ocorre em concomitância com a organização do microcosmo que é interno ao espírito e se constitui pelas representações do espírito, é, pois o “mundo interior” (DURKHEIM, 1970, p. 32-33) de cada indivíduo. É a análise abstrata a responsável por esse procedimento. Ademais, é na instituição do macro e do microcosmo que o humano se revela enquanto deus, criador do cosmo interno e do cosmo externo.

Em relação à organização do microcosmo, Durkheim é bastante enfático ao afirmar que a vida psíquica é um *curso contínuo* de representações em constante relação.<sup>17</sup> Ora, se as representações em seu estágio avançado não se constituem de átomos, então é impossível determinar o início exato de uma, seu nascimento, e o término exato de outra, sua morte. As representações, afirma nosso autor, se “interpenetram”. Eis aí o cerne da vida psíquica e o termo que aponta para sua mais alta complexidade, sobretudo porque a interpenetração das diversas representações ocorre numa temporalidade própria da vida psíquica na qual a memória ocupa uma função essencial, pois traz à baila estados de consciência experimentados no passado na medida em que as imagens e as ideias encontram-se em constante interpenetração.

---

<sup>17</sup> É importante registrar que nem todas as representações são conscientes ao espírito, pois o inconsciente também constitui a vida psíquica. Ver: DURKHEIM, 1970, p. 29-32.

As imagens e as ideias, as representações, não apenas são efeitos: possuem uma causalidade própria, seja no tocante ao corpo do indivíduo seja quanto ao espírito<sup>18</sup>. Essa causalidade mostra, por um lado, a naturalidade das representações e, por outro lado, que, embora não sejam fenômenos concretos, tal como se diz da mesa e da cadeira que são fenômenos concretos, uma vez que são passíveis de serem tocadas, as representações possuem ser e, por conseguinte, propriedades reais que lhes conferem peculiaridade na natureza.<sup>19</sup> O real, nesse sentido, para Durkheim, não necessariamente é o tangível, mas também o que designamos hoje como o “virtual”, cuja realidade observamos mediante os efeitos que produz.

É importante ainda notar que a interpenetração entre as representações, isto é, a constante relação que elas mantêm entre si, além do aspecto cerebral, possui um aspecto de natureza virtual, diferente da natureza do substrato. Dito de outro modo, para o sociólogo francês, as representações dependem do substrato para se originarem, mas, uma vez que já existem, elas assumem formas próprias, iniciando uma nova realidade, aliás, uma realidade cuja natureza é marcadamente diferente da natureza da realidade do substrato que conferiu origem para elas.

O próprio Durkheim enfatiza a nova realidade constituída pelas representações:

A representação não é um simples aspecto do estado em que se encontra o elemento nervoso no momento em que ocorre, não só porque ela se mantém mesmo quando esse estado não mais existe, como porque as relações das representações são de natureza diferente das relações dos elementos nervosos subjacentes. A representação é algo de novo, que certas características da célula naturalmente contribuem para que se produza, mas que não são suficientes para formá-la, uma vez que a elas sobrevive e manifesta propriedades diferentes. Mas dizer que o estado psíquico não deriva diretamente da célula quer dizer que ele não está incluído na célula, que se forma em parte fora dela e que, por isso mesmo, lhe é exterior. Se o estado psíquico existisse por causa da célula, ele existiria nela, uma vez que sua realidade não lhe adviria de outra parte. (DURKHEIM, 1970, p. 32).

Por mais paradoxal que pareça, à primeira vista, como o autor reconhece, é, de fato, o que ocorre na relação entre a natureza material e as representações, ou seja, a natureza

---

<sup>18</sup> “Uma representação não se produz sem agir sobre o corpo e o espírito”. (DURKHEIM, 1970, p. 26).

<sup>19</sup> “Nada impede que a semelhança desenvolva uma propriedade *sui generis* pela qual dois estados, separados por um intervalo de tempo, estariam determinados a se unirem. Para admitir a realidade dessa afirmação, não é absolutamente necessário imaginar que as representações sejam coisas concretas; basta admitir que elas não sejam inexistências, que sejam fenômenos, mas fenômenos reais, dotados de propriedades específicas e que se comportem de modo diferente entre si conforme tenham ou não propriedades comuns”. (DURKHEIM, 1970, p. 25)

material, por assim dizer, prepara o terreno, é a via indireta, para o surgimento da natureza não material, isto é, a natureza virtual, ou no termo empregado por Durkheim, a natureza “espiritual” (DURKHEIM, 1970, p.36) e, ainda, “exterior” (à célula).

A justificativa de Durkheim para a relação heterogênea entre a natureza material e as representações repousa no postulado segundo o qual é incontestável a existência de relação de causalidade entre as coisas do mundo e, ademais, é também incontestável, à observação, que existem no mundo causas diferentes de seus efeitos. Tal diferença, aliás, mesmo que em seu aspecto mais profundo pertença a alçada da filosofia, resguardando certo teor de incompreensibilidade, mostra que existe uma relativa distância (ontológica) entre as causas e os efeitos no mundo,<sup>20</sup> o que, no limite, aponta para a distância entre a matéria e o espírito.

Há, porém, uma característica no pensamento de Durkheim sobre o qual é preciso reter a atenção, pois é passível de interpretações apressadas, a saber: a noção de espiritualidade. Com efeito, essa noção possui um sentido muito preciso:

É assim que essa *espiritualidade* com que se caracterizam os fatos intelectuais e que parecia antes colocá-los ora acima, ora abaixo da ciência, tornou-se, ela própria o objeto de uma ciência positiva; entre a ideologia dos introspeccionistas e o naturalismo biológico, fundou-se um naturalismo psicológico, cuja legitimidade este artigo talvez contribua para demonstrar (DURKHEIM, 1970, pg.40).

Vê-se, portanto, que a noção de espiritualidade é compreendida por Durkheim no interior do que ele mesmo designa de “naturalismo psicológico”. A expressão evidencia, por um lado, que nosso autor deseja se manter no domínio da ciência experimental (positiva), logo, que ele não está preocupado, em primeira instância, com a filosofia e, por outro lado, que não há qualquer resquício de vinculação explícita do autor com uma postura religiosa.

Durkheim emprega uma sentença bastante potente de significado, aliás, embora ela o aproxima da filosofia, mostra seu comprometimento com o naturalismo psicológico, qual seja: “*A alma está no mundo*”.<sup>21</sup> Ao afirmar que a alma humana está no mundo o autor

---

<sup>20</sup> “[...] entre um efeito e suas causas, uma resultante e suas componentes, há sempre uma distância. É do domínio da metafísica encontrar uma concepção que torne essa heterogeneidade representável; para nós basta que sua existência não possa ser contestada”. (DURKHEIM, 1970, p. 35).

<sup>21</sup> Eis o contexto da sentença: “Para reconhecer ao espírito essa autonomia limitada, que é, no fundo, tudo o que nossa noção de *espiritualidade* contém de positivo e de essencial, não é pois necessário imaginar uma alma, separada de seu corpo e levando, em não se sabe qual o meio ideal, uma existência sonhadora e solitária. A alma está no mundo; ela mistura sua vida à vida das coisas e pode-se, desde que se queira, dizer que todos os nossos pensamentos estão no cérebro. É preciso acrescentar apenas que, no interior do cérebro, eles não são rigorosamente localizáveis, que não são situados em pontos definidos, ainda que estejam mais relacionados com certas regiões do que com outras. Apenas o fato dessa difusão basta para provar que os pensamentos são alguma coisa de específico; pois, para que sejam assim difusos, é de absoluta necessidade que sua maneira de

entende que “*ela mistura sua vida à vida das coisas*”. Nesse sentido, a noção de alma, ao menos no domínio do naturalismo psicológico assumido por Durkheim, não designa uma entidade separada do corpo, que possui uma vida além da vida do corpo. Com efeito, a vida da alma, a vida psíquica, só pode ocorrer no corpo, a despeito dela possuir uma atividade cuja natureza não é corpo, a saber: a inteligência (ou pensamento).

Percebe-se que a naturalidade do ser da sociedade, o ser social, não é dita do mesmo modo como se diz, por exemplo, sobre a naturalidade de um átomo ou de um pássaro. As outras naturezas existem de modo independente do homem, não sendo criações humanas. Diferentemente, aponta nosso autor, como o ser social não existe na natureza, ele requer a criação. Todavia, é importante notar, a criação do ser social não é consequência da vontade e da deliberação de uns e outros indivíduos que se reuniriam para formar o corpo físico mais poderoso da natureza. Se este fosse o caso, uma ou outra vontade particular moldaria a sociedade, o ser social. Isso, porém, é impossível, uma vez que o ser social, conforme já mencionado, possui uma natureza totalmente diferente da natureza individual. Nesse sentido, além de transcender o caráter físico, o ser social também transcende a vontade e a deliberação individual. Que ele é consequência da reunião dos indivíduos, não há dúvidas, entretanto, o ser social é um efeito involuntário do Homem enquanto espécie.

A espécie humana integra, segundo Durkheim, aquilo que o filósofo Montesquieu designa de “organismo social”. Assim como procede em relação a Rousseau, também com relação a Montesquieu, Durkheim não é um leitor ingênuo, pois admite para sua sociologia apenas as proposições que não são passíveis de críticas. Dentre as proposições estabelecidas por Montesquieu que são assumidas por Durkheim encontra-se justamente uma que, apoiada na articulação entre natureza e organismo social, sustenta que a sociedade não é consequência da vontade e deliberação do indivíduo.

Durkheim apresenta a proposição nos seguintes termos:

Esses pensadores, sem dúvidas, discordavam de Hobbes, que negava que o homem fosse impelido à vida social por um impulso natural. Acreditavam ainda que as formas políticas e a maioria das instituições sociais, senão a própria sociedade, eram produtos de pura convenção. Montesquieu, por outro lado, declarava que não apenas as leis gerais, mas também todo o sistema e leis, passadas e presentes, eram “naturais”. Todavia, suas leis não vêm da “natureza” do homem, mas daquela do organismo social. Ele compreendia com espantosa lucidez que a natureza das sociedades não é menos estável e consistente que a do homem e que

---

composição não seja a mesma da massa cerebral e que, por conseguinte, tenham uma maneira de ser que lhes seja peculiar”. (DURKHEIM, 1970, p. 36) (Grifo da autora).

não é mais fácil modificar o tipo de uma sociedade do que a espécie de um animal (DURKHEIM, 2007, p.32).

Montesquieu, segundo Durkheim, entendia que todos os organismos naturais, incluindo as espécies animais, possuíam uma estrutura consistente e durável que podia ser racionalmente descoberta pelas ciências naturais. À luz de tais ciências, se verificaria que as estruturas mais íntimas dos organismos naturais e espécies animais muito dificilmente estão sujeitas ao manuseio do homem, quer dizer, o homem, na hipótese disso ser possível, não altera e transforma tais estruturas com facilidade.

Se manusear a estrutura íntima dos organismos naturais e espécies animais já não é uma tarefa simples, embora tais entidades da natureza estejam, de certo modo, à disposição do homem, ao seu experimento e observação, ainda mais difícil é manusear a estrutura social, uma vez que está vedada ao homem experimentar e observar diretamente a natureza da sociedade e o ser social. A forma de uma sociedade, seu tipo, portanto, não é efeito da convenção humana: é uma estrutura que se impõe, como tantos fenômenos da natureza se impõem.<sup>22</sup>

Embora louve a noção de forma social ou tipo social de Montesquieu, Durkheim reconhece que esse filósofo estabeleceu uma incerteza que colocou a sociologia numa séria provação. A incerteza diz respeito à juridicidade e questiona a relação entre causa e efeito no interior da sociedade. Com efeito, como se sabe, à luz da ciência, para Durkheim, havendo a causa necessariamente se seguirá o efeito, uma relação necessária e imutável. Questionar tal relação equivale a questionar um princípio científico que deve ser respeitado por todo estudo que almeje ser designado de “ciência”, como é o caso da sociologia.

O princípio científico da causalidade, ademais, encontra-se em todos os fenômenos inanimados, razão pela qual todos possuem uma estrutura inteligível e racional, a saber: uma ordem determinada que pode ser cientificamente explicada. Se a sociedade enquanto todo ou uma de suas partes essenciais, isto é, as instituições sociais que encarnam a religiosidade, a moralidade e a juridicidade, possui em sua forma a indeterminação, haverá indeterminação no centro do objeto da sociologia. É o caso, para Montesquieu, conforme Durkheim, da juridicidade, ou seja, é inerente à sociedade a habilidade para desviar-se das leis jurídicas

---

<sup>22</sup> “[...] se as instituições sociais vêm da natureza das coisas, não dependem da vontade de qualquer cidadão ou cidadãos”. (DURKHEIM, 2007, p. 51). “Os fenômenos sociais não são, via de regra, produto de ação calculada”. (DURKHEIM, 2007, p. 53).

que ela mesma criou, o que se constituiria como erro. Assim sendo, a relação de causa e efeito nos fenômenos sociais é abalada.<sup>23</sup>

Em resposta, Durkheim escreve:

O princípio do qual toda essa linha de argumentação depende é certamente falso. Na medida em que esses erros se relacionam à existência social, são simplesmente doenças do organismo social. Mas, a doença, assim como a saúde é inerente à natureza dos seres vivos. Os dois estados não são contrários. Pertencem ao mesmo tipo. Podem, por isso, ser comparados e a interpretação de ambos se beneficia dessa comparação. Mas essa falsa opinião se encaixa tão bem com a aparência externa das coisas que persistiu por muito tempo, mesmo em Psicologia. Como parecia evidente que os seres vivos eram naturalmente saudáveis, concluiu-se que a doença é uma violação do estado da natureza porque é um obstáculo à saúde. Assim, Aristóteles acreditava que a doença, os monstros e todas as formas aberrantes da vida eram o resultado de alguma incerteza obscura. Não seria possível, livrar a Ciência Social desse erro de uma vez só, particularmente porque a doença não ocupa, em lugar algum, um lugar tão importante quanto nas sociedades humanas e porque o estado normal não é tão indeterminado em qualquer outro lugar, nem tão difícil de definir (DURKHEIM, 2007, p.56).

A estratégia argumentativa de Durkheim consiste em desvincular a noção de doença da noção de anormalidade. Com efeito, tanto a saúde como a doença não são opostas nem na natureza, inanimada e animada, nem na sociedade. Na verdade, doença e saúde são estados que se intercalam, são estágio cíclicos necessários na natureza física e na natureza social. A verdade de tal proposição, ademais, pertence exclusivamente à ciência social, ou seja, à sociologia.

O diálogo de Durkheim com os filósofos que abordam a sociedade, como nos casos de Montesquieu e Rousseau, visa entender os aspectos gerais da articulação entre a sociedade e a natureza, uma articulação, aliás, que embora não seja sociológica em sentido estrito, contribui na reflexão sociológica, sobretudo quando se trata de reconhecer que a sociedade não é passível de experimento direto, nem mesmo para os filósofos. Nesse sentido, na impossibilidade de se fazer experimento com a sociedade, devido à generalidade

---

<sup>23</sup> “As regras do Direito não nascem necessariamente da natureza de uma sociedade, já que permanecem escondidas nas profundezas da realidade a menos que um legislador as distinga e as traga à luz. Mais que isso, de acordo com Montesquieu, elas podem até mesmo assumir uma forma diferente daquela resultante das causas que as produz. Ele atribui às sociedades humanas uma espécie de habilidade para desviar-se de sua própria natureza. Para ele, os homens não observam as leis naturais inerentes à sua constituição com a mesma necessidade das coisas inanimadas, e podem em certas ocasiões sacudir o jugo. Montesquieu introduz assim nos fenômenos sociais um elemento de incerteza que parece, ao menos à primeira vista, irreconciliável com a existência de uma determinada ordem, já que, onde essa incerteza prevalecesse, a relação entre causa e efeito deixaria de ser constate e imutável. É essencial que definamos essa incerteza, pois há razões para temer que ela possa destruir os próprios fundamentos da Ciência Social”. (DURKHEIM, 2007, p. 54).

intrínseca ao seu ser,<sup>24</sup> é preciso encontrar representantes que mais se aproximem da generalidade social.

São, pois, as instituições sociais que encarnam a religiosidade, a moralidade e a juridicidade, integrando, assim, o objeto científico da sociologia<sup>25</sup>. É, portanto, mediante a observação e a análise de tais instituições na medida em que formam tipos específicos, determinados e finitos, que a sociologia descreve a sociedade. Nessa descrição, em suma, aparece o que o autor designou de “filosofia social”, ou seja, as reflexões filosóficas sobre a sociedade<sup>26</sup>.

Morrer nas *morrarias*, representa no sentido usado por Durkheim e aqui exposto, um fenômeno além do sentido natural. As pessoas, em termos biológicos, estando vivas também estão aptas ao fenômeno igualmente natural, morte. No entanto, compreendido como fenômeno social, morrer nas *morrarias* adquire aqui dois movimentos. O primeiro relacionado a uma representação física do corpo, quando a família cuida do corpo, agora morto, que será homenageado, lamentado a sua perda física (a começar com a forma física ainda presente) e apresentado ao corpo social para uma última despedida. Apresentação essa que não pode ocorrer de qualquer maneira, ela precisa de um caixão, que também não pode ser qualquer um, não é à toa que as famílias das comunidades pesquisadas negam caixões doados por políticos locais, como relatou o Senhor Wagner em entrevista “*esses caixões aí da prefeitura são de material ruim demais, ninguém quer. O nosso não, o nosso não é o do mais caro que chamam diamante, mas é o luxo. Aqui na Funerária a gente só trabalha com o caixão luxo*” (Sr. Wagner, 2017).

O segundo movimento relaciona-se àquela atividade propriamente intelectual relatada por Durkheim, a representação no nível da abstração, melhor dizendo, representações que estão em constante relação e onde a memória é fator essencial. Ao inserir itens de alimentação e bebidas no *kit* a que todo associado tem direito, as famílias

---

<sup>24</sup> “Não queremos dizer com isso que nossa atividade intelectual consista exclusivamente em reproduzir sem modificações os estados de consciência anteriormente experimentados. Mas para que eles possam ser submetidos a uma elaboração verdadeiramente intelectual, diferente, por conseguinte, da que resulta exclusivamente das leis da matéria viva, é preciso ainda que tenham existência relativamente independente de seu substrato material”. (DURKHEIM, 1970, p. 20).

<sup>25</sup> “Os outros fatores – moralidade, religião, vida econômica, família, etc. – pareciam tão fortuitos e variáveis que ninguém pensou em classificá-los em tipos. Todavia, esses fatores têm uma forte influência sobre a natureza das sociedades; são o verdadeiro recheio da vida e, conseqüentemente, o assunto da ciência social”. (DURKHEIM, 2007, p. 22).

<sup>26</sup> “Como veremos, a coexistência desses dois princípios explica o aspecto duplo não apenas da filosofia social de Rousseau, que poderíamos chamar de sua Sociologia, mas também de suas doutrinas políticas”. (DURKHEIM, 2007, p. 93).



pesquisadas resolvem questões de ordem físicas e práticas, como por exemplo, a recepção que a família enlutada e também anfitriã dará aos amigos, parentes que andaram vários quilômetros, às vezes por metade de um dia, para prestar a última homenagem àquele membro do corpo social, agora sem vida. Ou ainda, como garantirá que o velório será assistido em sua totalidade por muitas pessoas, que cantarão músicas fúnebres, contarão histórias dos feitos do falecido, oferecerão ombro à família que chora aquela dor, e ainda terão a cachaça para os bêbados da comunidade, que por sua vez costumam estar entre os responsáveis pelo traslado do caixão até o cemitério, como me disse o Senhor João em entrevista concedida em 2018,

Então... tinha umas excelência da flor da laranjeira, tinha muitas que elas gostavam. Aquilo era pra entreter a noite. As pessoas que gostam da excelência cantavam a noite todinha, chupando a cachaça, a tiquira, comendo a carne. O pacote de fumo era na cabeceira da porta onde o morto tava. O pacote de fumo era uma lei que existia, tinha que ter o pacote de fumo ali, a caixa de fosforo e o papel, aí quem queria, chegava, fazia seu cigarro e já acendia ali. Essa hoje não tem mais, esse problema aí não tem mais, ele saiu. Hoje até mesmo fumar em velório, a gente quase não tá vendo, essa aí passou. Mas, as pessoas gostavam. Mas, se a pessoa botar o morto na casa e aí proibir dá o grode pro povo, e tem gente que proíbe até dar a comida, o morto fica lá, o povo vem ali olha, mas todo mundo vai embora, porque as casas são longe né? eles precisam almoçar, eles precisam jantar, então se não tiver comida eles não ficam. Grode não saiu, o bebedor vai comprar onde ele quiser e por lá mesmo ele fica, não vem mais aqui. E aí na hora de levar pro cemitério, é preciso da família próprio levar. Aqui nos nosso interior grande, os velórios são assim, tem que dá o grode, tem que dar comida, ninguém vai embora, só vai embora depois que leva a pessoa pro cemitério. E quem vai levar essa pessoa pro cemitério são só os bebo, aqueles que tão bom é dificilmente eles ir ajudar a carregar, eles vão só acompanhando. O bebo é o seguinte, um bebo agarra aqui tem pessoas que diz ‘rapaz não deixa ele pegar que ele vai cair com esse corpo’ e ele ‘rapaz, deixa comigo que eu sou é cabra bom, eu não tenho nada com isso não e esse aqui era meu amigo, eu tenho que levar ele pro cemitério’. Quer dizer que os bebo briga pra levar o corpo pro cemitério. Na hora que chega no cemitério, o bebo tá ali em roda ali da cova dizendo que vai ajeitar porque não tá ajeitado, e os outros tão dizendo afasta que tu vai cair aí e o bebo ainda quer entrar porque o caixão tá torto. Então ei chamei minha família numa ocasião, eu digo, meus filho quando eu morrer, aqueles que tiverem perto de mim, vocês dão de bebida e dão de comida, agora aqueles que tiverem lá pela beira do mato, por acolá nas brincadeiras vocês não dão de comer e nem de beber, deixa eles pra lá. Depois eu olhando assim, e vendo, eu tornei a chamar e falei meus filhos, eu disse pra vocês errado, vocês dão de comer bastante e tiquira, pra aqueles que tão lá fora aberando acolá, tão na brincadeira, lá eles tão na brincadeira, mas tão vindo aqui, tão comendo e tão bebendo. E na hora que for me levar pro cemitério são os bebo é que vem, quando diz assim ‘rapaz, tá na hora de levar o corpo’, você vê bebo sair de tudo que é lado pra agarra e pra levar. Eu digo, vocês dão de comer e de beber aqueles que tão lá fora. Os que dão aqui dentro tudo merece, mas vocês não esquecem dos que tão lá fora pra poder me

levar pro cemitério. E é dessa natureza é que acontece aqui pelos nossos interiores grandes.

Além das questões de ordem pragmática, é perceptível na narrativa acima que cada item material relaciona-se com a construção das representações no sentido social. É a cachaça e a importância dos personagens que carregarão o corpo morto até o cemitério. É a alimentação e a boa receptividade dada pela família enlutada aos que de longe virão, e que por sua vez garantirão um velório com muita gente, portanto, no entendimento dos associados, um bom velório.

### ***5.1 Aspectos Organizacionais, Econômicos e Simbólicos e Rituais das Associações Funerárias***

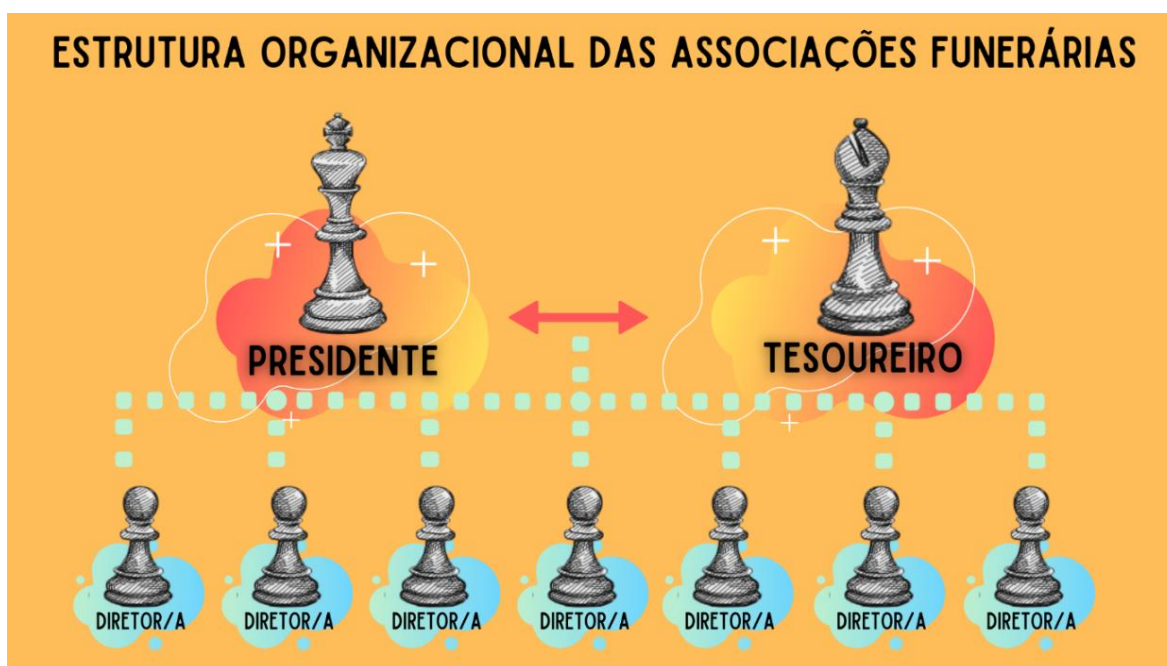
As Associações Funerárias possuem uma estrutura organizacional, composta por Presidente, Tesoureiro e Diretores ou Delegados. Ao Presidente cabe o constante diálogo com o Tesoureiro e Diretores. É ele também que mantém a linha de crédito com os fornecedores, e que convoca reuniões pelo menos trimestrais para acompanhar o andamento da Associação. Além de ser aquele que guarda a poupança da Associação Funerária, resultado dos saldos de cada *acontecimento*, como denominam os casos de morte.

O tesoureiro é o responsável pela centralização dos valores recolhidos, pela compra do kit quando de um acontecimento, pelas prestações de contas com os Diretores e pela entrega dos montantes recolhidos ao Presidente.

Aos Diretores cabe o papel de mediação local, nas comunidades, com a Associação. Muitos sócios não sabem quem é o Presidente da Associação ao qual é filiado, a sua ligação é com o Diretor e é a ele que se reporta caso tenha um falecimento em sua família. Assim como também é dele que recebe a informação de algum *acontecimento* na comunidade, o que já pressupõe uma coleta de *mensalidades*.

Na figura que segue, apresentamos uma ilustração da estrutura organizacional das Associação Funerárias que pesquisamos. Deixamos o Presidente e o Tesoureiro ligados, tendo em vista que não há uma relação hierárquica entre eles. E os Diretores aparecem abaixo, unicamente por serem os que estão na ponta da estrutura, espalhados entre os povoados.

Ilustração 02: Fluxograma Organizacional das Associações Funerárias. Elaborado pela autora



Há relatos de empréstimos feitos a associados, pelo presidente, com prazo para devolução. Dona Sofia em conversa me diz: *“Eles emprestam as vezes, agora teve um Presidente, esse que morreu, que era desses homem besta que não conta as coisas pra mulher. Aí ele morreu e ninguém sabia quem era que devia a Associação. Tem uns que vem e paga o dinheiro, mas tem uns que deixam de mão, e a mulher dele não tinha nem como cobrar, porque não sabia”* (entrevista concedida em 2018).

A fala de Dona Sofia nos faz entender não apenas o funcionamento da Associação, que em termos econômicos, e embora movida pela entreatajuda, também vislumbra alguma poupança. Além disso, é perceptível que o acordo entre os sócios perpassa muito mais a questão moral, pois nem sempre há um caderno de anotações, uma lista dos devedores. Ou se ela existe, é bem subjetiva, a ponto de na maioria das vezes, somente a pessoa que faz as anotações o entender.

Isso, não traz nenhum tipo de incômodo aos sócios, dado que de forma alguma abala qualquer confiança que os mesmos têm de serem atendidos pela Associação. Nas palavras do Senhor João,

Essa associação tem muito dinheiro... tem. Porque já vem colhendo a muito. É uma poupança, né? Porque tem mês que morre muito, e tem mês que morre um, e tem mês que não morre ninguém (...) Pra você ver que de uma pessoa que morre, onde abrange essa funerária. De três real de cada sócio, é muito grande. De cada casa é uma taxa... Mas, veja bem, quantas

casas é recolhido. É muito dinheiro, senhora. Então, essa funerária, é uma funerária rica (...) Já tem muitos de Santo Amaro pagando pra cá e a gente paga porque tem certeza que na nossa vez, seremos também atendidos. (Entrevista com Seu João, 2019)

As relações entre os sócios e a Associação Funerária são tratadas a partir de regras morais, de confiança entre os membros e família envolvidas, e de um sistema de entreajuda, é possível perceber quando perguntamos sobre o que acontece com aqueles que ficam inadimplentes. De todos os nossos interlocutores, Sra. Sofia, Sra. Maria, Sr. João e Sra. Luiza responderam na mesma linha de que quando isso acontecia, para a Associação atender a pessoa precisava quitar a dívida, e que o mais comum era os parentes e vizinhos se juntarem pra pagar as taxas em atrasos, para que o sócio inadimplente não deixasse de ser atendido pela Associação. Como disse o Sr. João, “tem que pagar, pra quando ser na vez deles todo mundo pagar (...) não é porque ele não quis. Era sócio né, depois não quis aí tirou o nome. Aí de repente morreu um da família, aí ele quis de novo... associação é assim... sociedade... sociedade é uma coisa séria”.

Em termos procedimentais, um aspecto importante a ser ressaltado é que quando da morte de alguém, as famílias não costumam recorrer ao estado para o reconhecimento, em termos documentais dessa morte. Todas as resoluções a partir do momento que a própria comunidade decreta aquela morte, é resolvida pelos próprios moradores. Sobre esse ponto, todos os meus interlocutores também foram unânimes em dizer que só se recorre a busca de um documento, e portanto, a tentativa de encontrar um médico em Barreirinhas, já que não tem uma central do Instituto Médico Legal no próprio município, só acontece quando o morto tem alguma pensão a deixar para sua família. Fora desses casos, não são buscadas as certidões de óbito. E no caso dos que são aposentados, por exemplo, eles costumam apenas parar de ir receber essa pensão.

A Associação significa muito para essas famílias, porque além de tudo, são elas que garantem que todo o ritual acontecerá e que aquele morto terá a despedida e as homenagens que merece, da forma como entendem ser um bom funeral. Na narrativa do nosso interlocutor de Mocambo, o ritual acontece da seguinte maneira:

Ajeita o defunto, bota no meio da casa, veste o uniforme dele ajeitadinho. Aí o povo fica fazendo o velório. Uns cantando os cântico, outros orando, né?. Tem muitas pessoas que sabem cantar os bendito dos morto (...) não sei se você alcançou ainda uma que chamava excelência. Mais pra trás não se falava em velório, mais pra trás se falava em sentinela. Então lá naquelas sentinela tinham as excelências... Essas excelência eu não sei nem como,

mas eu acho que eram inventado, tinha umas pessoas que tinha umas inteligência, eu acho que era assim, eles inventavam as excelência, assim que eu acho que inventavam... eu mesmo perdi as direção de excelência, eu sabia muita excelência. Tem uma que eu ainda me lembro. Hoje não cantam mais excelência, porque os filhos estão sentido. Aí quando cantam, você vê um pular praqui outro pracolá, e outro chora e aí as pessoas vem e falam: 'siô não cante excelência não, porque fulano de tal sente que o coração e está alvoraçado, outro fulano de tal tá aperrido aqui chorando'. Mas, não. Sentinela que existia mais pra trás você chorava até se consolar. Porque você que tá chorando, é seu pai e sua mãe que morreu, você tem direito de chorar, aí o povo não quer que você não faça mais isso não. Alguém que as vezes pede. Esse velho que morreu aqui, que era meu tio, ele cantava muita excelência, ele ia em tudo que era velório, e ele dizia 'rapaz, quando eu morrer, eu quero que cantem excelência', e aí no velório dele ainda cantaram umas duas. As excelências era uma coisa, que deixa eu me lembrar aqui de uma pra eu falar pra você, deixa eu ver se me lembro, dizia assim 'um anjinho da minha guarda, nunca dela eu me afastei...' poxa vida, a gente deixa de... (alguns minutos depois) 'a igreja bem sabia que no mundo era nascido (repete), abre a porta bate o sino, aí meu deu eu não sabia (repete)'. Essa aqui era uma excelência é porque o início eu perdi aqui. Então, tinha umas excelência da flor da laranjeira, tinha muitas que elas gostavam (...). Se não tiver a comida e a bebida vai ser ruim porque o povo não pode ficar. Porque olha, vem gente de longe, não é só os daqui. Vem gente de tudo que é lugar. Vem gente até de São Luís. Aqui quando morre alguém, vem é de dois três carros de gente de São Luís. Aí vamos dizer que eles chegam aqui 6h da manhã e o enterro é 6h da tarde. Aí se não tem comida, o café que tem é muito pouco, aí eles vão ficar esperando até de tarde? Vão não, aqui não tem nada, já visitamos eles aqui, eles vão embora. Então por isso que tem essa coisa desse funeral, nesses interior nosso. Porque muitos tem condição, aí agarra uma criação, mata e dá de comer o povo. Mas, tem muitos que não tem nem uma galinha choca no terreiro. E tá o morto lá. Mas, nós aqui, adiante de nós não acontece. Porque se o companheiro não é sócio da associação e o companheiro não tem condição, mas eu tô lá, diante do povo dizendo 'gente, mas agora tá na hora de mostrar quem nós somos'. Vamos todo mundo se reunir, passa o telefone pra fulano de tal, avisa que tem alguém necessitando, não é sócio da funerária e tá na hora de nós chegar junto. Aí uns traz farinha, outros trás feijão, outros traz o açúcar, outros traz café e aí nós faz o velório do companheiro. (Entrevista com Seu João, 2019).

A partir das entrevistas por mim realizadas e de outras algumas entrevistas feitas por membros do GERUR, podemos dar conta, finalmente, da existência de pelo menos três Associações Funerárias na região do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, na área localizada no município de Barreirinhas, e são elas: 1) A de Massangano II, a qual fazem parte as famílias de Mocambo e que o Sr. João é um dos membros e foi nosso interlocutor, assim como a sua vizinha, Sra. Luiza que é a Diretora local e também aceitou conversar comigo; 2) A de Santo Antonio, da qual seu Wagner é um dos Diretores, e atualmente

Presidente<sup>27</sup>; 3) A de Ponta do Mangue, em que a Dona Joana é a presidenta e que inclui os povoados da chamada região das praias, próximos ao mar, como Atins, Canto do Atins e Santo Inácio.

*a) Sobre a de Massangano*

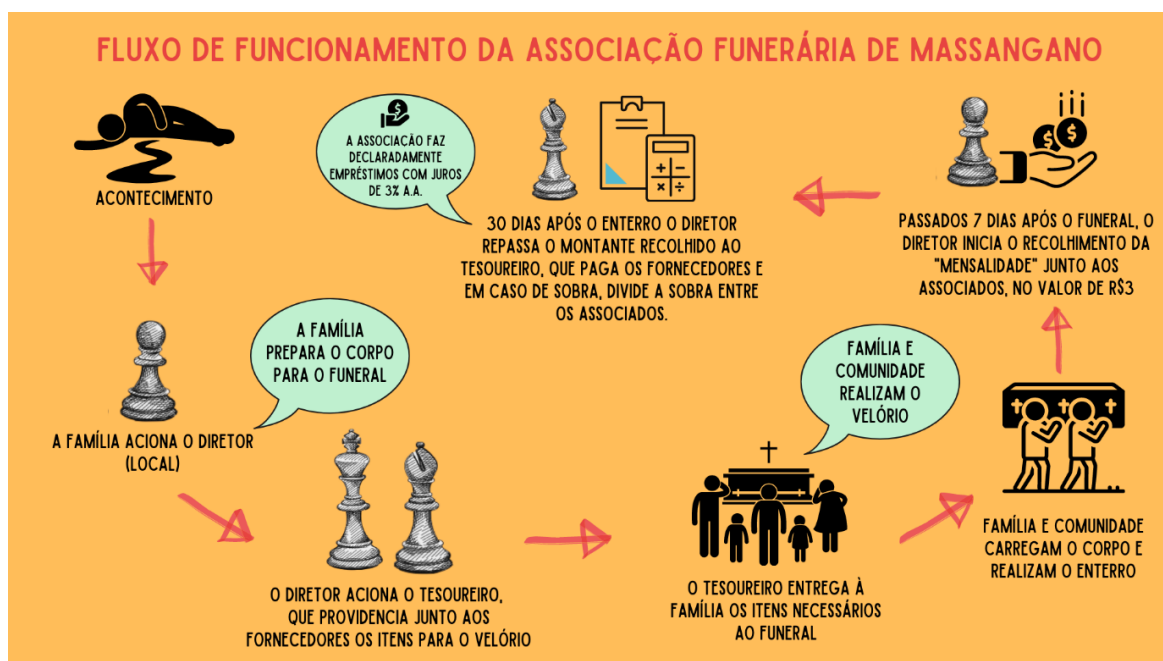
De acordo com Sr Francisco, a Associação Funerária de Massangano II foi fundada em 1997 e tem sócios e dependentes em Tucuns, Buritizal, Massangano I e II, Caboclo I e II, Aníbal, Carnaubeira, Mocambo, Massangano do Massu e na sede de Barreirinhas. De acordo com meu interlocutor, em cada povoado tem uma pessoa que fica responsável por receber pagamentos dos sócios ou fazer empréstimos, feito a 3% de juros ao ano. Se o sócio não pagar, o responsável assume a dívida, no caso o Diretor, e deve quitá-la junto ao pagamento da Associação.

O sócio da Associação, paga o valor de R\$ 3,00, quando algum membro ou dependente falece. A Associação, assume as despesas do funeral (caixão, transporte do corpo se faleceu fora dos povoados, 60 Kg de carne, 10 kg de açúcar, 2 kg de café, 2 caixas de cachaça, 7 maços de velas, 1,5 kg de sabão, 1 kg de sal, 1 paneiro de farinha, 1 saco de arroz, R\$15,00 de temperos, 1 lata de óleo e outras despesas que forem necessárias) e define 30 dias para o recebimento do valor de cada sócio, que é feito pela pessoa responsável em cada povoado. Se o arrecadado superar o valor das despesas com o funeral, o restante é devolvido para os sócios. A reserva da Associação é feita através dos juros lançados sobre os empréstimos. Das três Associações Pesquisadas essa é a maior, segundos nossos interlocutores, com mais de mil associados. O fluxo de Funcionamento desta Associação ocorre conforme a ilustração a seguir.

---

<sup>27</sup> Quando do início da Pesquisa, nos primeiros contatos com o Sr. João ele era apenas um dos Diretores da Associação, respondendo pela região de Santo Antonio. Mas, nas nossas primeiras conversas ele já havia contado que o Diretor tinha morrido recentemente e que eles ainda não tinham se reunido para decidir sobre a próxima presidência. Quando retornei à Santo Antonio, em novembro de 2020, Seu João já estava como Presidente, acumulando com a função da Direção.

Ilustração 03: Funcionamento da Associação Funerária de Massangano. Elaborado pela autora.



### *b) Sobre a de Santo Antonio*

A Associação de Santo Antonio, inicia seus trabalhos com um presidente morador de Tratada dos Carlos. A Associação Funerária, segundo nosso interlocutor local, foi uma iniciativa de sua família a partir da situação de uma de suas irmãs, que tinha deficiência e vivia doente. Era motivo de muita preocupação para o Sr. Wagner e Dona Sofia (sua esposa). Os pais se perguntavam como fariam se ela viesse a falecer, já que tinham poucas condições financeiras. Ouviram falar da existência e do funcionamento da Associação Funerária de Massangano. Levantaram a quantidade de famílias de Tratada dos Carlos que tinha interesse em se associar (30) e, a pedido dos pais, Sr. Wagner foi falar com o Sr Francisco, responsável pela Associação de Massangano. Quando do encontro com o Sr. Francisco, a informação dada foi de que no momento não estava mais associando ninguém, pois já tinham muitos sócios e aconselhou a criação de uma dessas associações em Tratada dos Carlos. Na volta, fizeram as contas com 30 sócios e descobriram que o custo por sócio, quando de um falecimento, ficaria alto. Resolveram então, mobilizar pessoas de outros povoados para criarem uma associação. Então antes da morte de sua irmã a associação funerária foi criada. Isso tem aproximadamente 15 anos (Nenhum dos interlocutores conseguiu precisar a data de criação).

Nossos interlocutores defendem que a associação não precisava ser registrada em cartório, e ela segue sem ser. A presidência, assim como a tesouraria da associação sempre foram assumidas por pessoas de Cantinho, pela fácil localização e comunicação desse povoado com os demais, o que facilita o deslocamento, comunicação, compra das despesas. A associação faz empréstimo a alguns sócios, aqueles que são “bons pagadores”. Há um tempo souberam que o antigo presidente, já falecido, emprestava até para comerciantes não sócios. Mas, nunca confirmaram a informação, e atualmente o Presidente é o Sr. João, que diz não fazer empréstimos com algum saldo que possa ter, mas deixar como uma poupança para a Associação, por prevenção.

A contribuição por sócio é de R\$ 20,00 (vinte reais) quando do ato da Associação e R\$ 3,00 por *acontecimento*, assim como já havia nos explicado o Sr. Wagner em Santo Antonio. Quando ocorre um falecimento é incluído nas despesas assumidas pela Associação: caixão, mortalha, café, açúcar, se não tiver energia, querosene, cachaça, refrigerante, velas, carne, arroz, temperos, farinha, se a família não tiver. Se a família tiver, o valor da farinha pode ser substituído por outra coisa. Após o falecimento, que é avisado pelo tesoureiro aos responsáveis de cada povoado, estes tem 15 dias para levar as contribuições dos sócios para o tesoureiro, que providencia as despesas e as repassa para os familiares do falecido. Nem sempre esse prazo é respeitado, chegando a 30 dias. Se o sócio não pagar 3 contribuições consecutivas e nesse tempo falecer ou um dos seus dependentes, os familiares não receberão o apoio da Associação, pelo menos essa é a regra. Mas, no dia do falecimento, o sócio inadimplente fazendo a quitação, ele é atendido. Os filhos de sócios quando vão se associar, pagam os mesmos R\$ 20,00 (vinte reais) de adesão à Associação, e os filhos de quem não é sócio, pagam R\$ 25,00 (vinte e cinco). Até 2015, quando houve uma reunião para decisão sobre quem seria o novo Tesoureiro, por conta da morte do antigo, as anotações de membro do GERUR que tivemos acesso dava conta de que até ali haviam 812 sócios, na Associação de Santo Antonio/Tratada dos Carlos.



Ilustração 04: Funcionamento da Associação Funerária de Santo Antonio. Elaborado pela autora.



### c) *Sobre Ponta do Mangue*

Ponta do Mangue segue o mesmo padrão de funcionamento das Associações Anteriores, segundo nossa interlocutora local, a Associação se desmembrou das demais existentes na região por conta da distância e dificuldade de acesso aos povoados, em especial nos períodos chuvosos. Havia algumas famílias de Ponta do Mangue associadas a Massangano, outras a Tratada dos Carlos, mas que é sempre “muito dependioso”. Então, Dona Joana tomou a iniciativa de juntar as famílias e chamar as lideranças de Atins, Canto de Atins e Santo Inácio, para juntos viabilizarem sua própria Associação.

Dado a quantidade de famílias, a contribuição para essa associação é de R\$ 5,00 (cinco reais) e não de R\$ 3,00 (três reais) como acontece com as anteriores. Mas, os itens garantidos, quando do falecimento de alguém é igual.

Ilustração 05: Funcionamento da Associação Funerária de Ponta do Mangue. Elaborado pela autora.



## 6. AS ASSOCIAÇÕES FUNERARIAS, ENTERRO DIGNO, AUTONOMIA E CONTRLE POLÍTICO DOS CORPOS

A importância das Associações Funerárias não deve ser pensada somente pelas facilidades de atendimento das necessidades materiais em relação às situações de morte e autonomia das famílias para fazer frente às demandas próprias desses momentos. Elas desempenham um papel central na garantia de outros aspectos que são igualmente importantes: os aspectos simbólicos e cerimoniais.

As situações de morte exigem protocolos cerimoniais que são esperados pela coletividade, pois revelam particularidades sociais e culturais relativas aos vivos e aos mortos. Nesse caso, as Associações Funerárias oferecem as condições materiais para que esses momentos rituais em torno das situações de morte sejam realizados.

O tratamento dos rituais no âmbito da antropologia nos ajudam a compreender a centralidade desses eventos pois são reveladores da forma com determinadas culturas expressam os vínculos entre os vivos e os mortos, reafirmando o sentido de coletividade e identidade.

Realizar uma revisão aprofundada do que já foi trabalhado em Antropologia acerca dos rituais seria praticamente recontar a história desta ciência. Não é minha pretensão realizar esse balanço, mas vale realizar alguns breves apontamentos nesse sentido para pensarmos a importância que eles têm para as comunidades pesquisadas e também o papel das Associações na garantia das condições para que eles ocorram.

Nos Argonautas do Pacífico Ocidental, ao tratar do *Kula*, como sistema e trata sobre o , sistema de trocas operado pelos habitantes das Ilhas Trobriand, Malinowski destaca a centralidade dos momentos cerimoniais. Os diferentes momentos descritos na obra e que têm relação ou funcionamento da instituição do *Kula*, são cercados de simbologia e cerimônias.

A retirada das árvores, a construção das canoas, e a própria circulação dos principais objetos do *Kula*, os *soulavas* (colares) e os *mwalis* (*braceletes*), estavam referidos a momentos cerimoniais. Tais momentos dão a essa instituição a sua força de coesão e significado cultural.

O sistema de trocas dos moradores das Ilhas Trobriand é marcado, portanto, por elementos simbólicos e cerimoniais, o que nos leva a perceber que não se pode pensar cultura unicamente relacionada a questões de ordem material. Os momentos rituais são fundamentais para reafirmar o seu sentido e força.

Para Malinowski o nativo não tem condições de perceber a dimensão do Kula por estar inserido nele e não conseguir vê-lo de fora, como diz o próprio autor,

Se lhes perguntarmos o que é o Kula, ele nos irá responder com alguns detalhes, muito provavelmente narrando suas experiências pessoais e pontos de vista subjetivos sobre o sistema; mas, certamente não nos irá fornecer nenhuma definição como a que acabamos de dar. (MALINOWSKI, 1978).

Cabe ao etnógrafo, como sublinha Malinowski, procurar descobrir as leis e regras que envolvem a vida nativa na tentativa de construção de quadros sinóticos, baseados em dados experimentais, e assim conseguir uma interpretação coerente e organizada. As distintas cerimônias descritas ao longo da obra, revelam a centralidade que ocupam na explicação da instituição do Kula.

Edward E. Evans –Pritchard é outro autor que nos revela a importância das cerimônias para a explicação de particularidades de determinada estrutura social. O seu clássico trabalho “Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande” é um bom exemplo de como determinadas elementos e as cerimônias realizadas em torno deles estrutura a vida coletiva.

Conforme atesta o próprio Evans-Princhard (2005), *“A bruxaria, os oráculos e a magia formam um sistema intelectualmente coerente, cada elemento explica e prova os demais”*. Além disto, o modo como os Azande compreendem a Bruxaria reflete a estrutura social deste povo.

A bruxaria e a feitiçaria explicam todo infortúnio que acontece na vida dos Azande, desde o que chamamos de coincidência ou azar a doenças e mortes. Para fazer e desfazer a bruxaria e a feitiçaria, os Azande contam com diversos mecanismos, tais como oráculos, adivinhos, mágicos, ritos, alguns com utilização de drogas e todo um aparato socialmente determinado com intuito de que os conflitos sejam resolvidos.

Os oráculos, a bruxaria e a magia entre os Azande, e os rituais envolvidos em torno desses pilares são elementos cuja função primordial é garantir o funcionamento adequado da sociedade. Nas palavras de Evans-Prichard,

A crença na bruxaria é um valioso corretivo contra impulsos não caridosos, porque uma demonstração de mau humor, mesquinha ou hostilidade pode acarretar sérias consequências. Como os Azande não sabem quem é ou não é bruxo, partem do princípio de que todos os seus vizinhos podem sê-lo, e assim cuidam de não os ofender à toa (EVANS-PRITCHARD, 2005)

No tratamento da centralidade dos rituais para a organização da vida coletiva, cabe destacar o lugar ocupado por Victor Turner. Em uma das suas principais obras, “Floresta dos Símbolos” (2005) se propõe a estudar as propriedades e estruturas dos Ndembu, ou como se autodenominavam, dos Lundas.

Dentre os vários aspectos destacados por Turner nesta obra, um que merece destaque é o papel dos rituais no modo como tratavam as doenças. Para os Lundas, as doenças devem ser entendidas em um quadro de referências que é público ou social. As doenças são ações punitivas das sombras, caudas, entre outros motivos, por problemas nas relações interpessoais. Para resolver o problema, há um “ritual de aflição”, através do qual o curandeiro extrai do corpo do paciente um ihamba, um dente que está causando o mal à pessoa. Faz parte do ritual a admoestação do curandeiro para que as pessoas exponham seus ressentimentos, inclusive o doente, com intuito de resolvê-las e afastar dessa forma a doença.

De acordo com Turner, os curandeiros acreditam sinceramente que sua terapia tem uma eficácia positiva. Nas palavras do autor ,

De qualquer forma, eles são bastante conscientes dos benefícios dos seus procedimentos para as relações do grupo, e não medem esforços para ter certeza de que explicitaram as principais fontes de hostilidade latente existentes no grupo (TURNER, 2005).

Os rituais têm como objetivo sanar principalmente questões de ordem social causada pela penetração da economia monetarizada junto com um acelerado ritmo de migração que criam novas necessidades econômicas e novas tensões. Assim como o ritual dos Haouka, “o Ihamba pode, assim, ser visto como parte de uma ação defensiva por meio da qual a cultura (...) está lutando contra a mudança” (TURNER, 2005).

É importante destacar ainda que para os Lundas o ritual apresenta-se, além da possibilidade de cura, como uma ferramenta de coesão, tendo em vista que o indivíduo doente, exposto a esse processo ritual, é reintegrado ao grupo.

Outra grande contribuição de Turner para compreensão dos elementos simbólicos e dos processos rituais, diz respeito às noções de *liminaridade* e *communitas*, presentes na sua obra “Dramas, Campos e Metáforas” (2008).

O autor concebe a ideia de *liminaridade* como correspondendo a um momento de margem dos ritos de passagem: fase ritual na qual os sujeitos apresentam-se indeterminados, em uma espécie de processo transitório de “morte” social, para, em seguida, “renascerem” e reintegrarem-se à estrutura social. *Liminaridade* é, portanto, uma condição transitória na qual os sujeitos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores, ocupando um

entre lugar indefinido no qual não é possível categorizá-los plenamente. Segundo Turner, a vida social se movimenta a partir de um movimento dialético, envolvendo estrutura social, estrutura e antiestrutura, alimentado pelas práticas rituais.

Em sua obra, Turner concebe a *liminaridade* como condição social efêmera vivenciada por sujeitos temporariamente situados fora da estrutura social, dando origem ao que ele denomina *communitas*, isto é: uma forma de antiestrutura constituída pelos vínculos entre indivíduos ou grupos sociais que compartilham uma condição liminar em momentos especificamente ritualizados.

Os sujeitos liminares, agrupados pela *communitas*, são marcados pela submissão, silêncio e isolamento, considerados como tábula rasa em relação à nova posição social a ser assumida após a conclusão do ritual de passagem. O autor opta pelo termo latim *communitas* à noção de comunidade, de modo a não conferir circunscrição espacial aos vínculos entre os sujeitos liminares, já que o caráter de antiestrutura da *communitas* está baseado em relações sociais e não em pertencimentos territoriais.

Turner expande a compreensão dos termos *liminaridade* e *communitas* para além dos contextos rituais classicamente analisados na antropologia, destacando que *hippies*, profetas, artistas, assim como integrantes de movimentos milenaristas e religiosos podem ser também considerados sujeitos liminares, que se agrupam em *communitas* diversas. Nesses casos, no entanto, a condição liminar parece ser permanente já que tais sujeitos se opõem ou, no mínimo, desafiam a estrutura social como única forma de organização social possível.

No caso dos movimentos milenaristas, por sua vez, a condição liminar mostra-se transitória, durável até o momento em que as profecias nas quais o grupo acredita não se concretizam. Independente do contexto ritual, Turner destaca que, além estarem situados em uma condição de indiferenciação social por nome, *status* e gênero, os integrantes da *communitas* podem ser também marcados pela suspensão (ainda que efêmera) do direito à propriedade e das obrigações de parentesco.

Turner conclui que toda estrutura social, acompanhada pelos ritos que concedem direitos de acesso a determinadas esferas de poder ou *status*, coopera para a existência de uma antiestrutura na medida em que produz sujeitos liminares, transitórios ou não, que se agrupam em *communitas*. Assim, a relação entre estrutura e *communitas* traduz uma dialética imprescindível à vida social em qualquer contexto.

Entre os autores mais contemporâneos que também dedicam atenção aos rituais podemos apontar a figura de Roy Wagner. Para este autor a categoria “ritual” é análoga à categoria “cultura”, no sentido que ambas constituem um estilo interpretativo ou ainda um modo interpretativo que se utiliza de distinções convencionais para improvisar e produzir a diferença.

A diferença entre Ritual e Cultura, se apresenta a medida que a segunda é acionada quando da necessidade de designar fenômenos mais abrangentes e a primeira refere-se a uma parte da “Cultura” e constitui uma modalidade específica de ação criativa que opera dentro de um determinado controle.

O ritual tem suas especificidades, de acordo com Roy Wagner, em primeiro lugar, no seu caráter não cotidiano, pois trata-se de uma ação que metaforiza distinções sociais tidas como dadas durante a vida regular de um determinado povo. Essa manipulação deliberada das convenções sociais se apresenta como uma necessidade de controle de uma situação ou evento diferenciado que, tomado como uma força dada, se converte em algo ameaçador e ambíguo para as convenções. Para garantir algum tipo de controle social sobre essas forças podemos acionar a distinção entre “cotidiano” e “cerimonial”, de modo a estabelecer um contato direto com elas e metaforizá-las segundo as convenções de que se lançou mão.

Em segundo lugar, a especificidade da “invenção ritual”, na perspectiva de Roy Wagner, consiste em seu caráter de ação coletiva, capaz de mobilizar assim não apenas um indivíduo, ou ainda um conjunto de indivíduos, mas um contingente maior da coletividade social.

No livro “A Invenção da Cultura” (2010) de Roy Wagner é possível encontrar um exemplo empírico de “ritual” quando este expõe seu trabalho de campo junto aos Daribi, povo da Nova Guiné. O ritual descrito é a cerimônia *Habu*, espécie de reformulação religiosa sobre a mortalidade/imortalidade e que inclui domínios como a mitologia, o parentesco, os papéis sexuais, os sistemas de trocas e obrigações rituais, os sistemas de nomeações, entre outros.

Dentre as várias metáforas encontradas nos mitos que giram em torno dos Daribi, Roy Wagner destaca o mito da maldição de Soul, em que o demiurgo dos Daribi, após ser envergonhado pelas mulheres, lança a maldição da mortalidade sobre a humanidade. De acordo com o autor, os mitos são pensados como metáforas que atualizam a ideologia dos Daribi, e que no caso da maldição do Soul, é marcado pelos papéis sexuais que opõem e

contrastam o masculino do feminino, estabelecendo a divisão do trabalho, a troca de riquezas, etc.

Segundo Roy Wagner, o *Habu* está diretamente ligado a invenção da imortalidade, pois a maldição de Soul só pode ser combatida pela personificação do fantasma (izibidi – ato de transcender a morte e “inventar a imortalidade”). Fantasmas estes que são personificados através dos médiuns ou xamãs (sogoyezibidi), que por sua vez, são os responsáveis pela mediação entre os Daribis e estes.

Portando, a cerimônia *Habu* seria também um modo de controlar a relação de possessão e uma maneira semelhante de inovar sobre o convencional. Contudo, enquanto as práticas ditas xamânicas o fazem a partir de uma intervenção individual do sogoyezibidi, o *Habu* consiste fundamentalmente em uma ação coletiva.

Fazendo um paralelo destes autores com o que acontece entre as comunidades do PNLN, podemos inferir que as Associações Funerárias acabam por materializar e operacionalizar uma ação coletiva responsável pelo controle social de um evento.

As regras e normas a serem seguidas, nos casos de morte, dentro do contexto estudado nesta pesquisa, dão lugar a uma criatividade, ou a um tipo de organização e ritual não regulado. Podemos pensar como uma espécie de rompimento com as formas mais comuns de tratar as situações de morte (pelo mercado convencional ou por assistencialismos como falaremos adiante).

Assim, conforme Turner, aos ritos, como é o caso das situações de morte, caberiam ainda uma atenção peculiar, pois é através deles que podemos perceber as formas que a estrutura social assume e suas características constitutivas. A morte, conforme compreendido pelas comunidades estudadas, marcam a necessidade de uma transição de um estado social para outro. E são os rituais, nesse caso relacionados à morte que irão reivindicar e legitimar culturalmente o novo status daquele ente social, agora sem vida. O corpo morto, reivindica os rituais, para que possa assumir a condição de memória dentro da comunidade a que pertence. E são justamente as Associações Funerárias que vão garantir que eles sejam feitos da maneira que esses grupos entendem como pertinentes.

Antígona, tragédia grega escrita por Sófocles, apresenta a personagem que, ao mesmo tempo em que nomeia o título da narrativa, a protagoniza. Antígona se revolta contra o édito de Creonte, que determinara o vilipêndio do cadáver de um dos seus irmãos. O governante Creonte proibiu que o irmão de Antígona fosse sepultado, determinando que o corpo fosse se deteriorando de forma natural, sem direito a ser sepultado.



Antígona lamenta o fato, descrevendo que ao irmão Etéocles foi dada sepultura digna baseado tanto no direito, quanto na lei, já para Polinice, infaustamente morto, Creonte ordenou que não o guardasse em cova nem o pranteasse, sendo comido pelas aves. A descrição da tragédia grega traz o tema jurídico e cultural do direito ao sepultamento (*jus sepulchri*), o qual abrange o direito de sepultar, de ser sepultado e de permanecer sepulto, além da manutenção dos rituais em torno da morte para aquele povo. Tal fato reporta à concepção dos Direitos humanos, sendo necessário esclarecer que no século XVIII, na sociedade da época, as pessoas não usavam essa expressão e, quando a nominavam, não tinha o mesmo sentido que possui hoje. “Antes de 1789, Jefferson, por exemplo, falava com muita frequência de “direitos naturais”. Começou a usar o termo “direitos do homem” somente depois de 1789” (HUNT, 2012, p. 20).

Sepultar um corpo faz parte do dever de reparação e do direito de preservar a dignidade da pessoa humana. Diz respeito a uma construção histórica e cultural que se associa ao constructo da memória do morto pelos seus entes queridos. O sepultamento envolve crenças que se associam ao luto que é vivido.

É nessa acepção que o direito a ser sepultado parte do princípio de respeitar a dignidade da pessoa humana, mesmo quando ela não está mais viva, partindo da compreensão de uma morte digna.

Desse modo, e para além de certos direitos especiais da personalidade de pessoas falecidas expressamente regulados, o nosso legislador quis proteger individualmente as pessoas já falecidas contra qualquer ofensa ilícita ou ameaça de ofensa à respectiva personalidade física e moral que existia em vida e que permaneça após a morte, assim se podendo também falar de uma tutela geral da personalidade do defunto (SOUZA, 1995, p. 193).

Morrer se integra à vida, sendo a morte a finitude que precisa ser revestida de um sepultamento glorioso. Nesse contexto, sepultar um indivíduo tem a ver com questões morais, culturais e afetivas, fundamentadas na dignidade da pessoa humana.

Para além do sepultamento, está em jogo o amor pelo ente que morreu, o qual é depositado em um local litúrgico, guardando a memória, mesmo depois de morto, simbolizando o afeto. Por esse ângulo, não sepultar o corpo, conforme aconteceu com o irmão de Antígona, se torna um ato de repulsa que se contradiz à dignidade da pessoa humana e ao direito ao descanso conforme as crenças de determinada comunidade.

Para as comunidades do PNLN, não está em questão não sepultar seus mortos, e para além desse ato, está em questão fazê-lo da maneira como eles entendem ser um bom funeral e uma boa última homenagem. Ser membro da Associação acaba sendo uma desculpa para formalizar o ato de preservação da memória de uma pessoa, pois para além do pagamento, ser membro da comunidade e poder organizar o grupo em torno da solidariedade a alguém supera qualquer inadimplência de algum sócio. Como relata o Seu João:

Porque muitos tem condição, aí agarra uma criação, mata e dá de comer o povo. Mas têm muitos que não tem nem uma galinha choca no terreiro. E tá o morto lá. Mas, nós aqui, adiante de nós não acontece. Porque se o companheiro não é sócio da associação e o companheiro não tem condição, mas eu tô lá, diante do povo dizendo '*gente, mas agora tá na hora de mostrar quem nós somos*'. Vamos todo mundo se reunir, passa o telefone pra fulano de tal, avisa que tem alguém necessitando, não é sócio da funerária e tá na hora de nós chegar junto. Aí uns traz farinha, outros trás feijão, outros traz o açúcar, outros traz café e aí nós faz o velório do companheiro.

Para Huntington (1998), a cultura é o tema comum em praticamente todas as definições de civilização. Se entende que cada grupo humano tem sua história, organização política, tradições, preceitos morais e éticos, além da forma própria de controle social. Portanto, cada sociedade tem a sua forma de ordenação de condutas, elementos próprios que se diferenciam de outros grupos.

Huntington afirma que civilização e cultura referem-se ao estilo de vida em geral de um povo. Assim, dizem respeito aos valores, às normas, às instituições e formas de pensar. Cultura é o processo acumulativo resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. As primeiras noções de referência à palavra cultura foram dadas pela França e Alemanha. Depois, diferentes abordagens foram adotadas ao longo do tempo.

A concepção universalista, defendida pelos franceses, carrega um sentido coletivo, ou seja, a cultura da humanidade. Tylor (1920), herdeiro do Iluminismo, definiu cultura como um conjunto complexo que inclui as crenças, a arte, o direito, os costumes e os hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade. Sendo assim, não depende da hereditariedade biológica. Nesse sentido, cultura apresenta-se como uma palavra neutra reflete sobre a humanidade, num sentido universal.

A visão particularista, dos alemães, define que cada cultura é única. Boas, etnógrafo alemão, percebeu que a organização social era determinada pela cultura, em detrimento do

ambiente físico. Para Boas, não há diferença de natureza biológica entre povos “primitivos e ditos civilizados”, mas diferenças de culturas adquiridas e não inatas.

As situações de morte nas comunidades, ou de forma próxima ou distante demandam protocolos que articulam as escolhas dos serviços e produtos funerários e os elementos rituais. Vivemos em um mundo globalizado, em que uma considerável parte da sociedade migrou da zona rural para a urbana, associado a uma aceleração de informações ampliadas pelo desenvolvimento da tecnologia que influenciam a forma como a própria sociedade se reproduz.

Tal fato encobriu o senso de comunidade em grandes agrupamentos de famílias, afrouxando a solidariedade existentes na sociedade. Isso parece não ocorrer, nas comunidades como as do PNLN. Mesmo que a sociedade globalizada diminua a percepção em torno de uma relação entre sociedade e comunidade, a vida em comunidades como as pesquisadas ainda é orientada por valores que são produzidos no interior dessas comunidades.

Tais representações se consolidam quando os ritos, cultos, bens materiais e simbólicos que se associam no processo de um ritual funerário e se integram tanto na comunidade, quanto na sociedade a partir de um processo de solidariedade múltipla. Conforme Mauss *apud* Santos (2019), a morte pode ser compreendida como um evento de origem social, evidenciada como fato social.

Nesse sentido, a morte relaciona o social, o econômico, o político e o moral, integrando tanto laços culturais, quanto religiosos, sendo um evento que se contrapõe ao individualismo da sociedade contemporânea, porque todos os membros de um determinado grupo, possuem as mesmas representações em torno de morrer, sendo um fenômeno sociocultural.

A cidadania integra os direitos dos indivíduos (que devem ser protegidos) e os seus deveres para com a comunidade (mediante o cumprimento das leis e o bom exercício dos papéis sociais que lhes correspondem). A integração de direitos e de deveres não é obtida sem o fortalecimento de um duplo vínculo: o da comunidade em relação aos seus membros, protegendo realmente os seus direitos, e o dos membros em relação à comunidade.

Como mulheres e homens das sociedades modernas fomos assumindo progressivamente a tradição dos direitos individuais, instaurada desde o iluminismo, mas parece que é como se estivéssemos isentos de obrigações e de responsabilidades. Cortina (2014), criticou a quem considera que só o Estado deve proteger os direitos dos indivíduos,

enquanto que estes fazem “cada um o que melhor lhe parecer, porque são sujeitos de direitos, e não de responsabilidades” (CORTINA, 2014, p. 19).

Destacou também que, curiosamente, essa situação de “dês-responsabilização” leva a um estado generalizado de anomia ou de falta de normas que não favorece ninguém, a uma situação na qual os cidadãos exigem que os seus direitos sejam respeitados, mas não têm a obrigação de assumir a sua responsabilidade na defesa dos direitos dos demais cidadãos.

Os direitos só podem ser protegidos se os cidadãos, além de fazerem exigências, também estão dispostos a aceitar as suas responsabilidades. A única forma de conseguir o respeito aos próprios direitos individuais é participando ativamente na comunidade. Só assim é possível superar as patologias de uma cidadania frágil e transformá-la em uma cidadania com poder suficiente para exigir o que é seu. Somente por meio da deliberação pública é possível passar desse mundo do “eu prefiro isto, eu gosto daquilo” à vontade comum de quem afirma “queremos que o nosso mundo seja assim”.

No mesmo sentido, Arendt (2009b), sustenta a tese de que o poder existe sempre que os homens se agrupam pela deliberação e pela ação, e que o fator material indispensável para a geração do poder é “a união do povo”. A defesa dos direitos individuais é impossível, se os cidadãos não assumem a sua responsabilidade pela manutenção e melhoria da comunidade na qual, afinal de contas, cada um aprendeu a valorizar esses direitos.

A responsabilidade pela comunidade é fundamentada na exigência de restaurar um certo equilíbrio entre o que alguém recebeu da comunidade e aquilo que deve contribuir para a mesma. Quem nasce em uma sociedade concreta recebe essa sociedade com um determinado nível de desenvolvimento humano e técnico, como um legado gratuito. Mas, ao mesmo tempo, o incorpora ao seu próprio conjunto, integrando-o em uma complexa rede de atividades e de posições sociais, o que quer dizer que ao mesmo tempo que lhe concede possibilidades de participação nos benefícios sociais lhe confere também deveres de resposta. A vida em sociedade implica a participação nos bens, mas também nos esforços e nos encargos.

A cidadania significa a participação na vida pública. Em cima desse princípio, foram construídos os sistemas das democracias modernas. E precisamente a evolução atual desses sistemas torna problemática a própria noção de cidadania, porque, como diz Ruiz (2009), os canais de participação e representação política tornaram-se opacos para a maioria dos membros da sociedade. Hoje, a cidadania tem, principalmente, um papel um tanto quanto passivo: os cidadãos são espectadores que votam, salvo algumas poucas exceções.

Como cidadão, o movimento de ter direito a escolher a forma de ser sepultado, às simbologias e aos ritos funerários, se vê associado ao contexto político, econômico e social. Certamente, os canais de expressão e de participação dos cidadãos são difíceis e sombrios devido à complexidade das sociedades modernas.

Também consideramos necessário encontrar novos caminhos para solucionar os problemas. No entanto, não podemos nos esquecer de que a opinião pública pode ser uma forma irresponsável de poder (como aconteceu tantas vezes em relação a temas raciais e xenófobos) e que deixar o controle da economia internacional nas mãos de alguns auditores, embora sejam especialistas, implica renunciar à essência da democracia, que consiste no governo do povo pelo povo.

Pensamos que as soluções devem ir por outros caminhos. A primeira consiste na construção de relações pessoais baseadas no entendimento e na participação nas pequenas associações que conformam o nosso meio mais próximo: família, escola, sindicatos, associações religiosas, prefeituras, associações comunitárias etc. São as pequenas comunidades que permitem a deliberação e a ação em comum. Em outras palavras, essas associações estimulam o autogoverno e a união entre os cidadãos, para exigirem o respeito aos seus direitos civis, políticos, sociais ou de qualidade de vida. As Associações Funerárias aqui tratadas, nos parece ser um bom exemplo disto.

Porém, assumir a responsabilidade como cidadãos significa confiar que nós também somos realmente agentes da democracia, encarregados de certas coisas e avalistas de determinadas atividades de nossa sociedade. Por isso, devemos oferecer nossos próprios princípios a partir da nossa capacidade de autonomia, devemos rejeitar aquilo que desvirtua os modos de comportamento democrático e devemos dar conta de nossas decisões e ações.

Enquanto os detentores do poder político decidem, tomemos consciência de que o progresso de nossas sociedades só pode ser obtido na medida em que defendemos e fortalecemos aquelas instituições democráticas das quais depende a garantia do exercício de nossas liberdades políticas. E o faremos muito melhor uma vez que tenhamos reconhecido o fato de que a saúde democrática dessas instituições depende de nós, de nossos cuidados, de nossos esforços e do realismo de nossas decisões.

Contudo, a modernidade faz surgir um sujeito que se caracteriza como medida e fim. Em sua individualidade e racionalidade, o homem, de certa forma, substitui o cosmo sagrado, com suas organizações e normas, as quais gerem as instituições religiosas. Nesse sentido, na modernidade, o ser humano se institui como medida de si, de suas relações e do

universo, com independência e escolha racional autônoma. Esta nova concepção afeta a sociedade e a religião.

Enfim, defendemos aqui que a maneira como essas comunidades organizam suas Associações Funerárias reflete o modo como operacionalizam seus modos de vida, mantendo uma moralidade que gira em torno da consciência de pertencimento a uma comunidade (nos moldes de Durkheim, como mencionamos anteriormente), de forte sistema de entreajuda e solidariedade, além de fortalecimento dos rituais que mantêm o que entendem por dignidade humana e autonomia. Os reflexos destes modos de organização são evidenciados, por exemplo, em como controlam seus corpos, vivos e mortos (o que mais nos interessa aqui) e a negação de recorrência ao poder público, que embora não devesse, acabam por cobrar uma contrapartida política.

### ***6.1 Entre o corpo vivo e o corpo morto: tempo, espaço e tipologia da morte***

Entre as discussões na teoria social sobre corpo, segundo SOUZA FILHO (2004), parece existir uma tendência de divisão entre duas perspectivas: uma que define o corpo como “vivido” e outra que o concebe como “inscrito”. Quanto a perspectiva do “corpo inscrito”, pode-se apontar Michel Foucault como uma das principais referências no tema. Para este, o corpo é estruturado a partir de valores humanos e de exigências históricas.

O próprio Foucault deixa bem claro essas dimensões externas ao corpo como o fio de seu questionamento e visibilidade. Sua busca não quer simplesmente repor as formas usuais de a história abordar o corpo, mas indicar que:

O corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 2014, 28).

Com isso Foucault não apenas chama atenção para esta dimensão do poder que atua sobre o corpo para produzir suas formas de manifestação, como também seu modo de negar um saber ‘neutro’ sobre o corpo desvinculado do poder.

Se o corpo é posto a dar ‘respostas’ e ‘funcionar’ a partir da incidência de poder que sobre ele recai, também o saber aí está envolvido. O saber pode ser constituído e também constitui, no sentido de apoiar e fundamentar, os poderes que se dirigem ao corpo, o que

Quer dizer que pode haver um ‘saber’ do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de as vencer: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar de tecnologia política do corpo” (FOUCAULT, 2014, 28).

Foucault procurou mostrar que os pensamentos básicos que as pessoas têm como verdades arraigadas sobre a natureza humana e a sociedade, variam ao longo da história. Suas dúvidas e esclarecimentos revelaram as regras móveis que regem as afirmações que podem ser tidas como falsas ou verdadeiras em diferentes momentos, mas que, sem dúvida, acabam por ordenar e controlar a sociedade e os indivíduos, criando todo um sistema de normalização; convicções e realidades, alimentadas em jogos de poder.

Nessa linha, os dispositivos de poder se articulam diretamente no corpo, em situações, processos fisiológicos, gostos, emoções etc. A coexistência de fenômenos aparentemente separados, como estética, medicina, publicidade, cinema, para citar alguns, e sua influência nas normas culturais que promovem o consumismo e a busca da atratividade física, nos levaram a nos questionar, pelo menos em tese, o caráter natural da vida saudável, bela ou saudável, e tem exigido que investiguemos os elementos da racionalidade, do bom senso e da especulação das relações de poder-saber que hoje se constroem.

O poder não pode ser classificado como bom ou ruim, uma vez que o poder se delinea como uma extensa rede de relações. Não há explorados, porque o poder não é uma propriedade, ou seja, não é algo exclusivo de uma pessoa ou de um grupo específico (Foucault 1984). Se Foucault muda seu olhar para o poder, ele o faz para mostrar que a construção do conhecimento, da verdade e da subjetividade em si não são universais nem aleatórias; passam por estratégias concretas de poder.

Uma forma de exercício de poder que tem os corpos por objeto e sua normalização por objetivo, é a disciplina. Esta tecnologia força a homogeneidade, anulando tudo o que foge à norma. “A disciplina é uma técnica de exercício do poder que não foi totalmente inventada, mas elaborada em seus princípios fundamentais durante o século XVIII” (Foucault, 2014). Ou seja, construído a partir do momento em que o exercício monárquico do poder se tornou muito caro e ineficaz.

Houve, no decorrer da era clássica, toda uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Sinais dessa grande atenção então dedicada ao corpo, ao corpo que é manipulado, que é moldado, que é educado, que obedece, que responde, que se torna hábil ou cujas forças se multiplicam, poderiam ser facilmente encontrados (Foucault, 1984).

Assim, o corpo esteve diretamente imerso em uma estratégia de poder, em um campo político. “As relações de poder operam uma presa imediata sobre ele; eles o cercam, o marcam, domam, o submetem à tortura, o forçam a trabalhar, o forçam a fazer cerimônias, exigem sinais dele” (Foucault, 2014). Isso está se tornando viável, em grande medida, pelo processo de disciplina, vigilância e normalização a que somos submetidos desde o momento em que nascemos em uma determinada sociedade e aos poucos nos constituímos como sujeitos.

O “corpo vivido”, por sua vez, remete aos escritos de Mearleau Ponty, que desenvolve sua noção de corpo a partir da tentativa de superação da histórica distinção filosófica platônica-aristotélica entre corpo e alma. Para Ponty, diferente de toda essa tradição, corpo não pode ser compreendido como “massa material e inerte, ou como instrumento exterior” (à alma), mas ele é “invólucro vivo de nossas ações” (MEARLEAU-PONTY, 2006).

É válido ressaltar ainda, que para Ponty, o corpo é um fluxo de acontecimento individuais e resistentes, além de um conjunto de significados ideais. O corpo, assim, é um veículo de “ser no mundo”, uma forma de juntar-se a uma realidade já existente ou um meio já definido, nas palavras do próprio autor:

Quer se trate do corpo do outro, ou do meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vive-lo, quer dizer retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele (MEARLEAU-PONTY, 2006)

Assim, pensando o corpo a partir dessas duas perspectivas, do “corpo vivido” e “corpo inscrito”, e relacionando-os às práticas sociais, podemos separar o corpo físico (natural, estrutura biológica), do corpo social. A morte poderia desestabilizar o corpo social, apresentando agora um corpo físico morto.

Dar lugar ao morto, ao corpo do morto, construindo-lhe um outro e novo corpo, simbólico, tátil e visível. O corpo da carne, da pele, corpo do vivo que, na morte, tornar-se-á invisível – menos por um desaparecimento próprio do que pela urgência dos sobreviventes em fazer-lhe desaparecer –, e o corpo que lhe substitui, não mais o da carne, o fisiológico, o cadáver. É o corpo da relação com o outro: o corpo social e afetivo.

Este corpo é simbólico, construído fora do corpo físico (vivido), para o qual este é uma espécie de suporte, mas, ao mesmo tempo, sua imagem e seu lugar de contato. Este é o corpo que, não sendo mais encarnado, é constituído por seu rastro, seu vestígio, sua imagem,



seu nome, qualquer elemento que restituia alguma corporeidade ao que desapareceu. Corpo recomposto como um boneco de madeira esculpido, em que colocamos as mesmas roupas, o mesmo sexo, o mesmo rosto.

Falando sobre a preparação e apresentação do cadáver, no âmbito de um rito funerário como nos é familiar, Louis-Vincent Thomas (1983) nomearia o momento de exibição do corpo – higienizado, conservado e embelezado – como o de uma “*presentificação*”. Não se trata, portanto, de uma mera apresentação do corpo ou representação do que era o vivo, mas de um tornar presente alguma instância do sujeito. Como se, no corpo refeito sobre o cadáver, em uma imagem profundamente representativa do defunto, algo de uma presença retornasse.

Esse termo – “*presentificação*” – é, portanto, uma maneira de se pensar a especificidade da representação do corpo do morto depois que o corpo original (o corpo de carne) desaparece da vista. O cadáver é o primeiro corpo reinventado daquele que morre – porque o que desejamos nele ver não é sua substância orgânica, mas a pessoa.

Um processo simbólico e subjetivo se instaura entre o cadáver e eu, somente assim posso constituir-lhe um outro corpo – o anterior, vivo, móvel. Para isso, outra ideia soma-se ao termo de Thomas (1983). Desde épocas remotas, os humanos são seduzidos pela comunicação com imagens como se fosse com corpos vivos, e pela aceitação daquelas como substitutas destes corpos (HOWARTH E LEAMAN, 2004). Em tal caso, na verdade, nós animamos seu suporte com o intuito de experimentar as imagens como vivas. Essa animação é a nossa parte no processo, assim como o desejo do nosso olhar é a parte do suporte em questão. O suporte é o objeto da animação; a imagem é o objetivo. Animação, em seu sentido ativo, comunica a ideia de uso das imagens melhor do que percepção. Este último termo aplica-se à nossa atividade visual em geral, no dia-a-dia. Artefatos visuais dependem, porém, de um tipo específico de percepção – percepção de imagens como se fossem corpos, ou representantes dos corpos –, isto é, percepção de tipo simbólico. O desejo por imagens precede a invenção de seus respectivos suportes.

Para além da percepção dos elementos visuais, seria preciso realizar o procedimento de animação, para assim experienciar as imagens como um corpo vivo. O suporte poderia ser pensado como “corpos técnicos ou artificiais concebidos para substituir os corpos através de um procedimento simbólico. Imagens vivem, como somos levados a crer, nas suas mídias tanto quanto vivemos em nossos corpos. Essa comparação coloca imagem e corpo (a sensação de pertencer a um corpo, o que poderíamos chamar aqui de a

pessoa) em um campo comum; enquanto, por outro lado, corpo (o da carne, o suporte) está posto à parte. A pessoa é, portanto, quem anima a carne – o que lhe dá vida, alma. Desaparecido o corpo fisiológico, com a perda de sua função-suporte, outros corpos são chamados a lhe substituir, para que a pessoa, seu corpo simbólico e afetivo, continue a existir.

Entre as famílias entrevistadas o corpo morto possui tipos relacionados ao modo como a morte acontece. Essa tipologia da morte, por sua vez, determina o tempo dedicado a “*presentificação*”, às homenagens a este corpo que se despede, e os materiais providenciados pelas Associações para que o corpo social possa se reordenar a partir da despedida do corpo físico.

As tipologias da morte relatadas foram: “morte por sofrimento” e “morte natural”. Por “morte natural” compreende-se todas aquelas consideradas como “esperadas”, “admitidas” pelo corpo social. São as mortes por velhice, por alguma doença desenvolvida e não curada. “Morte por sofrimento” é aquela, nas palavras do Senhor V. “*que acontece com agonia*”. São mortes por afogamento, por exemplo, ou homicídios, ou algum acidente grave com pessoas jovens.

A “morte por sofrimento” afeta o corpo social não só pela forma como acontece, mas no caso das famílias pesquisadas, traz uma outra dinâmica para o momento de despedida do corpo morto. O velório de pessoas que morrem afogadas, por exemplo, não permite, pela forma da morte, que o tempo seja de vinte quatro horas pelo menos, que é o tempo considerado padrão nessa localidade. Devido ao estado do corpo, o processo entre preparação do corpo morto, velório e enterro não pode, por restrições de ordem natural, durar mais doze horas.

Isto interfere diretamente no modo como se operacionaliza e se viabiliza, por sua vez, os itens garantidos pelas Associações Funerárias. Todos os meus interlocutores confirmam que nesses casos, o caixão, a mortalha, as velas, são entregues normalmente, mas os itens alimentícios e bebidas são reduzidos, na maioria das vezes pela metade, considerando a diminuição também do tempo do ritual.

Por outro lado, embora também considerada como uma “morte com sofrimento”, meu interlocutor expõe que em casos de homicídios, pela excepcionalidade do ocorrido na região, costuma deslocar muita gente para o velório, o que também interfere nos itens disponibilizados pelas Associações, pois neste caso, o velório dura bastante tempo, podendo passar das vinte e quatro horas, e aí o consumo de alimentos e bebidas também aumenta.

Ou seja, a tipologia da morte está diretamente relacionada ao corpo e ao tempo, em pelo menos duas instâncias, a saber: 1) o tempo que o corpo social levará para se despedir do corpo morto, ou seja, o tempo da cerimônia e como consequência a quantidade de itens a serem disponibilizados pelas Associações Funerárias, 2) o tempo natural do corpo morto, ou seja, o estado de conservação ou não do corpo sem vida em seu aspecto físico, a necessidade ou não do uso de produtos químicos para mantê-lo na despedida por mais tempo (o que não é comum entre as famílias pesquisadas), e novamente o tempo que durará a cerimônia.

## ***6.2 Estado e controle dos corpos mortos***

No tópico anterior tratamos das questões atinentes ao controle dos corpos vivos. Sobre como socialmente construímos artifícios para determinar as formas de imbricação dos corpos, seja no sentido do corpo vivo ou do corpo inscrito, conforme discutimos.

Neste item, precisamos destacar três questões. A primeira sobre as estratégias do Estado de controle dos corpos mortos. A segunda sobre como os corpos, mesmo mortos, podem ser utilizados como possibilidades de trocas políticas. Por fim, sobre como, apesar dessa estrutura de poder sobre os corpos pelo Estado, seja por instrumentos legais ou por trocas políticas, as Associações Funerárias acabam por reclamar a autonomia das comunidades em defender a ideia de enterro digno, entendida nos seus termos.

Sobre o controle dos corpos, já mencionamos alguns pontos de análise de Foucault, mas acrescentamos ainda as pesquisas deste autor a partir dos anos 1970, quando o seu interesse passa a ser o poder enquanto elemento capaz de explicar como se produzem determinados saberes, e assim, como traçamos conexões entre ser e saber.

As construções genealógicas realizadas por Foucault, estabelecem um deslocamento entre as teorias jurídico-políticas tradicionais que atribuem ao Estado a centralidade do poder, para a concepção de que o poder funciona em rede e atrevesa todo o corpo social (FOUCAULT, 2014).

Com isto, Foucault amplia a noção de poder e conseqüentemente de controle, não restringindo-o unicamente ao Estado. O poder, não pode ser visto mais como um processo global e centralizado de dominação *stricto sensu* que é exercido em diversos setores e instituições sociais, mas funciona como uma rede de dispositivos ou mecanismos que atravessam toda a sociedade e do qual nada e nem ninguém escapa. Nas palavras do autor,

Situar o problema em termos de Estado significa continuar situando-o em termos de soberano e soberania, o que quer dizer, em termos de Direito. Descrever todos esses fenômenos do poder como dependentes do aparato estatal significa compreendê-los como essencialmente repressivos: o exército como poder de morte, polícia e justiça como instâncias punitivas, etc. Eu não quero dizer que o Estado não é importante; o que quero dizer é que as relações de poder e, conseqüentemente, sua análise se estendem além dos limites do Estado. Em dois sentidos: em primeiro lugar, por que o Estado, com toda a onipotência do seu aparato, está longe de ser capaz de ocupar todo o campo de reais relações de poder, e principalmente porque o Estado apenas pode operar com base em outras relações de poder já existentes. O Estado é a superestrutura em relação à toda uma série de redes de poder que investem o corpo, sexualidade, família, parentesco, conhecimento, tecnologia, etc. (FOUCAULT, 1984, p. 182).

O poder Estatal sobre os corpos mortos costuma ser mais visível através da institucionalização dos processo de morrer e da morte. Segundo Santos (2018), esta institucionalização “constitui uma série de práticas científicas e burocráticas que definem se um corpo está morto”.

Essas práticas são visíveis desde o momento do anúncio, ou confirmação da morte, por um profissional de saúde, normalmente um médico, ou por um perito do Instituto Médico Legal, até a escrita de um documento que atesta tal fato, quantificando e qualificando a morte de um corpo através da certidão de óbito. Aqueles que, legalmente podem decretar o estado de morte de um corpo, representam assim a capacidade particular de uma verdade ao anunciá-la, ou como diria Foucault, constituem as relações de poder e de controle necessárias à superestrutura, ou seja, ao Estado.

Nas palavras de Santos (2019), “as instituições que atuam na gestão de mortos, atuando por sistemas de classificação e controle, exercendo o poder mobilizado pelo estado sobre a morte”. E além disso, tomam para si a alcunha de serem os produtores e detentores de legitimidade científica, por seus métodos e modos de apresentação.

No entanto, levando em conta unicamente os protocolos institucionais, nos quais os corpos, ainda que mortos, são apenas dados técnicos, estatísticas e termos técnicos científicos legais, o que permanece das pessoas após a morte são apenas nomes, registros em papéis públicos, ignorando a princípio as relações sociais e a representação desse corpo para a comunidade a qual pertence, seja enquanto presença física viva ou morta, seja em termos de consciência ou de abstração.

Contrariando todas essas microrelações de poder e superestrutura estatal que nas comunidades pesquisadas no PNLM, as famílias cuidam dos seus mortos de modo autônomo. É a família que produz o anúncio, ou a verdade, sobre o estado de um corpo

morto, bem como a classificação, ou a tipologia da morte a qual aquele novo estado biológico e social faz referência. É a comunidade que diz se trata-se de uma morte por *sofrimento* ou não, e é essa tipificação que definirá o tempo que esse corpo poderá ser apresentado à comunidade, para sua última aparição material.

Durante a produção desse texto uma das minhas interlocutoras veio a óbito. Dia 14 de julho de 2020, em meio a uma pandemia causada pelo Vírus COVID-19. Dona Antonia, que além de interlocutora me recebeu muitas vezes em sua casa, em Mocambo, faleceu. Por conta da situação pandêmica não pude ir ao velório e enterro, mesmo desde que iniciamos a pesquisa tendo sido planejado, com grande interesse, a realização de um trabalho etnográfico, caso houvesse alguma morte entre os membros das Associações pesquisadas, durante o processo. Embora, obviamente, não houvesse torcida por um *acontecimento*.

No entanto, passados alguns meses desde o ocorrido, mais precisamente em dezembro de 2020, alguns pontos da região passou a ser coberto por sinal de telefonia móvel, o que me permitiu retomar o contato mais constante com a filha de Dona Antonia pelo *whatsapp* e com o marido dela, Seu João, via chamadas telefônicas. Numa dessas chamadas, tanto seu João, quanto a sua filha, me permitiram gravar e anotar informações acerca de suas percepções sobre a morte, velório e enterro de Dona Antonia, bem como sobre a participação da Associação Funerária, da qual são membros, nesse *acontecimento*.

Segundo a filha de Dona Antonia, a mesma morreu às dez horas e trinta minutos do dia 14 de julho de 2020. Como de costume na região, não foi levada a nenhum hospital ou mesmo chamado algum médico que pudesse fazer o anúncio da morte. Quem a encontrou sem vida foi uma de suas filhas, e esta tratou de dar o veredito. A confirmação da morte veio pelas palavras da filha, que naquele momento era uma das pessoas que fazia os cuidados paliativos.

A classificação da morte de Dona Antonia, já era de conhecimento dos familiares e da comunidade a qual pertencia. Desde que fiz os primeiros campos na região ela já sofria de uma infecção cutânea na perna direita, já tinha ido ao médico e feito alguns exames e havia o diagnóstico de *Erisipela*. À época, após tomar os antibióticos receitados pelo médico, sem sucesso, Dona Antonia tratava a enfermidade com remédios caseiros, e em todas as minhas idas à região, a enfermidade seguia persistente.

Após anos tentando o tratamento caseiro, segundo seu João, houve uma piora do quadro, levando dona Antonia a ter febres em alto grau, dores intensas e ficar “acamada” por cerca de oito dias. O cuidado com os últimos dias de vida de Dona Antonia e as

providencias em torno dos rituais de despedida foram todos providenciados pelos familiares e amigos. Nas palavras do seu João:

Aconteceu, nossa companheira foi embora, a gente ficou aqui só. Mas, tamo continuando a vida, todo mundo alegre, porque é coisa que vem de deus nós não pode ficar triste. A gente tem que ficar alegre, se alegrar com o que deus fez. Porque ela pediu que não era pra eu tirar ela daqui, que era pra deixar ela morrer no meio das amigas, e dos filhos e das filhas e dos netos. E aconteceu. Do jeitinho que ela pediu, aconteceu. (Entrevista via telefone, dezembro 2020).

Embora tendo procurado a medicina tradicional em algum momento, e exercido o controle do corpo, enquanto vivo, a anúncio da morte da Dona Antonia pela familiar e não por um representante do Estado, revela o grau de autonomia das famílias e o controle por eles do corpo de um dos membros da comunidade. A mesma autonomia se expressa no desejo da pessoa morta, de não ser levada para longe dos seus parentes e de seu lugar. A autonomia das famílias é operada nas margens Estado, revelando a capacidade de auto regulação dessas comunidades do PNLN.

Outro ponto interessante, diz respeito a uma prática comum em cidades rurais do Maranhão e de outros Estados, a disponibilização de caixões por parte de prefeituras ou mesmo do legislativo (vereadores) para que famílias sem recursos financeiros, quando do falecimento de um dos seus, faça o velório e enterro.

Em entrevistas, muitos dos membros das Associações Funerárias narraram que quando “políticos” da região fazem isso, costumam pedir votos em troca, e que normalmente fornecem os caixões com menor qualidade, por serem os mais baratos. Em conversas com um dos interlocutores, fez questão de frisar “os caixões da nossa funerária não é igual a esses de político não. Esses aí não prestam e depois, quando chega a eleição eles ficam em cima da gente pra votar” (Entrevista Sr. Wagner, 2019).

Sobre isso, fomos em algumas agências funerárias em Barreirinhas em 2019. Em todas elas, confirmaram que o caixão que normalmente a prefeitura comprava era o mais barato, que seria como o de um plano funerário básico, com material inferior e sem vidro na frente e alças reforçadas.

Pesquisando no diário oficial de Barreirinhas, encontramos na edição 318, página 02 de 26 de março de 2018, a publicação de um extrato de contrato com a seguinte informação:

EXTRATO DE CONTRATO. Extrato de Contrato de Fornecimento N° 026/2018 — Pregão Presencial. PARTES: Secretaria Municipal de Assistência Social de Barreirinhas - MA e a Empresa C A CORREA DE

FRANCA - ME. OBJETO: Fornecimentos de Urnas Funerárias para atender a necessidade do Município de Barreirinhas-MA. PRAZO: até 31 de dezembro de 2018. VALOR DO CONTRATO: R\$ 110.213,00 (cento e dez mil duzentos e treze reais). DOTAÇÃO ORÇAMENTARIA: 339032 Material, bem ou fornecimento para distribuição gratuita. FONTE: Recurso Próprio. FUNDAMENTO LEGAL: Lei 8.666/93 e suas posteriores alterações. Data da Assinatura 05/03/18. ASSINAM: Maria do Socorro Aguiar Sousa — Secretária de Assistência Social — C A CORREA DE FRANCA- ME. 26/03/2018. Maria do Socorro Aguiar Sousa — Secretária de Assistência Social.

Pesquisando no Diário Oficial do Estado do Maranhão, em 27 de setembro de 2019, também foi firmado contrato para fornecimento de urnas funerárias, e publicado da seguinte forma:

RESENHA DE CONTRATO RESENHA.CONTRATO Nº 280/2019. PARTES: CONTRATO DE FORNECIMENTO, QUE ENTRE SI CELEBRAM, DE UM LADO A PREFEITURA MUNICIPAL DE BARREIRINHAS/MA, E DE OUTRO LADO, A EMPRESA C. A. CORREA DE FRANÇA - ME (CNPJ nº 17.470.689/0001-10). OBJETO: Contratação de empresa especializada no Fornecimento de Urnas Funerárias para atender as necessidades do Município de Barreirinhas - MA. AMPARO LEGAL: LEI Nº 8.666/93 e Lei nº 10.520/2002. VALOR GLOBAL: R\$ 29.465,00 (vinte e nove mil, quatrocentos e sessenta e cinco reais). VIGÊNCIA: até 31.10.2019, a partir da assinatura do contrato. BARREIRINHAS-MA, 09 de SETEMBRO DE 2019. Maria do Socorro Aguiar Sousa, Secretária Municipal de Assistência Social de Barreirinhas/MA; Carlos Augusto Correa de França— Representante Legal.

Durante as entrevistas feitas, meus interlocutores negam conhecimento quando eu questiono se eles sabem que as prefeituras possuem orçamento e contrato para fornecimento de urnas funerárias. Mas, de todo modo, reafirmam as práticas de tentativa de troca entre esse auxílio na hora da morte de um ente querido e votos ou qualquer outro compromisso eleitoral. Mais que isso, todos com os quais tratei dessa questão foram enfáticos em não terem interesse em adquirir esse tipo de dívida moral com vereadores ou prefeitos, além de não gostarem do fato de fornecer ao familiar, na hora da morte, um caixão de qualidade inferior. Como disse o Sr. Wagner em entrevista realizada em 2019,

Nossos caixão não são esses da prefeitura. De certo que tem uns mais caros que o praticado aqui pela Associação, mas o nosso também não é o mais ruim. Esses aí que as vezes os político dá, é um material ruim que a alça nem aguenta. Aí quando vai levar pro cemitério é aquela agonia... ‘cuidado que o caixão quebra’... o nosso não, é tudo direitinho.

Autonomia, segundo Kant (1990) é a capacidade da vontade humana de se autodeterminar segundo uma legislação moral por ela mesma proposta, sem intervenção externa ou qualquer fator estranho à esta vontade. Ao romper com o controle dos corpos

propostos pelo Estado e ainda com as relações de troca eleitorais, nos parece que as famílias do PNLM, exercem suas próprias vontades.

Dona Antonia foi atendida pela Associação Funerária à qual sua família é associada. De acordo com uma das suas filhas, atestado o acontecimento pela família, informado à Diretora da Associação responsável pela comunidade de Mocambo, por sinal vizinha da família então enlutada, a Diretora avisou à tesoureira da Associação que entregou todos os itens necessários ao ritual às quinze horas.

Preparado o corpo sem vida pela família para a última despedida, caixão, mortalha, cruz e velas na sala. As filhas e amigas preparam os alimentos para receber as pessoas que se deslocam por todo o PNLM para prestar as últimas homenagens a Dona Antonia. Segundo o Sr. João, embora em meio a pandemia, naquele momento ainda sem qualquer caso ocorrido entre as famílias que vivem nos limites ou entorno do Parque, muitas pessoas compareceram ao velório, nas palavras do meu interlocutor “*teve pouco choro, mas muita gente, muitos cânticos e bebida e comida pra todo mundo*”.

A distância da casa de Dona Antonia até o cemitério de Mocambo é de cerca de três quilômetros. No dia seguinte, às nove horas e trinta minutos, o cortejo fúnebre saiu em direção ao cemitério, com o caixão sendo carregado pelos filhos. Os demais parentes e amigos também acompanharam até o enterro. No enterro, segundo a narrativa do Sr. João, ele proferiu algumas palavras, lembrando da história que viveram e dos anos juntos “por capricho” como ele já havia me explicado antes, e que o conforto era que ali cumpria-se a vontade divina. Assim, fizeram um cântico que Dona Antonia gostava e deram o último adeus.

Segundo a enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer (2004, p.175) a definição de “*morte com dignidade*” foi adotada por diversos movimentos de defesa do direito de morrer e da eutanásia. Mas esta definição foi ampliada quando pensado em termos de construção social e cultural, quando o termo “morrer com dignidade” passou a ser associado à ideia de autodeterminação das condições em que cada indivíduo possa, de forma consciente e sem intervenções, definir o modo como deseja morrer, ou pelo menos aquilo que não deseja que aconteça consigo, com seu corpo, com seu tempo, quando da sua própria morte.

Ao que nos indica narrativas como a da morte da Dona Antonia, morrer nas *morrarias*, ou entre as famílias do PNLM, confere à essas pessoas tanto autonomia sobre a gestão e estratégias diante da morte, como também a garantia da morte com dignidade. Morrer com dignidade, nos seus termos, é justamente manter os rituais e os modos como



eles se despedem dos seus entes queridos, não recorrendo aos moldes do mercado, não aderindo às trocas eleitorais e tampouco deixando com que somente o Estado exerça poder sobre seus corpos, sejam vivos ou mortos.

Indo além, das superestruturas Estatais às quais todos estamos sujeitos, eles nos parecem conseguir fazer, como diria o Sr. João, “do jeitinho que querem” as suas homenagens, os seus rituais relacionados à morte, e o direcionamento dos seus corpos, se não enquanto vivos, quando da morte.

### ***6.3 Pandemia, controle estatal dos corpos e as Associações Funerárias***

Durante o processo de elaboração desta tese, o mundo foi atropelado por uma Pandemia causada pela COVID-19, doença infecciosa causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2). A morte, a partir de então, passou a ser notícia corriqueira de jornais, inicialmente como se estivéssemos em um filme de ficção científica e em seguida tornou-se pouco a pouco notícia comum, quase que naturalizada.

O lidar com as notícias diárias de morte, e tratando-se de um problema de saúde pública causado por um vírus com taxa altíssima de contágio, e que inclusive pode acontecer por corpos mortos pela doença, trouxe repercussões imediatas não só na forma de lidar com a morte, mas no controle estatal mais intenso sobre os corpos vivos e mortos, como também na dinâmica dos rituais fúnebres.

O fato de estar muito envolvida com todos os acontecimentos da pandemia, sem possibilidades de uma maior aproximação física com meu universo empírico, e tendo a morte como um dos marcadores centrais dessa tese, não poderia deixar de tratar sobre a repercussão desse fato histórico para as Associações Funerárias e para a forma esse quadro repercute nas comunidades do PNLM.

Em março de 2020, a Organização Mundial de Saúde caracteriza a COVID-19 como uma pandemia, atestando que já havia um alcance mundial da doença. Neste mesmo mês é confirmado o primeiro caso de coronavírus no Brasil e também neste mês o Ministério da Saúde é notificado sobre a primeira morte.

A primeira morte data do dia dezessete de março, e mesmo com pouca compreensão científica da dinâmica da doença, já era possível afirmar que se tratava de um vírus altamente contagioso, o que fez com que de imediato o Ministério da Saúde, publicasse em vinte e

cinco de março deste mesmo ano, oito dias após a confirmação da primeira morte pela doença, um Manual de “Manejo de Corpos no Contexto do novo coronavírus COVID-19”.

O perigo de contaminação, diz o manual, não estaria necessariamente relacionado somente ao corpo morto e aos fluídos que pudesse ainda ter, mas:

Os velórios e funerais de pacientes confirmados/suspeitos da COVID-19 NÃO são recomendados devido à aglomeração de pessoas em ambientes fechados. Nesse caso, o risco de transmissão também está associado ao contato entre familiares e amigos. Essa recomendação deverá ser observada durante os períodos com indicação de isolamento social e quarentena. (Ministério da Saúde, 2020, p.05)

O manual aponta indicações do manejo dos corpos nas situações de morte em casa, no hospital ou em espaços públicos. Faz um guia das providências profissionais a serem tomadas, por exemplo, pelos profissionais da saúde, por profissionais que trabalham com autópsia, por familiares quando da morte em casa, pelos profissionais que realizam o transporte dos corpos (do hospital ao cemitério, de casa para o Instituto Médico Legal, etc.) e enterro dos corpos. Reunia também indicações e restrições relacionadas a velórios e sepultamentos.

Para além das questões sanitárias impostas pelos procedimentos a serem adotados no Brasil, e no mundo em razão da pandemia, este protocolo evidenciou tensões significativas de algumas comunidades sobre morte e morrer e sobre os discursos de biossegurança e epidemiologia. Um caso que se tornou emblemático no país, foi publicado por Silva e Lins na revista *Horizontes Antropológicos* (2021) que trata sobre o luto dos Yanomami durante a pandemia.

Os Yanomami são um povo indígena que vive no norte da região amazônica, e divide-se em várias comunidades, ocupando um território na fronteira entre Brasil e Venezuela. De acordo com SILVA e LINS (2021), em abril de 2020 a pandemia foi literalmente vivenciada pelos Yanomami quando, nesta data, registrou-se a primeira morte por Covid-19 entre os Yanomami. Um adolescente de uma das comunidades, até então internado na UTI do Hospital geral de Roraima, faleceu e foi imediatamente enterrado em um cemitério desta mesma cidade, seguindo os protocolos do manual de manejo dos corpos já mencionado.

Quando essa notícia chegou aos Yanomami, não apenas da morte, mas do enterro compulsório de um integrante daquele povo, instalou-se o medo e o desespero, dado que para este grupo a morte preconiza um período de luto que se estende até a realização do ritual funerário, denominado por eles como “reahu”.

A magnitude do evento, que articula um amplo espectro de fundamentos cosmológicos e da organização do ambiente sociopolítico (cf. Albert, 1985), demanda uma série de preparativos e protocolos, desde o cuidado com o corpo até a organização e o desenrolar do ritual. Resumidamente, os procedimentos para lidar com o corpo morto consistem em embrulhar o cadáver em palhas e içá-lo em uma estrutura posta alta nas árvores da floresta. Permanecerá em processo de putrefação, que objetiva separar a carne dos ossos. Os ossos, então, serão calcinados numa pira funerária junto aos pertences do morto, pulverizados e transformados em cinzas que serão condicionadas em cabaças. Estas, então, são seladas e só voltarão a ser abertas no momento de fazer “desaparecer as cinzas” (poraximu). É o momento da realização do ritual propriamente dito, de chorar o morto junto aos corresidentes e visitantes. As cinzas serão, então, enterradas ou diluídas em mingau de banana para serem consumidas no ritual. O reahu é algo de importância vital para os vivos, que administram as fronteiras e as dinâmicas de distanciamento e aproximação entre vivos e mortos, parentes e afins, aliados e inimigos (Albert, 1985) ao trabalharem o luto chorando, coletivamente, as relações do morto em vida. Mas o reahu é, também, fundamental para os mortos que podem, enfim, percorrer a trilha final para a vida póstuma. Os Yanomami contam que, na morte, os componentes imateriais da pessoa se desprendem do corpo para se transformarem nos pore, almas-fantasmas dos mortos cujo destino, após a vida, é uma aldeia na floresta acima das costas do céu. Sobretudo, o reahu permite o esquecimento. Fazer desaparecer as cinzas e a memória do morto é conjurar a possibilidade de sua permanência no mundo dos vivos e de um possível retorno para atrair seus parentes para si, levando-os à doença e à morte. (SILVA e LINS, 2021)

Como se percebe pelo excerto, os protocolos de biossegurança quebraram totalmente qualquer perspectiva de autonomia cultural dos Yanomami relativa ao modo como lidam com os corpos dos mortos de seus integrantes. Esse episódio propiciou dor e violência aos seus elementos culturais, ferindo os Yanomami na forma como lidam com as situações que articulam o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Acompanhando os dados oficiais de casos de morte por COVID-19 em Barreirinhas, município que abarca quase que metade da base territorial do PNLM, em quinze de maio de dois mil e vinte e um, são computados 34 casos. Em minha última conversa por telefone com seu João, em abril deste mesmo ano, ele disse não ter notícias de algum caso de óbito, dentro das comunidades do Parque causado por coronavírus. Em novembro de dois mil e vinte, em conversa com o Sr. Wagner, atual presidente de uma das Associações Funerárias, o mesmo também não sabia de casos por essa doença na região, assim como dava certeza de que a Associação Funerária não tinha, até aquele momento atendido nenhuma caso nessas condições.

Ao consultar ambos sobre como estariam acontecendo os velórios e enterros nesse contexto, Seu Wagner, explicou o seguinte:

Aqui mesmo não. Na Barreirinha ali teve, mas não traziam pra cá não. Pra residência não. Lá mesmo o governo enterrava, não vinha pro local dele não. Teve um no interior da Barreirinha, que não levaram pra residência não. Lá do hospital mesmo mandavam enterrar (...) Aqui não teve não. Só que ouvi dizer que o prefeito recebeu dinheiro pra ajudar toda gente que estava no hospital com esse sofrimento.

Ainda em conversa com o Seu Wagner e a esposa dele, em novembro de dois mil e vinte, ambos confirmaram que houveram óbitos na comunidade, inclusive de pessoas cobertas pela Associação Funerária. Das duas mais recentes, uma foi causado por um homicídio e outro que teria sido por problemas de saúde relacionado a velhice. Em ambos os casos aconteceu o velório e enterro, conforme os costumes locais.

Em ambos os casos, muitas pessoas haviam ido ao velório, em especial o do homicídio, que segundo o Sr. Wagner acaba gerando curiosidade. Depois de muita conversa, ele deixou escapar, que eles têm tentado manter os rituais como de costume, mas que *“de primeiro aqui quando morria um, era difícil um pra ficar em casa pra não ir pra sentinela. Agora o cara morre, já fica desconfiado como quem diz assim: ‘será que morreu foi da doença?’”*.

Nesse sentido, no PNLN, os modos de velar e sepultar os corpos, em meio a severas interdições, que requerem distanciamento social, trouxe alguma desconfiança quanto ao anúncio da causa das mortes. Apesar dessas limitações impostas pela pandemia, tais aviso continuam sendo realizados pelos próprios familiares ou integrantes das comunidades, parecendo não interferir nas estratégias que utilizam para lidar com as situações de morte.

Nem mesmo uma pandemia impediu que os rituais de despedida de Dona Antonia fosse realizado *“do jeitinho que ela queria”*. Meses depois, com o assustador do número de mortos no país, a desconfiança e o medo parecem ter aumentado. Como me confidenciou Seu João *“eu tive gripado, ruim... eu acho que se fosse [morte por Covid-19] não ia ter esse monte de gente que teve no da minha companheira não. Porque aqui só vinha minhas filhas mesmo (risos)”*. A pandemia parece ter acendido o sinal de alerta na dinâmica cerimonial do morrer nas *morrarias*.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história de mobilizações e lutas no contexto do campesinato, no Nordeste, remetem muito as chamadas Ligas Camponesas. Entre os anos 1950 e 1964, iniciou-se no estado de Pernambuco, uma grande mobilização de trabalhadores rurais que inicialmente se associaram com finalidades beneficentes, entre essas iniciativas, de acordo com Bastos (1984), existia uma caixa de auxílio comum para atendimento de gastos com funerais, alfabetização de crianças e ajuda médica e jurídica.

A história de lutas no contexto do campo, já aponta, pelo menos no Nordeste, a adoção de estratégias para lidar com as situações de morte pelas limitações financeiras, ou seja, pelas dificuldades de atendimento das despesas relacionadas com velórios e enterros. Esses mecanismos são importantes em razão do reconhecimento da importância da realização dos rituais relacionados às situações de morte.

Como meus interlocutores repetiram em muitas conversas que tivemos, além de viverem em um local de difícil traslado entre uma comunidade e outra, os custos com um enterro, seguindo a lógica do mercado em torno da morte, é muito alto para os padrões de vida que as famílias pesquisadas possuem. Um caixão custa no mínimo R\$ 1.200,00 (mil e duzentos reais) atualmente.

Com a pandemia e todas as crises geradas por ela, inclusive a econômica, os valores dos itens alimentícios também aumentaram significativamente. Essas alterações repercutem no cotidiano das Associações Funerárias. Seu Wagner ressaltou isso em nossa última conversa. Segundo ele: “esses últimos [casos de morte] que teve aqui a gente já comprou a carne a 20 reais, mas a pessoa lá já disse que vai aumentar, não sei como a gente vai fazer ainda, porque se aumentar a taxa [contribuição dos associados] o povo não tem como pagar”.

Apesar das dificuldades impostas pela crise econômica, não realizar os rituais funerários com os itens de alimentação e cachaça, por exemplo, está fora de cogitação. Sempre que perguntava, “e se tirar a comida, não ficaria mais barato?”, meus interlocutores sinalizavam com o olhar indiferente a falta de sentido da pergunta, e respondiam com outra pergunta à minha indagação: “mas, aí como fica as pessoas que vem de longe? Tem que ter. A gente se ajuda, mas tem que ter”.

A relevância e valor simbólico dos itens “do morto” é tão importante para as famílias, que há inclusive um reconhecimento desses elementos pelo “mercado funerário”,

aquele que trata a morte numa perspectiva mais mercadológica. Isto é visível quando as agências funerárias, embora com seus planos padrões de assistência funerária, realizam adequações, acrescentando ao tradicional pacote “café e biscoito”, itens alimentícios como “arroz, feijão, frango, etc”.

Essa prática de algumas agências funerárias representa uma forma de competição com as Associações Funerárias que, em termos culturais, sempre incorporaram no pacote de atendimento aos seus associados, os itens alimentícios. Essas formas associativas são muito aceitas, inclusive por famílias que migraram de regiões do Parque para a sede Barreirinhas. Elas sabem perfeitamente que as Associações não tratam apenas de uma relação de compra e venda, ou uma relação contratual. Significam um aparato estratégico, simbólico, solidário, conforme buscamos tratar neste trabalho.

Não quero com isto dizer que há um mundo hostil nesse universo mercadológico em torno da morte, comparativamente a um universo mais “tradicional” e familiar. Como sublinha Zelizer (2011, p.14), “no cotidiano, as pessoas investem esforços intensos e preocupações constantes para encontrar a combinação correta entre as relações econômicas e os laços íntimos”. Ou seja, o mercado também se organiza para atender os aspectos simbólicos em torno da morte, obedecendo suas próprias regras contratuais.

E por falar em regras próprias, um ponto instigante do *morrer nas morrarias* é a organização do velório e dos trâmites relacionados aos casos morte de membros dessas comunidades, sem envolver, por exemplo, instituições como cartórios. Juridicamente isso implicaria abrir mão de uma série de direitos, que deveriam ser garantidos pelo Estado a esta parcela da população que, de certo modo, impactam na vida dos vivos, como é o caso do Direito das Susseções.

Nas *morrarias*, as famílias organizam suas próprias regras, que inclui recorrer ao Estado somente quando conveniente. Nas entrevistas, quando questionados sobre atestados de óbitos, as respostas giravam em torno de que iam atrás desse tipo de documento, via sindicato dos trabalhadores rurais, quando havia alguma pensão a receber, ou algo nesse sentido. Mas, se não havia nada a tratar com o Estado, não viam necessidade nem o sentido desse “trabalho”. E os casos de não necessidade desse documento são os mais comuns.

A presença do Estado é fortemente percebida quando das restrições impostas às famílias que vivem no Parque, invariavelmente relacionadas com as atividades que tradicionalmente realizam e que caracterizam os seus modos de vida (DIAS, 2017). Também é fortemente perceptível a presença do Estado quando do não reconhecimento da

territorialidade (LITTLE, 2002), a negação de direitos à permanência em um lugar que viviam antes mesmo que o Estado decretasse essa ampla região como Parque Nacional. Quando se trata de algum atendimento às comunidades, o Estado lhes parece tão invisível e, nas situações de morte, institucionalizar esse momento, ou recorrer ao Estado, em certa medida atrapalha o modo como essas famílias lidam com tais momentos.

Em razão da ausência do Estado, essas famílias constroem uma consciência coletiva, na qual suas crenças, sentimentos comuns e laços familiares, consolidam formas de solidariedade por compartilharem de um mesmo ideário. Respeitar e manter os costumes significa privilegiar o coletivo, que se sobrepõe aos interesses individuais.

A garantia de atendimento pelas Associações Funerárias não está em documentos, em recibos de pagamentos ou algo similar. O acompanhamento dos recebimentos por parte de diretores seria encarado por organizações mais burocratizadas como “amadoras”. Mas, para os membros dessas Associações, as relações morais e a “palavra” daquele que paga e daquele que recebe são o suficiente para garantir que quando a “sua hora chegar”, será atendido. Isto nos remete a superação da chamada “lógica utilitarista mercantil” a qual Mauss (2015) chamou de “dom”.

O “dom”, proporciona à ação social não apenas uma resposta aos problemas imediatos, cotidianos e utilitários, mas também a uma dimensão expressiva, ou seja, onírica, sentimental, simbólica. O “dom” se manifesta por meio de regras de honra, de prestígio e obrigações mútuas entre os envolvidos (Mauss, 2015), e rende uma tripla obrigação: dar, receber e retribuir.

O “dom” reproduzido pelas Associações Funerárias, nos faz perceber, como tentamos mostrar neste trabalho, que embora com todas as dificuldades para lidar com os desafios do cotidiano, as estratégias para fazer frente às situações de morte, reafirmam princípios de autonomia e resistência. Ambos têm assegurado disposição para continuarem na luta pelos direitos coletivos e pela manutenção de modos de vida, apesar de serem sistematicamente pressionados a deixarem seus territórios.

A pandemia provocada pelo COVID-19, abriu espaço para experimentarmos algo distinto daquilo o que mencionamos no capítulo 5. O tema morte, antes tão evitado, passou a ser exposto nas redes sociais com postagens de luto, no almoço das famílias que veem o noticiário enquanto comem, e nas rodas de conversas de amigos que lamentam a perda de algum conhecido ou elaboram estratégias para não entrar nas estatísticas. Essa nova situação implicou também um maior controle dos velórios, dos enterros e dos corpos.

Para as Associações Funerárias, os sócios seguem sendo atendidos, os velórios seguem sendo realizados, em alguns casos com alguma desconfiança, mas ainda com muita presença física, com conversas que rememoram o morto, com o carregar do caixão até o cemitério e com o retorno para casa e as conversas aleatórias, representando o retorno à vida comum pós rituais fúnebres. Como disse um líder Yanomami “*nós queremos lidar com os mortos da forma própria e correta dentro de nossa cultura. [...] Aqui nessa terra, vocês fazem as coisas atrapalhadas conosco, nós não queremos que vocês nos enterrem!*” (SILVA e ESTELLITA-LINS, 2021).

O modo como lidamos individual e coletivamente com a vida e a morte, revela não apenas aspectos metafísicos, que reverberam questões filosóficas, históricas e culturais. Trazem à tona aspectos pragmáticos, como por exemplo, as estratégias que um determinado grupo possa usar para dar continuidade à vida dos que ficam depois da morte física de um membro de sua comunidade. Essas estratégias inclusive, não deixam de ser uma forma de conciliar os aspectos metafísicos com os pragmáticos, os aspectos simbólicos com os modos de operacionalizar situações que ultrapassam aquelas próprias da natureza.

Assim, morrer nas *morrarias*, é morrer com autonomia, no sentido de fazer dos rituais do fim da vida, o reflexo das suas vidas, que é uma vida comum, em comunidade e em partilha. Morrer nas *morrarias*, é também manter a dignidade, entendida como garantia dos símbolos e dos acordos moralmente estabelecidos pelos grupos. Morrer nas *morrarias*, significa também manter a solidariedade múltipla, ou nas palavras de Seu. João “mostrar quem nós somos”.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**, Ed. Martins fontes, São Paulo, 2007.
- ABRIC, J.C. A abordagem estrutural das Representações Sociais. In: MOREIRA, A. SP; OLIVEIRA, D.C. (org.). **Estudos Interdisciplinares de representação social**. 2.ed. Goiânia: AB, 2000.
- ACOT, P. **Historia da Ecologia**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1990, 212p.
- AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 2. ed. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ALIER, Joan Martínez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. São Paulo: Contexto, 2015.
- ARAUJO, Marcos Antonio Reis. **Unidades de Conservação no Brasil: da república a gestão de classe mundial**. Belo Horizonte: SEGRAC, 2007.
- ARENDT, H. **Macht und Gewalt**. München: Piper:2009.
- ARIÈS, Philippe. **O Homem Diante da Morte**. São Paulo: UNESP, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Historia da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. Coleção Saraiva de Bolso.
- ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ARRUDA, Rinaldo. Populações tradicionais e a proteção de recursos naturais. *Ambiente & Sociedade*, ano II, n°5, 1999.
- AZEVEDO, Cristina Maria do Amaral. **A decisão de preservar: o caso da Mata Ripária no médio rio Jaguari-Mirim, S.P.** São Paulo. Pró-reitoria de Pesquisas. USP (dissertação de mestrado), vol. 1, 1994.
- ALIER, Joan Martínez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. São Paulo: Contexto, 2015.
- BARRETTO FILHO, H. T. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: RICARDO, F. (org.) **Terras Indígenas e Unidades de Conservação**. São Paulo: Instituto Sócioambiental. 2004.
- \_\_\_\_\_. **Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira**. 2001. 536 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- BARRETO FILHO, H. T. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2006.
- BARZETTI, V. **Parques y Progreso**. Cambridge. UICN, Banco Interamericano de Desenvolvimento, 1993.
- BASTOS, Elide Rugai. **As Ligas Camponesas**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1984.

BEAUD, Stéphane e WEBER, Florence. **Guia para a Pesquisa de Campo: Produzir e analisar dados etnográficos**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BECKER, Bertha. O uso político do território: questões a partir de uma visão do terceiro mundo. In: BECKER, B.; HAESBAERT, R.; SILVEIRA, C. (Orgs.). **Abordagens políticas da espacialidade**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1983.

BENDANN, E. *Death Customs: An analytical study of burial rites*. London: Dawsons of Pall Mall, 1969.

BILLIG, M. Studying the thinking society: Social representations, rhetoric, and attitudes. In: G. M. Breakwell & D. V. Canter (Eds.), **Empirical Approaches to Social Representations**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BOURDIEU, Pierre et al. **A miséria do mundo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. O campo econômico. *Revista Política & Sociedade*. Florianópolis/SC, v.6, p. 15-58, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

\_\_\_\_\_. **O senso Prático**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Economia das Trocas Linguísticas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRASIL, **Decreto Lei Nº 289, de 28 de fevereiro de 1967**. Cria o Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal e dá outras providências.

BRASIL, **Unidades de Conservação do Brasil – v.I Parques Nacionais e Reservas Biológicas**. Brasília: Ministério do Interior, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente - IBAMA, Instituto florestal do Paraná, 1989 b.

\_\_\_\_\_. **Áreas Especiais**. In: Anuário Estatístico do Brasil. Rio de Janeiro. Seção 1, cap. 14, 1992.

BRASIL. **Decreto n. 6.040 de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

BRASIL. IBDF. **Decreto Nº 86.060, em 02 de junho de 1981**. Cria o Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses.

BRASIL. ICMBio. **Diagnóstico socio-ambiental de 13 povoados inseridos nos limites do PARNA Lençóis Maranhenses**, 2008.

BRASIL. **Lei nº 9985 de 18 de julho 2000**. Institui o sistema nacional de unidades de conservação- SNUC. Brasília, 2000.

BRASIL. ICMBio. **Relatório Técnico PARNA Lençóis Maranhenses N 01/2009**.

BRASIL. **Decreto n. 2.519, de 16 de março de 1988**. Ratifica a Convenção sobre a Diversidade Biológica.

BRASIL. **Decreto 4340/02** que regulamenta a Lei 9985/00, e que regulamenta o processo de reassentamento das populações tradicionais.

BRASIL. **Decreto n. 5.758, de 13 de Abril de 2006**. Institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas.

BRASIL. Departamento Nacional de Produção Mineral. **Projeto Radam**. Folha SA. 23 São Luís e parte da folha SA.24 Fortaleza; geologia, solos, vegetação e uso potencial da terra. Rio de Janeiro, 1973.

BRITO, Maria Cecília Wey de. **Unidades de Conservação: intenções e resultados**. São Paulo. Editora Annablume. Fapesp, 2000.

CABRAL, João de Pina. A Morte na Antropologia Social. **Revista Análise Social**. Vol XX, 1984. (pág 349 – 356).

CÂMARA, João Batista Drumond. **Análise da área de proteção ambiental da bacia do Rio São Bartolomeu como instrumento de planejamento ambiental**. Brasília. Universidade Federal de Brasília, Departamento de Ecologia, 1993 (mestrado).

CASTORINA, J. A.; BARREIRO, A. V. El proceso de individuación de las representaciones sociales: historia y reformulación de un problema. *Interdisciplinaria*, v. 27, n. 1, p. 63-75, 2008.

CASTRO, J. **Sete palmos de terra e um caixão**. São Paulo: Brasiliense, 1965.

CHAMPAGNE, Patrick (org.). **Iniciação à Prática Sociológica**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CORREA, M. R. **Uma cartografia do envelhecimento na contemporaneidade: a velhice e a terceira idade**. 2007, 142p. Dissertação (Mestrado em Psicologia e Sociedade) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

CORTINA, Adela. **A ética sem moral**. São Paulo: Martins Fontes. 2014.

CORTE, D. A. de A. **Planejamento e Gestão de APAs: um enfoque institucional**. IBAMA. Série Seminários Ambientais, nº 15, 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 277-300.

CUNHA, S. B. C. **Caracterização fitofisionômica da área de implantação do parque da atalaia – Itajaí, SC**. Curitiba, 2005. Trabalho de especialização. Universidade Tuiuti do Paraná.

D'ANTONA, Álvaro de Oliveira. **O verão, o inverno e o inverso: sobre o modo de vida de comunidades residentes na região do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses**. Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas. UNICAMP, Brasil, 1997.

DASTUR, Françoise. **A Morte**: Ensaio sobre a finitude. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem**: a revolução popular da Amazônia. 3ª ed. Belém: Cejup, 1990.

DIAS, Roseane Gomes. **Tempo de muito chapéu e pouca cabeça, de muito pasto e pouco rastro**: ação estatal e suas implicações para comunidades tradicionais no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Maranhão, 2017.

DIEGUES, Antonio Carlos. **Populações tradicionais em unidades de conservação: O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: NUPAUB – USP, 1994. Série Documentos de Pesquisas n.º.1.

\_\_\_\_\_. As áreas naturais protegidas, o turismo e as populações tradicionais. In: SERRANO, Célia M. Toledo e BRUHNS, Heloísa T. (Orgs.). **Viagens à Natureza**: turismo, cultura e ambiente. Papirus Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. **Etnoconservação: Novos Rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo. Ed. HUCITEC/NUPAUB – USP, 2000.

\_\_\_\_\_. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2001.

\_\_\_\_\_ et al. **Povos/comunidades tradicionais e áreas protegidas no Brasil**: conflitos e direitos. São Paulo: NUPAUB, USP, 2011. Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/capa%20conflito25.03.pdf>. Acesso em 01 de abril de 2017.

DOUROJEANNI, M.J. **Áreas protegidas: problemas antiguos y nuevos, nuevos rumbos**. Curitiba. In: anais Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, 1997.

DOUROJEANNI, M.J.; PÁDUA, Maria Tereza Jorge. **Biodiversidade: a hora decisiva**. Curitiba. Ed. UFPR, 2001.

DRUMMOND, José Augusto e Samyra Crespo. **O Parque Nacional da Tijuca :b Contribuição para a Gestão Compartilhada de uma Unidade de Conservação Urbana**. Rio de Janeiro. Editora ISER. Série Comunicações do ISER, n.º 54, ano 19, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Sistema Brasileiro De Parques Nacionais: Análise Dos Resultados De Uma Política Ambiental**. Niterói; Ed Uff. 1997, 38p.

DURKHEIM, Émile. **Montesquieu e Rousseau pioneiros da Sociologia**. Trad. Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e Filosofia**. Trad. J. M. de Toledo Camargo. São Paulo: Forense, 1970.

\_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1989.

\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1977.

ELIAS, Norbet. **A Solidão dos Moribundos seguido de Envelhecer e Morrer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

EMERSON, Robert M., FRETZ, Rachel I and SHOAW, Linda L. Prendre des notes de terrain. Rendre compte des significations des membres. IN.: CEFAl, Daniel. **L'engagement Ethnographique**. Paris: Editions EHESS, 2010, p.129 – 168.

EPICURO. **Antologia de Textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. **Carta Sobre a Felicidade (A Meneceu)**. Ed. Unesp, São Paulo, 1997.

ESTEVA FABREGAT, Claudi. “**Nacionalismos en Europa contemporanea**”. Palestra apresentada no Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 02 de outubro, 1996.

FAMAI - **Gestão Ambiental Municipal**. Prefeitura Municipal de Itajaí, 2009.

FAMAI – **Diagnostico das Unidades de Conservação no Município de Itajaí**. 2010.

FARR, R. M. Representações Sociais: a teoria e sua história. In: GUARESCHI, P. A. e JOVCHELOVITCH, S. (org.). **Textos em Representações Sociais**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

FARIA, H. H. de. **Avaliação da efetividade de manejo de Unidades de Conservação: como proceder?** In: Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação. Curitiba. In: Anais, vol. II.

FARIAS, Thaís Brando Balázs da Costa. **Aproximações entre a antropologia interpretativa de Clifford Geertz e a perspectiva histórico-cultural de Lev Vigotski**. UNICAMP: Campinas, 2014.

FERNANDEZ, Fernando Antônio dos Santos. **O poema imperfeito: crônicas de Biologia, conservação da natureza, e seus heróis**. Curitiba. Editora da Universidade Federal do Paraná, 2000.

FLIGSTEIN, Neil e McADAM, Doug. **A Theory of Fields**. New York: Oxford University Press, 2012.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**: Aula inaugural no college de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade**: o cuidado de si (vol III). Rio de Janeiro: Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**: Nascimento da Prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. Verdade, poder em si mesmo. In: MOTTA, Manoel Barros da. **Foucault**: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

FRANCO, Maria de Assunção Ribeiro. **Planejamento para a cidade sustentável**. São Paulo. Editora Annablume. Fapesp, 2001.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**: Novos Ensaio em Antropologia Interpretativa. Petrópolis- RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GELLNER, Ernest. **Nations and nationalism**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

GODOI, C. A. M. B. **Sobre uma possível convergência entre a teoria das representações sociais e as ideias de Rorty em "A filosofia e o espelho da natureza"**. Tese de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil, 2000.

GOLDIM JR, FRANCISCONI CF. **A experiência dos Comitês de Ética**. Bioética. 2003.

GORER, Geoffrey. **The pornography of death**. London: Cresset, 1955.

\_\_\_\_\_. **Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain**. Nova Iorque: Doubleday, 1965.

GRAÇA, Irlene Menezes. **Barreirinhas em tempo de mudança: reconstrução de identidades nas rotas do turismo**. Tese de Doutorado. Departamento de Línguas e Culturas. Universidade de Aveiro, 2010.

GUAPYASSU, Sandra Maria dos Santos (Ed.). **Gerenciamento de Áreas de Proteção Ambiental no Brasil**. Curitiba. Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2003.

GURGEL, Ayala. **Direitos Sociais dos Moribundos: Controle Social e a expropriação da morte na Sociedade Capitalista**. São Luís: EDUFMA, 2008.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas em Sociologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, M. **O ser e o tempo**, 18ª ed. Abril Cultural, São Paulo, 2012.

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

HOWARTH, Glennys e LEANMAN, Oliver. **Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer**. Portugal: Quimera, 2004.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

IBAMA. **Plano de Manejo do Parque Nacional dos Lençóis Maranhense**. 2002. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br>. Acesso em: 15 de out de 2016.

\_\_\_\_\_. **Áreas Naturais Protegidas: Unidades de Conservação no Brasil**. DIREC, 2004.

\_\_\_\_\_. **Manual do Chefe: guia de procedimentos gerenciais em Unidades de Conservação federal**. Brasília. IBAMA/GTZ, 1994.

\_\_\_\_\_. **Marco conceitual das Unidades de Conservação de uso indireto**. Brasília. IBAMA/GTZ, 1997.

ISHIHATA, L. **Bases para seleção de áreas prioritárias para a implantação de unidades de conservação em regiões fragmentadas**. Dissertação (mestrado em ciências ambientais) – PROCAM, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

IALAGO, Ana Maria. **Formação e prática docente de professores de inglês em curso livre: um estudo das representações sociais**. Faculdade de Educação e Letras da Universidade Metodista De São Paulo, 2007. Disponível em

<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/1088/1/Ana%20Maria%20Ialago.pdf> Acesso em janeiro 2020.

ILLICH, I. **A expropriação da saúde: nêmesis da medicina**. Tradução José Kosinski de Cavalcanti. 4a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JODELET, D. Réprésentation sociale: phénomènes, concept et théorie. Em, S. Moscovici (Org.) **Psychologie Sociale**. Paris: Presses Universitaires de France. 1984.

\_\_\_\_\_. Representações sociais: um domínio em expansão. In D. Jodelet (Ed.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. **Representações sociais e mundos de vida**. Curitiba (PR): Pucpres; Fundação Carlos Chagas, 2015.

JOVCHELOVITCH, S. (org.). **Textos em Representações Sociais**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o iluminismo. In: KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990.

KELLEHEAR, Allan. **Uma História Social do Morrer**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

KOGA, Dirce. **Medidas de Cidades: entre territórios de vida e territórios vividos**. São Paulo: Cortez, 2003.

KOVÁCS, Maria Julia. Educação para a morte. **Revista Psicologia ciência e Profissão**, vol.25, nº3, Brasília. 2005.

\_\_\_\_\_. **Educação para a Morte**. Temas e Reflexões. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

Kübler-Ross, Elisabeth. **A roda da vida: memórias do viver e do morrer**. Rio de Janeiro: Sextante, 1998.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Morte e o Morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KOURY, M. G. P. (org.). Você fotografa os seus mortos?. In: **Imagem e memória** – ensaios em Antropologia Visual. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

LEITE, J. F. **As Unidades de Conservação estaduais: uma análise da realidade goiana**. Brasília, 2004. Dissertação de Mestrado – Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável.

LEUZINGER, Márcia Dieguez. **Natureza e Cultura: direito ao meio ambiente equilibrado e direitos culturais diante da criação de unidades de conservação de proteção integral e domínio público habitadas por populações tradicionais**. Tese de Doutorado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, 2010.

LIBANORI, Evely Vania. **A Construção do Espaço em Ópera dos Mortos, de Autran Dourado, e Pedro Páramo, de Juan Rulfo**. Tese de Doutorado em Letras. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Assis: Universidade Estadual Paulista, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo**. São Paulo: Manole, 2005.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**. Nº 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O que é a morte**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário Histórico-Geográfico da província do Maranhão**. 3 ed. SUDEMA, 1970.

MARTINS, José de Souza (org.). **O Morte e os Mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983.

MARX, K., ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. Belo Horizonte. Liga Operária e Camponesa. Edição comemorativa dos 150 anos do manifesto do Partido Comunista, 2008.

MACKINNON, J. R. **Managing Protected Area in the Tropics**. International Union For Conservation of Nature Resources. Gland, Switzerland, 1986.

MACHLIS, Gary E.; TICHNEL David L. **The state of the world's parks: an international assessment for resource management, policy and research**. London. Westview Press, 1985.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MAZZOTTI, A. J. A. REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: aspectos teóricos e aplicações à Educação. *Em Aberto*, Brasília, Ano 14, nº 61, Jan/mar 1994.

MENEZES, Rachel Aisengart. **Em Busca da Boa Morte**: Antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÉTRAUX, A. Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians. *América Indígena*, México, VII, n.1, p.7-44, 1947.

MILANO, M. S. **Planejamento de Unidades de Conservação: um meio e não um fim**. In: Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação. Curitiba. In: Anais, vol. II, 1997.

\_\_\_\_\_. **Unidades de conservação: técnica, lei e ética para a conservação da biodiversidade**. Rio de Janeiro. In: Direito Ambiental das áreas Protegidas: o regime jurídico das unidades de conservação, 2001.

MINAYO, M. C. S. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MIRANDA, Ana Caroline Pires. “**Povos e Comunidades Tradicionais**”: análise do processo de construção sociológica e jurídica de expressão. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, Maranhão, 2012.

MINISTERIO DO MEIO AMBIENTE. Site oficial [www.mma.gov.br](http://www.mma.gov.br) – acessado em 02 de julho de 2011.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Manejo dos Corpos no contexto do novo coronavírus**. 1ª edição. Brasília – DF: março, 2020.



\_\_\_\_\_. **Manejo dos corpos no contexto da doença causada pelo coronavírus Sars-cov-2 COVID-19.** 2ª Edição. Brasília-DF: Novembro, 2020.

MITFORD, J. **The American way of the death Revisited.** New York: Alfred A Knopf, 1998.

MORSELLO, Carla. **Áreas protegidas públicas e privadas: seleção e manejo.** São Paulo. Editora Annablume. Fapesp, 2001.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850).** Petrópolis: Vozes, 1988.

MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte.** Portugal: Publicações Europa-America, 1970.

MOSCOVICI, Serge. **Sociedade contra natureza.** Trad. Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_. **A representação social da psicanálise.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, n. 18, p. 211-250, 1988.

\_\_\_\_\_. **A máquina de fazer deuses.** Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

\_\_\_\_\_. **La era de las multitudes: un tratado historico de psicologia de las masas.** Trad. Aurelio Garzon del Camino. México: Fondo de Cult. Económica, 1993.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.). **Textos em Representações Sociais.** Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Das Representações Coletivas às Representações Sociais: Elementos para Uma História. In: JODELET, Denise (org.). **As representações sociais.** Trad. Lilian Ulup. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. **Representações sociais: investigações em psicologia social.** Trad. Pedrinho A. Guareschi. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Crônica dos anos errantes: narrativa autobiográfica.** Trad. Teresinha Amarante. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

\_\_\_\_\_. **Natureza: para pensar a ecologia.** Trad. Marie Louise Trindade Conilh de Beyssac. Rio de Janeiro: Mauaud X: Gaia, 2007.

\_\_\_\_\_. **A invenção da sociedade: sociologia e psicologia.** Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **A psicanálise, sua imagem e seu público.** Trad. Sonia Maria da Silva Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2012.

NEVES, E. M. Alegorias sobre a morte: a solidariedade familiar na decisão do lugar de “bem morrer”. **Caderno Pós Ciências Sociais.** São Luís, v.1, n.2, p.53-71, ago/dez 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana**, vol.4, n.1, Rio de Janeiro: Abril, 1998.

ÖRKÉNY, I. **A exposição das rosas**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

PÁDUA, Maria Tereza Jorge. **Unidades de Conservação: muito mais do que atos de Criação e Planos de Manejo**. In: Unidades de Conservação: atualidades e tendências. Curitiba. Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2002.

\_\_\_\_\_. **O sistema brasileiro de Unidades de Conservação: de onde viemos e para onde vamos?** In: Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, 1997.

PÁDUA, Maria Tereza Jorge; FILHO A. F., Coimbra. **Os parques nacionais do Brasil**. Madri. Incafo, 1979.

PAUGAM, Serge. **A Pesquisa Sociológica**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

PATRIARCA, Letizia e LIMA, Luiza F. **A Representação Coletiva da Morte**. Enciclopédia de Antropologia da USP. Disponível em <http://ea.fflch.usp.br/obra/representa%C3%A7%C3%A3o-coletiva-da-morte> (Acesso em setembro de 2016).

PETERSON, D. L. **Research in parks and protected áreas: forging the link between science and management**. Cambridge. In: National parks and protected areas: their role in environmental protection. 1996.

PLATÃO. **Menon**. México: Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1975.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. São Paulo: Abril Cultural, 1976. Coleção Os Pensadores.

PRITCHARD, E. Evans. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

QUIJANO, Aníbal. "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas. IN: GONZÁLEZ, Helena e SCHMIDT, Heidulf (eds.) **Democracia para una nueva sociedade**. Caracas: Nueva Sociedad, 1998.

QUINTÃO, Ângela Tresinari B. **Evolução do Conceito de Parques Nacionais e sua relação com o Processo de Desenvolvimento**. Brasil Florestal, (54): 13-28, 1983.

REIS, F. H. **Técnicas De Geoprocessamento Para Caracterização E Delimitação Do Parque Natural Municipal Da Ressacada - Itajaí – Sc**. Itajaí, 2007. Dissertação de Graduação – UNIVALI.

REIS, João José. **A Morte é uma Festa: Ritos fúnebres e Revolta Popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROCHA, Leonardo Gomes Martins da. **Os Parques Nacionais do Brasil e a Questão Fundiária – O caso do Parque Nacional da Serra dos Órgãos**. Niterói. Dissertação de Mestrado em Ciências Ambientais, Universidade Federal Fluminense, 2002.

RUIZ, E. M. e TEIXEIRA, N. G. M. Reflexões sobre a mercantilização da morte e do morrer. ARRAIS NETO, E. A; OLIVEIRA, E. G.; GURGEL, C. M.; et al., (Org.). **Educação e modernização conservadora**. Fortaleza: UFC edições, 2006.

RUIZ, Castor Bartoloé. **Justiça E Memória: Para Uma Crítica Ética Da Violência**. Editora Unisinos: São Leopoldo, 2009.

RUNTE, A. **National Parks: the American experience**. London: University of Nebraska Press, 1979.

SÁ, C. P. **A Construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural**. São Paulo: Peirópolis, Instituto Socioambiental e Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Ed. Paulinas, São Paulo, 1984.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São. Paulo: Editora Cortez, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè, e o Culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Milton. **Território, Globalização e Fragmentação**. São Paulo: Hecutec, 1994.

SANTOS, Sidnei Ferreira dos. **A construção social do mercado funerário no brasil: agentes, instituições e estratégias de negócios**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. UNESP. ARARAQUARA/SP 2019.

SARAMAGO, José. **As intermitências da morte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCARTEZIN, Natalia. **Introdução ao método de Pierre Bourdieu**. Introduction to the method of pierre bourdieu. Disponível em: file:///C:/Users/User%C2%AE/Downloads/5159-12595-1-SM.pdf 2006, Visitado em: março/2020.

SERRÃO, Ádilla Danúbia Marvão Nascimento. **As tramas da renda de bilros: transformações na produção artesanal no município de Raposa-MA**. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. São Luís: UFMA, 2019.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. **Uma introdução a Pierre Bourdieu**, 2010 Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/uma-introducao-a-pierre-bourdieu/>. 2020. Visitado em: março/2020.

SOUZA, Rabindranath Valentino Aleixo Capelo de. **O direito geral da personalidade**. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.

SOUZA FILHO, Benedito. **Cuerpos, Horcas y Látigos esclavitud y espectáculo punitivo en el Brasil decimonónico**. Tesis Doctoral en Antropología Social y Cultural. Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.

SILVA, Núbia Cristina Bezerra da.; MOTA, José Aroudo. **Gestão de Parques Nacionais: o caso do Parque Nacional da Serra da Capivara**. Brasília. UnB/CDS, 2002.

SILVA, Marcelo Moura e ESTELLITA-LINS, Carlos. A Xawara e os mortos: Os Yanomami, luto e luta na pandemia covid 19. **Horizonte antropológico**, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 267-285, jan./abr. 2021.

SNUC, **Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC: lei nº 9.985**, de 18 de julho de 2000. Brasília: MMA/SBF, 2000.

SÓFOCLES. **Antígona**. São Paulo: LP&M Pocket, 1999.

SPINK, M. J. (org.). **O conhecimento no cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

STEIL, C. A. **Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo 111| Século XXI**, Revista de Ciências Sociais, v.3, no 2, p.65-111, jul./dez. 2013 Amurabi Oliveira ISSN: 2236-6725 Religioso. Ciências Sociais e Religião. Ano 3, nº3, p.115-129, 2001.

SUNDFELD, Carlos Ari. **Fundamentos de direito público**. São Paulo: Malheiros, 2002.

TAMURA, Celia. **O Recalcamento da Morte na Contemporaneidade**. Publicações UNICAMP. Disponível em <http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/r00007.htm> (acesso em novembro de 2013).

TERBORGH, Jonh. et al. (coord.). **Tornando os parques eficientes: estratégias para conservação da natureza nos trópicos**. Curitiba. Editora da UFPR/Fundação O Boticário, 2002,

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 1988.

THOMAS, Louis-Vincent. **Antropología de la Muerte**. México: FCE, 1983.

THOMAS, K D, MANNINO, M A . The Exploitation of Invertebrates and Invertebrate Products. IN: BROTHWELL, D R, POLLARD, A M (eds.). **Handbook of Archaeological Sciences**. New York: John Willey & Sons, 2001.

TÖNNIES, Ferdinand. **Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure**. Paris: PUF, 1944.

TURNER, Victor. **Floresta dos Símbolos**. Niterói-RJ: EdUFF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana**. Niterói-RJ: EdUFF, 2008.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture: researches into the development os mythology, philosophy, religion, language, art, and custom**. London: John Murray e Albemarle Street, 1920.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**, n. 6, dez. 2014.

VAZ, H. C. de L. **Ética e Cultura**. Escritos de Filosofia II. São Paulo: Loyola, 1993.

VIEIRA JUNIOR, Ronaldo Jorge Araújo. **Separação de Poderes, Estado de Coisas Inconstitucional e Compromisso Significativo: Novas balizas à atuação do Supremo Tribunal Federal**. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/516692/TD186-RonaldoJorgeAJr.pdf?sequence=1>> Acesso Abr de 2020.

WEBER, M. A **Ética protestante e o espírito do capitalismo: texto integral**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

ZELIZER, Viviana A. **A Negociação da Intimidade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.