



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE ARQUITETURA E URBANISMO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: TEORIA, HISTÓRIA E CRÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ESPAÇOS DA MORTE

LEONARDO OLIVEIRA
ORIENTADOR: PROF. DR. FLÁVIO RENÉ KOTHE

BRASÍLIA
JUNHO DE 2017

LEONARDO OLIVEIRA

ESPAÇOS DA MORTE

Dissertação submetida como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo, na área de concentração de Teoria, História e Crítica, ao Programa de Pesquisa e Pós-Graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (PPG-FAU) da Universidade de Brasília – UnB.

ORIENTADOR: PROF. DR. FLÁVIO RENÉ KOTHE

**BRASÍLIA
JUNHO DE 2017**

FICHA CATALOGRÁFICA

SSI586 Silva, Leonardo Oliveira
e Espaços da Morte / Leonardo Oliveira Silva;
 orientador Flávio René Kothe. -- Brasília, 2017.
 410 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) -- Universidade de Brasília, 2017.

1. Arquitetura Funerária. 2. Cemitérios. 3. Espaços. 4. Morte. I. Kothe, Flávio René, orient. II. Título.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

SILVA, L. O. [2017]. *Espaços da morte*. 410 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

CESSÃO DE DIREITOS

Autor: Leonardo Oliveira Silva

Título: Espaços da morte

Grau: Mestre

Ano: 2017

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta dissertação de mestrado e para emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. O autor reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do autor.

Leonardo Oliveira Silva

SQN 406, Bloco L, Apto 203.

CEP: 70.847-120

Brasília – DF

arq.leonardo.oliveira@gmail.com

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação de mestrado de **Leonardo Oliveira Silva**, intitulada: “**Espaços da morte**”, orientada pelo **Prof. Dr. Flávio René Kothe** e apresentada à banca examinadora designada pelo colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília – UnB, em junho de 2017.

Banca examinadora:

Flávio René Kothe (FAU-UnB)
(PRESIDENTE)

Sérgio Rizo Dutra (FAU-UnB)
(EXAMINADOR INTERNO)

Ana Maria Nogales Vasconcelos (CEAM-UnB)
(EXAMINADOR EXTERNO)

Jaime Gonçalves de Almeida (FAU-UnB)
(EXAMINADOR SUPLENTE)

BRASÍLIA
JUNHO DE 2017

DEDICO

*Aos mortos que foram preteridos em vida
e aos vivos que serão obliterados na morte.*

AGRADEÇO

Ao meu orientador, o Prof. Flávio René Kothe, a atenção e o grande conhecimento, sem os quais a concepção desta pesquisa não teria sido possível; à Prof.^a Ana Maria Nogales Vasconcelos e ao Prof. Sérgio Rizo Dutra, o interesse e as imprescindíveis contribuições; aos demais professores do Curso de Mestrado, o auxílio e os ensinamentos gerais;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), o subsídio financeiro, fundamental na precária conjuntura financeira, social e política do país;

A Ana Paula Costa Ferraz (Assessora de Imprensa da Campo da Esperança Serviços Ltda.) e Péricles Dourado (Gerente Administrativo do Cemitério e Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás), as informações cedidas para elaboração desta pesquisa; a Luzinete Helena da Silva (funcionária da Biblioteca Curt Nimuendajú–Funai/DF), as indicações de bibliografia; aos funcionários do Arquivo Público do Distrito Federal (ArDF) e da Secretaria de Estado de Gestão do Território e Habitação (SEGETH), a solicitude.

A Sued, agradeço os inesquecíveis momentos de descontração; aos colegas do NEHS, Aline, Erinaldo, Carolina, Cláudia, Lucas e Tiago, as vivências e conhecimentos compartilhados durante os últimos três anos; ao pessoal da secretaria do PPG–FAU/UnB, Júnior, Diego, Diarley e Ítalo, a constante cortesia.

A minha irmã e melhor amiga, Marcela, e a minha amada avó Jacy, agradeço o apoio incondicional; a minha tia, a escritora Luci Afonso, agradeço a vasta bibliografia cedida e a eterna inspiração; por último, porém jamais menos importante, a minha mãe Simone, agradeço a vida que me foi concedida, que se torna cada vez mais bela à medida que o conhecimento ilumina meu ser.

RESUMO

Na tentativa de compreender, decifrar em sua totalidade e até “cientificizar” o fenômeno da morte, desde a Antiguidade o homem tem se utilizado de mitos e representações que, por vezes, se materializam em um espaço final: a sepultura. Seja por meio do retorno à terra – a inumação –, do esfacelamento em cinzas – a cremação –, do embalsamento ou do confiamento ao oceano, o indivíduo vivo tem sempre se preocupado com seus mortos, conformando atitudes que podem desvelar não só preocupação, mas também medo, fuga e horror à morte. Nesta pesquisa tentar-se-á compreender – a partir do método fenomenológico husserliano – a essência do ser humano por meio de sua lacuna mais remota, investigando os sentidos que tem atribuído à própria finitude e como isto se materializa nos espaços físicos, que são aqui chamados “espaços da morte”.

Palavras-chave: Espaços; morte; arquitetura funerária; rituais fúnebres; fenomenologia.

ABSTRACT

In an effort to understand, decipher its wholeness and even “scientificate” death, human race have been using myths and representations that sometimes materialize into a final place: the sepulture. Whether it be through the return to earth – inhumation –, the consumption by fire – cremation –, the embalment or the entrustment to the ocean, the ones alive have always been concerned with their dead, displaying not only care but also fear, evasion and horror of death. Based on a Husserlian phenomenology method, this research has sought to address the human essence embodied in its most isolated gap, along with exploring the meanings human beings have attributed to its own ending and how these manifest in physical spaces, referred here as “spaces of death”.

Keywords: Spaces; death; funerary architecture; funeral rites; phenomenology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. Fenomenologia husserliana como método interrogativo	23
2. Constelação mallarmeana: apanhado teórico de conceitos	25
CAPÍTULO 1: FILOSOFIA DA MORTE	29
1. Investigando o fenômeno da morte	29
1.1. O morrer biológico	34
1.2. Autoconsciência humana da morte	36
1.3. A morte iminente	41
1.4. O mito da imortalidade humana	45
2. O <i>Sein-zum-Tode</i> heideggeriano	50
2.1. O ser humano como “estante-aí” para a morte	51
2.2. A angústia do “nada”	52
2.3. A angústia de Ivan Ilitch	53
2.4. A morte de Ivan Ilitch	56
3. Arquétipos de morte	59
3.1. A morte domada do medievo	61
3.2. A morte romântica	68
3.3. A morte selvagem da modernidade	72
4. Tabus da morte	76
4.1. Limitações frente à “cientificização” da morte	77
4.2. Medo da morte	82
4.3. Marginalização espacial do suicídio	94
CAPÍTULO 2: A MORTE COMO VIAGEM: RITOS E ESPAÇOS PRIMEVOS	99
1. Primeiros mortos	99
1.1. Ideias de morte na Pré-história	104
1.2. Xamanismo enquanto comunicação com os mortos	109
2. Espacialidade da morte em ritos pré-históricos	111
2.1. Megálitos: arquitetura perene para a morte	119
2.2. Ocupações pré-históricas no litoral brasileiro	128
3. Egito Antigo: arquitetura da morte como garantia para o além	140
3.1. Alvorada dos espaços da morte egípcios	146
3.2. Nascem as pirâmides	151
3.3. Pirâmides de Gizé: elos entre rei terreno (faraó) e rei celeste (deus Sol)	161
3.4. Semiótica da morte no Egito Antigo.....	167
4. Roma Antiga: apoteose, ritos e espaços da morte como fatores de distinção	180
4.1. Pensamentos divergentes acerca do <i>post-mortem</i>	182
4.2. Entrelaçamentos entre práticas funerárias e espaços da morte	186
4.3. Nasce o Cristianismo romano	191
4.4. Representações da morte na arte romana	202

CAPÍTULO 3: PROFUSÃO DA MORTE NO BRASIL 207

1. Ideias de morte entre indígenas brasileiros	207
1.1. Ritos e espaços: aspectos estruturais	209
1.2. A morte entre os <i>Bororo</i>	220
1.3. A morte entre os <i>Xikrin</i>	229
1.4. A morte entre os <i>Krahó</i>	237
2. Nascimento dos cemitérios brasileiros	248
2.1. Monopólio da morte no Brasil do século XIX	250
2.2. A revolta contra o campo santo	258
2.3. Os mortos chegam ao campo santo	263
2.4. Primeiros espaços da morte brasileiros	267
3. Estética e semiótica tumular no Brasil	279
3.1. Influências do movimento romântico em espaços da morte	280
3.2. Distinção e eternização do <i>status</i> social dos vivos	285
3.3. Símbolos da morte	292
3.4. Estética tumular “brasileira”?	295

CAPÍTULO 4: ESPAÇOS DA MORTE E O CASO DO DISTRITO FEDERAL 307

1. O conceito de espaço da morte	307
1.1. O corpo no espaço	307
1.2. O espaço da morte	308
2. Tipologias arquitetônicas da morte	310
2.1. Cemitério	310
2.1.1. Definição do objeto arquitetônico	310
2.1.2. Tipos de cemitério	314
2.2. Crematório	320
2.2.1. Definição do objeto arquitetônico	323
2.2.2. Breve histórico da cremação	327
2.2.3. Cremação e prospecção de espaços	330
2.2.4. A cremação em países desenvolvidos	331
2.2.5. A cremação no Brasil	334
3. Espaços da morte no Distrito Federal	337
3.1. Cemitério Campo da Esperança (Brasília–DF)	348
3.1.1. Cemitério israelita	354
3.1.2. Cemitério islâmico	359
3.1.3. Cemitério dos pioneiros de Brasília e de autoridades	365
3.2. Cemitério do Gama (Gama–DF)	367
3.3. Cemitério São Francisco de Assis (Taguatinga–DF)	371
3.4. Cemitérios de Planaltina, Sobradinho e Brazlândia (DF)	375
3.5. Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás (Valparaíso–GO)	379

CONCLUSÃO 383

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 387

INTRODUÇÃO

Conforme observa Morin, o tema da morte sempre foi negligenciado pelas ciências humanas: priorizam-se a linguagem, o cérebro e a ferramenta¹. O homem moderno, na tentativa de compreender o fenômeno, busca encerrar a angústia que o abarca em um discurso cartesiano e racionalizar o pensamento da finitude em local seguro dentro da sociedade e fora de si².

como para a morte, que é difícil, também para o difícil amor não foi encontrada até hoje uma luz, uma solução, um aceno ou um caminho. Não se poderá encontrar, para ambas estas tarefas, que carregamos veladas em nós e transmitimos sem as esclarecer, nenhuma regra comum, baseada em qualquer acordo³.

O fenômeno da modernidade alterou o curso previamente seguido pela morte. Em séculos anteriores, morria-se na familiaridade do próprio lar e o morrer adquiria caráter de espetáculo, que era acompanhado pela comunidade dos vivos. A partir do século XX a morte torna-se fria, distante e impessoal. Esta mutação obviamente não se deve ao fenômeno da morte em si, mas ao modo como os vivos passaram a vislumbrá-lo.

Desdobradas de maneira gradual e paulatina, tais modificações no trato com a morte resvalaram, inevitavelmente, em práticas funerárias dispensadas aos mortos. Segundo Lévi-Strauss, provavelmente não há sociedade que se abstenha de tratar seus mortos com consideração⁴, isto é, o cadáver é em geral protegido, resguardado e reverenciado. Seja qual for o tratamento prestado, este pode representar sintoma de algo latente, que não pretende se revelar de prontidão.

A presente pesquisa objetiva, portanto, investigar a manifestação física de tais significados, isto é, se são materializadas tridimensionalmente. Os espaços da morte são aqui operados como possibilitadores de experiências, em que se desenrolam narrativas e emanam vivências humanas, que tecem elos entre passado e presente e conformam espacialidades experienciadas pelos indivíduos, uma vez que, em meio ao silêncio, evocam memórias daqueles que morreram e “ali jazem em diálogo com os vivos⁵”.

1 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 13.

2 RODRIGUES, 1983, p. 11.

3 RILKE, 1989, p. 58–9.

4 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 225.

5 Ver prefácio de *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros* (2009).

Observa-se, em múltiplas civilizações da Antiguidade, o arquétipo da crença na morte como propulsora para a eternidade, fenômeno que incidiu diretamente na arquitetura de práticas funerárias e espaços de sepultamento. Segundo Morin, a espécie humana é a única para a qual a morte está conscientemente presente ao longo da vida, a única a acompanhá-la com rituais funerários e a única a crer na sobrevivência ou no renascimento dos mortos⁶.

En casi todas las religiones existe la esperanza de una vida tras la muerte, lo que a menudo queda expresado en la ubicación y forma de las instalaciones funerarias, que se suelen situar próximos [...] a ríos, para que de ese modo los muertos estén cerca del agua, o en colinas que los acerquen al cielo⁷.

Os lugares dos mortos podem engendrar nos vivos experiências diversas. Uma vez inserido no espaço da morte, o indivíduo é confrontado pelo pensamento da própria finitude, já que este traz à consciência individual a austeridade do fenômeno, que Poe metaforizou sob alcunha de “soberana sobrenatural que reina sobre todos nós, cujos domínios não têm limites⁸”. De modo semelhante, a morte de outrem pode estimular o autoexame individual, visto que a morte do outro evoca a morte do próprio indivíduo, testemunha sua precariedade e lhe força a pensar seus limites⁹.

Nesta pesquisa parte-se da ideia de que o ser humano, de modo universal, elabora sua compreensão do fenômeno da morte a partir de diversas representações. O escopo central aqui é identificar tais significados materializados espacialmente, isto é, na arquitetura de espaços físicos. Tem-se em mente que apenas a leitura espacial, no entanto, não seria suficiente para cumprir com o objetivo; por essa razão será pretendido investigar do modo razoavelmente profundo, a fim de atingir-se a “essência” dos espaços, uma vez que fenômenos superficialmente desprovidos de intenção podem se tornar incisivamente sintomáticos.

Mais do que respostas, buscam-se perguntas: questionamentos evitados pelos vivos possivelmente em razão da negligência com a morte e seus desdobramentos, sendo o espaço dos mortos apenas um deles. Pretende-se, ao fim, elaborar problemáticas a serem respondidas por outras possíveis investigações, uma vez que o tema aqui abordado é significativamente extenso e a presente peça acadêmica, é, no entanto, finita.

6 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 13.

7 ENGELS, 2010, p. 147.

8 *Contos de terror, de mistério e de morte*, 1981, p. 51.

9 RODRIGUES, 1983, p. 24.

Esta pesquisa se divide em quatro capítulos gerais, que não seguem ordem necessariamente cronológica, mas se limitam a abranger aspectos amplos de início e específicos ao final, ou seja, a narrativa deslocar-se-á do contexto geral ao particular. Buscou-se, ademais, recorrer à iconografia como tentativa de imergir o leitor nos próprios espaços da morte, sob forma de ampla pluralidade visual.

O primeiro capítulo, que trata da **Filosofia da morte**, constitui uma exceção. A partir de abordagem de cunho filosófico, nele pretende-se essencialmente compreender o fenômeno da morte mediante temáticas diversas e esparsas, que são englobadas pelo tema geral da pesquisa. A justificativa para tais escolhas não é objetiva e se baseia tão somente em desdobramentos do fenômeno que, aos olhos do autor, mereceram ser abordados. Dada a complexidade do tema, faz-se necessário o entendimento prévio de possíveis limitações e potencialidades concernentes à relação entre ser humano e sua finitude. Neste capítulo, pouco será abordado sobre espacialidades físicas; este direcionamento será dado apenas a partir do capítulo seguinte.

O segundo capítulo, denominado **A morte como viagem: ritos e espaços primevos**, objetiva compreender a noção de imortalidade, presente desde os primórdios da humanidade e perpetuada em civilizações de distintos contextos espaço-temporais. Pretende-se evidenciar que, em determinadas sociedades antigas, a relação entre o fenômeno da morte, religião dominante e espaços de enterramento fez-se tão intrincada que seria quase impossível analisar cada fator separadamente. De modo a ilustrar tal pensamento, foram eleitos dois contextos históricos – o egípcio e o romano –, uma vez que, nessas civilizações, tal relação foi evidente. Conforme mencionado, este capítulo debruça o olhar ainda sobre contexto amplo, geral e universal para ser, então, refinado adiante.

O terceiro capítulo, intitulado **Profusão da morte no Brasil**, se restringirá a fenômenos exclusivamente nacionais. Busca-se investigar materializações do fenômeno da morte em diversas sociedades, desde as indígenas às parcelas mais aristocratizadas do Brasil oitocentista. Será observado que a arquitetura funerária adquiriu, em determinados segmentos, o papel de evidenciar poder e distinções sociais de modo a eternizar o *status* social dos vivos nos espaços da morte. Será mostrado, ademais, o processo de transferência dos mortos de espaços eclesiásticos aos cemitérios extramuros.

A partir do contexto amplo e universal proposto no início da pesquisa, chega-se enfim ao quarto e último capítulo, que pretende definir o que são **espaços da morte** e ater-se especificamente ao **caso do Distrito Federal**. Certos desafios foram impostos na elaboração desta parte final, que se devem principalmente à escassez de fontes de pesquisa e bibliografia confiável pertinentes à questão. A título de exemplo, não foram encontradas peças acadêmicas que tratam do assunto estritamente no contexto do Distrito Federal (com exceção do livro *Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros* (1972), de Clarival do Prado Valladares, que aborda o cemitério Campo da Esperança, em Brasília, e apresenta imagens do cemitério de Planaltina), fato sintomático que pode reafirmar o pensamento de que o tema da morte é negligenciado em âmbito acadêmico. Tem-se em mente, no entanto, que Brasília constitui fenômeno relativamente recente, sendo esta outra possível causa para a parcimônia bibliográfica.

O capítulo final foi baseado, sobretudo, em Relatórios de Arquivo Público que tratam dos espaços da morte, matérias jornalísticas divulgadas em mídias locais – que auxiliaram também na reconstrução da história dos espaços – entrevistas realizadas com responsáveis pela gerência das necrópoles e fotos tiradas pelo autor. Foi necessário, no entanto, abordar minimamente os cemitérios de Planaltina, Sobradinho e Brazlândia, no Distrito Federal (DF), em função da pouca quantidade de informações encontradas sobre os locais e, principalmente, do tempo disponível para finalização do texto.

Deve-se deixar claro que a presente pesquisa, em sua totalidade, foi respaldada no método fenomenológico de Husserl, que busca a interpretação hermenêutica do fenômeno como ele se mostra ao indivíduo e que será explicado e justificado a seguir. Uma vez que as temáticas abordadas se deslocam do contexto geral ao específico, também se faz importante esclarecer que os capítulos englobam uns aos outros na medida em que se desdobram, conforme será graficamente elucidado na página seguinte.

Procura-se, em suma, observar possíveis materializações espaciais do fenômeno da morte a partir de sua compreensão enquanto ideia. Uma vez compreendidos fenômenos periféricos, pretende-se chegar ao cerne da investigação, que é representado pelos espaços da morte do contexto local e atual, no Distrito Federal. Tem-se em mente, no entanto, a imprescindibilidade de se resgatar a história de tais espaços. De modo a sintetizar de maneira gráfica a estrutura da pesquisa, foi elaborada a seguinte imagem:

DIAGRAMA ESTRUTURAL DA DISSERTAÇÃO

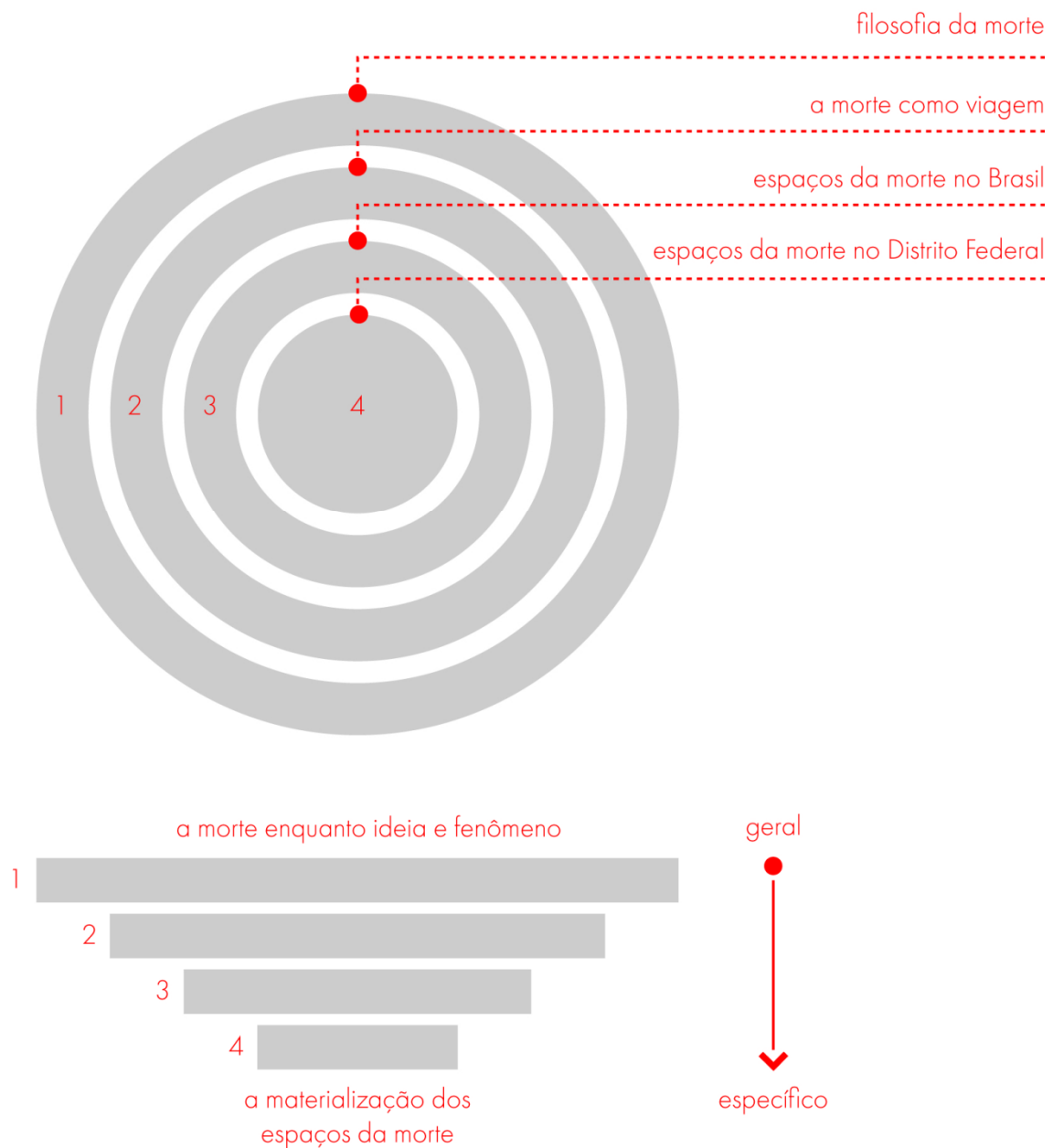


FIGURA 01: Diagrama estrutural da dissertação: o primeiro capítulo, que trata da Filosofia da morte, engloba os outros três, e assim sucessivamente. Pretende-se, portanto, afunilar a pesquisa a fim de se atingir o objeto final, representado pelos espaços da morte no Distrito Federal.

FONTE: Elaboração do autor.

“[...] ao contrário do que se julga, não são tanto as respostas que [...] importam [...] mas as perguntas [...]”¹⁰.

10 SARAMAGO, 2005, p. 19.

1. Fenomenologia husserliana como método interrogativo

O indivíduo contemporâneo é frequentemente convidado a atentar ao que o cerca e elaborar interpretações com base na própria experiência interna¹¹. Ao contrário de métodos impostos anteriormente à Fenomenologia – fundamentados na interpretação de determinada realidade a partir de lógica objetiva, isto é, do objeto em si –, na orientação fenomenológica a consciência não se dirige ao objeto puro e simples, mas ao intencional e manifestado subjetivamente ao indivíduo. O conhecimento científico implicaria, portanto, os próprios atos da consciência humana¹².

A Fenomenologia como método interrogativo deve-se a Edmund Husserl (1859–1938) que, em oposição à doutrina idealista surgida no cenário filosófico em 1900, propõe essencialmente a interpretação de fenômenos tal como se manifestam ao indivíduo, isto é, a partir da experiência humana. Neste sentido o método oferece subsídios decisivos para investigações de cunho existencialista, visto que corresponde de modo adequado ao escopo de se obter resultados baseados na experiência individual. De acordo com a Fenomenologia, os objetos externos se constituiriam em razão do próprio indivíduo:

nenhum ser real, nenhum ser que se exiba e ateste por aparições à consciência, é necessário para o ser da própria consciência [...]. O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, *nulla “re” indiget ad existendum* (não carece de coisa alguma para existir)¹³.

Conforme Bello, por meio do método interrogativo husserliano é possível reconhecer a união entre experiência vívida e reflexão sistemática, aspectos que permeiam as vivências humanas: “a introdução ao campo fenomenológico [...] começa a nos parecer familiar [...] porque começamos a atentar ao mundo mais conscientes dos próprios recursos e do próprio eu”. Portanto, a pergunta fundamental do método investigativo husserliano seria: qual o significado do ato que estou operando?¹⁴

[...] em relação a algumas coisas nós temos a capacidade de identificar o sentido imediatamente, quanto a outras, temos mais dificuldade. Nós intuímos o sentido das coisas, e para tratar desse tema, usamos a palavra [...] *essência*, portanto captamos a essência pelo sentido¹⁵.

11 Ver prefácio de *Introdução à fenomenologia* (2006).

12 Ver prefácio de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (1913).

13 HUSSERL [1913], 2006, § 49, p. 115.

14 *Introdução à fenomenologia*, 2006, p. 9–12.

15 HUSSERL, 1913, apud BELLO, 2006, p. 22.

“[...] é preciso impor limites e buscar uma base de experiência para respostas possíveis; e é forçoso deixar de lado problemas muito importantes. [...] Estamos longe de uma verdadeira metafísica da morte e também da vida¹⁶”.

16 LANDSBERG, 2009, p. 13.

2. Constelação mallarmeana: apanhado teórico de conceitos

Em termos de conteúdo, esta pesquisa está disposta a partir de apanhado teórico de conceitos sobre o tema da morte, que não seguem necessariamente ordem cronológica e se desdobram de maneira esparsa. A arquitetura de tais noções organizar-se-á com base no conceito de *Constelação* de Stéphane Mallarmé (1842–1898), poeta e crítico literário francês. O conceito mallarmeano constitui um modo de leitura não-linear dos elementos apresentados que obedece a um sistema de constelação temática, isto é, uma narrativa fragmentada.

A noção de constelação é ilustrada no poema *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (1897), de Mallarmé, obra tipográfica que objetivou explorar novas possibilidades da tecnologia de impressão de textos:



FIGURA 02: Estrutura do poema *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, de Mallarmé, publicado em 1897 na revista *Cosmopolis*: observa-se que a leitura não se faz de modo linear como poemas tradicionais. Por essa razão, a imagem remeteria a uma constelação de estrelas.

FONTE: Dado Acaso¹⁷.

17 Disponível em: <<http://dadoacaso.blogspot.com.br>>. Acesso em 11 de Mai. 2017.

“Ainda inocente, ele [o homem] não viu que esta morte, à qual dirigiu tantos gritos e preces, não era mais que sua própria imagem, seu próprio mito, e que, julgando olhá-la, ele estava fixando o olhar em si mesmo¹”.

“N’approche pas, O mort! O mort! retire-toi²”. (*Camponês da Dança Macabra, séc. XV*)

1 MORIN [1921], 1997, p. 19.

2 ARIÈS [1977], 2014, p. 19.

CAPÍTULO 1: FILOSOFIA DA MORTE

1. Investigando o fenômeno³ da morte

A ideia acerca da imortalidade da alma, proposta por Platão em *Fédon* e tratada com argumentos de “grande beleza poética⁴”, pode ser observada no pensamento humano desde tempos remotos, como esta pesquisa pretende demonstrar. A noção foi crucial na concepção de representações da morte materializadas pelo homem, assim como em suas atitudes perante a própria finitude. No diálogo platônico, o filósofo sugere que a morte física seria tão somente a separação entre corpo e alma: “Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo. A alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma⁵”.

Uma vez que o diálogo narra as últimas palavras de Sócrates antes de sua morte, Rivaud⁶ aponta que o tema central em *Fédon* seria o da finitude humana; diante de seus discípulos, Sócrates profere que não considera a morte como um mal em si – pensamento compartilhado posteriormente por Aristóteles e Epicuro –, pois o exercício de filosofar seria um modo de preparar-se para morrer⁷: “Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à Filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto⁸”. Sem este fenômeno, conclui Schopenhauer, o ato de filosofar se tornaria uma difícil tarefa⁹.

Carvalho aponta que o tema da Filosofia como meditação para a morte permeou um longo período da história do pensamento humano: “nas épocas turbadas pela angústia e pela incerteza, ele ainda parece ressuscitar sob as mais estranhas e diversas formas¹⁰”. A Filosofia e as religiões criadas pelo homem operariam, neste sentido, na tentativa de apaziguar inquietações humanas relativas à obscuridade inerente ao fenômeno da morte e seus desdobramentos.

3 É aqui operado segundo Kant em *Crítica da Razão Pura* (1781), conceito que engendrou a tradição filosófica da Fenomenologia de Husserl, seguida posteriormente por Heidegger.

4 *Diálogos II: Fédon - Sofista - Político*, 2002, p. 46.

5 *Ibidem*, p. 53.

6 *Ibidem*, p. 7.

7 *Ibidem*, p. 7–8.

8 PLATÃO, 2002, p. 52.

9 *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*, 2013, p. 3.

10 *Diálogos II: Fédon - Sofista - Político*, 2002, p. 46.

Um dos momentos finais do diálogo platônico foi representado por Jacques-Louis David (1748–1825) em *La Mort de Socrate* (1787): “Le peintre a représenté le philosophe discourant devant ses disciples au moment de saisir la coupe fatale que lui tend l’un d’eux¹¹”. Reynolds, conforme David, estimou *La Mort de Socrate* como “le plus grand effort de l’art depuis la Chapelle Sixtine et les Chambres de Raphaël¹²”.



FIGURA 03: *La Mort de Socrate* (1787), de Jacques-Louis David.

Museu Metropolitano de Artes, Nova Iorque.

FONTE: DELÉCLUZE [1855], 1983, p. 264–5.

Observa-se na cena de Platão a “verdadeira e comovedora” placidez de Sócrates, estabelecida no contraste que a mesma apresenta: “Platão quis, por certo, desenhar a figura do filósofo que, sentindo profundamente a dor, é capaz todavia de superá-la, porque é capaz de compreendê-la¹³”. As últimas palavras de Sócrates, proferidas ao final da narrativa, retratam, segundo Rivaud, a “serenidade do filósofo perante a morte e a injustiça¹⁴”.

Na perspectiva racional de Sócrates a morte não possui caráter de ameaça, visto que representaria tão somente o desfecho natural da vida terrena e possuiria continuidade assegurada na imortalidade da alma.

11 DAVID, 1912, p. 33.

12 *Louis David: huit reproductions facsimile en couleurs*, 1912, p. 34.

13 *Diálogos II: Fédon - Sofista - Político*, 2002, p. 46.

14 *Ibidem*, p. 8.

Schopenhauer descreve a morte como “o verdadeiro gênio inspirador ou o Muságeta¹⁵ da filosofia”, o θανατου μελέτη ou o *thanatou meléte* (“preparação para a morte”), análogo ao *melete thanatou* (“exercício de morte”) instaurado por Platão¹⁶. Kovács corrobora com a acepção clássica de Platão e Schopenhauer ao figurar a morte como “uma grande musa inspiradora”:

A morte sempre inspirou poetas, músicos, artistas e todos os homens comuns. Desde o tempo dos homens das cavernas há inúmeros registros sobre a morte como perda, ruptura, desintegração, degeneração, mas, também, como fascínio, sedução, uma grande viagem, entrega, descanso ou alívio¹⁷.

A autora afirma, ademais, que o ato de investigar a finitude humana representa uma trilha de questionamentos, reflexões, batalhas e inovações, conquanto corre-se o risco de atingir resultados superficiais, unilaterais e com óbvias limitações diante da vastidão que o tema exige: “Sou mortal, e esta não é uma opção, e sim uma certeza, daí a incompletude¹⁸”.

Chega-se, portanto, a um impasse: a morte – fenômeno que transcende tempo e espaço – tem seguido a mesma direção do homem desde sua origem; no entanto este, dentro de sua finitude, jamais abarcará a totalidade do tema, tampouco as diversas transmutações que o fenômeno sofreu ao longo da história. Como será mostrado na terceira parte deste capítulo, Kellehear propõe a existência de distintos arquétipos de morte que permearam o imaginário coletivo em diferentes contextos do Ocidente e que, conseqüentemente, resvalaram em práticas funerárias. Ariès, por sua vez, investiga um milênio de história ocidental e conclui que o fenômeno da morte – isto é, as atitudes perante a finitude humana – modificou-se lentamente.

Sabe-se da implacabilidade do fim biológico desde que o homem conquistou a faculdade de raciocinar¹⁹, porém o significado atribuído à finitude não é e nunca foi universal; são conferidas às representações de morte – individuais e elaboradas a partir de tradição cultural, familiar ou investigação pessoal – múltiplas personificações, qualidades e formas²⁰.

15 O autor esclarece que o termo significa “aquele que conduz as musas; amigo e protetor das musas, das ciências e das artes; condutor das musas, apelido de Apolo e Hércules.” (2013, p. 3).

16 *Diálogos II: Fédon - Sofista - Político*, 2002, p. 10.

17 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 2.

18 Ver apresentação de *Morte e desenvolvimento humano* (1992).

19 SCHOPENHAUER, 2013, p. 4.

20 KÓVACS, 1992, p. 1.

Caberia aqui a citação de Wittgenstein: “Pensa por ex. mais na morte, – & seria estranho em verdade que não tivesse de conhecer por esse facto novas representações, novos âmbitos da linguagem²¹”. Segundo Kovács, a maneira como o homem lida com a própria finitude incide no modo como este enfrenta circunstâncias da vida²². Tal afirmação por si só bastaria para justificar a viabilidade desta pesquisa, no sentido de que significações atribuídas à morte reverberam em atitudes perante o morrer e conseqüentemente – como é sugerido aqui – na espacialidade que envolve este morrer.

Kellehear, por sua vez, assevera que o valor atribuído pelo homem ao fenômeno da morte é “sem dúvidas, nosso e exclusivo da nossa espécie²³”. Uma vez que a obscuridade tende a impelir o indivíduo a formular respostas para questões ontológicas – isto é, a busca pelo sentido do ser – visto que o ser humano, como sugere Heidegger em *Ser e Tempo* (1927), é hermenêutico por natureza, faz-se inerente ao homem esta diligência, a de tentar compreender a morte. A Filosofia e as religiões criadas pela humanidade operariam no sentido de esboçar respostas para a questão, mesmo que sejam sempre temporárias, incompletas e finitas.

Em âmbito religioso, tal questão recorrentemente assume papel proeminente. Kóvacz menciona o caso dos budistas, que concebem a morte como momento de máxima consciência onde os homens “iluminados” lembram suas mortes e vidas pretéritas²⁴. Cada doutrina atribui ao fenômeno determinado significado, seja o de “trampolim” para a eternidade, o de renascimento em outra vida terrena, entre outros (embora deva-se deixar claro que ambos os exemplos citados implicam a noção de imortalidade da alma).

Nos próximos capítulos da presente pesquisa, tentar-se-á evidenciar que, em determinadas sociedades, a relação entre finitude humana, aspectos religiosos e espaços de enterramento – ou outras formas de destinação dos mortos – torna-se tão estreita que seria quase impossível a análise de tais fatores isoladamente. Portanto, na tentativa de iluminar aspectos mais obscuros da investigação, faz-se necessária a presente abordagem filosófica, que objetiva explorar limites e potencialidades do tema, anteriormente ao ingresso no terreno espacial propriamente dito.

21 WITTGENSTEIN apud SARAMAGO, 2005, p. 9.

22 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 2.

23 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 22.

24 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 1.

“[...] testa enrugada e árida, olhos cavos, nariz saliente, cercado de coloração escura, têmporas deprimidas, cavas e enrugadas, queixo franzino e endurecido, epiderme seca, uma espécie de poeira de um branco fosco, fisionomia nitidamente contornada e irreconhecível²⁵”.

25 HIPÓCRATES apud ZIEGLER, 1975, apud KOVÁCS, 1992, p. 10.

1.1. O morrer biológico

Em termos biológicos a morte é caracterizada pelo cessamento das atividades vitais do corpo físico. Segundo Schopenhauer, representa a suspensão das funções orgânicas de um ser vivo²⁶. Luper indica que se trata do fim do indivíduo humano:

todos os organismos conhecidos são criaturas que conseguem se sustentar por meio de determinados processos distintivos. [...] Os seres vivos deixam de existir quando morrem, pois não são mais capazes de se manter por seus processos vitais²⁷.

Sob perspectiva clínica, Kóvacs define a morte biológica como o estado em que todos os sinais de vida – consciência, reflexos, respiração e atividade cardíaca – são suspensos, embora determinados processos metabólicos – produção de tecidos cutâneos e capilares e crescimento de unhas – continuem a funcionar. Entretanto,

a morte clínica se tornou um conceito, pois atualmente todas essas funções vitais podem ser substituídas por máquinas, prolongando a vida indefinidamente. A morte total ocorre quando se inicia a destruição das células de órgãos altamente especializados, como o cérebro, os olhos, passando depois para outros órgãos menos especializados²⁸.

Torna-se de certo modo tênue, portanto, a linha divisória entre vida e morte, sobretudo na modernidade, visto que a medicina é capaz de prolongar a vida humana e, deste modo, manipular a morte. Ademais, biologicamente a morte poderia ser vista tão somente enquanto transmutação de matéria física, cujas partículas transformadas se uniriam ao macrocosmo, representado pelo universo. Segundo Kellehear o morrer biológico dura segundos ou, ocasionalmente, minutos. Narra o autor:

O processo físico da morte geralmente começa com a falência de um órgão e, a seguir, se espalha, apagando meticulosamente as luzes à medida que vai saindo de cada cômodo do corpo. A paralisação tecidual e depois celular transforma tudo em papa, depois em gases, depois em pó. E então o “nosso” pó simplesmente se une a uma micropartícula irmã maior²⁹.

Merece ser destacado aqui que, como aponta Kellehear, a consciência da morte física motiva os vivos como poucas coisas, uma vez que “historicamente, a morte biológica é encarada não como morte propriamente, e sim como a parte mais complicada e desafiadora do viver³⁰”. O homem faz-se vivo ao tomar consciência da própria morte.

26 *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*, 2013, p. 56.

27 LUPER [2009], 2010, p. 13–5.

28 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 11.

29 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 15.

30 KELLEHEAR [2007], 2016, p. 97.

“[...] é no momento em que tomo consciência da minha finitude que cada instante da minha vida se carrega de todo o peso do meu destino³¹”.

31 THOMAS, 1976, apud RODRIGUES, 1983, p. 24.

1.2. Autoconsciência³² humana da morte

Conforme Kant, a unidade transcendental da autoconsciência representa conceito objetivo que deve ser distinguido da unidade subjetiva da consciência, “que é uma *determinação do sentido interno*, pela qual é dado empiricamente o diverso da intuição [...]”. A unidade empírica da segunda deriva da primeira e só possui validade objetiva sob condições dadas *in concreto*, “pela síntese pura do entendimento, que serve *a priori* de fundamento à síntese empírica. Só essa unidade é objetivamente válida”. Logo a autoconsciência é a consciência que o “eu” tem de si mesmo como sujeito do pensamento e do conhecimento de objetos externos³³.

Isto significaria dizer que o entendimento de determinada ideia – embora tenha origem na lógica subjetiva e individual – deve ser respaldado pelo pensamento objetivo e que a autoconsciência seria, na realidade, a consciência da própria consciência. Portanto, pode-se afirmar que o ser humano é, de fato, autoconsciente de sua condição enquanto ser finito.

Segundo Voltaire, “a espécie humana é a *única* que sabe que vai morrer, e sabe disso pela experiência” (grifo do autor). A epígrafe, citada por Landsberg³⁴ e Kellehear³⁵ ao início de ambos os textos, corrobora com o pensamento de Pascal, que assevera que somente os seres humanos sabem que vão morrer, “coisa que o resto do universo desconhece³⁶”. Conforme Kovács, a principal característica do ser humano – e a que o distinguiria de outros animais – seria a autoconsciência da morte: “o homem é um ser mortal [...] a consciência da finitude [...] o diferencia dos animais, que não têm essa consciência³⁷”.

Rodrigues, por sua vez, sugere que a consciência da própria morte seria marca exclusivamente humana, sendo o homem o “único” a possuir “verdadeiramente” a consciência da morte. Nas palavras do autor, “o homem é [...] o único a saber que sua estada sobre a Terra é precária, efêmera³⁸”.

32 Termo operado segundo Kant em *Crítica da Razão Pura* (1781).

33 *Crítica da razão pura* [1781], 2001, § 18, p. 139.

34 *Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios*, 2009, p. 13.

35 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 29.

36 PASCAL apud KELLEHEAR [2007], 2016, p.

37 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 2.

38 *Tabu da morte*, 1983, p. 18–9.

Kellehear, no entanto, não corrobora com a exclusividade da espécie humana sobre a consciência da morte. O autor aponta que, segundo humanistas como Becker³⁹ e Elias⁴⁰, tal consciência conferiria ao ser humano “*status* único”, que foi herdada a partir do desenvolvimento de seu ego: “somente os seres humanos conhecem a morte porque o ego fixa o tempo⁴¹”; “embora o homem compartilhe o nascimento, a doença, a juventude, a maturidade e a morte com os animais, somente ele sabe que vai morrer⁴²”. Kellehear, por fim, descreve as afirmações como “depreciativas, presunçosas e empiricamente equivocadas⁴³”:

nossa origem humana, assim como as experiências e significados básicos que dela derivamos, não pode ser separada dos hábitos, preferências e experiências de toda vida orgânica. Para entender a base do nosso viver e morrer, não convém traçar uma divisória exageradamente nítida entre nós e a outra matéria viva, se só assim não confundimos nossa herança com nosso desenvolvimento subsequente⁴⁴.

Segundo o autor, os seres humanos não diferem e “nunca diferiram” de outros animais com relação à consciência da própria morte; há, no entanto, longa tradição na literatura ocidental que demarcou diferenças entre o homem e outras espécies: “grande parte foi motivada pela crença cristã de que o homem se assemelha mais com os anjos que com os bichos⁴⁵”. Não se objetiva aqui discutir tal questão de modo aprofundado, apenas julgou-se pertinente expor ambas as perspectivas.

A consciência humana da morte não se faz presente no indivíduo de maneira uniforme durante toda a vida. Conforme Kovács, o fenômeno é experienciado pelo homem desde a mais tenra idade, porém, de início, é incompreensível e vivenciado a partir de primeiras perdas – como a morte de animais de estimação – e primeiras ausências, sobretudo a da mãe:

Nos primeiros meses de vida a criança vive a ausência da mãe, sentindo que esta não é onipresente. [...] esta primeira impressão fica carimbada e marca uma das representações mais fortes de todos os tempos que é a morte como ausência, perda, separação, e a conseqüente vivência de aniquilação e desamparo⁴⁶.

39 BECKER, E. *The birth and death of meaning*. Harmondsworth: Penguin, 1972.

40 ELIAS, N. *The loneliness of dying*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

41 BECKER, 1972, apud KELLEHEAR [2007], 2016, p. 30.

42 ELIAS, 1985, apud KELLEHEAR [2007], 2016, p. 30.

43 KELLEHEAR [2007], 2016, p. 30.

44 Ibidem, p. 22.

45 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 29.

46 KOVÁCS, 1992, p. 3.

Desenvolvidas as cognições emocionais básicas, a criança entende a morte como ausência de movimento e cessação de atividades fundamentais – como alimentação e respiração – e acredita na reversibilidade do fenômeno: “Há diferenças entre vivos e mortos, mas os últimos poderão ser ressuscitados sozinhos ou com ajuda de alguém⁴⁷”. Uma vez na idade adulta, o fato da reversibilidade caracteriza um dos atributos comumente associados à morte na elaboração do luto:

a criança [...] começa a compreender a irreversibilidade da morte pela própria experiência. Sabemos que faz parte do desenvolvimento infantil [...] a onipotência. Fica, portanto, a grande questão: se os outros morrem, será que morrerei também?⁴⁸



FIGURA 04: Segundo Jung, o primeiro contato com a morte frequentemente provoca pesar e espanto: “Para se proteger contra tais choques a criança faz desenhos ou pode sonhar com algum motivo circular [...] simbolizando o centro de importância vital, a psique”.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 165.

Ainda na idade adulta e a partir do ponderamento de experiências anteriores – nascimento, infância, adolescência e o próprio início da maturidade – ocorre uma “grande transformação interna” no ser humano, o que inicia um processo de redefinição da vida a partir da possibilidade concreta da morte⁴⁹: “continuamos [...] ressignificando valores, abandonando alguns da juventude e admitindo outros. O tempo não pode ser estancado. Tentar pará-lo, porém, para distanciar a morte, foi sempre uma tentativa inútil feita pelo homem⁵⁰”.

47 KOVÁCS, 1992, p. 3–4.

48 Ibidem, p. 4.

49 Ibidem, p. 7.

50 Ibidem, p. 8.

Segundo Kovács, o homem que tenta “driblar” a morte por meio de “jogos e artimanhas” se trata de imagem recorrente na história humana: “É o homem que vende a alma ao diabo em troca da não-morte, só que neste ponto ela é inexorável⁵¹”; seria o caso de Dorian Gray, personagem de Wilde, que vende a alma para eternizar sua beleza e juventude⁵² visto que, conforme Kovács, ao perseguir a imortalidade o homem não busca vida eterna, e sim a juventude eterna, “com seus prazeres, força, beleza⁵³”.

A última fase do desenvolvimento humano é a “velhice”, como alcunha a autora, que culmina inevitavelmente na morte. Tal estágio pode ser permeado de mortes simbólicas – isto é, “perdas”, sejam elas corporais, financeiras, de produtividade – de modo mais incisivo, o que afere à velhice teor carregado de “estigmas” e “atributos negativos⁵⁴”. As mortes simbólicas, no entanto, não são exclusivas desta fase, mas fenômenos inerentes a toda a existência: “a maneira de viver ou representar cada uma dessas perdas se vincula ao processo de desenvolvimento e à consciência de cada um⁵⁵”.

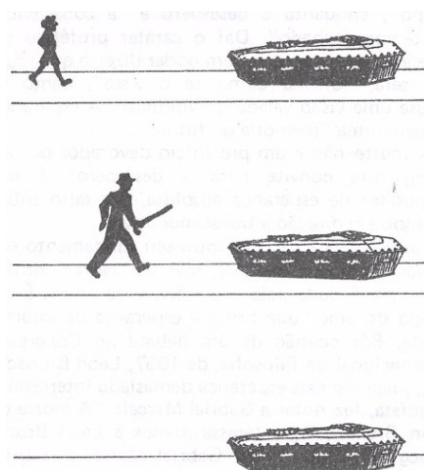


FIGURA 05: Representação da morte como desfecho único e permanente do desenvolvimento humano.
FONTE: MARANHÃO [1985], 1998, p. 74.

Tem-se a certeza de que o fenômeno da morte será experienciado, cedo ou tarde, por todos os indivíduos vivos, mas não se tem certeza da data, local ou condição de morte. Possivelmente tal ausência de certeza contribua de modo significativo à tendência do homem moderno a suprimir o pensamento sobre a própria finitude, pois a vida tornar-se-ia insuportável se tomada pelo medo desmedido de morrer. A situação se altera, no entanto, quando se sabe que a morte está próxima, que é iminente.

51 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 8.

52 *O retrato de Dorian Gray* (1890).

53 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 2.

54 KÓVACS, 1992, p. 8.

55 *Ibidem*, p. 8.

“Por isso é que absolutamente nenhum sentimento de tristeza havia em mim, como teria sido natural em quem era testemunha duma morte iminente⁵⁶”.

“Todo mundo sabe da morte, mas ela chega inesperadamente, quando as pessoas sentem que ainda têm tempo, que a morte não é iminente⁵⁷”.

56 PLATÃO, 2002, p. 48.

57 KENKO, 1984, apud KOVÁCS, 1992, p. 14.

1.3. A morte iminente

Frente à iminência da morte de Sócrates, Fédon se diz tomado por sentimento ambíguo:

o que eu sentia não era também o conhecido prazer de nossos instantes de filosofia [...]. A verdade é que havia em minhas impressões qualquer coisa de desconcertante, uma mistura inaudita, feita ao mesmo tempo de prazer e de dor, de dor ao recordar-me que dentro em pouco sobreviria o momento de sua morte!⁵⁸

Sócrates, por sua vez, encontra-se plácido e conformado, condição assegurada pela certeza sobre a imortalidade de sua alma. Visto que o ser humano se recusa a aceitar o desvanecimento eterno da própria individualidade – como será evidenciado no próximo subcapítulo desta pesquisa –, a morte iminente suscita nele a ideia de imortalidade, fato que não se restringe à época moderna, uma vez que Kellehear descreve a morte iminente como fenômeno “pré-moderno direto e urgente”; segundo o autor, a experiência de morrer “logo” e a expectativa da morte a uma distância de minutos, horas ou semanas leva o indivíduo a iniciar uma “breve” contagem pessoal dos dias:

Há uma psicologia particular nessa experiência que envolve o esforço pessoal para “dar sentido” ao fato de que logo morreremos. Esse reconhecimento da iminência do fim inaugura um ciclo mental de reflexões frequentemente constituído de análise da vida, esclarecimento dos valores, experiências de crise, meditações sobre ganhos e perdas e negociações em torno ao medo pessoal, à tristeza, à solidão ou ao dar sentido⁵⁹.

Jung corrobora e sugere que a iminência da morte próxima pode estimular no ser humano a crença na imortalidade: “desde tempos imemoriais os homens especulam a respeito de algum ser supremo (um ou vários) e sobre a terra do “Depois”. [...] estes conceitos [...] irrompem em nossa consciência ao menor estímulo⁶⁰”.

uma hemorragia grave e incessante no nosso próprio corpo, ou uma dor que piora constantemente, ou um diagnóstico médico moderno de um estado fatal cria outra experiência mais próxima do “morrer”. Trata-se da experiência de morrer logo, da expectativa da morte a uma distância de minutos, horas ou semanas⁶¹.

O fenômeno da morte iminente será também detalhadamente investigado nos próximos subcapítulos a partir da morte de Ivan Ilitch, personagem da narrativa de Tolstói⁶², de modo que aqui será apenas brevemente mencionado.

58 PLATÃO, 2002, p. 48.

59 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 37–8.

60 *O homem e seus símbolos* [1964], 2002, p. 87.

61 KELLEHEAR [2007], 2016, p. 38.

62 *A morte de Ivan Ilitch* (1886).

Segundo Maranhão, a conduta do moribundo frente à iminência de sua morte caracterizaria comportamento universal: “sob o aspecto psicológico, apesar de uma mesma enfermidade poder ser vivenciada de modo muito diferente por doentes distintos, algo muito semelhante acontece: a quase totalidade [...] repete um mesmo e único caminho⁶³”; trata-se dos “estágios do morrer”, descritos minuciosamente por Kübler-Ross⁶⁴ e analisados por Maranhão:

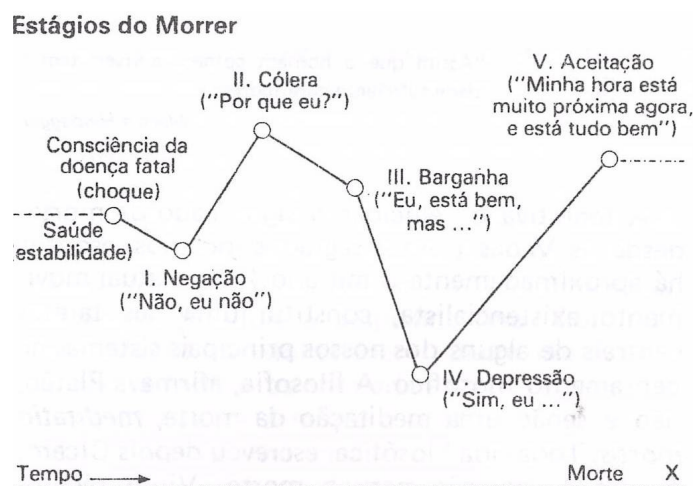


FIGURA 06: Estágios do morrer, segundo Maranhão, com base em Kübler-Ross.

FONTE: MARANHÃO [1985], 1998, p. 61.

Uma vez confrontado pela certeza da morte próxima – como foi o caso de Ivan Ilitch ao final da narrativa – desdobra-se o longo processo do morrer, momento em que os moribundos experimentam reações de reajustamento, isto é, os estágios acima representados. Maranhão destaca, no entanto, que “Nem todos passam pelos estágios dentro dessa ordem e [...] nem todos completam o processo⁶⁵”.

Conforme Kübler-Ross, a negação está presente no discurso da maioria dos moribundos diagnosticados com doença terminal, mesmo que de modo parcial, seja no início da enfermidade ou em fases posteriores: “Esses pacientes podem considerar a possibilidade da própria morte durante um certo tempo, mas precisam deixar de lado tal pensamento para lutar pela vida”. Sugere a autora que a negação, neste caso, operaria como uma espécie de “para-choque” após a consciência da morte iminente, tanto embora configure mecanismo de defesa temporário⁶⁶, como ilustra a postura de Ivan Ilitch perante sua doença não diagnosticada:

63 *O que é morte* [1985], 1998, p. 45.

64 *Sobre a morte e o morrer* [1969], 2008, p. 43–142.

65 *O que é morte* [1985], 1998, p. 45.

66 *Sobre a morte e o morrer* [1969], 2008, p. 44–5.

A dor não diminuía; mas Ivan Ilitch esforçava-se, a fim de se obrigar a pensar que estava melhor. E ele conseguia enganar-se, enquanto nada o perturbava. [...] A sua piora desenvolvia com tamanha regularidade que ele podia enganar a si mesmo, fazendo uma comparação entre os dias consecutivos. [...] Será possível que eu me tenha enfraquecido tanto mentalmente? – disse de si para consigo. – Bobagem! É tudo tolice, não devo entregar-me à hipocondria [...] ⁶⁷.

A negação atuaria no sentido de deslocar a angústia trazida pela morte iminente para fora de si, tanto embora no caso de Ivan Ilitch tal angústia tenha sido agravada pela postura omissa de seus familiares e do médico incumbido de sua doença. Chega-se, deste modo, ao que se pretende destacar aqui: o tratamento moderno dispensado ao moribundo durante seu morrer.

O recente progresso das ciências médicas no Ocidente possibilitou o prolongamento da expectativa de vida humana e, ao mesmo tempo, o distanciamento entre moribundos e a sociedade dos vivos. Segundo Kovács, o paciente terminal não possui *status social*⁶⁸ e, segundo Kübler-Ross, não é visto como “pessoa⁶⁹”. Uma vez nesta condição e tendo-se em mente que pacientes terminais em geral são confiados ao espaço hospitalar, surge a probabilidade de que este seja isolado pela equipe médica responsável e, inclusive, pela própria família. Tal fenômeno, sugere Maranhão, pode ser sintoma de algo mais profundo: a tendência humana a escamotear a morte:

[Uma] “sociedade negadora da morte” como a nossa [...] está unicamente preocupada em qualificar pessoas aptas para curar, tratar e prolongar a vida, porém bem pouco aptas para assistir psicológica e humanamente pacientes que não vão se recuperar. [...] A dificuldade que [...] equipes de saúde experimentam no relacionamento com doentes próximos da morte deve-se [...] à sua incapacidade de lidar com os próprios temores da morte⁷⁰.

Conforme Kovács, pacientes terminais “incomodam” os vivos – sobretudo profissionais da saúde – uma vez que estes frequentemente exprimem atitudes de revolta, dor e exigências ou, ao contrário, rejeitam a vida que lhes resta⁷¹. Poderia se pensar que tal incômodo derive, primordialmente, da proximidade com a morte imposta aos vivos, visto que encarar a iminência da morte, mesmo que de outrem, remove o indivíduo de sua zona de conforto e o impele a refletir sobre a própria finitude; por esta razão, possivelmente o homem moderno buscará evitar moribundos, salvo em caso de que seja ele mesmo um deles.

67 TOLSTÓI [1886], 2009, p. 40–1.

68 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 41.

69 KÜBLER-ROSS, 1969, apud MARANHÃO [1985], 1998, p. 43.

70 *O que é morte* [1985], 1998, p. 40–1.

71 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 38

“— [...] e ao que não admite a morte, como chamaremos?
— *Imortal.*
— *A alma não admite a morte, pois não é?*
— *É.*
— *Logo, a alma é imortal?*
— *É imortal!*⁷²”

“*Como somos todos imortais em nosso inconsciente, é quase inconcebível reconhecermos que também temos de enfrentar a morte*⁷³”.

72 PLATÃO, 2002, p. 89.

73 KÜBLER-ROSS [1969], 2008, p. 47.

1.4. O mito da imortalidade humana

Após a morte física, todas as células vivas do corpo humano são dizimadas e consumidas pela terra – em caso de cadáver inumado –, pelo fogo – em caso de cadáver cremado – ou em outras circunstâncias. A mesma certeza não pode ser obtida, no entanto, a respeito da alma humana. O que seria, de fato, este elemento indefinível? É provável que o homem nunca alcance a resposta definitiva.

Almejar a vida eterna representa basicamente negar a morte da própria individualidade, que seria representada pela alma. Tal afirmação, observada em Morin, define a imortalidade humana como “mito” que, segundo o autor, é elaborado a partir da própria individualidade, que mostra-se lúcida diante de sua morte, torna-se traumáticamente afetada por ela e tenta negá-la⁷⁴. Segundo Schopenhauer,

no homem, o surgimento da razão trouxe necessariamente consigo a assustadora certeza da morte. No entanto, como na natureza para todo mal há sempre um remédio ou, pelo menos, um substituto, a mesma reflexão que provocou o conhecimento da morte também nos conduz a formular opiniões metafísicas que nos consolam a respeito [...]⁷⁵.

Neste sentido, conjecturar tal possibilidade amenizaria a angústia relativa à morte, visto que a obtenção da imortalidade levaria o homem a triunfar sobre a própria finitude. De acordo com Kovács, este pensamento não é recente; o ser humano sempre tentou “vencer” a morte por meio da busca pela vida eterna: “Nos mitos e lendas, essa atitude é simbolizada pela morte do dragão ou monstro. Os heróis podem conseguir tal façanha, mas os mortais não. [...] Quantos ‘heróis’ perderam a vida na busca da imortalidade!” Segundo a autora, na fase de desenvolvimento intelectual, a criança tende a reproduzir a história da humanidade frequentemente representando-se como “herói”: “durante o dia vence a sua fragilidade e, à noite, tem os seus pesadelos, os monstros, os dragões e os fantasmas que a ameaçam. A morte representa o desconhecido e o mal⁷⁶”.

A imortalidade buscada pelo adulto, entretanto, resume-se à busca pela juventude eterna; deste modo a sociedade moderna, obcecada pelos atributos inerentes a este período – como saúde, disposição e beleza física –, torna-se obstinada pela descoberta da fórmula da juventude e, portanto, a imortalidade física aliada à eternidade da alma.

74 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 61.

75 *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*, 2013, p. 4.

76 KOVÁCS, 1992, p. 4.

Nas representações figurativas os heróis são jovens, belos, fortes, predominando, sempre, a característica da impetuosidade. Não há lugar para a morte, que representa a derrota, o fracasso. [...] aqui está representada a visão atual da morte: fracasso, derrota, incompetência⁷⁷.

Ainda conforme Kovács, durante a adolescência o indivíduo encontra-se diante de uma contradição: ele amiúde desafia a morte, rompe limites e não permite ser tomado pela possibilidade da finitude, embora seja o momento em que esta esteja mais presente, “espreitando em todos os cantos. [...] [a morte] é sempre vitoriosa, a ela nenhum herói pode vencer e esta é a diferença entre a consciência da vida adulta e a da adolescência”:

O adolescente pode viver várias mortes concretas [...]. Apesar de viver a concretude dessas perdas, o pensamento adolescente conclui que [...] o verdadeiro herói, que é ele próprio, não vai morrer. Aqui está representada a busca e o desejo da imortalidade do ser humano, o seu desejo de ser herói, forte, belo e onipotente, com a grande missão de vencer o dragão da morte⁷⁸.

Segundo Morin, a morte pode prolongar o indivíduo no tempo⁷⁹. Prolongar-se no tempo, no entanto, não significa tornar-se imortal ou, nas palavras de Frazer, “eterno”, como aponta o autor: “[a imortalidade é o] prolongamento da vida por um período indefinido, mas não necessariamente eterno⁸⁰”. Vale destacar que a imortalidade de um indivíduo, neste sentido, não escapa ao risco de tornar-se efêmera, uma vez que a memória de outrem tende a ser esquecida no compasso da existência daqueles que sobrevivem. Este pensamento pode ser ilustrado em Kothe a partir do fragmento:

Agora me abstenho de tudo, tudo se abstém de mim. Ficam as obras que construí, as lembranças dos amigos, os genes em meus filhos e netos. [...] Afinal, seremos todos esquecidos, quando forem esquecidos os que ainda se lembrarem de nós. [...] Toda vida na Terra há de desaparecer⁸¹.

De acordo com Rodrigues, o “absurdo” da finitude residiria no fato de que a morte física de outrem não é suficiente para concretizar a morte nas consciências remanescentes: “As lembranças daquele que morreu recentemente continuam sendo uma forma de sua presença no mundo⁸²”. Alguns, entretanto, atingem a “imortalidade”; nesses casos o homem é perpetuado por suas obras, que podem se mostrar ainda mais vivas após sua morte: “Van Gogh é um exemplo destes ‘imortais’ depois da morte⁸³”.

77 KOVÁCS, 1992, p. 2–5.

78 Ibidem, p. 5–8.

79 *O homem e a morte* ([1921], 1997), p. 24.

80 FRAZER apud MORIN [1921], 1997, p. 25.

81 Memento mori. In: *Jornal da ANE (Associação Nacional de Escritores)*, 2016c, p. 9.

82 *Tabu da morte*, 1983, p. 29.

83 KOVÁCS, 1992, p. 2.

À primeira vista, a morte seria uma espécie de vida, que prolongaria a existência individual⁸⁴. Conquanto a promessa da imortalidade humana possa resguardar em si defeito congênito, é esta que irá apaziguar o sentimento da humanidade – ou, ao menos, grande parte dela – em relação às incertezas da morte. Segundo Morin,

as práticas relativas aos cadáveres [e] a crença numa vida própria dos mortos se manifestam ao nosso conhecimento como fenômenos humanos primordiais [...]. [a morte] é, de acordo com esta perspectiva, não uma “idéia”, e sim uma “imagem” [...] uma metáfora da vida, um mito, digamos. De fato, nos vocabulários mais arcaicos, a morte ainda não existe como conceito: fala-se nela como de um sono, de uma viagem, de um nascimento, de uma doença, de um acidente, de um malefício, de uma entrada na morada dos ancestrais, e, na maioria das vezes, de tudo isto ao mesmo tempo. [...] Entretanto, esta imortalidade supõe, não a ignorância da morte, mas, pelo contrário, o reconhecimento dela como um fato⁸⁵.

O sono, portanto, resguardaria relação com o fenômeno da morte. Conforme Pacheco, a palavra “cemitério” deriva do grego *koimetérion* (“dormitório”) e do latim *coemeteriu* (“lugar onde se dorme, quarto, dormitório”), significado explicado pela mitologia grega: “dormir (perder o conhecimento ou a consciência) é algo decidido por *Hipno*, deus grego do sono, o qual não tem o poder de fazer despertar. *Hipno*, segundo os gregos, era irmão gêmeo de *Thanatos*, o deus da morte⁸⁶”.

Ao correlacionar os fenômenos da morte e do sono, Schopenhauer aponta o segundo como parte inerente ao primeiro: “o *sono* é um fragmento da *morte*, que dela tomamos emprestado antecipadamente com o objetivo de reconstituir e renovar a vida exaurida ao longo do dia”. Segundo o autor, a morte representa suspensão de funções orgânicas e, o sono, de funções animais⁸⁷. O sono, no entanto, não destitui o indivíduo do que constitui sua natureza; ele é necessário para que se elabore um renascimento diário, pois, como sugere o autor, *le sommeil est un emprunt fait à la mort*⁸⁸:

Assim como o mundo desaparece com a chegada da noite, sem, no entanto, deixar de existir em nenhum momento, aparentemente o homem e o animal perecem com a morte, mas sua verdadeira essência continua a existir de maneira imperturbada. [...] ele [o sono] só difere dela em relação ao futuro, ou seja, no que se refere ao despertar. A morte é um sono, no qual a individualidade é esquecida⁸⁹.

84 MORIN [1921], 1997, p. 26.

85 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 25–6.

86 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 19.

87 *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*, 2013, p. 56.

88 “O sono é um empréstimo feito pela morte.” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 56).

89 SCHOPENHAUER, 2013, p. 57.

Luper afirma, em relação ao sono, que se trata da suspensão temporária dos processos vitais do indivíduo, ao passo que seu organismo mantém-se vivo enquanto dorme e sua capacidade de consciência é retida⁹⁰. Ariès, por sua vez, também correlaciona os fenômenos ao definir a morte como uma espécie de sonho longo e indefinido; segundo o autor, a crença de que os mortos dormiam é antiga e constante:

Já no Hades homérico, os defuntos, “povo extinto”, “fantasma insensível de humanos esgotados”, “dormem na morte”. Os infernos de Virgílio são ainda um “reino de simulacros”, “sede do sono, das sombras e da noite adormecedora”. Ali onde, como no paraíso dos cristãos, repousam as sombras mais felizes, a luz tem a cor da púrpura, isto é, do crepúsculo. [...] [o] dia dos mortos [...] era também o dia das oferendas levadas aos túmulos, porque os mortos, em certos momentos em certos lugares, saíam do seu sono, como imagens incertas de um sonho, e podiam perturbar os vivos⁹¹.

De acordo com Morin, a ideia de imortalidade emergiu em sociedades historicamente remotas como parte constituinte de uma “tripla realidade psicológica”, juntamente com as perturbações funerárias e o próprio fenômeno da morte⁹². Sobre o tema, Kovács afirma que “no inconsciente, todos os indivíduos estariam persuadidos à própria imortalidade [...] como [...] [um] animal cego⁹³”.

O ser humano – embora evoluído e autoconsciente da própria finitude – não se deve julgar superior a outros animais; a morte é o denominador comum entre todos os seres vivos. O próprio Darwin, em *Origem das Espécies* (1859), destaca a “profunda” ignorância do homem frente a múltiplos fenômenos evolutivos⁹⁴. Portanto, embora novas interpretações do fenômeno da morte sejam sempre válidas, a resignação humana de sua ignorância perante esta obscuridade é inevitável. Como aponta Morin, a essência da morte jamais foi e jamais será conhecida pelo homem⁹⁵; Melville, ao narrar a desafio representado pela captura de um monstro albino na imensidão negra do oceano, assevera: “julgo que nos temos equivocado bastante neste negócio de vida e morte⁹⁶”.

90 *A filosofia da morte* [2009], 2010, p. 59.

91 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 29–30.

92 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 34.

93 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 39.

94 O autor sugere que, embora o homem saiba “incomparavelmente” mais sobre si mesmo do que com relação a outros animais, não possui a compreensão total acerca da redução de multiplicação (p. 83) e das leis de variação de espécies (p. 155). Sobre a função de órgãos humanos de aparente pouca importância, o autor ressalta a “enorme” ignorância do homem (p.183) e até mesmo o desconhecimento de causas que produzem variações de espécies tornaria o homem “profundamente” ignorante (p. 178).

95 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 26.

96 *Moby Dick: volume I* [1851], 2010, p. 82.

“Chegamos demasiado tarde para os deuses e demasiado cedo para o ser”⁹⁷”.

“[...] já que Deus conhece todas as nossas necessidades, para que serve a reza?”⁹⁸”

“[...] homem algum pode sentir plenamente sua identidade senão com os olhos fechados, como se a obscuridade fosse na verdade o elemento próprio para o nosso ser [...]”⁹⁹”.

97 HEIDEGGER, 1954, apud BORNHEIM, 2001, p. 180.

98 FLAUBERT [1857], 2013, p. 315.

99 MELVILLE [1851], 2010, p. 107.

2. O *Sein-zum-Tode* heideggeriano

Heidegger objetiva em *Ser e Tempo* (1927), a partir de movimento hermenêutico circular e do método fenomenológico de Husserl, compreender as vicissitudes do ser humano – ou *Dasein*, nas palavras do autor – sob prisma analítico e existencialista. Um dos argumentos heideggerianos centrais consiste em situar o tema da morte como caminho para a descoberta do sentido do ser: “Para Heidegger a morte pertence à própria estrutura essencial da existência. Ela não é um acidente, não vem de fora. A existência humana é um ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*)¹⁰⁰”.

A questão do ser atravessa de modo singular toda a obra de Heidegger. A pergunta é invariavelmente a mesma: o que é o ser? O que dizemos quando pronunciamos a palavra ser? E, no entanto, Heidegger não dá, propriamente falando, resposta à pergunta¹⁰¹.

Visto que o ser humano é hermenêutico por natureza, como sinaliza o próprio autor de *Ser e Tempo*, a pergunta fundamental e universal do *Dasein* resvalaria inevitavelmente na busca pelo sentido do ser, isto é, na compreensão da relação entre homem e cosmos. Conformaria, portanto, um questionamento ontológico.

Uma vez que a existência humana não consiste na mera presença no mundo, esta tampouco poderia ser analisada apenas do ponto de vista ôntico, ou seja, a partir de um estudo orientado em busca do sentido do ente, visto que uma análise ôntica demanda um questionamento ontológico prévio, como indica Heidegger: “O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas¹⁰²”. Se o ser humano é tão somente um ser/estar-para-a-morte, caberia o questionamento de Solomon: “será a vida apenas o adiamento absurdo da morte?¹⁰³”

O esforço de Heidegger para conceber uma analítica existencial resguarda, no entanto, seus méritos; como aponta Bornheim, a partir de *Ser e Tempo* a própria ideia de sistema tornou-se suspeita, “como suspeito se fez também o racionalismo que constitui o seu pressuposto; o sistema [...] é expressão metafísica da vontade de poder e, portanto, do subjetivismo que caracteriza de modo especialmente intenso o pensamento moderno¹⁰⁴”.

100 MARANHÃO [1985], 1998, p. 69.

101 BORNHEIM, 2001, p. 177.

102 *Ser e tempo* [1927], 2010, § 3, p. 57.

103 *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*, 2002, p. 229.

104 *Metafísica e finitude*, 2001, p. 178.

2.1. O ser humano como “estante-aí” para a morte

A tradução do termo *Dasein*, instaurado por Kant em *Crítica da Razão Pura* (1781), consistiria em “ser/estar-aí-no-mundo”. Os autores utilizados nesta pesquisa, de forma majoritária, operam com o sentido de *ser-aí*; para esta investigação, no entanto, partir-se-á da segunda acepção, uma vez que se tem da ideia de que o ser humano *está-aí* permanentemente disponível para a morte, sendo a morte a única possibilidade permanente do *Dasein*: “Como poder-ser o *Dasein* não pode superar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade-de-ser-‘aí’¹⁰⁵”.

Dentre as possibilidades do *Dasein*, somente a morte é capaz de tornar todas as outras impossíveis, a aniquilação de todas as possibilidades. No entanto, certificar a iminência do fenômeno é, de certo modo, trivial e insuficiente. Segundo Heidegger,

O caráter do iminente não distingue por si só a morte. Ao contrário: essa interpretação ainda poderia sugerir a suposição de que a morte devesse ser entendida no sentido de um acontecimento iminente vindo-de-encontro no interior do mundo ambiente. Iminente pode ser [...] uma trovoadas [...]. A morte iminente não tem um ser dessa espécie¹⁰⁶.

O sentido em destacar a iminência da morte seria tão somente colocá-la como forma de incentivo ao ser humano, no sentido de que a consciência da morte é o que o impele a colocar-se constantemente na busca pela concretização de projetos pessoais. Portanto, uma vez que a morte pode ceifar o futuro de modo imprevisível, o indivíduo encontra-se permanentemente como “estante-aí” para a morte.

O aniquilamento, o perecer, daria fim a todo esse planejamento e esse cuidado. A vida não teria perspectiva: não há urgência em prosseguir com o que, agora, consideramos importante, nem novos empreendimentos, nenhum eu futuro para cuidar, nenhum *eu* absolutamente¹⁰⁷.

Conforme a analítica de Heidegger, cada indivíduo está disponível para morrer apenas a própria morte¹⁰⁸. Uma vez que não se pode morrer a morte alheia, a morte configura um fenômeno pessoal e intransferível, como ratifica o próprio autor: “A morte é a propriedade *mais-própria* do *Dasein*. [...] A morte não ‘pertence’ só indiferentemente ao *Dasein* próprio, mas ela o *interpela como singular*”¹⁰⁹.

105 HEIDEGGER [1927], 2010, § 50, p. 691.

106 *Ser e tempo* [1927], 2010, § 50, p. 691.

107 LUPER [2009], 2010, p. 13–4.

108 MARANHÃO [1985], 1998, p. 70.

109 HEIDEGGER [1927], 2010, § 53, p. 723.

2.2. A angústia do “nada”

O conceito de angústia, segundo Heidegger, difere do conceito de medo na medida em que, enquanto o medo é adquirido diante de algo determinado, possui caráter de ameaça, a angústia pode emergir diante de objeto, em geral, indeterminado:

A angústia não “vê” [...] um [...] “aqui” e “ali” a partir do qual o ameaçador se aproximaria. Que o ameaçador não esteja em parte alguma caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia “não sabe” o que é aquilo diante-de-que se angustia [...]. *O diante-de-quê da angústia é o mundo como tal*¹¹⁰.

Com base em *Ser e Tempo*, Maranhão sugere que a angústia humana é proveniente do “nada” e que pode invadir o indivíduo a partir do ponderamento de questões existenciais¹¹¹, como a busca pelo sentido do ser, conforme indica Heidegger: “O diante-de-quê da angústia (*Angst*) é completamente indeterminado¹¹²”. Kovács, por sua vez, interpreta que a angústia colocaria em evidência a possibilidade do *Dasein* de ser o autor de sua própria história, a partir da construção ou ausência de sentido: “A angústia faz patente no ser-aí, o ser relativamente ao mais peculiar poder ser, quer dizer, o ser livre para a liberdade de eleger-se e empunhar-se a si mesmo¹¹³”.

Embora livre, o ser humano tende a escapar à angústia da morte¹¹⁴. Entretanto, se a possibilidade de morrer faz-se inerente ao *Dasein*, pode-se dizer que se trata de uma fuga improfícua, uma vez que a angústia seria também fato inexorável.

Na abertura [...] da angústia, nos angustiamos pelo ser no mundo enquanto tal. Nos deparamos com a falta de sentido no mundo, que não nos pode mais sustentar. Assim, nos apropriamos de que só nós podemos nos dar esta sustentação, ou seja, ser o autor do sentido de minha existência¹¹⁵.

Além da angústia do “nada”, inerente ao *Dasein*, há a angústia frente à iminência de uma morte próxima. Neste caso, é possível que ambas se agravem mutuamente, visto que o ser humano tende a não ponderar sobre questões relativas ao próprio morrer no decurso de sua existência. Tais perspectivas são, em geral, suprimidas. A angústia perante a iminência da própria morte será ilustrada a seguir por meio da narrativa de Tolstói – *A morte de Ivan Ilitch* (1886) – a fim de compreender-se em que medida o *Dasein* poderia se afirmar enquanto “estante-aí” para a morte.

110 *Ser e tempo* [1927], 2010, § 40, p. 523.

111 *O que é morte* [1985], 1998, p. 70.

112 *Ser e tempo* [1927], 2010, § 40, p. 521,

113 HEIDEGGER, 1927, apud KOVÁCS, 1992, p. 143.

114 KOVÁCS, 1992, p. 143.

115 *Ibidem*, p. 145.

2.3. A angústia de Ivan Ilitch

A narrativa de Tolstói, citada por Heidegger em nota de rodapé (“L. N. Tolstói, no seu conto “A morte de Ivã Ilitch”, descreveu o fenômeno do abalo e do desmoronamento desse “a-gente morre”¹¹⁶), ilustra a morte arquetípica do século XX¹¹⁷, que consiste em relegar o moribundo e a morte ao esquecimento, conforme será explicado no próximo subcapítulo desta pesquisa.

Ivan Ilitch, um burocrata russo bem-sucedido de quarenta e cinco anos, levava vida ordinária ao lado da mulher – fruto de casamento arranjado – e do filho de tenra idade. Ambicioso e obcecado com promoções, preocupava-se em se mostrar *comme il faut* perante a sociedade¹¹⁸.

Cometeu na faculdade algumas ações que, antes, pareciam-lhe grande ignomínia e que suscitaram nele asco por si mesmo, no momento em que a cometia; mas, percebendo ulteriormente que essas ações eram cometidas também pelas pessoas altamente colocadas e não eram consideradas por elas como ações más, não é que ele as tivesse considerado boas, mas esqueceu-as de todo e não se entristecia um pouco sequer ao lembrá-las¹¹⁹.

A ascensão na carreira trouxe a Ivan Ilitch novas possibilidades. A partir da proposta de assumir cargo ministerial em outra cidade, o burocrata adquire novo apartamento para si e sua família, caracterizando momento de grande júbilo na narrativa. Uma vez instalados, Ivan Ilitch incumbe-se da tarefa de decorar a nova residência a seu gosto, entretanto,

havia ali o mesmo que há em casa de todas as pessoas não muito ricas, mas que desejam parecê-lo e por isto apenas se parecem entre si [...] aquilo que todas as pessoas de determinado tipo fazem para se parecer com todas as pessoas de determinado tipo¹²⁰.

Durante a incumbência, Ivan Ilitch escorrega e se lesiona, de modo que apenas um lado de seu corpo – na região do rim – é contundido. O sobressalto, no entanto, não se faz motivo de preocupação, como indica o próprio personagem: “Não é à toa que pratico ginástica. Um outro estaria morto, mas eu só me machuquei um pouco aqui; quando se toca, dói, mas já está passando; só ficou uma simples esquimose¹²¹”.

116 *Ser e tempo* [1927], 2010, § 51, p. 699.

117 KÓVACS, 1992, p. 38.

118 ARIÈS [1977], 2014, p. 760–1.

119 TOLSTÓI [1886], 2009, p. 19.

120 *Ibidem*, p. 31.

121 *Ibidem*, p. 32.

A partir de então inicia-se o longo processo de agonia de Ivan Ilitch, permeado por angústia existencial semelhante ao conceito instaurado por Heidegger em *Ser e Tempo*: “começa a doença: mau hálito, dor de lado, nervosismo. Justifica uma consulta [...] A partir dessa primeira consulta, Ivan Ilitch agarra-se ao médico como um parasita¹²²”. Os médicos, no entanto, não são capazes de precisar o diagnóstico, engendrando no doente uma espécie de obsessão pela enfermidade obscura, como reafirma Ariès: “A doença aprisiona Ivan Ilitch como um esquilo na sua gaiola¹²³”.

A angústia do personagem consiste também no fato de que a medicina não é capaz, todavia, de certificar a doença. Na tentativa de compreendê-la por si só, ele ingressa no ciclo médico de modo obstinado ao mesmo tempo em que tenta se convencer da própria convalescença e iminente cura.

Desde a sua visita ao doutor [sua] principal preocupação era de seguir estritamente as suas recomendações em relação à higiene e aos medicamentos, e observar atentamente sua dor [...]. Os interesses de Ivan Ilitch concentram-se nos doentes e na saúde¹²⁴.

Ao ser confrontado pela possibilidade de ausência de cura, Ivan Ilitch depara-se pela primeira vez com o pensamento da própria morte. A iminência do fim traz à tona questionamentos ontológicos ao personagem, que não haviam sido feitos anteriormente em sua existência resumida ao ôntico e ao ordinário:

– O caso não está no [...] rim, mas na vida e... na morte. Sim, a vida existiu, mas eis que está indo embora [...] e eu não posso detê-la. Sim. Para quê me enganar? [...] Existiu luz, e agora é a treva. Eu estive aqui, e agora vou para lá! Para onde? [...] Eu não existirei mais, o que existirá então, quando não existir mais? Será realmente a morte?¹²⁵

Os ponderamentos de Ivan Ilitch configurariam o que Heidegger chama de “voz” da consciência, que, segundo o autor, é uma espécie de apelo entendido a partir da abertura constitutiva para o *Dasein*, compreendido apenas por ele mesmo: “Que é aquilo de que se discorre no apelo da consciência, isto é, que é intimado? É manifesto que é o *Dasein* ele mesmo. Resposta tão incontestável quanto indeterminada¹²⁶”. Cabe, aqui, reafirmar o pensamento do autor de que apenas *Dasein*, ele mesmo, pode morrer a própria morte; trata-se de fenômeno íntimo e intransferível. Assim, Ivan Ilitch prepara-se para morrer.

122 ARIÈS [1977], 2014, p. 761–2.

123 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 763.

124 TOLSTÓI, 1886, apud ARIÈS [1977], 2014, p. 762.

125 TOLSTÓI [1886], 2009, p. 46–7.

126 *Ser e tempo* [1927], 2010, § 55, p. 747.

“O homem, um ser ironicamente definido por Heidegger como um ser para a morte, pode ter na morte a sua opção de liberdade que a vida não lhe deu [...]”¹²⁷.

127 KOTHE, 2016a, p. 20.

2.4. A morte de Ivan Ilitch

A consciência da finitude imposta ao personagem de Tolstói fez emergir a angústia inerente ao *Dasein* que, no caso de Ivan Ilitch, ocorreu tão somente na iminência de sua morte, de modo que lhe assalta a possibilidade de que não tenha sabido, basicamente, viver, raciocínio que pode ser ilustrado a partir da passagem: “Veio-lhe à mente: podia ser verdade aquilo que lhe parecera antes uma impossibilidade total, isto é, que tivesse vivido a sua existência de maneira diversa da devida¹²⁸”.

A iminência da morte física trouxe consigo questionamentos ontológicos e fundamentais do *Dasein* – segundo a analítica heideggeriana – à superfície de Ivan Ilitch. Ao aceitar-se como ser finito o personagem atinge, por fim, o desvelamento da verdade e, ao morrer, encontra sua liberdade:

E justamente então Ivan Ilitch caiu no fundo, viu a luz e percebeu que sua vida não fora o que devia ser [...]. percebeu com clareza que aquilo que o atormentara e não o deixava, estava de repente saindo de uma vez [...] Em lugar da morte, havia luz. – Então é isto! – disse de repente – Que alegria!¹²⁹

A questão do desvelamento da verdade foi abordada por Heidegger, que retoma o termo platônico *aletheia* (ἀλήθεια) e confere-lhe este sentido; segundo o autor, a verdade das coisas se encontraria na luz da “clareira”, visto que “O obscurecimento do mundo nunca atinge a luz do ser¹³⁰”:

Na medida em que o ser vige a partir da ἀλήθεια, pertence a ele o emergir auto-desvelante. Nós denominamos isso a ação de auto-iluminar-se e a iluminação, a clareira [...]. Esses nomes se originam [...] de uma experiência do pensar primordial, para a qual a ἀλήθεια necessita ser pensada de acordo com sua “verdade” própria, a ser percebida somente nela mesma¹³¹.

Indaga-se aqui, no entanto, se a verdade do ser não jazeria em sua “obscuridade”; neste caso, a busca pelo seu sentido seria possível somente a partir do ingresso no desconhecido do próprio *Dasein*: “Não faria nenhum sentido afirmar que o acesso ao ser se faz de modo transparente e total. [...] a luz do ser nunca é plena como a do sol, jamais apresenta o esplendor de algo que se oferece, ainda que por veredas difíceis, em sua plenitude [...]”¹³².

128 TOLSTÓI [1886], 2009, p. 72.

129 Ibidem, p. 75–6.

130 HEIDEGGER, 1954, apud BORNHEIM, 2001, p. 180.

131 *Parmênides* [2005], 2008, p. 155.

132 BORNHEIM, 2001, p. 180.



FIGURA 07: O Sonho de Poliphilo (*Hyperotomachia Poliphili*), gravura em madeira do século XV que, segundo Jung, mostra o sonhador penetrando “medrosamente” em um bosque escuro e representa o ingresso no desconhecido.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 278.

“Por que vivenciamos o nosso morrer de maneiras que parecem ser fixas? O que impulsiona a repetição social e psicológica que vemos com frequência nessas ocasiões? Qual é o Zeitgeist – o espírito e os valores culturais da época – responsável por essas formas psicológicas e ações sociais quando elas ascendem à proeminência ou são eclipsadas por outras formas ao longo da nossa história?”¹³³”

133 KELLEHEAR [2007], 2016, p. 16.

3. Arquétipos de morte

O conceito de arquétipo conhecido na modernidade deve-se a Jung, que o definiu como um conjunto de imagens primordiais oriundas da repetição sucessiva de uma mesma experiência e armazenadas no inconsciente coletivo, uma profunda camada da psique humana e inata ao indivíduo. O arquétipo da Morte, por exemplo, seria um tipo de imagem presente no inconsciente humano de modo universal. Segundo Jung, não se trata de um termo novo, pois aparece na Antiguidade Clássica como sinônimo de “ideia” em Platão¹³⁴:

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos inconsciente personal. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo. [...] es idéntico a si mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza existente en todo hombre¹³⁵.

A partir do conceito jungiano, Kellehear debruça-se sobre a tentativa de delinear distintos arquétipos de morte no decurso da história humana, investigando características sociais por trás de múltiplas atitudes perante a finitude. O autor defende que houve maneiras de morrer típicas e dominantes em épocas específicas, que resguardavam características morais e eram encobertas por estilos de conduta na morte. Houve, ademais, diferentes tipos de público social com os quais os moribundos deviam se relacionar. Segundo Kellehear, o “desafio original e o próprio impulso a lhe dar sentido [à morte] podem ter raízes mais profundas na própria consciência em desenvolvimento da vida [...]”¹³⁶.

Por conseguinte, houve uma espécie de psicologia social por trás de como os moribundos se comportavam em determinado período da história. Alguns, inclusive, aspiravam criar ou resistir à morte arquetípica do seu tempo¹³⁷. De qualquer modo,

todo morrer apresenta desafios próprios aos quais temos de reagir [...]. Do mesmo modo, as pessoas morrentes e seu público têm expectativas mútuas e elas não ocorrem aleatoriamente, mas são determinadas por seu próprio design: a prevalência de certas doenças, as exigências interpessoais das instituições sociais e econômicas, os amplos mas frequentemente encobertos imperativos morais e expectativas sociais¹³⁸.

134 *Arquetipos e inconsciente colectivo* [1954], 1970, p. 70.

135 *Ibidem*, p. 10.

136 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 22.

137 *Ibidem*, p. 16–7.

138 KELLEHEAR [2007], 2016, p. 17.



FIGURA 08: *The Dog* (1819-1823), de Francisco de Goya.

Segundo Jung, a imagem do cão pode emergir em sonhos como representação ou premonição da morte, uma vez que em diversas mitologias os cães aparecem como guias para o mundo dos mortos.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 75.

3.1. A morte domada¹³⁹ do medievo

Conforme Ariès, o homem europeu medieval percebia o fenômeno da morte como “uma coisa muito simples”. Neste período, a atitude ritual dos moribundos, que frequentemente pressentiam a chegada da morte, se resumia a deitar-se de costas para que a face permanecesse voltada para o céu e, na sepultura, conservou-se durante muito tempo a orientação leste, que era direcionada a Jerusalém¹⁴⁰.

Conquanto simples, a morte angustiava o indivíduo daquele período. A iminência do próprio fim e a eventual desvinculação de seus familiares e bens materiais enterneciam o moribundo¹⁴¹, tanto embora ainda estivesse inserido no período da morte “domada”. O desgosto por deixar a vida ficava, portanto, associado à simples aceitação da morte próxima. Rodrigues afirma que a angústia da morte “atacava” o moribundo da Idade Média¹⁴², não obstante ela fosse tratada com familiaridade pelos vivos em uma relação que permaneceria constante através do tempo. Nem mesmo o apego a uma vida “miserável” separava o homem medieval da “familiaridade com uma morte sempre próxima¹⁴³”:

Assim esboçado, o pesar medieval em deixar a vida permite perceber a delicada ambiguidade de um sentimento popular e tradicional da morte, que também se manifestou nas expressões das culturas eruditas: *contemptus mundi* da espiritualidade medieval, desligamento socrático ou enrijecimento estóico da Renascença¹⁴⁴.

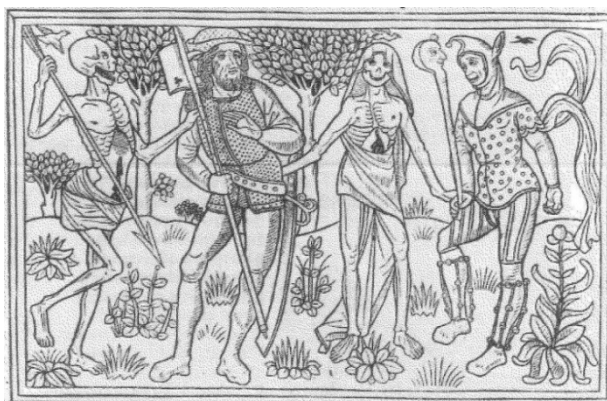


FIGURA 09: Representação iconográfica medieval da *Danse Macabre*, que figurava a morte como próxima aos vivos.

FONTE: BRAET; VERBEKE [1982], 1996, p. 300.

139 Trata-se de conceito instaurado por Ariès ([1977], 2014), que figura o fenômeno da morte como próximo e familiar ao homem, típico da era medieval (p. 5–37).

140 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 17–8.

141 ARIÈS [1977], 2014, p. 18.

142 *Tabu da morte*, 1983, p. 173.

143 ARIÈS [1977], 2014, p. 19.

144 *Ibidem*, p. 18.



FIGURA 10: Representação iconográfica medieval da *Danse Macabre*, que figurava a morte como próxima aos vivos.

FONTE: BRAET; VERBEKE [1982], 1996, p. 301.

O padrão de morte ocidental, durante séculos, permaneceu basicamente imutável. Conforme Maranhão, o modo antigo de se morrer e os costumes habituais que envolviam o evento perduraram durante séculos e conformaram um período em que a consciência da própria finitude e o pressentimento do próprio fim eram vistos com resignação. O processo do morrer, sempre assistido pelos vivos em uma espécie de espetáculo apático, representava a passagem do mundo terreno à “comunidade dos anjos e santos”¹⁴⁵. Para ser aceito no paraíso, entretanto, era necessário arrepender-se dos pecados mundanos, motivo pelo qual a grande massa de pecadores não aguardava a morte com tanto júbilo quanto os santos¹⁴⁶.



FIGURA 11: Manuscrito iluminado ocidental ilustrando o fenômeno da morte assistida.

FONTE: SANTOS, 2009, p. 212.

145 *O que é morte* [1985], 1998, p. 9.

146 ECO, 2007, p. 62.



FIGURA 12: Manuscrito iluminado ocidental ilustrando o fenômeno da morte assistida.

FONTE: SANTOS, 2009, p. 209.

[...] [a morte] resistiu às pressões evolutivas durante cerca de dois milênios. Num mundo submetido a mudanças, a atitude tradicional diante da morte aparece como um indício de inércia e continuidade. Ela está agora tão apegada nos nossos costumes que dificilmente podemos imaginá-la e compreendê-la. A atitude antiga que vê a morte ao mesmo tempo próxima, familiar e diminuída, insensibilizada, opõe-se demais à nossa, onde nos causa tanto medo que nem ousamos dizer-lhe o nome¹⁴⁷.

O comum na Idade Média era pressentir a chegada da morte; quando esta ocorria repentinamente, segundo Ariès, era estigmatizada como infamante e vergonhosa: “[a *mors repentina*] rompia então a ordem do mundo, na qual todos acreditavam, como um instrumento absurdo do acaso, por vezes disfarçado de cólera de Deus”. A doutrina cristã, por sua vez, esforçou-se “com reticência e timidamente” no combate à crença de que a *mors repentina* era, de fato, vergonhosa¹⁴⁸. Uma vez ocorrida a morte súbita, a alma não faria a transição assistida pelos vivos do mundo terreno ao celestial.

Hoje, tendo banido a morte da vida cotidiana, ficaríamos, pelo contrário, comovidos por um acidente tão súbito e absurdo, e antes suspenderíamos nessa ocasião extraordinária os interditos habituais. A morte feia e desonrosa na Idade Média não é exclusivamente a morte súbita e absurda como a de Gaheris¹⁴⁹, mas é também a morte clandestina que não teve testemunhas nem cerimônia, a do viajante da estrada, do afogado no rio, do desconhecido cujo cadáver se descobre à beira de um campo, ou mesmo do vizinho fulminado sem razão. Não importava que ele fosse inocente: a morte súbita marcava-o com uma maldição. Essa é uma crença muito antiga¹⁵⁰.

147 ARIÈS [1977], 2014, p. 37.

148 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 12–3.

149 Sir Gaheris, personagem lendário da Távola Redonda, que morreu envenenado (ou seja, subitamente) e foi enterrado “com grandes honras, como convinha a um homem de tanto valor”. Entretanto, “o rei Artur e todos os que estavam na sua corte tiveram tanto desgosto com essa morte tão feia e tão desagradável que, entre si, mal falaram a respeito” (ARIÈS [1977], 2014, p. 13).

150 ARIÈS [1977], 2014, p. 13.

O pressentimento da chegada da morte seria, neste sentido, uma espécie de chamado, um convite divino feito ao homem para juntar-se à sociedade celestial. O ato de morrer repentinamente representava, portanto, a ausência do convite de Deus. Ainda conforme menciona Ariès, o bispo católico Guillaume Durand¹⁵¹ perpetuou a crença de que a morte súbita era infame. Segundo ele, “morrer [subitamente] não era por causa manifesta, mas pelo simples julgamento de Deus¹⁵²”:

O morto, entretanto, não deveria ser considerado maldito [segundo Durand]. Por via das dúvidas, ele deveria ser enterrado cristãmente: “No local em que se encontra um homem morto, ele será amortilhado por motivo da dúvida sobre a causa da sua morte”. De fato, “o homem justo, seja qual for a hora em que saia da vida, será salvo”. E no entanto, apesar dessa afirmação de princípio, Guillaume Durand ficou tentado a ceder à opinião dominante. “Se alguém morre subitamente enquanto se dedica aos jogos [...] ele pode ser enterrado no cemitério, porque não se fazia mal a pessoa alguma”¹⁵³.

De modo semelhante à concepção medieval, Rodrigues menciona que, como observou Thomas¹⁵⁴, a cultura africana é marcada pela distinção entre “boa” e “má” morte: ao passo que, na primeira, verificam-se condições de espaço, tempo e modo de morrer, a segunda é caracterizada pelo caráter de imprevisibilidade, ou seja, proveniente de acidente ou doença: “A boa morte, diz-se, é bela e suave por que ela conduz ao “pai” e aos ancestrais. Morrer é dizer a seu pai: eis-me, cantam os Pigmeus¹⁵⁵”.

Enquanto a explicação para a morte medieval pressentida possuía cunho religioso, para o homem ocidental moderno, morrer súbita ou premeditadamente em geral exige explicação racional, tarefa que nem sempre é possível. Este pensamento pode ser ilustrado por meio de passagens em Espinosa – “*Parece que siempre hay que explicar cómo se muere la gente. Vos decís que se muere alguien y la pregunta que sigue es: ¿cómo? Tiene que existir una explicación para la muerte, un motivo. Nos deja más tranquilos*¹⁵⁶” – e Flaubert, logo após a morte de Emma Bovary: “Depois da morte de alguém, sempre há uma espécie de estupefação que se libera por ser tão difícil de compreender essa chegada súbita do nada e de resignar-se a acreditar nela¹⁵⁷”.

151 Bispo liturgista de Mende, em Gévaudan, autor da obra *Speculum judiciale*. Ver DURAND DE MENDE, G. *Rationale divinarum officiorum* (tradução para o francês de C. Barthélémy), Paris, 1854.

152 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 13.

153 ARIÈS [1977], 2014, p. 13–4.

154 THOMAS, L.-V. *Anthropologie de la mort*, 1975, p. 192.

155 THOMAS, 1975, apud RODRIGUES, 1983, p. 29.

156 *Cita en la Recoleta*, 2012, p. 23.

157 *Madame Bovary* [1857], 2013, p. 313.

A explicação moderna para o fenômeno da morte, segundo Kovács, é geralmente baseada em eventos fortuitos; uma vez que o homem recusa a própria finitude, ele insiste em atribuir-lhe caráter acidental: “acidentes, doenças, infecções, velhice adiantada. A morte fica despojada do caráter de necessidade em termos do processo vital. É sempre um assombro¹⁵⁸”.

Conforme Maranhão, o pressentimento da chegada da morte no Ocidente antigo orientava os indivíduos comuns a seguirem um rito padrão, conduzido de maneira simples e habitual:

A pessoa que pressentia a proximidade do seu fim, respeitando os atos cerimoniais estabelecidos, deitava-se no leito de seu quarto donde presidia uma cerimônia pública aberta às pessoas da comunidade. Era importante a presença dos parentes, amigos e vizinhos e que os ritos de morte se realizassem com simplicidade, sem dramaticidade ou gestos de emoção excessivos¹⁵⁹.

É a morte descrita por Rilke em 1910 na passagem: “essas mulheres que ficavam muito velhas e pequenas e então faleciam numa cama imensa, como se fosse num palco, diante de toda a família, da criadagem e dos cães, de modo discreto e senhoril¹⁶⁰”. O costume de confessar-se e a presença de um sacerdote eram imprescindíveis, uma vez que o perdão divino representava a garantia do paraíso:

O moribundo dava as recomendações finais, exprimia suas últimas vontades, pedia perdão e se despedia. O sacerdote comparecia: era tempo agora de esquecer o mundo e de pensar em Deus. O moribundo se confessava e, se tal fosse possível, fazia uma confissão geral. Recebia a comunhão, dada como alimento para a virgem. Em seguida, o sacerdote ministrava a extrema-unção, o sacramento da partida [...]. Enfim, quando se aproximavam os últimos momentos, a comunidade recitava as orações dos agonizantes¹⁶¹.

O caráter de placidez atribuído ao morrer era condizente com a promessa de que a vida não acabaria com a morte. Morrer representava apenas um estágio transitório, uma passagem sem volta que culminaria no espaço celestial, ao lado de criaturas divinas. Conforme descreve Maranhão, imediatamente após a morte, os familiares – observando religiosamente os costumes – fechavam as janelas, acendiam as velas, aspergiam água benta pela casa, cobriam os espelhos e paralisavam os relógios¹⁶².

158 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 39.

159 *O que é morte* [1985], 1998, p. 7.

160 *Os cadernos de Malte Laurids Brigge* [1910], 2010, p. 16.

161 MARANHÃO [1985], 1998, p. 7–8.

162 *O que é morte* [1985], 1998, p. 8.

O corpo do defunto era objeto de alguns cuidados especiais: banhado, unhas e cabelos aparados, vestido e coberto pela mortalha. Com os dedos das mãos entrelaçados e envoltos por um rosário, o defunto ficava exposto sobre uma mesa e, durante dois ou três dias, seus parentes e amigos, com vestimentas de luto, desfilavam diante dele para o último adeus¹⁶³.

No dia do enterro, o cadáver era acompanhado por todos seus conhecidos, que vinham de novo para escoltá-lo em sua última viagem. Lenta e cuidadosamente, a procissão fúnebre atravessava o espaço no qual ele vivera. Ao chegar à igreja, era submetido aos ritos necessários para purificação e preparação, a fim de facilitar sua passagem da comunidade dos vivos à dos mortos¹⁶⁴.



FIGURA 13: Modelo de cortejo fúnebre em vinheta francesa de fins do século XVI.

FONTE: REIS, 1991, p. 75.

Da igreja o defunto era conduzido ao cemitério, a sua “última morada”, onde, mais tarde, receberia visitas mais ou menos frequentes que depositariam flores sobre seu túmulo, sinais de que ele não seria definitivamente esquecido¹⁶⁵.

Era imposto aos sobreviventes que permanecessem enlutados após a morte. As manifestações de luto – que consistiam na privação de vida social, uso de vestimentas negras, dentre outras exigências – expressavam a dor, saudade e dilaceramento da separação e eram escrupulosamente respeitadas pelos vivos, durante o período que fosse necessário, para a sutura da ferida provocada pela morte e reintegração às condições normais de vida em sociedade¹⁶⁶. Uma vez que a morte de outrem desestabilizava estruturas sociais, era necessário tempo para que os vivos se reerguessem.

163 MARANHÃO [1985], 1998, p. 8.

164 Ibidem, p. 8–9.

165 Ibidem, p. 9.

166 Idem.

Segundo Ariès, no Ocidente a morte física é tratada pelo Cristianismo como acesso à vida eterna desde o período medieval: “desde que o Cristo ressuscitado triunfou sobre a morte [...] o cristão se empenha em desejar a morte com alegria, como um renascimento”. O autor aponta, no entanto, que a morte “comum”, aquela correspondente ao indivíduo medieval ordinário, não era digna de celebração: “é a morte excepcional e extraordinária de um místico [rei ou santo] que a aproximação do fim enche de alegria ‘celestial’. Não é a morte secular da gesta ou do romance, a morte comum”. Portanto, a “boa” morte restringia-se ao santo¹⁶⁷, excluindo a massa ordinária de pecadores.

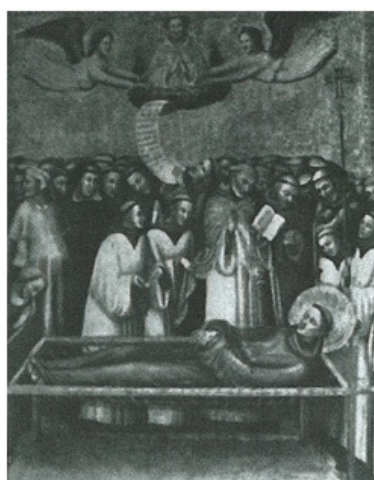


FIGURA 14: Conforme Reis, a morte do santo estabeleceu o modelo de morte assistida no Ocidente.

FONTE: REIS, 1991, p. 92.

Como será mostrado adiante, o fenômeno da morte migrou do “domado”, no período medieval, para o “selvagem”, na modernidade, o que significa dizer que, ao passo que o morrer antigo era tratado com familiaridade e simplicidade, atualmente morre-se cada vez mais distante da casa familiar, de parentes e da vida em geral. Prima-se pela vida e expurga-se a morte.

A transição da morte domada à selvagem acarretou, por sua vez, mudanças nas práticas funerárias. Atualmente não se morre mais no leito familiar sob olhar dos parentes, conforme ratifica Motta:

as formas de enterramento [...] vêm acompanhando mudanças significativas nas relações que os vivos estabelecem com seus mortos [...] preferindo-se submeter a morte e o moribundo [...] longe dos olhos, do que conservá-lo no interior do convívio doméstico¹⁶⁸.

167 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 15–7

168 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 16.

3.2. A morte romântica

Antes de prosseguir no confronto entre arquétipos de morte medieval e domada e morte moderna e selvagem, é necessário situar o arquétipo de morte romântica que, embora tenha sofrido influência do estilo anterior, resguarda atributos singulares.

Enquanto estilo de época, Citelli afirma que se pode delimitar o Romantismo entre fins do século XVIII e meados do século XIX e sugere que houve pluralidade de nuances dentro do movimento; estas variáveis “quase antitéticas” configurariam múltiplos romantismos ao invés de uma única corrente¹⁶⁹. Camus e Koestler¹⁷⁰ mencionam que, neste período, “as mulheres desmaiavam à menor emoção e homens barbudos versavam doces lágrimas entre os braços uns dos outros”.

Estando o céu romântico coalhado de estrelas de brilhos e tamanhos vários, em seu ciclo de nascimento, esplendor e queda, é necessário lembrar que [...] o termo não só continua sendo utilizado como ainda se presta a agasalhar uma panacéia de versos melosos, confissões apaixonadas, sofrimentos melodramáticos [...] ¹⁷¹.

Citelli assevera que o movimento romântico foi mais que um programa de ação de um grupo de poetas, romancistas, filósofos e músicos; ele permitiu que, no Ocidente, o indivíduo passasse a exaltar sua individualidade de modo sem precedentes¹⁷²:

O primeiro romantismo alemão, também chamado de pré-romantismo, ou de *Sturm und Drang* [...] estava [...] associado ao pensamento de Rousseau [...]. Os *Stürmer und Dränger*, os jovens pré-românticos, como Herder, Schiller, Lessing, o primeiro Goethe, apresentaram um forte traço de [...] mergulho na nostalgia e na valorização da morte ¹⁷³.

Segundo Kovács, a morte romântica trazia a possibilidade de evasão da alma, liberdade e fuga para o além, porém implicava ruptura e separação física: “Representa a possibilidade de reencontro no além de todos os que se amavam. Prevalencia então uma crença forte na vida futura¹⁷⁴”. O desejo de evasão, aponta Citelli, foi um dos aspectos definidores do movimento romântico, que frequentemente envolvia o “olhar sonhador, um comportamento evasivo, um certo saudosismo e a crença de que o mundo já não é tão bom como antes [...] ¹⁷⁵”.

169 *Romantismo*, 1993, p. 6.

170 CAMUS; KOESTLER, 1972, apud RODRIGUES, 1983, p. 171.

171 CITELLI, 1993, p. 6.

172 *Romantismo*, 1993, p. 9–11.

173 CITELLI, 1993, p. 16–7.

174 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 37.

175 *Romantismo*, 1993, p. 9–11.

Embora no século XIX ainda se morre conforme o arquétipo anterior, isto é, segundo padrões tradicionais e diante da família¹⁷⁶, surge com o movimento romântico o costume de exaltar-se perante a morte, o que não ocorria anteriormente. Nesse período ela torna-se “bela” e, inclusive, desejada¹⁷⁷, e tal exaltação, sugere Rodrigues, estaria diretamente associada à promoção do morto ao *status* de “objeto belo” em oposição ao caráter de repugnância do século anterior, no qual traços cadavéricos representavam a “antibeleza fundamental¹⁷⁸”.

No século anterior, os mortos foram banidos: agora a morte passa a comportar um componente dramático de despedida quase insuportável. A cena de morte deixa de apresentar a serenidade do modelo tradicional: os últimos adeuses são agora dilacerantes, uma emoção quase incontável aflige os espectadores¹⁷⁹.

Conforme Citelli, a exacerbação da melancolia e da morte foram maneiras encontradas pelo movimento romântico a fim de revelar perplexidade ante um movimento cujos valores se tornaram inaceitáveis; esses valores normativos e excessivamente racionalistas, segundo o autor, iam contra os princípios iluministas e liberalistas que influenciaram o Romantismo¹⁸⁰.

A Inglaterra, a Alemanha e a França, com suas particularidades e modos próprios de realizar o romantismo, deixavam entrever o desejo de criar um mundo onde aqueles princípios feudais de servilismo e prepotência de senhores que estavam sob a glória de Deus e a segurança dos reis fosse rompido¹⁸¹.

A morte romântica basicamente adquire o caráter de “sublime repouso, eternidade e possibilidade de uma reunião com o ser amado¹⁸²” e, ao passo que o intento de ritualização do fenômeno remanesce, surge a preocupação médica em adiá-la¹⁸³. Pode-se dizer que moribundo adquire, neste sentido, o papel principal da cena:

Entre aqueles que o envolvem [...] no momento da morte, profundas transformações estão em vias de se operar: no momento do último suspiro, a família estará reunida ainda em torno do doente [...] seus filhos [...] estarão um pouco afastados, intensamente dominados pela tristeza e pela desolação, impossibilitados de enfrentar com o olhar o desenvolvimento da cena¹⁸⁴.

176 RODRIGUES, 1983, p. 171.

177 KOVÁCS, 1992, p. 37.

178 *Tabu da morte*, 1983, p. 175.

179 RODRIGUES, 1983, p. 173.

180 *Romantismo*, 1993, p. 9–11.

181 CITELLI, 1993, p. 10.

182 KOVÁCS, 1992, p. 37.

183 RODRIGUES, 1983, p. 172.

184 *Ibidem*, p. 173.



FIGURA 15: *Ophelia* (1851–1852), de John Everett Millais.
O arquétipo de morte romântica consistia em vê-la como salvação de sofrimentos mundanos.
FONTE: *Wikipedia*¹⁸⁵.



FIGURA 16: *The Death of Chatterton* (1856), de Henry Wallis. Thomas Chatterton, poeta britânico, suicidou-se aos 17 anos após ingerir arsênico, de modo semelhante a Emma Bovary de Flaubert.
FONTE: *Wikipedia*¹⁸⁶.



FIGURA 17: *Sleep and his Half-brother Death* (1874), de John William Waterhouse.
A pintura remete aos deuses gregos Hipnos e Tântato, que correspondem respectivamente ao sono e morte.
FONTE: *Wikipedia*¹⁸⁷.

185 Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Ophelia_\(painting\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Ophelia_(painting))>. Acesso em 4 de Mai. 2017.

186 Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/The_Death_of_Chatterton>. Acesso em 4 de Mai. 2017.

187 Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Sleep_and_his_Half-brother_Death>. Acesso em 4 de Mai. 2017.

Uma vez conferido caráter dramático ao fenômeno da morte e, ao morto, *status* de belo, surge no século XIX a estética “fúnebre” que iria conformar necrópoles romanticizadas na Europa e, posteriormente, no Brasil¹⁸⁸. Segundo Motta, nos primeiros espaços da morte brasileiros instaurou-se uma autêntica atmosfera romântica, configurando uma espécie de “espetáculo” que exaltava

mulheres inclinadas, ajoelhadas, desmaiadas, em estado de plangência melancólica em que são realçados aspectos dramáticos: mãos contorcidas ou ligeiramente pendentes no ar, pés desnudos, cabelos desgrenhados ou esparramados sobre o túmulo, o baixo corporal lânguido ou corpulento, seios volumosos ou ligeiramente delineados¹⁸⁹.

Ademais, Kovács aponta que durante o movimento romântico surgiu o medo relativo às almas do outro mundo e, por conseguinte, a doutrina espírita, que emergiu como possibilidade de intermediação entre vivos e mortos, comunicação com o além e regresso do corpo terreno¹⁹⁰. Morin classifica o Espiritismo como uma das ciências “ocultas” e afirma que estas frequentemente voltam-se para o tema da morte¹⁹¹. Deste modo, Kardec, citado por Kovács e Morin como o precursor francês da doutrina espírita, inicia entre 1854 e 1857 estudos científicos voltados ao fenômeno da morte:

O espiritismo se fundamenta na existência de um mundo invisível, formado por seres incorpóreos que povoam o espaço [...]. A morte do corpo livra o espírito do invólucro que o prendia à terra e o fazia sofrer; uma vez liberto [...] ele só possui seu corpo etéreo, que lhe permite percorrer o espaço e vencer as distâncias com a rapidez do pensamento [...]¹⁹².

A ideia central do Espiritismo não difere em grande medida da cristã, pois ambas defendem a imortalidade da alma. Contudo, o primeiro prega o livre arbítrio humano como marcador do homem enquanto detentor do próprio destino: “Deus não pune nem premia. Nós é que nos punimos ou nos premiamos. [...] Somos senhores de nosso destino. Pelo livre arbítrio, eu herdo hoje meu passado¹⁹³”. Por fim, conclui-se que

O homem do século XIX continuará piedoso, sobretudo no momento da morte. Continuará a decidir, ao sentir aproximar-se a velhice, sobre a organização de seus negócios terrenos, mas tenderá na maior parte das vezes a deixar para os seus familiares as providências concernentes ao seu funeral¹⁹⁴.

188 RODRIGUES, 1983, p. 175.

189 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 86.

190 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 37.

191 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 162.

192 KARDEC, 1859, apud MORIN [1921], 1997, p. 163.

193 NETO [2013], 2014, p. 16.

194 RODRIGUES, 1983, p. 171.

3.3. A morte selvagem¹⁹⁵ da modernidade

Chega-se, enfim, ao arquétipo de morte da modernidade, alcunhada “selvagem” por Ariès. Segundo o autor, a morte domada do medievo – expressão encontrada de Homero a Tolstói, que representa uma atitude universal e constante diante da finitude humana – descreve o ato de morrer como familiar, próximo e ordinário:

ao chamarmos essa morte familiar de morte domada, não queremos dizer com isso que antes ela tenha sido selvagem e, em seguida, domesticada. Queremos dizer, pelo contrário, que ela se tornou selvagem, enquanto anteriormente não o era¹⁹⁶.

Este fenômeno deve-se ao fato de que as atitudes do homem ocidental perante a morte mudaram de maneira profunda, ocasionando uma ruptura histórica significativa: “a morte, tão presente, tão doméstica no passado, vai se tornando vergonhosa e objeto de interdição¹⁹⁷”. Tal afirmação pode ser ilustrada através do processo de morte de Ivan Ilitch que, segundo Kovács, não se trata mais de um fenômeno natural, mas de “fracasso, impotência ou imperícia¹⁹⁸”.

Ele [Ivan Ilitch] não conseguia compreender e procurava enxotar esse pensamento, como falso, incorreto, doentio, repeli-lo, por meio de outros pensamentos corretos, sadios. Mas esse pensamento, e não só o pensamento, mas como que a própria realidade, voltada e estacava diante dele¹⁹⁹.

Por esta razão tenta-se obliterar sua morte, tanto embora o moribundo torna-se consciente da postura omissa de seus parentes e do próprio médico responsável pelo tratamento de sua doença:

O sofrimento maior de Ivan Ilitch provinha da mentira, aquela mentira por algum motivo aceita por todos, no sentido de que ele estava apenas doente e não moribundo, e que só devia ficar tranquilo e tratar-se, para que sucedesse algo muito bom. Mas ele sabia que, por mais coisas que fizessem, nada resultaria disso, além de sofrimentos ainda mais penosos e morte²⁰⁰.

Ivan Ilitch, contudo, guarda em segredo sua angústia a fim de evitar inquietação de seus familiares e conferir mais valor a sua doença ainda não identificada: “Do mesmo modo como o diagnóstico reduz a angústia, a confiança pode aumentá-la²⁰¹”.

195 Trata-se de conceito instaurado por Ariès (1977), que figura o fenômeno da morte como distante e impessoal.

196 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 37.

197 MARANHÃO [1985], 1998, p. 9.

198 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 38.

199 TOLSTÓI [1886], 2009, p. 50.

200 *Ibidem*, p. 55–6.

201 ARIÈS [1977], 2014, p. 763.

Conforme Ariès, na década de 80 do século XIX, o recurso à medicina tornou-se uma medida necessária, que não acontecia cinquenta anos antes: “Para Ivan Ilitch, sua doença transforma-se, imediatamente, num caso que tem unidade e deve ter nome. [...] Seu destino depende, daí por diante, do diagnóstico, um diagnóstico difícil que ainda não fora feito²⁰²”. Conclui-se que o papel da medicina e da medicalização operariam, deste modo, no sentido de isolar o moribundo do século XX, relegando-o à marginalização e à angústia.

Em passado não muito distante, quando o morrente era velado no interior do próprio espaço habitacional, a morte tornava-se íntima e doméstica, ao passo que em sociedades contemporâneas procura-se evitá-la e providenciar o rápido desaparecimento do cadáver, muitas vezes ignorando onde estão localizados os cemitérios da cidade²⁰³, possivelmente na tentativa de ocultar-se o “feio”, isto é, a morte: “morrer como se nasceu, no leito, deixou de ser uma prática comum na maioria das sociedades ocidentais contemporâneas²⁰⁴”. À vista disso é diligenciada uma espécie de anulação do acontecimento da morte, onde imediatamente põe-se em prática uma “engenhosa” operação para que o morto desapareça tão breve quanto possível²⁰⁵:

Numa sociedade como a nossa, completamente dirigida para a produtividade e o progresso, não se pensa na morte e fala-se dela o menos possível. Os novos costumes exigem que a morte seja o objeto ausente das conversas educadas. [...] Designando o morrer como algo impessoal e os mortos como coisas, encobre-se o fenômeno²⁰⁶.

Segundo Kovács, a partir do século XX o local da morte foi transferido do reduto familiar para o hospital, suprimindo o fenômeno da morte assistida do período medieval, detalhadamente descrito por Ariès, e do período romântico. Deste modo reafirma-se o triunfo da medicina moderna no isolamento do moribundo e também o da medicalização, cujo papel seria manter a doença e a morte “na ignorância e no silêncio²⁰⁷”. Vale destacar que, embora a ciência médica tenha logrado maior expectativa de vida de seres humanos, tal conquista não assegura, necessariamente, a qualidade da mesma.

202 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 761.

203 PACHECO, 2012, p. 21.

204 MOTTA, 2009, p. 16.

205 MARANHÃO, 1998, p. 16.

206 *Ibidem*, p. 11.

207 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 38.

Kübler-Ross sublinha a relevância do espaço hospitalar no momento da morte e a propensão da sociedade moderna a ignorar a finitude humana²⁰⁸, uma vez que não faz-se mais habitual a morte assistida de outrora em tempos atuais: “O hospital é conveniente, pois esconde a repugnância e os aspectos sórdidos ligados à doença²⁰⁹”. Pacheco corrobora:

A morte, esse processo de cessação dos atos vitais, é uma realidade inexorável, uma conseqüência do nascer e do viver. Em todas as sociedades desperta curiosidade, fascínio e medo. As sociedades modernas [...], ao contrário das antigas, procuram evitá-la, esquecê-la, como se ela não existisse [...] fazendo desaparecer o corpo do morto de uma forma rápida [...] O horror do cadáver em decomposição é uma constante em todas as civilizações²¹⁰.

Como sintoma desta fuga, surge nos Estados Unidos do século XX o *funeral home*, prática que consiste em submeter cadáveres a procedimentos estéticos na busca por aspecto mais apazível durante as exéquias. Na realidade isto significaria criar a ilusão de que não houve morte alguma e, uma vez que trâmites deste tipo de funeral são colocados sob cargo das próprias funerárias, a família afasta-se ainda mais do moribundo²¹¹ que, marginalizado, encerra-se em sua angústia.

A partir dos apontamentos feitos no presente capítulo, questiona-se: quais caminhos o fenômeno da morte estaria seguindo no século XXI? Estes caminhos se aproximariam da ideia de morte domada, selvagem ou estaria o homem engendrando um novo arquétipo? A morte selvagem do século XX poderia sinalizar que, futuramente, as atitudes do homem perante a própria finitude tornem-se cada vez mais impessoais?

Em entrevista concedida para elaboração desta pesquisa, Péricles Dourado – gerente administrativo do Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás desde 2003 – arrisca que, devido ao progresso tecnológico, futuramente os funerais podem se tornar virtuais, isto é, acompanhados em tempo real da própria casa do enlutado, sobretudo entre os mais jovens²¹². Esta espécie de funeral *online*, se levado a cabo, poderia engendrar um arquétipo de morte sem precedentes, evidenciando o triunfo do progresso e da tecnologia sobre costumes funerários tradicionais e seculares.

208 *Sobre a morte e o morrer* [1969], 2008, p. 15.

209 KOVÁCS, 1992, p. 38.

210 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 21.

211 KOVÁCS, 1992, p. 39.

212 Infere-se, deste modo, que a aversão ao fenômeno da morte e seus desdobramentos – como costumes funerários e espaços de enterramento – tenderia a ser maior entre a população mais jovem do século XXI.

“As noções mais importantes da vida escapam inteiramente à ciência: beleza, felicidade, prazer, dor... A propósito delas, as teorias científicas nada podem falar – o que nos autoriza a pergunta: é possível falar cientificamente sobre a morte?”²¹³”

“[...] como para a morte, que é difícil, também para o difícil amor não foi encontrada até hoje uma luz, uma solução, um aceno ou um caminho. Não se poderá encontrar, para ambas estas tarefas, que carregamos veladas em nós e transmitimos sem as esclarecer, nenhuma regra comum, baseada em qualquer acordo. Na medida, porém, em que começarmos a tentar, solitários, a vida, estas grandes coisas se hão de aproximar da nossa solidão²¹⁴”.

213 RODRIGUES, 1983, p. 11.

214 RILKE, 1989, p. 58–9.

4. Tabus da morte

Em sociedades modernas, deve-se tocar o menos possível no tema da morte. Ele geralmente não é discutido em círculos sociais, que impõem aos indivíduos transparecer aparente e infindável júbilo e que repelem diálogos escatológicos. Deste modo, pode-se classificar o tema da morte como tabu, que etimologicamente resguarda sentido de algo que não deve ser violado sob pena de castigo, que caracteriza a proibição de práticas cultural ou religiosamente reprováveis. Conforme Soares, um tabu se trata de

característica atribuída a um objeto, pessoa ou comportamento que, entre alguns povos, os torna proibidos de serem mencionados ou abordados; proibição determinada pelos costumes de uma comunidade; tudo aquilo que é inviolável ou proibido; em que não se pode tocar²¹⁵.

Steiner, por sua vez, evidencia a relação entre temas “proibidos” e a religião católica, pois, como indica o autor, os tabus são relacionados a rituais de magia negativa:

*Quando affrontò lo studio del sacro, la cosa più stimolò Roberston Smith fu il concetto [...] di tabù, in cui la nozione del proibito si fondeva con quella del ritualmente significativo [...] [o significado de tabu] non compare solamente col significato specialistico che ha nel contesto propriamente religioso della Bibbia, ma acquisita altri significati al di fuori di esso [...]*²¹⁶.

Segundo Kovács, além de a morte representar um tabu em sociedades modernas, configura possivelmente o “mais difícil dos temas” que o ser humano tende a rejeitar. A autora defende o descerramento da morte-tabu, que é negada, escamoteada, escondida, não nomeada, que incomoda, mas que insiste em reaparecer “nas faltas, nas ausências, nos jornais, na TV, nas guerras [...], na saudade, na mentira, na verdade [...]”²¹⁷.

Ao cravar o olhar no fenômeno da finitude, entretanto, o ser humano pode se tornar apto a compreender melhor a si mesmo e a própria vida. O homem moderno pode tentar ocultar o fenômeno morte, porém o medo de morrer, do devir e do desconhecido permanecerá latente. Deste modo, poderia remeter-se a Pascal, que afirma que o ser humano está sempre disposto a negar o que não compreende: “é necessário conhecer-se a si mesmo. Ainda quando isso não servisse para encontrar a verdade, pelo menos serve para reger a própria vida, e nada há de mais justo”²¹⁸.

215 *Minidicionário Soares Amora da língua portuguesa* [1997], 2009, p. 704.

216 *Tabù*, 1980, p. 66.

217 Ver prefácio de *Morte e desenvolvimento humano* (1992).

218 *Pensamentos*, 2005, p. 26.

4.1. Limitações frente à “cientificização” da morte

O conhecimento trazido pela modernidade frequentemente impele o ser humano a racionalizar fenômenos de diversas origens. Entretanto, na tentativa de vislumbrar o fenômeno da morte sob perspectiva meramente científica, o homem encontra os limites de sua compreensão racional. Segundo Rodrigues, o intento de cientificizar o fenômeno da morte representa uma tentativa de fechar sua angústia em um discurso lógico e de encerrar o pensamento sobre a finitude em um lugar seguro dentro da sociedade e fora do indivíduo:

coerentemente, se em nossa sociedade os homens sempre se interessaram em estudar o que está distante (os “milagres” tecnológicos do futuro, os astros, os processos microfísicos, o mundo químico...), é compreensível que, no momento em que se quer banir a morte e afastá-la, ela se transforme em objeto de estudo científico²¹⁹.

Discursar cientificamente sobre a morte é atribuir-lhe o caráter de objeto e, logo, colocá-lo à distância e transformá-lo em ente passível de ser manipulado manualmente pelo homem, como instrumentos em laboratório²²⁰. Segundo Neves, Lopes e Moraes, “A atividade científica, desde seu surgimento no século XVI com Galileu, trata da produção de um saber sempre com um caráter parcial e provisório, nunca como uma verdade pretensamente última e absoluta²²¹”, portanto, o fenômeno da morte nunca poderá ser plenamente apreendido. Morin, por sua vez, metaforiza a finitude humana e questiona as intenções das ciências ao tentar compreendê-la:

nem o sol nem a morte podem ser olhados de frente. De lá para cá, os astrônomos, com os artifícios infinitos de sua ciência – de toda ciência – pesaram o sol, calcularam sua idade, anunciaram seu fim. Mas a ciência continuou como que intimidada e trêmula diante do outro sol, a morte²²².

Diante desta afirmação, indaga-se a possibilidade e até mesmo a necessidade de racionalizar a morte humana. Se, em uma investigação científica, ao debruçar a mirada em apenas um aspecto do objeto perde-se o foco dos outros, não se pode investigar a morte senão de maneira limitada, pois “Ela não se deixa apreender, ela escapa²²³”. Há, no entanto, uma incompatibilidade entre o caráter efêmero das coisas e o caráter permanente que a ciência insiste em atribuir a elas.

219 *Tabu da morte*, 1983, p. 11–2.

220 RODRIGUES, 1983, p. 11.

221 *Reintroduzindo o sintoma: a psicanálise como obstáculo à cientificização do tratamento psíquico*, 2013, p. 238.

222 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 19.

223 RODRIGUES, 1983, p. 12.

Medawar defende que o crescimento da ciência é autolimitado, isto é, diminui paulatinamente até atingir a estagnação, consequência do próprio processo de crescimento. Segundo o autor, não obstante a incapacidade da ciência para responder questões últimas, deve-se reconhecer que se trata de um “glorioso” empreendimento: “Censurar a ciência por sua incapacidade de responder todas as questões [...] é tão insensato quanto censurar uma locomotiva por não poder voar, ou por não poder realizar qualquer outra operação para a qual não foi projetada²²⁴”.

Conclui-se que investigações que objetivam compreender o fenômeno da morte serão sempre incompletas e limitadas, até porque tais tentativas frequentemente lidam não com a morte ou o morrer em si, mas com representações de morte engendradas pelo ser humano, o que as torna ainda mais abstratas e subjetivas.

[...] o princípio cientificista é aquele que pretende promover a sutura do sujeito sem se preocupar com as consequências epistemológicas do advento da ciência: a impossibilidade de tratarmos cientificamente do sujeito. Este princípio toma como palavra de ordem a ideia de que tudo aquilo que não for científico é desprovido de validade e sentido²²⁵.

Atribuir caráter científico a determinado objeto não o torna mais importante. Pode-se pensar, na realidade, que a tentativa de cientificização da morte resguardaria motivos egóicos, pois o processo poderia ser desencadeado, segundo Rodrigues, a partir do

surgimento da noção de biografia individual, o processo de acentuação do indivíduo e do individualismo, a separação entre corpo e alma com a transformação do corpo em objeto, a emergência das ideias “científicas”, das ideias “higiênicas” e do conceito de morte “natural”, o despontar do sonho de imortalidade-sobre-a-Terra²²⁶.

Embora a ciência não seja capaz de fazer asserções sobre questões últimas, como obscuridades da existência ou o papel do ser humano no universo²²⁷, que são aspectos englobados pela temática da morte, muito se deve ao saber científico. Em termos espaciais, por exemplo, a ciência obteve papel decisivo no processo de formação de cemitérios durante o século XIX; como aponta Motta, foi em função do discurso higienista que surgiram os primeiros espaços da morte no Brasil²²⁸. Não fosse isso, os mortos seriam ainda inumados no interior de espaços eclesiásticos.

224 *Os limites da ciência* [1984], 2008, p. 10–1.

225 NEVES; LOPES; MORAES, 2013, p. 238.

226 RODRIGUES, 1983, p. 13.

227 POPPER, 1934, apud MEDAWAR [1984], 2008, p. 59.

228 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 31.

Ainda conforme Medawar, os “novos filósofos” da Inglaterra do século XVII, cujo porta-voz foi Francis Bacon, não imaginavam limites para a ciência: eles acreditavam que sempre haveria algo além²²⁹. Os pioneiros da ciência, possivelmente deslumbrados pela ampla gama de possibilidades que esta abriria (e, de fato, abriu²³⁰), não vislumbraram, entretanto, que o olho humano tem seus limites e que, provavelmente, a maior parte do universo não foi e não será plenamente decifrada pela ciência.



FIGURA 18: As galáxias mais distantes que o olho humano pode enxergar. Segundo Jung, não importa até onde o homem estenda seus sentidos, sempre haverá limite à sua percepção consciente.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 23.

Neste sentido cabe citar as indagações de Horgan, que dizem: “Os cientistas poderiam realmente aprender tudo o que há para conhecer? Conseguiriam desvendar todo o mistério do universo?²³¹”. Ao tentar esboçar respostas últimas e eternas para o fenômeno da morte, pode-se pensar que o ser humano acabaria inevitavelmente resvalando em si mesmo. No entanto, assim como a própria morte, trata-se de um fato implacável, uma vez que a ciência é feita por pessoas.

Ainda inocente, ele [o homem] não viu que esta morte, à qual dirigiu tantos gritos e preces, não era mais que sua própria imagem, seu próprio mito, e que, julgando olhá-la, ele estava fixando o olhar em si mesmo. [...] Portanto, é preciso inverter a ótica, inverter as evidências, procurar a chave onde se pensava estar a fechadura, bater nas portas do homem antes de bater nas portas da morte. É preciso descobrir as paixões profundas do homem diante da morte, considerar o mito em sua humanidade, e considerar o homem como guardião inconsciente do segredo²³².

229 *Os limites da ciência* [1984], 2008, p. 61.

230 Conforme menciona Medawar ([1984], 2008) na passagem: “Visitar e andar sobre a Lua? Já o fizemos. Acabar com a varíola? Foi uma satisfação. Aumentar a expectativa de vida em pelo menos um quarto de século? Sim, certamente, embora vá demorar um pouco mais” (p. 67).

231 *O fim da ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico* [1996], 1998, p. 13.

232 MORIN [1921], 1997, p. 19.

Vale mencionar que, segundo Horgan, no ano de 1992 o físico Davies²³³ propôs que a descoberta do conhecimento absoluto pelos seres humanos, alcunhado “A Resposta”, não seria possível mediante a ciência, uma vez que

dados os limites impostos ao conhecimento racional pela indeterminação quântica, pelo teorema de Gödel, pelo caos e outros temas afins. Segundo ele, só a experiência mística poderia oferecer o único caminho para a verdade absoluta. Ele acrescentava que não podia dar testemunho dessa possibilidade, pois nunca tivera uma experiência mística²³⁴.

Horgan conclui que é possível imaginar um mecanismo imensamente maior ao ser humano, um “poderoso computador”, mas que este tratar-se-ia do universo: “Quando o Ponto Ômega se aproximar do colapso final do tempo-espaço e do próprio ser, ele passará por uma experiência mística. [...] Compreenderá que não há nenhum criador, nenhum Deus, a não ser ele próprio²³⁵”.

Por fim, a existência de um limite para a ciência fica evidente a partir de sua incapacidade em responder questões elementares, do tipo: “Como tudo começou?”, “Qual o papel do ser humano na Terra?” ou “Qual o sentido da vida?”²³⁶. Com relação ao fenômeno da morte, tanto embora o ser humano insista pretensiosamente em tentar encerrá-lo dentro de um discurso cartesiano, será sempre a morte que, no fim, encerrará a totalidade do ser humano dentro de si. A morte sempre triunfa sobre toda vaidade humana²³⁷.



FIGURA 19: *Trionfo della morte* (1485), de Paolo Picciati.
Clusone, Oratorio dei Discipoli.
FONTE: ECO, 2007, p. 64.

233 DAVIES, P. *The mind of God*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1992.

234 *O fim da ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico* [1996], 1998, p. 319.

235 *Ibidem*, p. 320.

236 MEDAWAR [1984], 2008, p. 61.

237 ECO, 2007, p. 62.

“Não podia ser verdade que todos estivessem condenados para sempre a este medo terrível²³⁸”.

“As pompas da morte aterrorizam mais que a própria morte. Mas esta pompa se origina do próprio terror. Não são os feiticeiros ou os sacerdotes que tornam terrível a morte. É o terror da morte que os sacerdotes utilizam²³⁹”.

238 TOLSTÓI [1886], 2009, p. 47.

239 MORIN [1921], 1997, p. 27.

4.2. Medo da morte

Segundo Aristóteles, o medo seria uma espécie de pena ou perturbação provocada pela perspectiva de um mal futuro, acompanhado da expectativa de uma aniquilação iminente: “todos sabem que não vão morrer, mas como esta eventualidade não está próxima, não se preocupam com isso²⁴⁰”. Sobre os perigos mundanos, o filósofo afirma que o homem habitua-se a temer ou ousar, tornando-se forte ou vil²⁴¹. Sob perspectiva aristotélica o aspecto negativo do medo estaria, contudo, em sua amplificação desmesurada.

O medo exacerbado de morrer pode instigar o homem a reprimir, olvidar e postergar o pensamento da morte, contribuindo inevitavelmente para o encerramento da angústia que envolve a finitude em um local fora da consciência humana. Conforme Kóvacs, tais possibilidades de ocultamento são mecanismos de defesa naturais²⁴², que podem surgir a partir do perigo iminente representado pela morte.

Segundo Heidegger, “Aquilo diante de que há medo tem o caráter de ameaça²⁴³”. No entanto, o objeto temível resguardaria em si nocividade e, ao mesmo tempo, a possibilidade de libertação por meio do próprio medo: “tendo medo, o medo pode então, em um olhar expressamente dirigido, ‘tornar claro’ o temível²⁴⁴”. Deste modo, a compreensão racional do fenômeno da morte seria a chave para livrar-se do medo de morrer, como foi o caso de Sócrates em *Fédon*, que foi capaz de superar a dor da morte ao conseguir compreendê-la²⁴⁵.

O caráter de ameaça atribuído pelos vivos ao fenômeno da morte é, no entanto, contundente, e pode ser observado em expressões humanas que transcendem o tempo. Segundo Fernandes, representações da morte guardam em si medos do desconhecido e convenções existenciais socialmente construídas²⁴⁶. Representações enviesadas podem incidir no modo como determinado medo é tratado por um coletivo e, uma vez que a morte e os mortos são frequentemente representados negativamente, contribui-se para a consolidação do caráter de ameaça.

240 *Arte retórica e arte poética*, 1964, p. 114.

241 *A ética*, 1968, p. 64.

242 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 2–3.

243 *Ser e tempo* [1927], 2012, § 30, p. 401.

244 *Idem*.

245 CARVALHO, J. de. In: PLATÃO, 2002, p. 46.

246 *A morte, suas representações e o impacto no ambiente escolar*, 2013, p. 9.

Tal como o medo da morte, o medo dos mortos não caracteriza fenômeno recente. Segundo Vovelle, já na iconografia medieval dos séculos XIII e XIV pode ser encontrado o tema da morte “má” e causadora de temor entre vivos em manuscritos, iluminuras e xilogravuras, que revelam a presença significativa dos mortos na religião popular²⁴⁷. Em *Esercito furioso*, ilustração retirada do manuscrito medieval *Les Très Riches Heures Du Duc de Berry*, observa-se que

[...] esses mortos não são bons: no meio do século XV, vê-se que são animados por intenções hostis, e atacam os vivos. [...] Em uma atmosfera noturna, há um cemitério atrás do qual despontam um castelo e casas. No centro, em formação de batalha, o exército dos mortos empunha foices, lanças e alabardas. [...] Diante dessa aparição, uma tropa de homens de armas, bem vivos, mas mortos de medo, debanda e recua desordenadamente²⁴⁸.



FIGURA 20: *Esercito furioso*, retirado do manuscrito medieval *Les Très Riches Heures Du Duc de Berry*.

FONTE: VOVELLE [1996], 2010, p. 35.

De modo recorrente, os mortos passam a assumir posição inicialmente marginal na iconografia medieval, mas já consolidam o caráter aterrorizante a eles atribuído pelos vivos, como mostra também a ilustração “O enterro de Diocrès”, a partir das representações de morte assustando jovens cavaleiros. Assim, manipulava-se negativamente os mortos com fins religiosos, uma vez que tais imagens eram difundidas em livros populares.

247 *As almas do purgatório ou o trabalho de luto* [1996], 2010, p. 32.

248 VOVELLE [1996], 2010, p. 34.



FIGURA 21: Não somente o medo dos mortos era manipulado no período medieval. Segundo Eco, a pregação verbal e a iconografia eclesiástica da Idade Média eram destinadas também a cultivar o terror das penas infernais nos fiéis. Ao morrer, estes deveriam arrepender-se de seus pecados para obter acesso ao paraíso prometido pela doutrina católica.

FONTE: ECO, 2007, p. 63.



FIGURA 22: O enterro de Diocrès, que, segundo Vovelle, representa o tema da má morte.
FONTE: VOVELLE [1996], 2010, p. 237.



FIGURA 23: Segundo Vovelle, representações modernas também classificam os mortos como objetos temíveis pelos vivos. Neste caso, eles assumem papel de mortos-vivos habitantes de “extensões misteriosas dos purgatórios medievais²⁴⁹”.
FONTE: VOVELLE [1996], 2010, p. 315.

No que diz respeito ao ato de morrer, Kovács afirma que o medo é a resposta psicológica mais comum diante do fenômeno da finitude e que, segundo Feifel e Nagy, todos os medos humanos estão, de alguma forma, relacionados ao medo da morte: “O medo de morrer é universal e atinge todos os seres humanos, independente da idade, sexo, nível sócio-econômico e credo religioso²⁵⁰”. O medo da morte resguardaria, não obstante, uma dimensão vital, que protegeria o indivíduo vivo de riscos destrutivos²⁵¹.

249 *As almas do purgatório ou o trabalho de luto* [1996], 2010, p. 314.

250 FEIFEL; NAGY, 1981, apud KÓVACS, 1992, p. 14.

251 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 14.

O propósito básico e racional da vida seria, portanto, evitar a morte física a todo custo, tanto embora a morte cristã prometa a perenidade da alma de seus fiéis. O sentido atribuído à finitude do corpo humano, entretanto, tem sido cada vez mais negativo no Ocidente e, a esperança de imortalidade conferida pelos vivos, paulatinamente desacreditada. Segundo Kübler-Ross, o medo da morte cresce de modo diretamente proporcional ao progresso científico em sociedades modernas; deste modo, os avanços na medicina seriam “responsáveis pelo crescente medo da morte, pelo aumento do número de problemas emocionais e pela grande necessidade de compreender e lidar com os problemas da morte e do morrer²⁵²”.

Conforme Morin, autores como Frazer²⁵³ e Hocart²⁵⁴ enfatizaram plenamente que o medo da morte é menos pronunciado entre povos antigos do que entre povos mais cientificamente desenvolvidos²⁵⁵. Ratifica-se, deste modo, o pensamento de Kübler-Ross. Embora o caráter temeroso atribuído ao fenômeno da morte seja universal, o modo como o indivíduo contemporâneo opta por lidar com este medo não deixa de ser individual. O arbítrio é, portanto, livre.

Em sociedades clássicas marcadas pelo saber filosófico, como a grega, o pensamento relativo à finitude e seus desdobramentos adquiriram lugar de proeminência, como observado em Sócrates, Platão e Schopenhauer. Em oposição às ideias platônicas, que abarcam a noção de imortalidade da alma, a filosofia epicurista procurou libertar o indivíduo do medo da morte dentro de sua efemeridade. Assim, Epicuro (341–270 a. C.) propõe a compreensão da relação entre corpo e alma a partir de perspectiva racional:

acostuma-te à idéia de que a morte, para nós, é um nada. Todo o bem e todo o mal residem na faculdade de sentir; a morte, porém, é a privação desse sentimento. Assim, o conhecimento que a morte nada é torna deliciosa a nossa vida efêmera. Evidentemente, esse saber não modifica o limite temporal da nossa vida, contudo livra-nos do desejo de sermos imortais, pois para quem ficou ciente de que nada de terrível existe na ausência de vida, nenhum terror pode haver no viver. Mas se alguém argumentar que não teme a morte por causa da pena que ela trará quando vier, mas sim porque o simples fato de sua vinda já lhe é doloroso, é um tolo; pois é doidice que algo que não nos cause receio quando acontecer possa trazer-nos pena, durante a espera, pelo fato de ser esperado²⁵⁶.

252 *Sobre a morte e o morrer* [1969], 2008, p. 6.

253 FRAZER, J. G. *Le Dieu qui meurt*, 1931.

254 HOCART, A. M. Death Customs. In: *Encyclopedia of Social Sciences*, 1937.

255 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 40.

256 *Pensamentos*, 2005, p. 38.

A morte não representa tormento quando se opera racionalmente, uma vez que ela inexistente quando o indivíduo existe e vice-versa. Neste sentido e com base em Epicuro, Maranhão aponta a impossibilidade de se pensar na própria inexistência sem cair-se em contradição: se, para imaginar a própria morte é preciso estar vivo, quando o ser humano se imagina morto, jamais consegue eliminar seu “eu”, pois permanece como espectador²⁵⁷; introduz-se, deste modo, o duplo sentido da morte: “jamais nos encontraremos frente a frente com a nossa própria morte, visto que enquanto nós estivermos presentes ela estará ausente e quando ela estiver presente, então seremos nós que estaremos ausentes²⁵⁸”.

Luper, por sua vez, correlaciona as abordagens de Epicuro e Sócrates sobre o tema. Segundo o autor, a leitura epicurista defende que a morte prejudicaria um indivíduo apenas quando este ainda está vivo ou posteriormente à sua morte; optar pela segunda resposta, no entanto, seria problemático, dada a falta de um sujeito naquele momento, mas seria fácil achar um sujeito na primeira, embora difícil ver como a morte poderia ser ruim para ele:

Epicuro foi um dos que tentaram nos ajudar convencendo-nos a desistir do desejo de imortalidade e da crença de que a morte pudesse nos prejudicar. Naturalmente, muitos (como Sócrates) afirmaram que a morte é inofensiva, pois é um portal para uma vida pós-morte, na qual continuaremos a viver bem, e, nesse sentido, ela é irreal. No entanto, essa não é a abordagem de Epicuro. Para ele, a dificuldade está em identificar um sujeito prejudicado pela morte, um dano óbvio recebido e um período em que o mal foi cometido²⁵⁹.

A escola estoicista, tal como a epicurista, rejeitou publicamente a ideia de imortalidade imposta pela doutrina católica após o advento do Cristianismo em Roma²⁶⁰, como será mostrado no próximo capítulo desta pesquisa. Schopenhauer sugere que o medo do homem frente ao fenômeno da morte reside no fato de que este representa o desconhecido, o obscuro, ou, nas palavras do autor, “a escuridão²⁶¹”. O filósofo aconselha que o ser humano coloque a razão acima de tudo, já que ela é capaz de “intervir e superar grande parte das impressões desfavoráveis que ele [o medo da morte] nos causa, colocando-nos em um ponto de vista mais elevado, de onde já não avistamos o indivíduo, e sim o todo”:

257 *O que é morte* [1985], 1998, p. 66.

258 EPICURO apud MARANHÃO [1985], 1998, p. 66.

259 *A filosofia da morte* [2009], 2010, p. 14–5.

260 ABASCAL, 1991, p. 216.

261 *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*, 2013, p. 60.

o que tememos na morte não é de modo algum a dor, pois, por um lado, a dor se encontra claramente deste lado da morte; por outro, muitas vezes nos refugiamos na morte para fugir da dor, assim como, inversamente vez por outra também aceitamos a dor mais terrível apenas para escapar por mais um instante da morte, que, no entanto, seria rápida e fácil²⁶².

Mesmo que a escuridão possa representar ausência de luz, Schopenhauer a aponta como o lugar de origem do ser humano, de onde “saímos uma vez e na qual, com a morte, recairemos²⁶³”; deste modo e de maneira análoga ao pensamento de Epicuro, Schopenhauer indica que “não ser não é um sofrimento, e, enquanto existo, a morte não existe, e, quando a morte existe, eu não existo: o que há a temer?” e, por fim, conclui: “como poderia temer a morte aquele que se reconhece como o ser originário e eterno, fonte de toda existência, e sabe que, além dele, nada existe de fato [...]?”²⁶⁴. Espacialmente, morrer representaria o retorno ao lugar de início da vida e, ao desintegrar-se, o corpo humano se uniria ao infinito esparso do macrocosmo.

Evidencia-se, neste caso, a natureza niilista do fenômeno da morte em oposição à eternidade prometida pelo Cristianismo: como afirma Nietzsche, o niilismo surge quando há rejeição de valores, sentidos e desejabilidades²⁶⁵; deste modo, o morrer tornar-se-ia uma espécie de retorno ao nada, um regresso ao não ser, pensamento que pode ser ilustrado a partir de fragmento da obra de Kothe: “Ao me tornar inorgânico, eu volto à forma da qual viver foi uma exceção, um milagre. Assim me fundo e confundo com o eterno de onde viemos²⁶⁶”. Voltando ao tema do medo, Kovács reconhece a inviabilidade de viver-se durante toda a vida sob a “esmagadora” presença da morte e aponta que, como evasiva, o ser humano pode criar possibilidades de ocultamento culturais ou psicológicas:

Entre estas últimas podem ser destacados os mecanismos de defesa: negação, repressão, intelectualização, deslocamento. As defesas ao mesmo tempo que nos protegem do medo da morte, podem nos restringir. [...] esse não-viver pode ser equivalente a morrer²⁶⁷.

Corroborando Kübler-Ross ao afirmar que “não podemos olhar para o sol o tempo todo, não podemos encarar a morte o tempo todo²⁶⁸”.

262 SCHOPENHAUER, 2013, p. 59.

263 Ibidem, p. 60.

264 Ibidem, p. 61.

265 *Fragmentos finais*, 2002, p. 47.

266 Memento mori. In: *Jornal da ANE (Associação Nacional de Escritores)*, 2016c, p. 9.

267 KOVÁCS, 1992, p. 2–3.

268 *Sobre a morte e o morrer* [1969], 2008, p. 44.

O temor da morte e seus desdobramentos são também investigados por Reis, que relaciona o medo de morrer com a redação de testamentos no Brasil do século XIX. Conforme o autor, o medo se tornaria catalisador para a busca da salvação eterna e redenção de pecados²⁶⁹, como evidenciam fragmentos de motivos apresentados para justificar heranças terrenas:

<i>Motivos alegados para a redação dos testamentos</i>		
<i>Data</i>	<i>Número</i>	<i>Motivo</i>
1800	1	“ [...] <u>temendo-me da morte</u> e querendo por minha alma no caminho da salvação [...] ”
1805	2	“ [...] estando molestando mas sempre de pé, e caminhando meu exercício, e <u>temendo-me da morte</u> por não saber como nem quando há de ser [...] e desejando salvar a minha alma na bemaventurança [...]”
1809	3	“ [...] <u>temendo da hora</u> em que Deus Nosso Senhor será servido chamar-me a juízo [...]”
1810	4	“ [...] estando em perfeito juízo e saúde que Deus foi servido dar-me, <u>temendo a morte</u> e ignorando a hora dela, para minha alma seguir o verdadeiro caminho da salvação [...]”
1811	5	“ [...] molesta de cama... e pelo conhecimento da pouca segurança das coisas humanas e <u>incerteza da vida</u> [...]”
1813	6	“ [...] estando enferma mas em meu perfeito juízo, <u>temendo a morte</u> , e desejando por Jesus Cristo por minha alma no caminho da salvação por não saber o que Deus de mim quer fazer [...] ”
1814	7	“ [...] estando enferma de cama, e <u>temendo a morte</u> , e não saber quando Deus Nosso Senhor me queira levar para sua companhia [...]”

FIGURA 24: Tabela de motivos alegados para redação de testamentos no Brasil do século XIX.

FONTE: REIS, 1991, p. 93 (modificado pelo autor).

Kovács, por sua vez, ilustra a existência e pertinência de tais questões mediante estudo realizado por Kastenbaum e Aisenberg²⁷⁰; segundo os autores, o medo do que vem após a morte existe quando há o medo do julgamento, do castigo divino e da rejeição²⁷¹:

Para alguns a morte amedronta, pois é vista como fim ou como perda da consciência similar ao adormecer, desmaiar ou perder o controle. O medo da morte pode conter também o medo da solidão, da separação de quem se ama, o medo do desconhecido, o medo do julgamento pelos atos terrenos [...] ²⁷².

Este fato pode ser exemplificado a partir da doutrina católica: neste caso, cria-se uma sociedade temerosa perante um suposto Juízo Final e, a partir disto, manipulam-se os vivos com finalidades religiosas. Também se manipula o fenômeno da morte, transformando-a em uma promessa de paraíso e, por conseguinte, manipula-se a própria vida em prol de interesses individuais.

269 *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, 1991, p. 93.

270 KASTENBAUM, R.; AISENBERG, R. *Psicologia da morte*, 1983.

271 *Morte de desenvolvimento humano*, 1992, p. 14-5.

272 KÓVACS, 1992, p. 16.

O ser humano basicamente busca a vida e evita a morte. No outro extremo deste raciocínio, no entanto, encontram-se aqueles que buscam deliberadamente a morte. Segundo Kovács, os suicidas não sabem que já morreram antes mesmo de matarem-se, pois não suportaram a vida que lhes foi concedida²⁷³, tanto embora o ato de suicidar-se possa ser visto, em termos racionais, como a expressão máxima da própria liberdade.

Na Antiguidade clássica, Sófocles²⁷⁴ tratou do tema da morte voluntária em Ajax, peça na qual o poeta elabora a análise de um soldado troiano, “aquele que, depois de Aquiles, é o guerreiro mais forte do exército grego²⁷⁵”. É oportuno aqui citar que, segundo Ariès, “Aquiles também não temia a morte²⁷⁶”. Ajax, filho de Telamão e um dos mais notáveis heróis da guerra de Troia, que “distinguiu-se sempre [...] pelos seus feitos, particularmente no duelo com Heitor, na defesa da muralha e dos navios e do cadáver de Pátroclo [e] nos jogos fúnebres em honra deste herói²⁷⁷” disputa contra Ulisses, filho de Laertes, as armas de Aquiles. Os jurados do concurso, os irmãos atridas Agamémnone e Menelau, decidem confiar a armadura ao segundo: Ulisses. Injustiçado, o herói sofocliano Ajax, que possui a honra como aspecto central de seu caráter, confabula um plano de vingança: matar Ulisses e os irmãos Agamémnone e Menelau.



FIGURA 25: Ajax demonstra lealdade ao carregar o cadáver de Aquiles, morto em combate.

FONTE: OLIVEIRA, 2016a, p. 38.

273 Ver prefácio de *Morte e desenvolvimento humano* (1992).

274 Um dos três poetas trágicos da Antiguidade, antecedido por Ésquilo e sucedido por Eurípedes. Em sua obra, dedicou-se a explorar especialmente a dimensão humana de seus personagens.

275 PULQUÉRIO, 1987, p. 16.

276 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 19.

277 Ver prefácio de *Tragédias do Ciclo Troiano: Ajax, Electra e Filoctetes* (1973).

A decisão de Ajax desencadeia a ira da deusa da razão, Palas Atena. Como castigo, Atena submete Ajax a uma loucura efêmera e faz com que ele extermine um rebanho de ovelhas, nas quais imaginou ver seus inimigos. A ira da deusa sofocliana pode ser observada ainda ao início da peça, quando ela profere a Ulisses:

não pronuncies jamais insolência alguma contra os deuses, nem te orgulhes, caso seja superior a alguém, pela tua força ou por uma grande riqueza, porque um dia abate e eleva de novo todas as coisas humanas. Os deuses amam os virtuosos e odeiam os perversos²⁷⁸.

Embora a análise da dimensão humana presente em Sófocles também derive de relações entre os próprios homens, as situações sofoclianas se baseiam, primordialmente, nas relações entre humano e divino. Os deuses, no entanto, representam os donos do destino dos homens, que não podem escapar a suas decisões.

os deuses de Sófocles não trazem nenhum consolo ao homem, e quando eles dirigem seu destino para que ele se conheça, ele se apreende como homem apenas em seu entregar-se e abandonar-se. Somente no despedaçamento sua essência parece sair de sua dissonância, tornando-se pura para ganhar o estado de uma harmonia com a ordem divina²⁷⁹.

Conforme Reinhardt, o divino em Sófocles não só está presente de modo obstinado como também comanda as ações humanas, como é o caso de Atena em relação a Ajax. Dentre as tragédias sofoclianas, Ajax é singular pelo fato de que já no seu começo entra em cena um deus visível [Atena], que aponta para a vítima de sua cólera:

o caráter do divino e essa entrada em cena estão em relação direta com a catástrofe. O ensinamento proferido pela deusa, por mais que cause estranhamento esse seu aspecto de estar além da moral, acrescenta à sua intervenção um sentido que não deve ser desprezado: eis o homem diante de Deus!²⁸⁰

Como desfecho, Ajax decide colocar fim à própria vida após ser enviado pela deusa e se tornar objeto de escárnio pela sociedade troiana, uma vez que, quando recupera o juízo, sente-se arrependido e desonrado perante todos, como evidencia a passagem:

Que deverei fazer agora? Os deuses, manifestadamente, odeiam-me, assim como o exército dos Gregos e a cidade de Tróia com estes teus campos. [...] E com que cara aparecerei eu diante de meu pai Telamão? Como suportará ele a minha vista, se apareço privado do prêmio da valentia [...]? Não! Não posso suportar semelhante ideia²⁸¹.

278 SÓFOCLES, 1973, p. 10.

279 REINHARDT [1947], 2007, p. 11.

280 SÓFOCLES, 1973, p. 20.

281 Ibidem, p. 21-2.

Decidido e consciente de seu destino, Ajax invoca a morte. O herói demonstra coragem ao aceitar o próprio fim e vocifera: “Ó Morte, lá em baixo, onde estaremos juntos, poderei conversar contigo; mas vem já, ó Morte, vem pôr os teus olhos em mim!”²⁸². Exéquias²⁸³ representou a cena em que Ajax prepara sua morte. Na pintura, que alude ao momento anterior ao ato, o rosto do herói exprime serenidade, demonstrando a determinação inerente ao seu caráter, um traço comum entre os maiores guerreiros.



FIGURA 26: Ajax prepara o suicídio.
FONTE: OLIVEIRA, 2016a, p. 40.

Ainda que este mito sofocliano aborde o tema da morte voluntária, pode ser verificado também o tema da resignação humana frente à implacabilidade de seu destino, que sempre culmina no fenômeno da morte, tanto embora no caso de Ajax o destino já houvesse sido traçado pelos deuses.

Após a morte de Ajax, os irmãos Agamémnone e Menelau decidem não sepultá-lo, uma vez que a ausência de honras fúnebres representava a maior das ofensas aos mortos na Grécia Antiga²⁸⁴. Ulisses, por sua vez, convence os inimigos de Ajax a inumá-lo e, por fim, o personagem é enterrado com honras:

E agora declaro [...] quanto Ajax era meu inimigo antes, tanto, desde este momento, serei seu amigo. Quero ajudar-te a enterrar o seu cadáver, tomar contigo parte nesse trabalho e não omitir nada daquilo que os mortais devem fazer pelos heróis mais valentes²⁸⁵.

Observa-se na narrativa que o fenômeno do suicídio não foi decisivo para o sepultamento de Ajax. No entanto, certas doutrinas religiosas impõem aos suicidas tratamento distinto em espaços da morte, como se o ato de suicidar-se os despojasse de honras fúnebres.

282 SÓFOCLES, 1973, p. 36.

283 Pintor e ceramista ateniense que viveu, aproximadamente, entre 545 a. C. e 530 a. C.

284 FORTUNA, 2009, p. 184.

285 SÓFOCLES, 1973, p. 60.

“Há muitos anos, renasci pelas mãos de uma criança que hoje diz que não quer mais viver. Acredite: você ama profundamente a vida – sou fiel depositária desse amor. Dê-me de novo a mão. Juntos mergulharemos na noite escura e nela reencontraremos nosso diamante puríssimo²⁸⁶”.

286 AFONSO, 2007, p. 80.

4.3. Marginalização espacial do suicídio

Não faz parte do escopo desta pesquisa analisar pormenores morais ou éticos acerca da morte voluntária. O que chama a atenção dentro do tema, em se tratando de uma investigação voltada à espacialidade da morte, é a segregação imposta aos suicidas sob determinadas circunstâncias religiosas, que serão definidoras de seus espaços de enterramento.

Previamente foi aqui apresentado, no mito de Ajax, que uma das maiores desonras que podem ser destinadas aos mortos e a suas famílias é a privação de exéquias e de um lugar de sepultura, uma vez que, dentre outras, as funções do funeral seriam auxiliar na elaboração do luto dos parentes vivos e prestar homenagens aos mortos. As práticas funerárias representariam, portanto, um ato simbólico de dignificação do morto, o que levaria a concluir que a ausência de sepultamento digno desumanizaria o indivíduo. Fortuna ilustra este pensamento a partir da seguinte passagem:

o que ela não fará com o caos de sua emoção diante do corpo morto do irmão amado, que o rei, impiedosamente, quis deixar insepulto por ter sido enfrentado pelo falecido. Significava a maior desonra para a família, deixar um corpo insepulto na Grécia Clássica²⁸⁷.

Trata-se da peça *Antígona*, de Sófocles, mencionada também por Fernandes:

Na Grécia Antiga, caso alguém cometesse algo muito ruim, ou caísse em desonra, a maior punição aplicada era do esquecimento [...]. Nessa situação, a pessoa não tinha direito à tradição fúnebre. Ao ter sua história apagada, com sua lápide sem registro e sem receber as honrarias e homenagens póstumas costumeiras, era-lhe negada a perpetuação de sua lembrança, o que maculava sua identidade e existência²⁸⁸.

Tanto embora filósofos como Plínio, Camus e Schopenhauer tenham abordado o fenômeno do suicídio de modo racional²⁸⁹, ou seja, como a expressão máxima da própria individualidade, algumas doutrinas religiosas posicionam a vida como propriedade de um ser supremo, como difunde o catecismo da doutrina cristã: “Temos obrigação rigorosa de obedecer aos mandamentos e para isso muito nos pode ajudar o temor de Deus. [...] não basta ter-lhe amor. Devemos ter-lhe temor também. Deus pode tudo sobre nós. Nossa própria vida está em suas mãos²⁹⁰”.

287 *A obra de arte além de sua aparência*, 2009, p. 184.

288 *A morte, suas representações e o impacto no ambiente escolar*, 2013, p. 17.

289 *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*, 2002, p. 230.

290 NABUCO, 1937, p. 69.

Neste sentido, não há livre arbítrio. Deste modo, os restos mortais pertencentes a suicidas não deveriam obter honras fúnebres tampouco serem inumados em solo sagrado, uma vez que este ato representaria o resguardo eterno da alma pela divina providência.

A Grécia tem uma das taxas mais baixas de suicídio relatado no mundo; isso reflete não apenas o clima ensolarado e a cultura relaxada do país, mas também o fato de que, para a igreja grega, os suicidas não podem ser enterrados em solo sagrado²⁹¹.

O Judaísmo, por sua vez, proíbe não somente o ato do suicídio em si como o sepultamento de suicidas no espaço central de cemitérios israelitas; estes devem ser alocados próximo às margens das necrópoles, isto é, junto aos muros.

A religião judaica não aceita que se cometa suicídio, caso as pessoas estejam de posse das suas faculdades físicas e mentais (em hebraico, *bedáat*). Os suicidas são sempre enterrados à parte, afastados de todos os túmulos, geralmente próximo a um dos muros do cemitério²⁹².



FIGURA 27: No centro de um cemitério israelita deve-se sepultar apenas mortos “comuns” e, nas margens, os suicidas.

Cemitério israelita no Campo da Esperança, em Brasília-DF.

FONTE: O autor.

Na religião católica, o ato de suicidar-se é visto como pecado grave e afronta divina, tanto embora reconhece-se que suicidas não estejam providos plenamente de faculdades mentais. Segundo Nabuco, “O pecado é uma desobediência voluntária à lei de Deus²⁹³”; portanto, a doutrina católica não dá aos suicidas assistência ou direitos iguais destinados a outros mortos. A ação “má”, isto é, o suicídio, deve ser publicamente repudiada e a sepultura eclesiástica ou qualquer outro tipo de celebração solene, interditados. O amor e perdão divinos se restringem, portanto, àqueles que se resignam diante do fato de que suas vidas pertencem a Deus.

291 SOLOMON, 2002, p. 241.

292 Enterro judeu. *Fundação Joaquim Nabuco*, 29 de Mai. 2008.

293 *Catecismo historiado: doutrina cristã para a primeira comunhão*, 1937, p. 79.

Os espaços da morte destinados aos suicidas podem se tornar, a depender da doutrina religiosa, escassos. Uma vez que o ser humano moderno tende a reprimir o pensamento da finitude, em relação ao fenômeno do suicídio a situação parece agravar-se; a este, restam apenas os espaços marginais dos cemitérios.

A cidade de Viena, no entanto, se destaca por abrigar o “único cemitério do mundo” destinado aos suicidas: o Cemitério dos Sem Nome. Segundo Engels: *“los vieneses mantienen una relación muy especial con la muerte, basada en una herencia católica y barroca, en que todo lo que concierne a la vida se debe exhibir y escenificar con la mayor perfección posible”*²⁹⁴.



FIGURA 28: Tumba no Cemitério dos Sem Nome, situado à beira do rio Danúbio. Viena, Áustria.

FONTE: ENGELS, 2010, p. 106.

Os restos mortais abrigados neste cemitério são, em sua maioria, de corpos não identificados que submergiram do rio Danúbio, em cujas margens localiza-se a necrópole: *“es un lugar sagrado donde está omnipresente el recuerdo de que la muerte nos llega a todos por igual”*²⁹⁵. O simbolismo representado pela água é decisivo, uma vez que, como aponta Tressider, o elemento aquático remete à purificação: *“lava os pecados, apaga a vida velha e dá nascimento a uma vida nova”*²⁹⁶. Deste modo, as almas suicidas encontrariam nas águas plácidas do Danúbio o regozijo que lhes foi suprimido em vida e, com relação aos vivos, *“Quien visite este lugar no puede menos que pensar en la brevedad de la vida y lo inexorable de la muerte, lejos del brillo y de la teatralidad de la existencia”*²⁹⁷.

294 *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*, 2010, p. 106.

295 ENGELS, 2010, p. 107.

296 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 16.

297 ENGELS, 2010, p. 107.

“[...] essa primeira descoberta da finitude é instável; nada permite detê-la sobre si; e não se poderia supor que ela promete também esse mesmo infinito que ela recusa, segundo o sistema da atualidade? A evolução da espécie não está talvez concluída. [...] e nada prova, tampouco, que ele [o homem] não descobrirá sistemas simbólicos suficientemente puros para dissolver a velha opacidade das linguagens históricas¹”.

“O além-mundo – o mundo além dos nossos sentidos – era um lugar invisível no qual as pessoas podiam de repente se encontrar após uma morte inesperada. Naquele mundo, o morrer torna-se uma jornada aventureira, mas frequentemente repleta de terror – uma jornada para a ultravida [...]”²”.

1 FOUCAULT [1966], 2007, p. 432–3.

2 KELLEHEAR [2007], 2016, p. 23.

CAPÍTULO 2: A MORTE COMO VIAGEM: RITOS E ESPAÇOS PRIMEVOS

1. Primeiros mortos

A ideia de morte como viagem ao além, pensamento dominante que transcendeu tempo e espaço até conquistar sociedades contemporâneas, reafirma um aspecto estrutural do ser humano: o desejo individual de imortalidade da alma. Como será aqui mostrado, esta noção foi crucial na configuração de espaços da morte e levou o homem a arquitetar um arcabouço material que operaria como respaldo para a vida eterna.

Afirma Martin que, a partir do Paleolítico Superior (compreendido entre 40.000 e 12.000 anos atrás³), indivíduos de todos os continentes praticaram rituais e cerimônias fúnebres, aspectos indicadores da crença na vida após a morte. Esta convicção deu origem, naquelas comunidades, à preocupação com o respeito pelos mortos, que eram invocados pelos vivos também para pedir ajuda. A adoração aos defuntos foi (e ainda é) proveniente, ademais, do desejo de proteção dos vivos contra a ira de ancestrais em sua vida espiritual⁴.

A crença em outra vida além da morte terrena [...] levou nossa espécie a reverenciar e proteger os mortos. A ancestralidade, as raízes de um passado que se deseja glorioso em cada comunidade, leva os vivos a respeitarem, cultuarem, amarem e temerem os defuntos. O cuidado dos restos mortais assegura a concórdia com os espíritos vivos dos que se foram⁵.

Segundo Lévi-Strauss, a fim de se evitar que os mortos perturbem os vivos, algumas sociedades lhes prestam homenagens periódicas: “se voltam a vê-los, fá-lo-ão com intervalos e em ocasiões previstas. E a sua visita será benéfica, uma vez que os mortos garantem, pela sua protecção, o regresso regular das estações, a fecundidade dos campos e das mulheres”. Deste modo, engendra-se uma espécie de contrato imaginário entre vivos e mortos e, “em troca do culto razoável que lhes é votado, os mortos ficarão no além e os encontros temporários [...] serão sempre dominados pela preocupação do interesse dos vivos⁶”. O poder imaginário que os vivos atribuíam aos mortos frequentemente resvalava em mecanismos de autoproteção.

3 GUÉRIN; FAURE, 2004, p. 17.

4 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 177.

5 MARTIN, 2004b, p. 177.

6 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 225.

Entre a maioria dos povos ditos primitivos, Freud classifica os mortos como “inimigos” dos vivos, descrevendo-os como “soberanos poderosos” que teriam poder sobre a vida mediante o medo e o terror: “O tabu dos mortos, se for lícito permanecer no solo da comparação com a infecção, mostra uma virulência especial na maioria dos povos primitivos”. Este tabu, sugere o autor, “se manifesta, antes de tudo, nas consequências que o contato com o morto acarreta e no tratamento dispensado às pessoas que o pranteiam⁷”.

O caráter maligno atribuído aos mortos não é produto, no entanto, de indivíduos isolados, mas de uma série de crenças arquitetadas para que os vivos perpetuem determinados estigmas. Não obstante a significativa aquisição de conhecimento em comunidades modernas, possibilitada sobretudo pelos esforços das ciências humanas, preconceitos relativos aos mortos são ainda arraigados. Um sintoma desta realidade pode ser observado no sentimento de repulsa que a maior parte dos indivíduos exprime quando se trata de temas escatológicos – como cadáveres, morte e cemitérios –, por vezes até culminando no questionamento da sanidade mental dos que pensam de modo distinto. Nesse sentido, poder-se-ia concluir que a intolerância é fruto da ignorância humana, tanto embora o homem esteja em constante processo de desconstrução.

Curiosamente os espíritos dos mortos são úteis quando convém. Lévi-Strauss afirma que algumas sociedades possuem o hábito de clamar constantemente pelo auxílio dos mortos a fim de justificar suas prerrogativas⁸. É possível que, nestas comunidades, os vivos criem expectativas em relação aos antepassados, aguardando uma espécie de recompensa em troca dos cuidados dispensados ao cadáver. Conquanto costumes fúnebres, se executados apropriadamente, em tese garantiriam o sossego dos vivos em relação aos espíritos vingativos, o papel destas práticas era também o de representar a desvinculação definitiva com os mortos e, conseqüentemente, auxiliar na elaboração do luto, como ratifica Rodrigues: “Os funerais são ao mesmo tempo, e em todas as sociedades [...] uma crise, um drama e a solução: em geral, uma transição do desespero e da angústia ao consolo e à esperança⁹”.

7 *Totem e tabu: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos* [1913], 2014, p. 99.

8 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 226.

9 *Tabu da morte*, 1983, p. 21.



FIGURA 29: Urna funerária contendo o esqueleto de uma criança, encontrada em sítio que aldeia indígena de grandes proporções ocupou há cerca de 790–490 anos.

Sítio Canabrava, município de Jurema, Piauí.

FONTE: MARTIN, 2004b, p. 176.

Sugere Husserl que “a Ficção é o elemento vital da Fenomenologia, assim como de todas as Ciências eidéticas, e a fonte de onde provém o conhecimento das verdades eternas¹⁰”. Nesse sentido, parece correto afirmar que os primórdios da humanidade configuram um terreno ainda obscuro e permeado de conjeturas frente às limitações das ciências ao precisar múltiplos processos e fenômenos, possivelmente devido ao lapso temporal que distancia o investigador moderno, a começar pela própria idade do planeta Terra, como reconhece Pacheco: “A Terra, [...] com uma idade aproximada de 5 bilhões de anos [...], transformou-se no habitat do Homem [...]. Apesar dos esforços da arqueologia, parece ser difícil algum dia determinar com exatidão a data do seu aparecimento¹¹”.

Uma vez que não há verdade absoluta a respeito de grande parte do conhecimento, mas conclusões provisórias que estão em permanente rearranjo, a imaginação torna-se instrumento viabilizador da ciência. A subjetividade individual, por sua vez, engendra diferentes visões de mundo e colabora para a pluralidade de teorias, tanto embora a tendência humana moderna seja enaltecer a objetividade e o discurso cartesiano.

10 HUSSERL apud SARTRE [1940], 2013, p. 120.

11 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 27.

Segundo Morin, uma vez que o homem prima pela ferramenta, cérebro e linguagem¹², as determinações e idades da humanidade são as de suas ferramentas¹³. Rodrigues aponta que as primeiras materializações que permitiriam ao homem acompanhar o “processo de hominização” seriam os instrumentos de sílex bruto primevos¹⁴. Pacheco afirma que o uso de utensílios e o surgimento da escrita, de fato, balizam o período denominado “Pré-história¹⁵”:

é aquele período [...] reconstituído e estudado [...] [pela] arqueologia funerária. O estudo dos nossos primeiros antepassados, no que concerne às suas origens, evolução, hábitos e costumes, é considerado pelos especialistas [...] um dos capítulos mais complexos da arqueologia pré-histórica¹⁶.

Martin indica que, de todas as espécies humanas que existiram na Terra, sobreviveu apenas *Homo sapiens* que,

originário da África, povoou e colonizou todo o planeta, desde as terras tropicais e temperadas das suas origens até as regiões geladas do Hemisfério Norte, ocupando também, em levas sucessivas, áreas tão distantes quanto a zona ártica e a Austrália¹⁷.

Provavelmente a morte de outrem assumia um caráter enigmático, dando origem ao desejo e à necessidade de compreensão do fenômeno. As remotas civilizações que emergiram durante o Paleolítico Superior, desenvolvidas na região da Europa Ocidental, surgiram por volta de 35 mil anos a. C. a partir do *Cro-Magnon*, espécie ancestral do *Homo sapiens* cujos fósseis foram encontrados sobretudo no sul da França: “É o apogeu do talhe da pedra, da aparição dos utensílios obtidos a partir dos ossos de animais, da invenção da agulha, da pintura e da gravura¹⁸”.

No período que remonta a 35–10 mil anos a. C. o *Homo Sapiens* já possuía uma estrutura física semelhante à do homem atual. No Mesolítico, compreendido entre 10–5,5 mil anos a. C., os ancestrais humanos viviam na dependência da natureza selvagem e, no Neolítico, que se estendeu entre 5–2 mil anos a. C., o homem pré-histórico abandonou a vida errante e criou as primeiras habitações fixas¹⁹.

12 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 13.

13 *Ibidem*, p. 23.

14 *Tabu da morte*, 1983, p. 19.

15 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 27.

16 PACHECO, 2012, 27–8.

17 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 177.

18 PACHECO, 2012, p. 28.

19 *Idem*.

Possivelmente a noção de morte naquele período amadurecia na medida em que se desenvolvia o ser humano. Martin afirma que, em sociedades historicamente mais longínquas, havia a ausência de cuidado na preservação da vida, que era contrabalanceada pela preparação do defunto para a morte:

Povos que viveram singelamente em povoados e moradias sem conforto algum e em condições precárias de vida dedicaram [...] grande parte de suas riquezas à construção e ao cuidado dos túmulos de seus ancestrais e os cuidaram e reverenciaram durante anos [...] ²⁰.

Resquícios tumulares deixados por civilizações antigas, examinados pela arqueologia funerária, auxiliam na compreensão de passados remotos e aspectos cotidianos de indivíduos de outrora. A semiótica presente em espaços da morte da antiguidade, por sua vez, pode auxiliar no apontamento de fundamentos arquitetônicos mais ocultos, uma vez que apenas a leitura espacial ou tipológica não cumpriria com este objetivo:

dados materiais tais como esqueletos, mobiliário e enxoval fúnebres, além de informações sobre a mortalidade, as patologias, a demografia e, também, aspectos simbólicos do comportamento humano. [...] O achado de uma necrópole fornece dados riquíssimos para o conhecimento das sociedades pretéritas e, por isso [...], conhecemos melhor a vida por intermédio da morte ²¹.

Deste modo, subverte-se o fenômeno da morte com finalidades científicas e os primeiros mortos adquirem o caráter fundamental de viabilizar este processo. Em âmbitos não científicos, no entanto, os mortos operariam como instrumentos de manipulação dos vivos, conforme mostrado no capítulo anterior desta pesquisa. Deste modo, cria-se uma sociedade limitada por uma ideologia dominante, que prega temor ou adoração aos mortos, sobretudo no Ocidente.

Afirma Pacheco que cemitérios são objetos de difícil investigação, especialmente em países de tradição cristã, por serem considerados “universos muito sensíveis²²”. Deste modo, a partir de preconceitos relativos aos mortos e seus espaços, engendra-se uma mentalidade coletiva que defende a expurgação da morte e a ocultação de seus desdobramentos. Como visto previamente, o tema é tratado como tabu até por aqueles que lidam diariamente com o fenômeno: os próprios profissionais da saúde. No âmbito da arquitetura as atitudes são contundentes: a negligência para com o tema, de modo geral, resvala fatalmente na desumanização de espaços da morte.

20 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 177.

21 MARTIN, 2004b, p. 177.

22 PACHECO, 2012, p. 23.

1.1. Ideias²³ de morte na Pré-história

Desde a Pré-história o indivíduo já registrava o fenômeno da morte como uma “grande viagem²⁴”. Aponta Kellehear que os vivos almejavam o sucesso dos mortos na jornada à ultravida, frequentemente munindo-os de objetos materiais que lhes garantiriam êxito na passagem do mundo terreno ao espiritual, embora esta não fosse livre de perigos ou até mesmo de se tornar um insucesso²⁵. Observa-se assim que a estreita relação entre crenças religiosas o próprio fenômeno da morte remonta àquele período, uma vez que o destino e percalços dos mortos eram ditados pelos vivos. O cuidado com os mortos era extremo, pois

desde o alvorecer da humanidade pré-histórica, o medo da noite, o temor do desconhecido e a esperança de dias melhores levaram o homem da caverna ou do acampamento à beira do rio, a procurar a proteção dos seus antepassados, tentando acalmar a ira de espíritos desconhecidos, perturbadores e temidos²⁶.

Abascal afirma que desde a Antiguidade mantém-se inalterado o costume de se criar complexos rituais ao redor das principais etapas do ciclo biológico e social humano, como o nascimento, o matrimônio e a morte²⁷. Sobre este último, Kellehear assevera que

O significado que atribuímos à morte é, sem dúvida, nosso e exclusivo da nossa espécie, mas o desafio original e o próprio impulso a lhe dar sentido podem ter raízes mais profundas na própria consciência em desenvolvimento da vida [...]. A partir dessa origem ainda obscura, grande parte do nosso passado humano é uma história de caçador-coleitor²⁸.

Pacheco sublinha que, entre os seres vivos, o ser humano é o único que confere à morte um sentido extraordinário em função do uso da linguagem, instauradora da comunicação e cultura²⁹. Conclui-se, portanto, que os espaços de enterramento materializados pelo homem, bem como seus significados, são também produtos exclusivos da espécie humana, como ratifica o próprio autor: “Para os arqueólogos, é sob a forma de sepulturas que se afirma essa particularidade da espécie humana³⁰”.

23 Termo aqui empregado segundo Kant em *Crítica da Razão Pura* (1781): a ideia se dá acima do âmbito do entendimento finito, ou seja, na razão, com abertura para a infinitude.

24 KOVÁCS, 1992, p. 2.

25 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 23.

26 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 178.

27 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 206.

28 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 22–3.

29 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 28.

30 PACHECO, 2012, p. 28–9.

O ato de sepultar mortos é elemento significativo do comportamento social humano³¹. A incumbência relativa aos sepultamentos provavelmente estreitou liames entre vivos e mortos em sociedades antigas e, uma vez que corpo e alma integravam a totalidade dos indivíduos em vida, acreditava-se que cuidados dispensados ao corpo físico seriam decisivos na jornada da alma à eternidade.

Guérin e Faure afirmam que os neandertalenses e os procto–magnons foram os primeiros homens a enterrar seus mortos, há cerca de 100.000 anos³². Lévi-Strauss sugere que provavelmente não há sociedade que não trate seus mortos com consideração³³, pensamento corroborado por Morin ao indicar que possivelmente não há sociedade arcaica que abandone seus mortos ou que os destitua de ritos funerários: “por exemplo, se os *koriaks* do leste siberiano lançam seus mortos ao mar, estes são confiados ao oceano, e não abandonados³⁴”.



FIGURA 30: Abandono na água como forma de despedida dos mortos.
FONTE: FRANCIOSINI, 2011, p. 10.

Entregar os mortos ao oceano evidencia a relevância de elementos naturais em rituais fúnebres da Antiguidade, fenômeno observado também em comunidades que resguardam estreita relação com a natureza, como as indígenas. Segundo Pacheco, o confiamento ao mar enquanto despedida dos mortos provavelmente ocorria nos Paleolíticos Inferior e Médio:

mal apetrechados de utensílios para cavar o solo, [os ancestrais do homem] tiveram durante muito tempo de tratar os seus mortos de maneira discreta, antes de pensar em sepultá-los³⁵. Nessas circunstâncias os cadáveres eram lançados nos corpos de água ou cobertos por pedras para serem protegidos dos animais carnívoros³⁶.

31 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 177.

32 Do primeiro ser vivo até o *Homo sapiens*. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004, p. 15.

33 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 225.

34 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 25.

35 MASSET, 2007, apud PACHECO, 2012, p. 29.

36 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 29.

Morin sugere que o ocultamento dos mortos na Pré-história pode denotar não só proteção, mas também desejo de expurgar a morte a partir do desvanecimento da putrefação do cadáver³⁷, uma vez que, como reforça Pacheco, “O horror do cadáver em decomposição é uma constante em todas as civilizações³⁸”. Motta também menciona a recorrência deste fenômeno:

Uma das primeiras práticas sócio-culturais de que se tem notícia é a ocultação do cadáver como meio de preservar os vivos da decomposição de seus mortos [...] o cadáver é o elemento decisivo e primordial que orienta e regula ritos e papéis funerários humanos, um dos primeiros registros e testemunhos de sua história³⁹.

Morin prossegue afirmando a existência de uma “zona de inquietação” provocada pela morte que, desde tempos remotos, pode ser pressentida a partir de determinadas metáforas arcaicas que interpretam o fato de morrer como “uma doença, um acidente ancestral vindo a ser hereditário, um destino imposto por um feiticeiro ou um deus, uma falha ou um mal”:

Situando-se entre o momento da morte e o da aquisição da imortalidade, os funerais [...], ao mesmo tempo em que constituem um conjunto de práticas tanto consecratórias como determinantes da mudança de estado do morto, institucionalizam um complexo de emoções: refletem perturbações profundas que uma morte provoca no círculo dos vivos⁴⁰.

Observa-se que crenças coletivas vinculadas ao transcendental paulatinamente construíram o caráter negativo atribuído à morte. Buscava-se, portanto, a compreensão do incompreensível a partir do irracional, fenômeno verificado também em sociedades modernas e contemporâneas. Em se tratando de um acontecimento obscuro, tem se procurado compreender a morte por meio de mitos que variam conforme sociedades, tanto embora nunca se poderá conhecer sua verdadeira essência, como observa Morin⁴¹, tampouco se apreender a multiplicidade de significados aferidos a práticas funerárias da Antiguidade. Kellehear aponta que, segundo Barret, sabe-se ainda pouco sobre a maioria dos que morreram naquele período e como foram tratados: “a evidência atual dos depósitos mortuários contém apenas uma fração dos que morreram, [...] seria um equívoco pensar que representam o padrão completo da morte e do morrer⁴²”.

37 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 26.

38 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 21.

39 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 15–6.

40 MORIN [1921], 1997, p. 27.

41 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 26.

42 BARRET, 1988, apud KELLEHEAR [2007], 2016, p. 52.



FIGURA 31: Enterramento em um sambaqui no litoral sul do Brasil.
Acervo arqueológico do Museu Nacional da Quinta de Boa Vista.
FONTE: MARTIN, 2004b, p. 183.



FIGURA 32: Urna cerâmica pintada contendo os restos mortais de uma criança e seu arco e flecha.
Toca da Baixa dos Caboclos. Parque Nacional Serra da Capivara (PI). Fundação Museu do Homem
Americano.

FONTE: MARTIN, 2004b, p. 179.

Darwin afirma que todos os seres vivos estão expostos a uma rigorosa competição, dando origem ao que ele denomina “luta pela existência”. Explica o autor que a expressão, empregada em sentido “amplo e metafórico”, abrange não só a noção de vida de um indivíduo, mas também sua capacidade de legar descendência⁴³. Deste modo, a seleção natural defendida por Darwin atuaria em termos de vida e morte, preservando aqueles que são dotados de alguma variação favorável e destruindo os possuidores de qualquer desvio desfavorável⁴⁴.

Assim, era comum em tempos remotos a morte se tornar o desfecho de disputas entre indivíduos. Ao contrário da morte lenta, que tornou-se frequente em sociedades de assentamento posteriores, na Pré-história a morte geralmente chegava de modo repentino, embora não necessariamente inesperado⁴⁵. Ao mesmo tempo que a busca pela vida caracteriza um atributo inato do ser humano, indica Kellehear que “as pessoas sempre estiveram cientes da morte como uma parte inerente do seu equipamento biológico e social⁴⁶”:

Quando dessangrávamos ao dar à luz, ou nos víamos gravemente feridos em um acidente de caça, ou durante um episódio de traição mortal contra nós, sabíamos naqueles momentos que a nossa morte estava muito próxima. Que se achava a minutos, talvez a segundos de distância. Na Idade da Pedra, a consciência pessoal do morrer deve ter sido frequentemente breve e súbita⁴⁷.

O caráter repentino da morte daquele período durou por volta de 4 milhões de anos. Havia pouco tempo para viver e menos ainda para compreender o que era a morte. Kellehear menciona que o indivíduo pré-histórico podia morrer subitamente a partir de “ataque de animais ou de outros seres humanos; morte da mãe, do filho ou de ambos no parto; acidente fatal de caça ou busca de alimentos; mordida de cobra; ou [...] resultado de um longo período de subnutrição⁴⁸”. Vale citar aqui a expressão cunhada por Darwin, que diz respeito ao esforço para manter-se vivo:

como nascem mais indivíduos do que o número dos que poderiam sobreviver, sempre haverá uma luta pela existência, seja entre os da mesma espécie, seja entre eles e os de outras espécies distintas, ou seja os indivíduos e as condições de vida existentes em seu habitat⁴⁹.

43 DARWIN[1859], 2002, p. 80.

44 Ibidem, p. 176.

45 KELLEHEAR [2007], 2016, p. 51.

46 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 63.

47 KELLEHEAR [2007], 2016, p. 63-4.

48 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 51-2.

49 DARWIN [1859], 2002, p. 81.

1.2. Xamanismo enquanto comunicação com os mortos

As práticas funerárias ancestrais, segundo Martin, levam à conclusão de que o ser humano, desde tempos remotos, almejava atingir níveis espirituais superiores, seja pela ação xamanística ou pela extracorporeidade, a fim de obter-se comunicação com espíritos benéficos⁵⁰.

Conforme Coutinho, o xamanismo constitui uma das expressões mais antigas de religiosidade, que é capaz de provocar o deslocamento da alma a partir do êxtase: “Segundo a crença, o xamã teria o poder especial de fazer a alma deixar o corpo para experimentar, em transe, outros níveis de existência⁵¹”. Entre os índios brasileiros *Xikrin*, por exemplo, a função do xamã é contatar o sobrenatural por meio de metamorfoses animais: “Os xamãs são os únicos que podem entrar em contato direto com os animais [...]. Das moradas destes animais trazem os nomes cerimoniais, ritos e cantos, assim como conhecimento da natureza⁵²”. Logo poder-se-ia dizer que os primeiros humanos se utilizavam do xamanismo na tentativa de compreender o fenômeno da morte; a partir de viagens espirituais, estes indivíduos mergulhavam no próprio inconsciente em busca de respostas.



FIGURA 33: Pintura pré-histórica em uma caverna em Lascaux, que representa um xamã com uma máscara de pássaro: aves e xamãs, segundo Jung, eram símbolos associados à transcendência.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 148.

50 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 185.

51 *Arquitetura mítica*, 2010, p. 23.

52 VIDAL [1976], 1977, p. 84.

“[...] em todas as épocas da pré-história [...] nunca a um cadáver humano deve ter faltado quem, mais cedo ou mais tarde, acudisse a enterrá-lo, ainda que não fosse mais que a generosa terra abrindo-se⁵³”.

53 SARAMAGO, 2005, p. 27.

2. A espacialidade da morte em ritos pré-históricos

Ao sugerir que “as cavernas podem ser símbolos do ventre da Mãe Terra, onde ocorrem transformações e renascimentos⁵⁴”, Jung sintetiza grande parte da noção de morte nos primórdios da Idade da Pedra. As cavernas pré-históricas eram frequentemente associadas a representações maternas, como aponta Kovács: “[eram] cavidades ventrais da terra, [...] obscuras, continentais, isoladas e tranquilas, e que mantém analogia com o útero⁵⁵”. Estes espaços operavam como cemitérios primevos, onde diversos rituais de morte eram realizados. No contexto pré-histórico especificamente brasileiro, indica Martin que, segundo a transmissão oral, não somente as cavernas faziam vezes de cemitérios, mas também outros abrigos sob rochas eram utilizados pelos indivíduos a fim de resguardar cadáveres indígenas:

Raramente esses túmulos foram violados ou desrespeitados por grupos de outras tribos ou homens primitivos de outras épocas. O respeito e, seguramente, o medo fizeram com que ficassem intocados por milhares de anos, mesmo entre grupos étnicos diferentes e até inimigos, numa demonstração de respeito mútuo pelos espíritos dos antepassados⁵⁶.

Será mostrado no próximo subcapítulo desta pesquisa que, em civilizações de outros contextos espaço-temporais, como a egípcia, a ambição por bens materiais parece ter sido maior que o medo dos mortos, uma vez que foram poucas as sepulturas faraônicas não profanadas, como aponta Silliotti: “[a tumba de Tutancâmon] é a primeira e até hoje a única tumba real achada praticamente intacta na história da egiptologia [...]”⁵⁷.

Ainda em solo brasileiro, Martin sugere a crença no renascimento afirmando que os mortos eram colocados em posição fetal no interior de urnas cerâmicas, posteriormente enterradas ou depositadas em cavernas ou abrigos sob rochas, representando o que seria o enterramento primário; esta prática, segundo a autora, seria “a forma na qual os corpos são colocados em covas diretamente na terra⁵⁸”, enquanto no enterramento secundário “se recuperam os restos previamente inumados, que são colocados novamente numa urna funerária ou numa fossa individual ou coletiva, na qual se misturam com os ossos de outros defuntos⁵⁹”.

54 *O homem e seus símbolos* [1964], 2002, p. 285.

55 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 29.

56 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 185.

57 *Egito*, 2006, p. 97.

58 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 180.

59 MARTIN, 2004b, p. 180.



FIGURA 34: Urna funerária com restos do enterramento primário de uma criança.
Toca do Serrote do Tenente Luiz, município de Coronel José Dias (PI), Fundação Museu do Homem
Americano.

FONTE: MARTIN, 2004b, p. 184.



FIGURA 35: Urna funerária pertencente à cultura Marajoara, recoberta com engobo branco e destinada ao enterramento secundário para conservar os ossos após a decomposição do corpo⁶⁰. Observa-se que, sobre a tampa, leva a figura de um pássaro, possivelmente associado à transcendência e renascimento.
Ilha de Marajó (PA). Museu Paraense Emílio Goeldi.

FONTE: MARTIN, 2004b, p. 195.

60 MARTIN, 2004b, p. 194.

Segundo Pacheco, no período do homem de Neandertal o defunto era disposto em posição fetal, denotando a crença em seu renascimento; já no Paleolítico Superior, os mortos eram dispostos em múltiplas posições: “deitados de costas, de lado ou para cima, acorados e encostados em pedras ou [...] dentro de recipientes, embalsamados ou não⁶¹”. Lévi-Strauss, por sua vez, afirma que o homem de Neandertal enterrava seus mortos em túmulos “sumariamente construídos⁶²”.

A ideia de imortalidade é indicada também por Kellehear ao afirmar que as cavernas representavam possíveis entradas de um mundo além do terreno⁶³, pensamento corroborado por Dutra, que afirma que a descida a uma caverna, gruta ou labirinto simbolizaria a morte ritual do tipo iniciático, em que o indivíduo experimenta uma viagem às origens do ser⁶⁴. O autor aponta ainda que, conforme Brandão, as grutas e cavernas desempenhavam papel religioso fundamental em culturas primitivas: “Esta catábase é a materialização do *regressus ad uterum*, isto é, do retorno ao útero materno, donde se emerge de tal maneira transformado, que se troca até mesmo de nome⁶⁵”.

Rodrigues afirma que, ao mesmo tempo em que os mortos de certa forma “viviam” no imaginário dos vivos e eram submetidos a uma viagem, os mesmos não se davam conta de que não pertenciam mais ao mundo terreno: “a morte não corta os canais de comunicação com os mortos, embora imponha novos meios e novos códigos”. Este modo transitório originaria um estado duplo, que implicaria na continuação da interação entre vivos e mortos e, portanto, no não reconhecimento da morte:

No paleolítico, o esqueleto recoberto de ocre acorado em posição fetal, logo acompanhado de seus objetos pessoais, nos deixa supor ser antiga a ideia de duplo e, mais particularmente, a ideia de que, em sua outra vida, os mortos, como os vivos, têm necessidades⁶⁶.

As cavernas pré-históricas e o enxoval funerário de civilizações antigas representam complexos sistemas, abrangidos pela dimensão ritual dos enterramentos. A importância destes espaços será reafirmado a partir do surgimento de tipologias arquitetônicas exclusivamente funerárias originadas à luz das cavernas, que operariam como úteros artificiais, para onde os mortos retornariam e prosseguiriam o ciclo vital.

61 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 29–30.

62 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 225.

63 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 40.

64 *O corpo danado*, 2016, p. 167.

65 BRANDÃO, 1997, apud DUTRA, 2016, p. 167.

66 *Tabu da morte*, 1983, p. 30.

Ainda conforme Pacheco, durante o Paleolítico Superior os mortos eram inumados dentro e fora das cavernas, em sepulturas individuais e coletivas: “Noutros casos, eram sepultados em fossas cujo solo era coberto com pó de ocre triturado. Com frequência, os pés e a cabeça eram protegidos com lousas de pedra⁶⁷”. Sugere o autor, ademais, que se sabe mais sobre a morte neste período em relação aos anteriores devido à maior proximidade temporal.

Os mortos [...] são enterrados; pedras são amontoadas sobre seus despojos, cobrindo especialmente o rosto e a cabeça. Parece que mais tarde o morto é acompanhado por suas armas, ossadas, alimento. O esqueleto é pintado com uma substância cor de sangue. As pedras funerárias estão ali para proteger os mortos dos animais, ou para impedi-lo de voltar para o meio dos vivos?⁶⁸

Observa-se que, também neste período, são conferidos ao corpo humano atributos especiais, uma vez que restos mortais pré-históricos evidenciam indícios de canibalismo e necrofagia. Segundo Lévi-Strauss, estes atos eram baseados na ambição do indivíduo de incorporar em si próprio virtudes e poderes do defunto⁶⁹.

A inumação não excluía o canibalismo ou antropofagia, pois tem sido encontrada documentação através de ossos humanos sepultados contendo evidentes sinais do descarnamento, feito talvez com o sentido de homenagear os falecidos. [...] [No Mesolítico] se praticou o culto dos crânios que vinha do Paleolítico⁷⁰.



FIGURA 36: Crânio humano com restos de cabelo conservados de aproximadamente 2090 anos, encontrado na Toca do Congo.

Parque Nacional Serra da Capivara (PI).

FONTE: MARTIN, 2004b, p. 187.

67 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 29.

68 MORIN [1921], 1997, p. 81.

69 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 226.

70 PACHECO, 2012, p. 30.

Afirma Ariès que os homens sempre se preocuparam em enterrar seus mortos, embora no Ocidente, durante muito tempo, acreditou-se que os pagãos eram enterrados em qualquer lugar e não possuíam espaços reservados para sepulturas⁷¹. Em relação às sociedades contemporâneas, Martin indica que o ritual funerário cristão não difere em grande medida do incipiente rito romano–cristão dos primórdios do Cristianismo; este, por sua vez, foi baseado em “velhas fórmulas pagãs⁷²”. O ato da cremação de cadáveres, por exemplo, é ainda proibido em determinadas religiões por possuir origem em práticas fundamentadas no paganismo.

Conforme Rodrigues, a sepultura seria uma marca da humanidade em determinado espaço, uma prova pouco contestável do processo de “hominização⁷³”: “As crenças, as práticas, os ritos funerários operam dentro de um campo semântico. Mas este campo está longe de ser o mesmo segundo as culturas, os grupos sociais e os diferentes momentos históricos⁷⁴”. Já segundo Morin, a sepultura representaria uma revelação “comovente” contida dentro de um “passaporte sentimental”, incapaz de ser classificado, tampouco decifrado, por meio do qual o indivíduo efetuará a transição do estado de natureza ao estado de homem: uma “prova de humanização” e “o dado primordial, fundamental [e] universal da morte humana⁷⁵”.

A sepultura, fragmento do espaço da morte, representava o elemento físico viabilizador da viagem dos mortos em tempos pré-históricos. Embora sociedades elaborassem cerimônias fúnebres distintamente, a prática da inumação parece ter sido a mais amplamente adotada, tanto embora autores cite a cremação em múltiplos contextos históricos. Pacheco aponta que a inumação sistemática de corpos na Europa remonta a 100 mil anos a. C. Segundo o autor, os indivíduos do Paleolítico Inferior e Médio frequentemente cobriam os mortos com pedras a fim de protegê-los de animais:

o homem de *Neandertal* (assim chamado por ter sido encontrado no povoado de Neandertal, perto de Dusseldorf, na Alemanha), [...] que terá aparecido no Paleolítico Médio, foi quem iniciou a prática da inumação ao enterrar os cadáveres nas fossas, circundados com pedaços de carne a fim de que pudessem alimentar-se na sua longa viagem⁷⁶.

71 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 53.

72 *A morte: o rito e a vida espiritual*. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 180.

73 *Tabu da morte*, 1983, p. 19.

74 RODRIGUES, 1983, p. 26.

75 MORIN [1921], 1997, p. 23–4.

76 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 29.

Surge aqui a prática de legar objetos materiais, que operavam como uma espécie de herança, junto aos mortos em seus espaços de enterramento: “Os mortos são feitos à imagem dos vivos; têm alimentos, armas, caças, desejos, cóleras, uma vida corporal⁷⁷”. Esta prática poderá ser observada em diversas civilizações posteriores, inclusive entre indígenas brasileiros, como será tratado no próximo capítulo desta pesquisa. Kellehear esclarece, no entanto, que

herança não é a entrega de presentes *do* morto ou moribundo *aos* sobreviventes, e sim o ato de os sobreviventes passarem as possessões do moribundo ou morto para o próprio moribundo ou morto, que os usará na sua subsequente viagem para o além. A herança é um ofertar ritual de prendas ao morrente⁷⁸.

De qualquer modo, o cadáver humano suscitou emoções que se socializaram em práticas funerárias: sua conservação implicava um prolongamento de vida e o não abandono implicava a sobrevivência do morto⁷⁹. Por representarem atos simbólicos pertencentes ao terreno da religião, as motivações para os costumes fúnebres resguardam significados majoritariamente inacessíveis pela arqueologia, como explica Thomas:

Alguns locais que parecem túmulos podem não o ser e podem, em vez disso, ser sítios de adoração dos ancestrais ou de iniciação. Os ossos muitas vezes eram transportados de um lugar a outro ou enterrados com outros, e a “vida” dos mortos carregada pelos vivos oculta e torna a interpretação dos locais de sepultamento ainda mais complexas⁸⁰.

Deste modo, não é inexistente a possibilidade de leituras e interpretações enviesadas de espaços da morte; entretanto, embora não haja verdade última sobre o tema, todas as verdades temporárias são legítimas, pois como observa Pulquério, há sempre pequenas verdades ao alcance de uma vontade honesta de indagação e esclarecimento⁸¹.

Torna-se evidente, no entanto, a incidência de fatores transcendentais nos espaços e o fato de que os mortos se faziam, de certo modo, reféns dos vivos, uma vez que o destino físico e espiritual a estes eram impostos e designados cautelosamente pelos sobreviventes. Possivelmente o aspecto estrutural mais significativo que envolve o fenômeno da morte, isto é, a ideia comum mais amplamente disseminada, seja, de fato, a crença na imortalidade da alma.

77 MORIN [1921], 1997, p. 24.

78 *Uma história social do morrer* [2007], 2016, p. 64.

79 MORIN [1921], 1997, p. 24.

80 THOMAS apud KELLEHEAR [2007], 2016, p. 52.

81 *Problemática da tragédia Sofocliana*, 1987, p. 9.

Afirma Frazer que “é impossível não ficar impressionado com a força, e talvez devêssemos dizer, com a universalidade da crença na imortalidade⁸²”, fenômeno observado inclusive entre os vikings do norte da Europa, como aponta Engels: “*Las costumbres funerarias de los vikingos dieron lugar a formas que revelan muchas de sus creencias. Para los hombres del norte, la muerte era el comienzo de un viaje a otro mundo [...]*”⁸³.

Tal ideia foi materializada em alguns espaços de enterramento da civilização. O santuário em Uppsala, além de operar como residência real, era também lugar de culto e sepultura⁸⁴: “*Tres grandes túmulos se alzan hoy sobre una ondulada llanura. Con toda probabilidad fueron tumbas reales y es posible que también siervieran para el culto a los tres dioses principales*”, que eram Thor (deus dos ares), Odin (deus da ira e da luta) e Freya (deus da paz e do prazer)⁸⁵.



FIGURA 37: Três túmulos em Uppsala, Suécia.
FONTE: ENGELS, 2010, p. 23.

Para os antigos vikings europeus, o mundo dos mortos situava-se na porção setentrional do hemisfério, ao norte do Círculo Polar, na região denominada *Thule*, nome cujo significado ainda não foi revelado, como aponta Engels⁸⁶: “*Nadie puede decir con exactitud qué significa ese nombre; el misterio del último viaje continúa sin revelarse*”. Deste modo, tipologias arquitetônicas dedicadas à morte começam a emergir em diferentes contextos históricos e sociais, revelando, no entanto, um aspecto em comum: a importância que o fenômeno da morte adquiriu em diversas civilizações humanas.

82 FRAZER apud MORIN [1921], 1997, p. 25.

83 *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*, 2010, p. 32.

84 ENGELS, 2010, p. 24.

85 *Ibidem*, p. 23.

86 *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*, 2010, p. 32.

“Estas piedras verticales, de más de tres mil años de antigüedad, suponen un misterio irresoluble, al que quizás contribuye su fama de tener un secreto que nunca revelarán⁸⁷”.

87 ENGELS, 2010, p. 167.

2.1. Megálitos: arquitetura perene para a morte

Os espaços da morte de outrora são sintomáticos: eles podem auxiliar o homem moderno na compreensão de antigas sociedades e no desvelamento de significados metafísicos de civilizações remotas, como ratifica Roth ao mencionar o caso dos homens de Neandertal: “*a través de las sepulturas se ha podido conocer bastante sobre su existencia comunitaria y algo también sobre su concepto de la vida*”⁸⁸. Ariès corrobora ao afirmar que os lugares dos mortos – os cemitérios ou o que lhes fazia às vezes – são especialmente significativos na visão moderna do mundo antigo:

Grande parte do que conhecemos sobre a Antiguidade deve-se aos túmulos e objetos daquele período que foram acumulados. Quanto mais longínqua a Antiguidade, maior é a parte dos documentos funerários. [...] Os homens, sobrepondo-se uns aos outros nos mesmos locais, apagaram os traços dos seus predecessores, mas deixaram subsistir, parcialmente profanadas, as sepulturas afastadas que continham um condensado da cultura dos vivos⁸⁹.

Kostof sugere que entre os primeiros agricultores de povoados neolíticos já podia ser observada a distinção social em espaços da morte a partir de disparidades dimensionais entre tumbas e práticas de sepultamento: enquanto os mortos “comuns” eram cremados ou abandonados sobre a terra até a decomposição, alguns espaços monumentais rendiam honras exclusivas⁹⁰:

*un grupo de privilegiados mereció yacer en distinguidas e impresionantes tumbas de piedra grabadas con enigmáticos dibujos. Con ellos se enterraron algunas piezas funerarias como dagas y hachas, vasijas de distintos tamaños tanto de piedra como de barro, y ornamentos personales de materiales preciosos como el oro*⁹¹.

Verifica-se o emprego da pedra como elemento arquitetônico desde as mais antigas civilizações, provavelmente na busca pela materialização da perenidade da vida após a morte. As rochas pré-históricas, denominadas megálitos em função de suas grandes proporções⁹², conformam espaços ainda não inteiramente decifrados pelo homem. Kostof sugere que se tratavam de símbolos da comunidade, uma vez que era necessário esforço em grupo para sua edificação, e que possuíam significado relacionado com a divindade⁹³.

88 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 150.

89 *O homem diante da morte*[1977], 2014, p. 637.

90 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 59.

91 KOSTOF [1985], 1988, p. 59.

92 Martin (2004) descreve os megálitos como “Pedras muito grandes fabricadas pelo homem” (p. 17).

93 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 57.

Como aponta Engels, “*En muchas partes del mundo se conocen misteriosas formaciones megalíticas que [...] esconden sus enigmas, a pesar de todas las investigaciones y conocimientos*”⁹⁴. Tresidder afirma que amiúde se conferia significado sagrado a determinadas pedras estabelecidas em posição vertical⁹⁵, uma vez que representavam a ligação entre a terra e o céu. Engels explica que “*En comparación con la vida humana, las piedras tienen una naturaleza eterna y aparentemente inalterable. Esto explicaría por qué las piedras guardan relación con la eternidad [...]*”⁹⁶. Deste modo, quando utilizada em espaços funerários, a pedra simbolizava a vida eterna⁹⁷.

O menir, pedra neolítica vertical de até sete metros de altura⁹⁸ frequentemente erigida próximo a sítios de sepultamento, que deriva dos vocábulos de origem celta e bretã *maen* ou *men* (“pedra”) e *hir* ou *ehir* (“grande”)⁹⁹, exemplifica este tipo de arquitetura perene. Conquanto sua função exata ainda seja desconhecida¹⁰⁰, alguns estudiosos acreditam que as pedras resguardavam simbolismo associado ao papel de um “herói masculino” que, como uma presença duradoura, zelaria eternamente pelos vivos¹⁰¹ e também representavam construções de culto¹⁰². Os menires possivelmente operavam como monumentos para honrar a memória dos mortos e, certamente, possuíam papel religioso, uma vez que na maioria das vezes são encontrados em lugares sagrados¹⁰³.

Kostof descreve os menires como “*las formas más simples de monumentos megalíticos*”¹⁰⁴, que não conformavam uma espacialidade propriamente dita por se tratarem de objetos livres no espaço; desde modo, a altura e volumetria destes megálitos os tornava visíveis e convidativos: “*En este sentido pueden ser caracterizados como focos direccionales y, como tales, representan el primer caso del principio organizativo del espacio [...]*”¹⁰⁵. A imagem de menires alinhados pode remeter a lápides em um cemitério contemporâneo, não obstante o significativo lapso temporal.

94 *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*, 2010, p. 762.

95 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 263.

96 *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*, 2010, p. 134.

97 TRESIDDER [1997], 2003, p. 263.

98 BAUMGART [1972], 1999, p. 11.

99 ROTH [1999], 2010, p. 155.

100 ENGELS, 2010, p. 165.

101 TRESIDDER [1997], 2003, p. 225.

102 BAUMGART [1972], 1999, p. 11.

103 ENGELS, 2010, p. 165.

104 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 59.

105 KOSTOF [1985], 1988, p. 60.



FIGURA 38: Menires de Carnac.
Bretanha, França, ca. 4500 a. C
FONTE: ENGELS, 2010, p. 167.

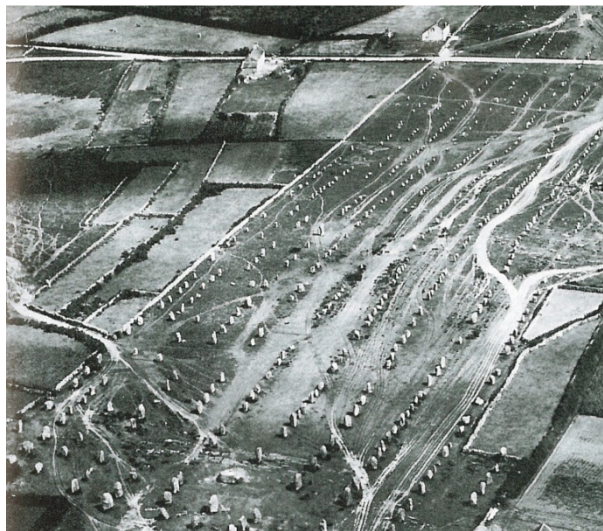


FIGURA 39: Perspectiva aérea dos menires de Carnac.
FONTE: ROTH [1999], 2010, p. 155.

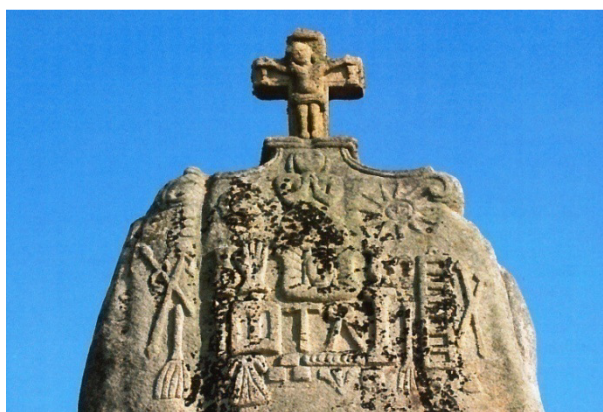


FIGURA 40: O menir de Saint-Duzec, na França, constitui um exemplo que foi cristianizado pelo homem: *“En esta ‘cabeza’ se observa una cruz de piedra con um Cristo tallado de forma tosca. [...] en el tercio superior [...] se observan claramente los instrumentos de la Pasión de Cristo”*.
FONTE: ENGELS, 2010, p. 166.

Outra tipologia da cultura megalítica que resguarda finalidades funerárias é o dólmen, tumba de pedra constituída por uma laje rochosa de grandes dimensões, que funciona como uma espécie de tampa plana e repousa sobre pedras verticais¹⁰⁶. Segundo Roth, a palavra dólmen deriva do significado celta “mesa de pedra¹⁰⁷”. Baumgart caracteriza os dolmens como “construções monumentais” e aponta que estes megálitos, erigidos sempre cobertos de terra, surgiram no início do terceiro milênio¹⁰⁸; com o tempo, a terra que os recobria desapareceu em função da erosão¹⁰⁹. Pacheco indica que, em terras lusitanas, os dolmens são denominados “anta”, “antela”, “antinha”, “mamoá” ou “orca” e eram edificadas com pedra granítica local¹¹⁰. Engels sugere que a função desta arquitetura seria “*recordar a los progenitores de los supervivientes después de la muerte*¹¹¹”.

En el mundo racional actual los dólmenes representan el nexo enigmático entre naturaleza y cultura, que combina la fragilidad de la vida humana y la inmortalidad de la piedra. [...] Estos lugares son excelentes para reflexionar sobre el tiempo e la inmortalidad¹¹².

Roth ratifica a função funerária dos dolmens a partir da descoberta de ferramentas, ossos e outros restos no interior das edificações: “*Estos túmulos alargados eran, em realidad, galerías funerarias que conducían a unas cámaras ensanchadas donde se depositaban los cuerpos*¹¹³”.



FIGURA 41: O dólmen Lanyon Quoit, sugere Roth, servia como câmara mortuária, a julgar pelos objetos encontrados em suas proximidades.

Cornwall, Inglaterra, ca. 3000 a. C

FONTE: ROTH [1999], 2010, p. 156.

106 ENGELS, 2010, p. 164.

107 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 157.

108 *Breve história da arte* [1972], 1999, p. 10–1.

109 ROTH [1999], 2010, p. 156.

110 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 32.

111 *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*, 2010, p. 164.

112 ENGELS, 2010, p. 164.

113 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 157–8.



FIGURA 42: Anta (dólmen) de Zedes.
Bragança, Portugal. III milênio a.C.
FONTE: ROCHA, 2013, p. 18.



FIGURA 43: Dólmen em Locmariaquer, França. III milênio a.C.
FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 62.

O dólmen poderia ser interpretado como um invólucro físico que, ao resguardar o corpo terreno do morto, garantiria sua integridade no momento da viagem ao além e também a integridade de sua alma. O corpo íntegro em terra, portanto, representaria a alma íntegra no mundo dos mortos. Como exemplo de arquitetura funerária pré-histórica que se conservou praticamente intacta, Roth cita a tumba de New Grange, construção iniciada aproximadamente entre 3300 e 2900 a.C., na Irlanda, próxima ao rio Boyne¹¹⁴, que abriga uma passagem ligeiramente ascendente que desemboca em uma câmara abobadada¹¹⁵. Segundo Engels, New Grange consiste em um “*enorme mausoleo con una abertura en la cámara funeraria por la que un rayo de luz entraba durante el solsticio de invierno, quizá para iluminar un poco a los muertos en el día más oscuro del año*”¹¹⁶.

114 ENGELS, 2010, p. 147.

115 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 158.

116 *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*, 2010, p. 147.



FIGURA 44: Na tumba de New Grange, próxima a Dublin, foi construído um túnel de acesso que possibilitava a entrada da luz do sol no fundo da câmara mortuária durante o solstício de inverno¹¹⁷.
Irlanda, ca. 3100 a. C

FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 62.

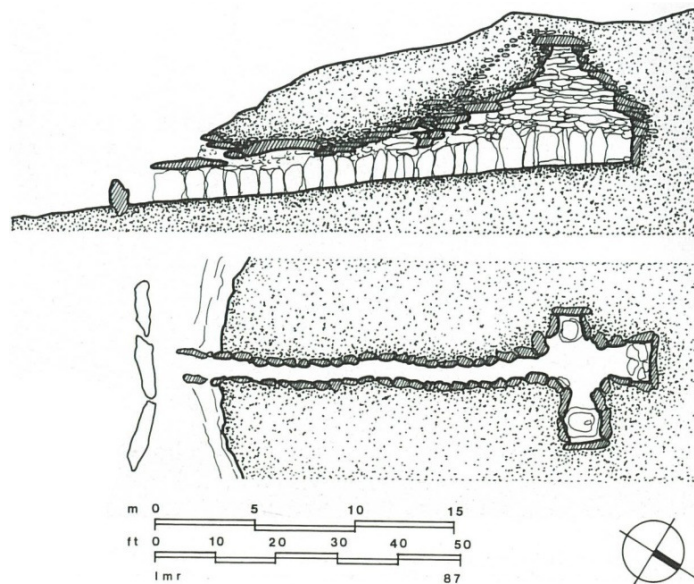


FIGURA 45: Corte e planta da tumba de New Grange.
Irlanda, ca. 3100 a. C

FONTE: ROTH [1999], 2010, p. 157.

117 ROTH [1999], 2010, p. 157.



FIGURA 46: Tumba de New Grange.
Irlanda, ca. 3100 a. C.
FONTE: ENGELS, 2010, p. 147.

Uma vez que as tumbas pré-históricas eram frequentemente cobertas com terra, inferese que aqueles indivíduos almejavam criar cavernas artificiais com o intuito de abrigar seus mortos, para que estes renascessem a partir do retorno ao ventre da mãe terra. Além do simbolismo expresso pelo elemento granítico, é possível que este tenha sido escolhido como o protagonista destas edificações devido a suas propriedades estruturais.

Acredita-se que os círculos megalíticos de Senegâmbia, na África Ocidental, também resguardem finalidades funerárias. Segundo Engels, estas formações são mais recentes que as encontradas em Portugal, no oeste e norte europeus, e serviam como espaços de enterramento¹¹⁸.



FIGURA 47: O círculo megalítico de Wassu, em Senegâmbia (África Ocidental), é composto por megálitos em formato de “V” dispostos em círculos de diferentes diâmetros: *“También las piedras varían de tamaño, siendo las más pequeñas de poco más de 30cm de altura y las mayores de varias toneladas de peso y varios metros de altura”*.
FONTE: ENGELS, 2010, p. 763.

118 1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo, 2010, p. 763.

Embora os megálitos de Stonehenge não conformem um espaço propriamente funerário, estas pedras verticais de grandes proporções guardavam relação com a eternidade¹¹⁹ e funcionavam como um importante centro ritual, como indica Engels: “*Se parte de la teoría de que, en un principio, en torno de 3000 a. C., se cavó una tumba con una pared de piedra [em Stonehenge] [...]*”¹²⁰. Kostof aponta que este complexo não era alheio à morte, uma vez que foram encontrados espaços de enterramento a partir da cremação dentro de seus limites¹²¹. Estima-se que a arquitetura de Stonehenge tenha sido iniciada na era neolítica, há cerca de 5000 anos¹²².

Roth sugere que a função destes megálitos seria possibilitar a observação de astros ou servir como santuário para culto solar: “*dado lo cuidadoso y trabajoso de su construcción, también cabe atribuirle la función de expresión de una identidad tribal, de alianza social, de símbolo de determinación comunal*”¹²³. Faz-se evidente o esforço social mobilizado para a construção dos megálitos, impulsionado provavelmente pelo caráter sagrado das edificações. A arquitetura operou, neste sentido, como propulsora da religião e possibilitadora de fenômenos transcendentais, uma vez que nestes espaços ter-se-ia contato com o sagrado e o sobrenatural.

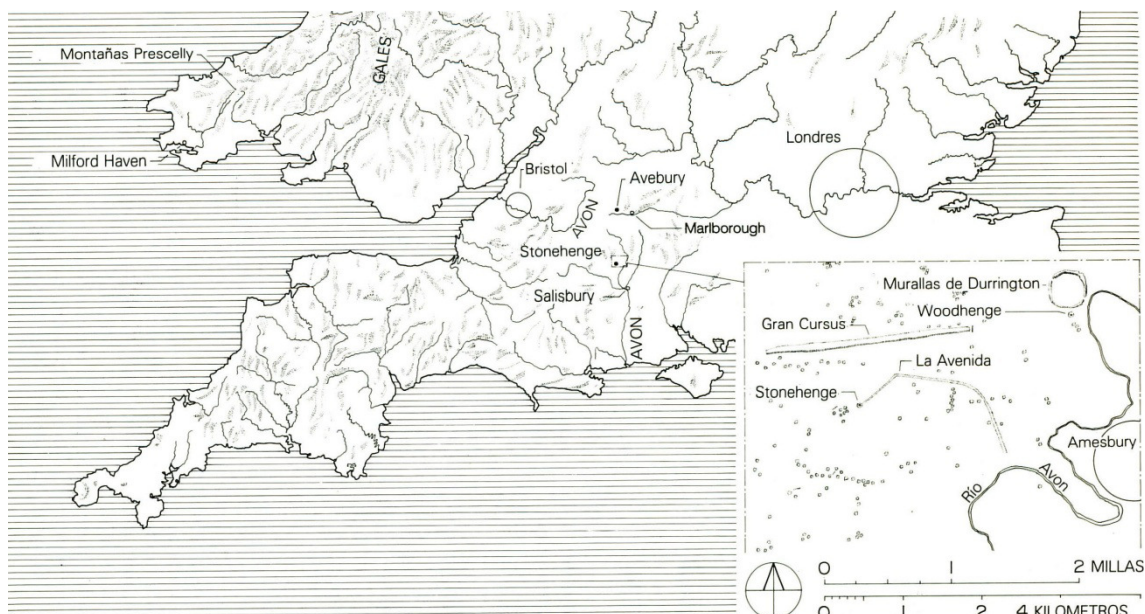


FIGURA 48: Sul da Inglaterra com ampliação da área de Stonehenge.

FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 71.

119 ENGELS, 2010, p. 134.

120 *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*, 2010, p. 133.

121 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 69.

122 ENGELS, 2010, p. 133.

123 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 159–60.

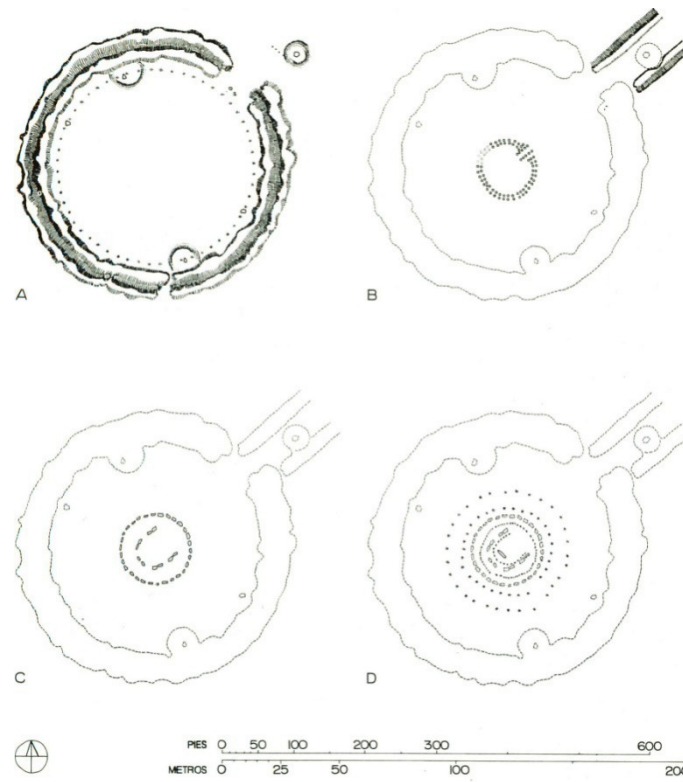


FIGURA 49: Planta das quatro fases de construção de Stonehenge.
FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 73.



FIGURA 50: Stonehenge.
 Planície de Salisbury, Inglaterra, II-I milênio a.C.
FONTE: BAUMGART [1972], 1999, p. 10.



FIGURA 51: Megálitos de Stonehenge.
FONTE: ENGELS, 2010, p. 133.

1.2. Ocupações pré-históricas no litoral brasileiro

Ainda muito distante da concepção de cemitério surgida na modernidade, emergiram no período Mesolítico ou Neolítico Inferior¹²⁴ espaços que operavam como tal, situados em geral ao longo do litoral centro-meridional brasileiro¹²⁵: os sambaquis. A denominação destas jazidas varia conforme sua localização, podendo ser designados também como berbigueiros, sernambis¹²⁶, casqueiros, ostreiros, concheiros, entre outros¹²⁷.

Caracterizados como aglomerados pré-históricos de conchas, areia e terra, Lima afirma que os sambaquis faziam as vezes de distintos espaços simultaneamente: “tanto locais de habitação, quanto de cemitérios, funções que não parecem ter sido mutuamente exclusivas, já que aparentemente ali se comia, dormia, circulava, trabalhava, brincava e sepultava indistintamente no mesmo lugar [...]”¹²⁸. Segundo Prous, não existiram sítios com fins exclusivamente habitacionais ou funerários durante a pré-história brasileira¹²⁹.

Morfologicamente estes concheiros remetem a uma espécie de calota, conformando morros artificiais frequentemente mais compridos do que largos ou, ainda, com base circular. Prous afirma que a busca por uma melhor ventilação ou segurança (a partir da ocupação de um local de fácil defesa) poderiam estar entre as razões que impulsionaram os indivíduos pré-históricos a edificarem sítios elevados¹³⁰.

Escavações e sondagens feitas em sambaquis possibilitaram a verificação de que os restos mortais não eram apenas abandonados nos estratos de concha, mas sepultados de diversas maneiras, configurando, em geral, sepultamentos do tipo primário¹³¹ que, como explica Martin, consiste em depositar os corpos em covas diretamente na terra¹³².

Formados geralmente por sucessivas ocupações humanas através de centenas ou milhares de anos, neles são encontrados vestígios de culturas pescadoras e coletoras que viveram entre 8.000 e 1.500 anos BP: armas, ferramentas, adornos, restos alimentares, cinzas e carvões de antigas fogueiras, além de sepultamentos humanos e vestígios de antigas cabanas¹³³.

124 DUARTE, 1968, p. 46.

125 LIMA, 2004, p. 45.

126 DUARTE, 1968, p. 45.

127 LIMA, 2004, p. 45.

128 Nos mares do sul: a pré-história no litoral centro-meridional brasileiro. In: *Antes: histórias da Pré-história*, 2004, p. 45.

129 *Arqueologia brasileira*, 1992, p. 216.

130 *Arqueologia brasileira*, 1992, p. 207–8.

131 PROUS, 1992, p. 217.

132 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-história*, 2004, p. 180.

133 LIMA, 2004, p. 45.

Segundo Duarte, Rath ¹³⁴ define etimologicamente o sambaqui como “casa do espírito¹³⁵”. Também comparado a uma espécie de “lata de lixo da Pré-história¹³⁶”, esta montanha de elementos abriga acúmulos de detritos diversos, possibilitando a compreensão de como se alimentava, vivia e morria o indivíduo daquele período: “todas as idades e todos os sexos encontram-se representados nos sambaquis, tanto a estrutura geral quanto o mobiliário funerário que acompanha as ossadas variam muito, sugerindo a diferença de *status* em relação à idade, sexo, liderança, etc¹³⁷”. Lima afirma que a implantação destes espaços em zonas costeiras deveu-se à maior diversidade de formas de vida nessas áreas¹³⁸.



FIGURA 52: Localização dos sambaquis no litoral brasileiro.

FONTE: PESSIS, 2004, p. 29 (modificado pelo autor).

134 RATH, C. [1874]. *Algumas palavras etmológicas e paleontológicas a respeito da província de São Paulo*. São Paulo, 1875.

135 O sambaqui visto através de alguns sambaquis. In: *Pré-história brasileira*, 1968, p. 68.

136 DUARTE, 1968, p. 47.

137 PROUS, 1992, p. 219.

138 Nos mares do sul: a pré-história no litoral centro-meridional brasileiro. In: *Antes: histórias da Pré-história*, 2004, p. 45.



FIGURA 53: Sambaqui no litoral fluminense: segundo Martin, é onde o homem vivia, trabalhava e sepultava os mortos¹³⁹.

FONTE: MARTIN, 2004a, p. 32.



FIGURA 54: Detalhe de um sambaqui, onde conchas e ossos se misturam à areia.

FONTE: LIMA, 2004, p. 44.

139 Os povos da costa do Nordeste. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004, p. 37.

De acordo com Duarte, o homem primitivo deste contexto vivia em média 30 anos: “este indivíduo ao morrer não possuía mais um só dente¹⁴⁰”. Descobertas arqueológicas evidenciam que, ao serem sepultados em sambaquis, alguns mortos eram munidos de arcabouço material, sinalizando a ideia da crença em uma viagem após a morte. Amiúde são aderidos a este imaginário elementos naturais diversos, denotando que aqueles indivíduos compreendiam a vida e a morte como parte da mesma natureza:

Este mobiliário pode incluir corantes, alimentos, instrumentos e adornos, e aparece frequentemente. [...] As oferendas alimentares [eram] provavelmente destinadas a nutrir o morto durante sua viagem pós-morte [...] Em várias oportunidades, os pássaros tiveram, fora ou dentro dos próprios sepultamentos, seus ossos conservados em recipientes próprios [...] [levantando] a possibilidade de que a figura do pássaro esteja ligada à viagem dos mortos¹⁴¹.

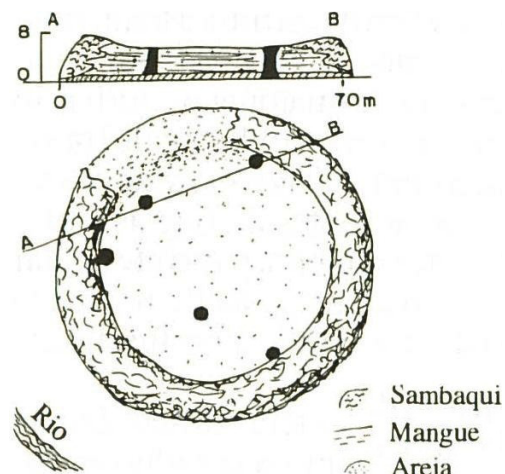


FIGURA 55: Planta e corte de um sambaqui de base circular que, conforme Lima, podia também assumir formato semi-esférico, cônico, alongado ou achatado¹⁴².

FONTE: PROUS, 1992, p. 209.

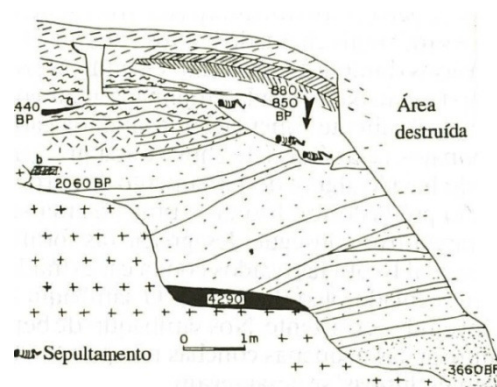


FIGURA 56: Corte que demonstra a morfologia de um sambaqui do litoral sul do Brasil, com indicação dos locais de sepultamento.

FONTE: PROUS, 1992, p. 209 (modificado pelo autor).

140 O sambaqui visto através de alguns sambaquis. In: *Pré-história brasileira*, 1968, p. 79.

141 PROUS, 1992, p. 220–1.

142 Nos mares do sul: a pré-história no litoral centro-meridional brasileiro. In: *Antes: histórias da Pré-história*, 2004, p. 45.



FIGURA 57: Crânios humanos encontrados em sambaquis brasileiros.
FONTE: DUARTE, 1968, p. 79.



FIGURA 58: Crânios humanos encontrados em sambaquis brasileiros.
FONTE: DUARTE, 1968, p. 172.

Embora abundantes no litoral brasileiro, os sambaquis não representam um produto exclusivamente nacional. Os concheiros naturais, afirma Duarte, podem ser encontrados em costas litorâneas de diversos países. Entretanto, por muito tempo duvidou-se da origem dos sambaquis brasileiros: não era possível comprovar se estes conformavam jazidas naturais ou se haviam sido construídos pelo homem; conforme o autor, atualmente pode-se afirmar “sem dúvida alguma” que os sambaquis são monumentos artificiais erigidos pelo indivíduo pré-histórico da América¹⁴³.

Embora artificiais, é possível que aquele indivíduo almejasse reproduzir o formato montanhoso do entorno e criar terraços elevados a partir de elementos naturais, como conchas, terra e areia, explicitando o desígnio humano de subversão da arquitetura para fins práticos. Erguidos a partir de camadas sobrepostas, pode-se pensar que seu construtor talvez não quisesse abandonar sua moradia e seus mortos, uma vez que eram ao mesmo tempo estruturas de habitação¹⁴⁴ e monumentos funerários¹⁴⁵, conforme mencionado previamente. A pluralidade de funções deveria aferir aos sambaquis um significado ainda mais relevante.



FIGURA 59: Esquema teórico do crescimento de um sambaqui.

FONTE: PROUS, 1992, p. 211.

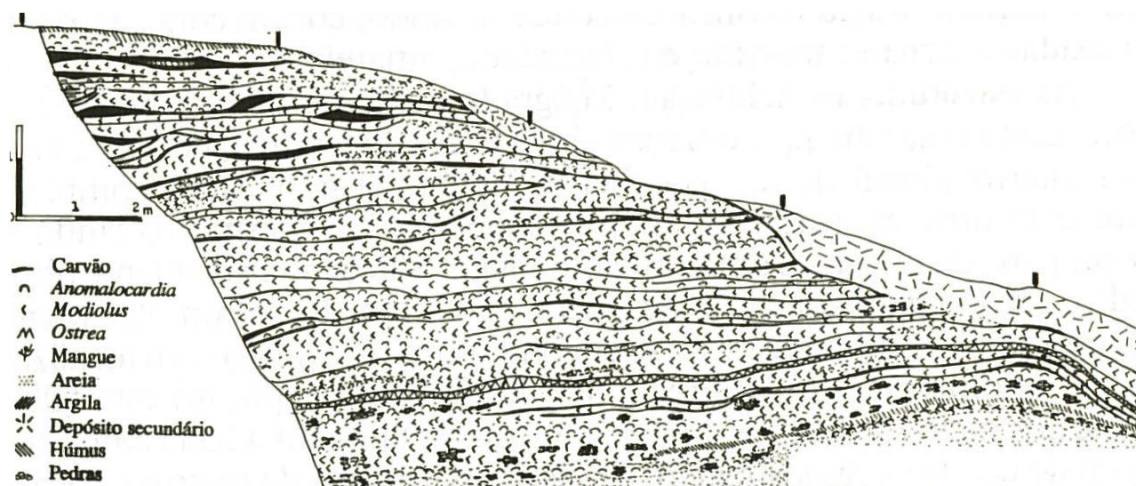


FIGURA 60: Corte estratigráfico de um sambaqui. Afirma Duarte que “as camadas são nitidamente estratigrafadas, embora irregulares na sua espessura ou profundidade¹⁴⁶”.

FONTE: PROUS, 1992, p. 212.

143 O sambaqui visto através de alguns sambaquis. In: *Pré-história brasileira*, 1968, p. 46–7.

144 PROUS, 1992, p. 211.

145 DUARTE, 1968, p. 48.

146 O sambaqui visto através de alguns sambaquis. In: *Pré-história brasileira*, 1968, p. 83.

Os sambaquis reafirmam o papel social dos mortos daquele período. Possivelmente o vínculo afetivo e o temor dos espíritos dos defuntos impulsionaram os vivos a mantê-los próximos e protegidos. Os restos mortais eram frequentemente adornados antes do sepultamento, como evidenciam ossos encontrados contendo corantes vermelho ou alaranjado em sua superfície e, sobretudo, o mobiliário funerário que iria garantir o sucesso dos mortos na viagem pós-morte¹⁴⁷.

Características de artefatos encontrados juntamente aos ossos sinalizam a existência de indivíduos com *status* diferenciados dentro daquela sociedade, que provavelmente exerciam maior controle e poder, como aponta Lima: “Este elenco de artefatos altamente elaborados e artísticos [...] aparecem associados a sepultamentos igualmente elaborados, que se destacam dos demais¹⁴⁸”.

Ainda neste sentido e apesar de aparentemente não ter havido discriminação etária ou sexual nos processos funerários, uma vez que os ossos encontrados sugerem uma população equilibrada¹⁴⁹, Duarte apresenta a hipótese que havia nos sambaquis uma hierarquização funerária:

O sambaqui não seria uma necrópole, mas um jazigo de indivíduos diferenciados, chefes talvez, e outras personagens eminentes e de suas famílias e, ainda possivelmente, de prisioneiros sacrificados ao serem enterradas aquelas personagens. As ossadas acusam diferenças antropológicas visíveis¹⁵⁰.

Uma vez que aos mortos eram providenciados tratamentos diferenciados, questiona-se também o porquê de haver sambaquis de tamanhos demasiado discrepantes na costa brasileira, como indica Lima: “esses montes têm em média de dois a três metros de altura. [...] alguns deles alcançaram dimensões impressionantes que lhes conferem um caráter monumental, chegando a atingir até trinta metros de altura [...]”¹⁵¹. Conquanto não haja evidências que comprovem o desejo consciente da busca pela monumentalidade, esta provavelmente era associada ao respeito e distinção social; é possível conjecturar que as dimensões de um sambaqui eram diretamente proporcionais ao poder que representava.

147 PROUS, 1992, p. 220.

148 Nos mares do sul: a pré-história no litoral centro-meridional brasileiro. In: *Antes: histórias da Pré-história*, 2004, p. 50–1.

149 PROUS, 1992, p. 217.

150 DUARTE, 1968, p. 84.

151 Nos mares do sul: a pré-história no litoral centro-meridional brasileiro. In: *Antes: histórias da Pré-história*, 2004, p. 45.

Uma variedade de instrumentos e artefatos esteticamente elaborados, encontrada junto a sepultamentos, denota sensibilidade criativa na concepção de elementos funerários. Prous menciona machados, mão de pilão, batedores e moedores¹⁵²; Duarte cita tortuais, bulas e berloques¹⁵³; Melatti fala sobre talhadores, raspadores e pontas de flecha¹⁵⁴. Lima sugere que alguns destes elementos, sobretudo os adornos, resguardavam caráter simbólico, possivelmente associado à natureza do animal e à bravura necessária a sua captura¹⁵⁵, operando como uma forma de homenagem ao morto.

Adornos, como pendentes, contas de colares e pulseiras, eram confeccionados em conchas, ossos, dentes de mamíferos e de tubarões, em cujas raízes eram feitas primorosas perfurações e, mais raramente, em pedra. [...] Ferramentas para cortar, raspar e perfurar eram feitas com lascas de pedra, sobretudo de quartzo, mais abundantes nos sambaquis do litoral sudeste¹⁵⁶.



FIGURA 61: Adorno encontrado no sambaqui do Buracão (litoral de São Paulo): trata-se de dois dentes polidos e perfurados de tubarão-branco (*Carcharodon carcharias*). Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

FONTE: LIMA, 2004, p. 46.

Os zoólitos, pequenas esculturas feitas de rocha, basalto, diabásio, diorito ou ossos de cetáceos que assumiam características zoomorfas¹⁵⁷, representam um dos tipos mais icônicos de oferenda funerária encontrados em sambaquis brasileiros. Segundo Lima, estas “sofisticadas” manifestações artísticas sugerem intensas práticas cerimoniais, autoridade e liderança: “A julgar pela presença de artefatos com alto valor simbólico, como esses zoólitos, e outras peças bastante elaboradas [...] [observa-se o] controle de uma elite sobre os recursos e sobre o trabalho [...]”¹⁵⁸, isto é, sobre a edificação dos sambaquis.

152 *Arqueologia brasileira*, 1992, p. 221.

153 O sambaqui visto através de alguns sambaquis. In: *Pré-história brasileira*, 1968, p. 54.

154 *Índios do Brasil*, 1970, p. 24.

155 Nos mares do sul: a pré-história no litoral centro-meridional brasileiro. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004, p. 48.

156 LIMA, 2004, p. 48.

157 *Ibidem*, p. 49.

158 Nos mares do sul: a pré-história no litoral centro-meridional brasileiro. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004, p. 52.



FIGURA 62: Zoólito em forma de pássaro encontrado no sambaqui do Cubatãozinho (SC).
Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville (MASJ).
FONTE: LIMA, 2004, p. 51.

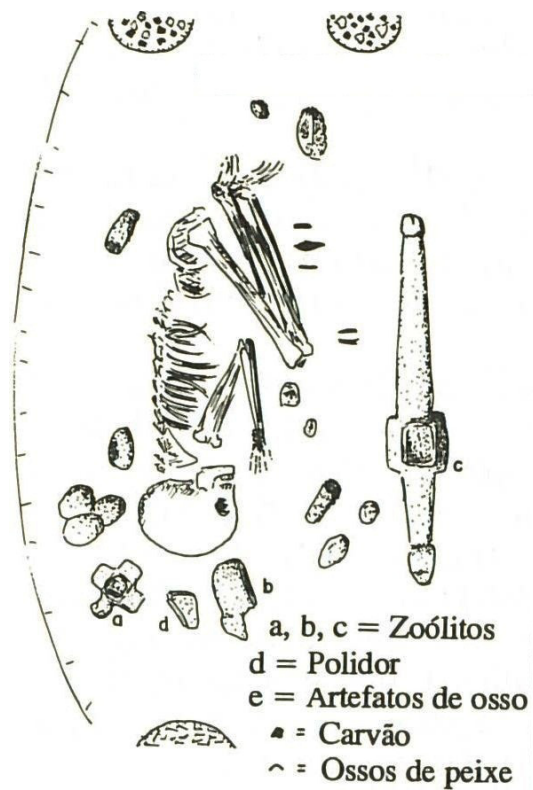


FIGURA 63: Representação de um sepultamento em um sambaqui.
FONTE: PROUS, 1992, p. 215 (modificado pelo autor).



FIGURA 64: Zoólito em forma de pássaro encontrado no Sambaqui Estadual (SC).
Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville (MASJ).
FONTE: LIMA, 2004, p. 56.



FIGURA 65: Zoólito em forma de pássaro representado com ambas as asas abertas.
Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville (MASJ).
FONTE: LIMA, 2004, p. 57.



FIGURA 66: Zoólito representando dois pássaros acasalados encontrado no sambaqui do Linguado (SC).
Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville (MASJ).
FONTE: LIMA, 2004, p. 59.



FIGURA 67: Zoólito em forma de peixe encontrado no litoral sul do Brasil. Lima aponta que às vezes apresentam cavidades com finalidade utilitária.

Acervo arqueológico do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista.

FONTE: LIMA, 2004, p. 60.

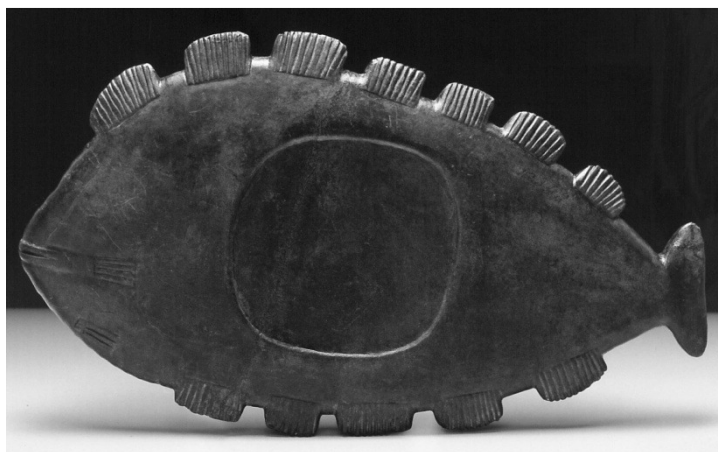


FIGURA 68: Zoólito representando um peixe com nadadeiras encontrado no litoral sul do Brasil.

Acervo arqueológico do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista.

FONTE: LIMA, 2004, p. 63.



FIGURA 69: Zoólito em forma de peixe encontrado no sambaqui do Cubatãozinho (SC).

Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville (MASJ).

FONTE: LIMA, 2004, p. 64.

“La muerte significa el paso a otra forma de existencia más duradera. En virtud de esta idea surge ya en el Egipto prehistórico la costumbre de colocar una casa simbólica sobre la tumba subterránea [...]”¹⁵⁹.

159 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 123.

3. Egito Antigo: arquitetura da morte como garantia para o além

Conforme Müller e Vogel, durante toda a história do Egito Antigo o culto aos mortos permaneceu como elemento fundamental da religião¹⁶⁰. Pacheco corrobora com a afirmação e assevera que a civilização egípcia foi “a que mais venerou os seus mortos¹⁶¹”. O historiador grego Heródoto (485–426 a. C.), segundo Rocha, afirmou que os egípcios foram “os mais religiosos dos homens¹⁶²”. Por conseguinte, a partir da crença na imortalidade da alma e na reencarnação esta sociedade criou e desenvolveu subterfúgios que garantiriam a preservação do corpo terreno no além – como o embalsamento e a mumificação de cadáveres – evidenciando a incidência de aspectos religiosos em práticas funerárias. O processo, como indica Rocha, era imprescindível para garantir a passagem do morto à vida extraterrena e, embora houvesse adoração aos indivíduos soberanos, a viagem ao mundo dos mortos não era prerrogativa deles:

no Egito, não apenas os nobres e ricos foram mumificados, mas também nas camadas mais pobres os cuidados com os defuntos foram preocupação constante da família, na crença de que, enquanto o corpo se conservasse, a alma do morto estaria viva e tranquila¹⁶³.

A sociedade egípcia acreditava que, uma vez sucedida a morte do faraó – considerado como divindade terrena –, o seu espírito se converteria em ser ainda mais poderoso mediante a união com Ra (deus do Sol) e após viagem em embarcação funerária, que navegaria pelo Nilo celeste¹⁶⁴. Kostof menciona que tal jornada seria assegurada por “*un pequeño barco de madera al lado de la tumba para transportar al faraón a través de los cielos. Acompañaría al dios del Sol, Ra, por el resto de los días en su viaje del este al oeste, y en dirección contraria por las noches, a través del inframundo*¹⁶⁵”. Segundo Roth, após a morte do soberano o lugar como “deus vivo” deveria ser ocupado por seu filho¹⁶⁶. Com relação às sociedades mostradas no subcapítulo anterior desta pesquisa observa-se, deste modo, a introdução de novos elementos físicos que viabilizariam a jornada ao mundo dos mortos – as embarcações funerárias – além de espaço físico – o Nilo – como representação celeste onde apenas o faraó, equivalente terreno ao deus Ra, teria acesso garantido.

160 *Atlas de arquitectura, I* [1974], 1984, p. 121.

161 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 34.

162 *Morte, espaço e arquitectura: das ideias às formas, um projecto*, 2013, p. 19.

163 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 177.

164 ROTH [1999], 2010, p. 173.

165 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 129.

166 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado*, [1999], 2010, p. 173.

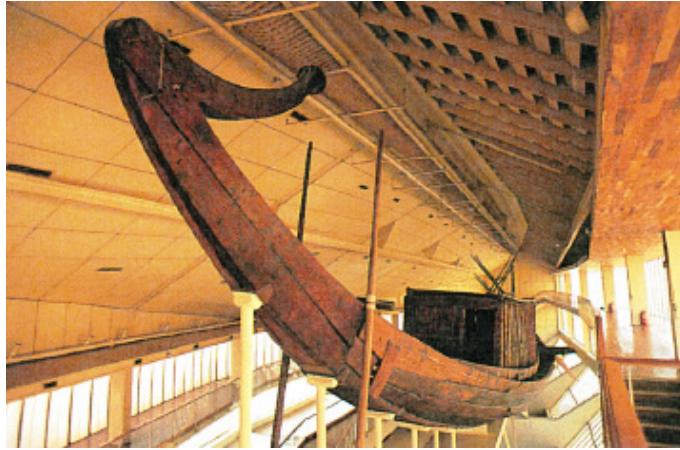


FIGURA 70: Embarcação solar encontrada na pirâmide de Quéops em 1954, próxima ao lado sul da edificação, com aproximadamente quarenta e dois metros de extensão e cinco metros de largura. Supõe-se que sua função seria permitir ao faraó navegar eternamente no além¹⁶⁷.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 127.

A imagem do barco como transporte simbólico para o além também pode ser encontrada em contextos históricos distintos. Entre os antigos vikings do norte da Europa, que concebiam o fenômeno da morte como viagem, a organização espacial dos cemitérios frequentemente aludia a embarcações, que possibilitariam a jornada à região de *Thule*, o mundo dos mortos: “*Los muertos hacían ese último viaje en barco; por lo tanto [...] los cementerios de los antiguos nórdicos tuvieron forma de nave y estuvieron orientados hacia el norte*¹⁶⁸”.



FIGURA 71: As sepulturas de Lindholm Høje, na cidade dinamarquesa Aalborg, exemplificam o formato de barco empregado pelos antigos vikings nórdicos nos espaços da morte.

FONTE: ENGELS, 2010, p. 32.

167 SILIOTTI, 2006, p. 127.

168 ENGELS, 2010, p. 32.

Em Lindholm Høje, colina de aproximadamente cinquenta metros de altura situada no fiorde de Aalborg, encontram-se mais de setecentas tumbas, visto que duzentas possuem formato de embarcação:

Las piedras más grandes, en los extremos, simbolizan la proa y la popa de la nave de los muertos. En las tumbas redondas u ovals, los añadidos indican que se trata de sepulturas de mujeres; las triangulares y con forma de barco son para los difuntos de sexo masculino. [...] esas tumbas [...] transmiten la idea de que no todo acaba con la muerte¹⁶⁹.

Reafirmando o caráter universal da ideia de vida após a morte, recentemente arqueólogos encontraram, na China, embarcações funerárias que podem evidenciar tal noção. Foram descobertas a partir de escavações quarenta e sete tumbas em forma de barco que remontariam a 475–221 a. C. e 221–206 a. C.: “*están hechos con madera de nanmu, muy densa y nudosa, que soporta muy bien los cambios de temperatura y humedad¹⁷⁰*”. No interior das tumbas jaziam diversos objetos de uso pessoal, como armas, moedas e cestos de bambu contendo resquícios de grãos.



FIGURA 72: Construídas em madeira, as tumbas medem até sete metros de comprimento.
FONTE: Site da *National Geographic España*¹⁷¹.

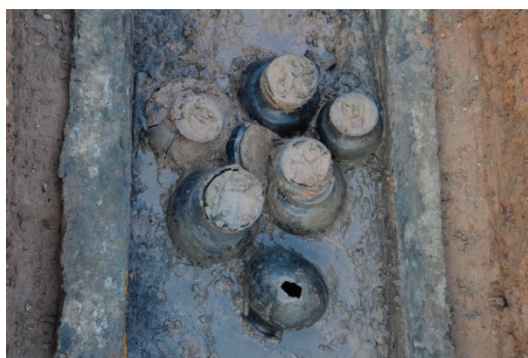


FIGURA 73: A herança material garantiria o sucesso do morto na viagem ao além.
FONTE: Idem.

169 ENGELS, 2010, p. 32.

170 Ver *Descubiertos numerosos ataúdes con forma de barco em China*. Revista National Geographic España. 9 de Fev. 2017.

171 Disponível em: <http://www.nationalgeographic.com.es/historia/actualidad/descubiertos-numerosos-ataudes-con-forma-barco-china_11160>. Acesso em 11 de Fev. 2017.

Segundo arqueólogos responsáveis pela descoberta, os proprietários das tumbas provavelmente pertenciam à alta estirpe chinesa, tendo-se em vista a natureza dos objetos encontrados: “*Las cuentas de cristal de ojos de libelula eran muy exóticas en aquella época y probablemente las importaron a través de la Ruta de la Seda*”¹⁷². Tal como na China, no Egito Antigo os espaços da morte eminentes eram destinados a indivíduos detentores de posição social de destaque.

Segundo Kostof, não havia cadáver que pudesse ser equiparado ao do faraó¹⁷³; o soberano deveria ter suas necessidades materiais atendidas para que continuasse “existindo” na morte tal como existia em vida. Mostra-se, portanto, o papel da arquitetura funerária, que designaria moradas eternas como garantia do soberano no além sem economia de esforços ou riquezas:

*durante los primeros quinientos años de su existencia como alta cultura, Egipto estaba obsesionado con la conservación y aprovisionamiento de los cadáveres. No escatimaba sus mejores esfuerzos a tal finalidad, en los escenarios de la ultratumba. Levantó tumbas monumentales, a menudo construidas con piedra perdurable [...], y las decoraba prodigiosamente. Gran parte del ritual egipcio, así como el desarrollo de una arquitectura de mampostería nunca sobrepasada en habilidad técnica, y la evasiva ingenuidad de su diseño, estaban motivados por la creencia de que el cadáver debía evitar perturbaciones y ser atendido en sus necesidades materiales, para que pudiera continuar funcionando siempre normalmente. Y ningún cuerpo era, en este aspecto, como el del rey dios [...]*¹⁷⁴.

Uma vez concebidos os espaços da morte dos faraós, os cultos destinados a estes desdobravam-se de modo semelhante aos destinados aos deuses celestes¹⁷⁵. A arquitetura, bem como o ritual e enxoval funerário, deveriam assegurar-lhe sucesso na peregrinação ao inframundo¹⁷⁶. Observa-se que o enxoval operava como herança pessoal: “os corpos eram deixados em reunião com os seus pertences e até mesmo comida, de forma a que nada faltasse na última viagem, mas também como marcas da sua própria identidade pessoal e familiar¹⁷⁷”. Integrava a práxis funerária a introdução do Livro dos Mortos no ataúde do cadáver, para que fosse utilizado como guia na viagem e fonte de conhecimento acerca do julgamento dos mortos¹⁷⁸:

172 Ver *Descubiertos numerosos ataúdes con forma de barco em China*. Revista National Geographic España. 9 de Fev. 2017.

173 *Historia de la arquitectura*, I [1985], 1988, p. 128.

174 KOSTOF [1985], 1988, p. 128.

175 BAUMGART [1972], 1999, p. 15.

176 ROTH [1999], 2010, p. 175.

177 ROCHA, 2013, p. 21.

178 *Ibidem*, p. 19.

O julgamento é representado, muito frequentemente, nas tumbas, nos papiros, nos ataúdes e nas mortalhas. O seu motivo central é a pesagem do coração do morto no prato de uma balança, cujo contrapeso é Maat [...] Toth, o deus escriba da sabedoria e da justiça, faz a pesagem diante de Osíris, que preside o tribunal de 42 juízes reunidos numa sala [...] Se o coração e Maat se mantiverem em equilíbrio, a prova é positiva, e o morto é apresentado triunfalmente a Osíris. A sentença era dada em conformidade com Maat, o que significava que em vida o morto havia tido um comportamento correto. [...] As cenas de julgamento mostram um monstro feminino chamado “Devorador” ou “Devorador de Mortos”. A sua função era engolir os que fracassavam¹⁷⁹.

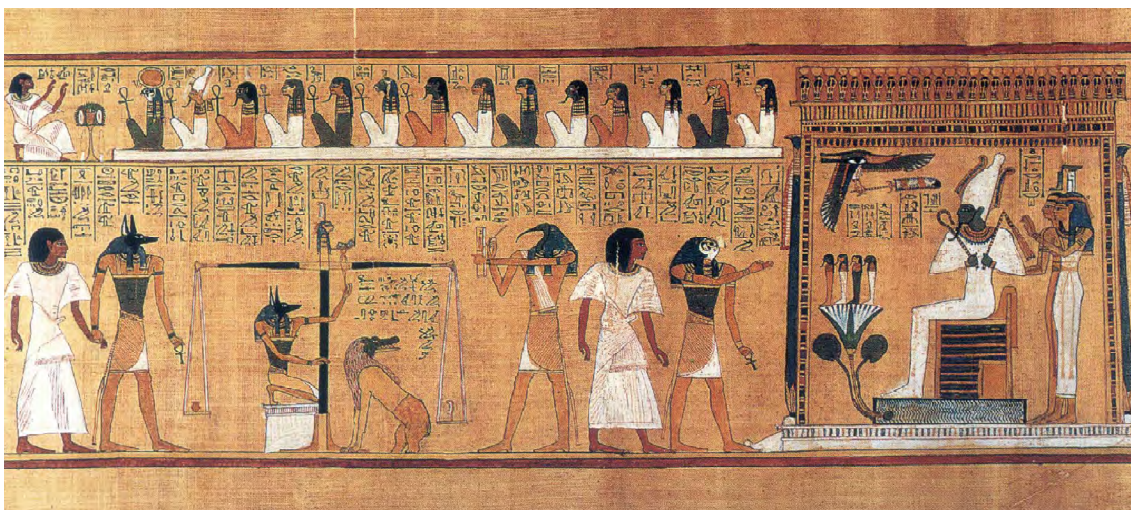


FIGURA 74: Pintura do Livro dos Mortos que representa a passagem das almas perante o tribunal de Osíris: na cena, pesa-se o coração do escriba Hunefer (XIX Dinastia).

FONTE: ROCHA, 2013, p. 18.



FIGURA 75: O deus egípcio Tote com uma cabeça de pássaro (um íbis) que, segundo Jung, seria uma figura do mundo “subterrâneo” associado à transcendência: ele julgava as almas dos mortos.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 155.

179 BAINES; MALI, 1980, apud ROCHA, 2013, p. 19–21.

A arquitetura da morte, engenhosamente erigida e nunca ultrapassada em âmbito técnico¹⁸⁰, revela a importância que os antigos egípcios conferiam ao fenômeno da morte e, sobretudo, à figura do faraó, cuja magnitude era materializada em espaço particular: “[eles] protegiam os corpos dos seus faraós [...] contra a decomposição e colocavam-nos em grandiosos monumentos de pedra que se consideravam indestrutíveis – as grandes pirâmides – dotados de uma câmara mortuária ricamente ornamentada¹⁸¹”. A pirâmide, neste sentido, representaria a manifestação dominante deste tipo de arquitetura.

Conforme Siliotti, trata-se de uma civilização mitológica e religiosamente complexa, porém sem a compreensão destes aspectos, “até os mais belos monumentos são simples formas arquitetônicas vazias de significado¹⁸²”. Baumgart, por sua vez, afirma que “o que sabemos do Egito e o que se conservou de sua cultura baseia-se, exceto por testemunhos escritos, quase exclusivamente nos templos e no conteúdo dos túmulos¹⁸³”, evidenciando a importância dos espaços da morte também na reconstrução da história egípcia: “sobre a vida do povo temos informações somente de oferendas colocadas [...] nos túmulos e representações em relevos e pinturas de túmulos dos nobres¹⁸⁴”.

Uma vez que a alma do faraó viveria eternamente em espaço celestial, isto é, superior ao terreno, a morte seria tão somente o estágio que possibilitaria sua ascensão e conversão em autêntico deus. Por esta razão possivelmente a morte não era temida pelo soberano tanto quanto era pelo cidadão ordinário. Por fim é importante destacar que, como esclarece Roth, o ato de edificar moradias eternas para os mortos não representa a obsessão dos vivos pela morte, mas pela vida:

es frecuente atribuir realidades tales como la momificación de los muertos, la elaborada decoración de las tumbas y la costosa arquitectura funeraria de los antiguos egipcios a una obsesión morbosa por la muerte. La realidad fue exactamente la contraria: la obsesión de los egipcios era la vida [...] fácil y despreocupada que llevaban [...] era demasiado buena para que terminara. Los muertos, convenientemente abastecidos de objetos y viandas, podrían disfrutar de la cálida caricia del sol, de los placeres que proporcionaban las cebollas, los higos y la cerveza, del sonido de la música y de la compañía de los seres queridos durante toda la eternidad¹⁸⁵.

180 KOSTOF [1985], 1988, p. 128.

181 ROCHA, 2013, p. 21.

182 *Egito*, 2006, p. 10.

183 *Breve história da arte* [1972], 1999, p. 15.

184 BAUMGART [1972], 1999, p. 15.

185 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 172.

3.1. Alvorada dos espaços da morte egípcios

Segundo Pacheco, no período Neolítico mais antigo (ca. 5000 a. C.) surgiu no Baixo Egito o povoado de *Merinde Bani Salame*, conformado por canais e cabanas rústicas de barro e junco em formato circular ou oval¹⁸⁶. Siliotti menciona tais povoados, que ocuparam o Vale do Nilo e se aglomeraram ao redor de dois centros principais: a região do Baixo Egito (na zona do Delta, ao norte) e do Alto Egito (em Hieracômpolis, ao sul)¹⁸⁷. Conforme Pacheco, naquele contexto

os cadáveres eram inumados (em atitude de repouso) em covas simples, sobre uma esteira ou pele de animal, no interior do povoado. Essa prática associada à falta de saneamento deve ter gerado um ambiente insalubre para os habitantes daquele grande povoado. Entretanto, no alto Egito, as inumações eram feitas em verdadeiras necrópoles¹⁸⁸.

O último rei do Período Pré-Dinástico (ca. 3300–2920 a. C.) do Alto Egito – Narmer – conquistou o Baixo Egito, unificou o país e fundou a capital Mênfis¹⁸⁹.

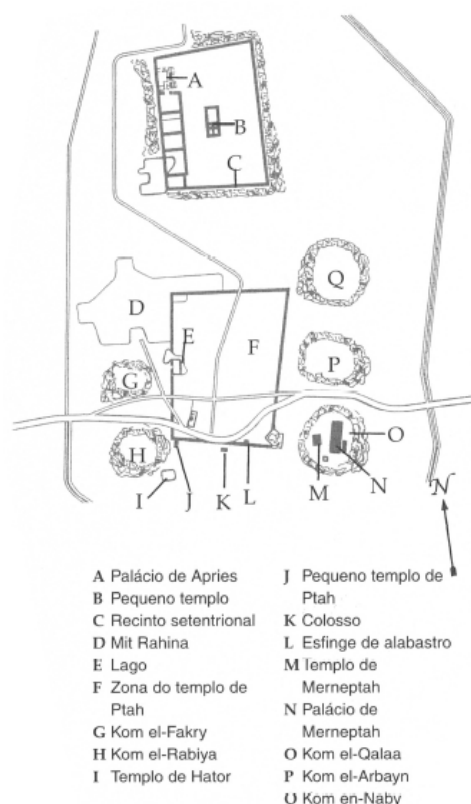


FIGURA 76: Configuração urbana de Mênfis, fundada por Narmer na região denominada Mekhattai, correspondente naquela época ao limite entre o Alto e o Baixo Egito, à altura do vértice do Delta do Nilo.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 142.

186 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 34.

187 *Egito*, 2006, p. 46.

188 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 34.

189 SILIOTTI, 2006, p. 46.

Após a unificação dos dois reinos e a criação do Império do Egito por Menés¹⁹⁰, o primeiro rei e faraó [sucessor de Narmer], durante as duas primeiras dinastias (época Tinita), praticou-se o enterramento arcaico, como anteriormente, em simples covas abertas na terra para todas as camadas sociais. Estas sepulturas constituem as mais antigas necrópoles egípcias¹⁹¹.

Roth descreve as primeiras sepulturas do Período Pré-dinástico (anterior a 3100 a. C.) como “*unos rudimentares fosos excavados en la arena a modo de criptas y cubiertos con losas de piedra*”¹⁹². O autor reafirma a concepção egípcia de morte como viagem ao além, apontando que “*los entierros en la época predinástica se realizaban rodeando los cuerpos de los útiles, objetos y recipientes con viandas que el difunto iba a precisar en el más allá*”¹⁹³. Siliotti faz menção às necrópoles primeiras do Egito Antigo, que remontam ao Período Protodinástico (ca. 2920–2670 a. C.), e sugere que apenas soberanos eram inumados nesses espaços: “os reis das primeiras dinastias era originários de Tis, ou Tínis, um lugar ainda não localizado, mas que devia estar na região de Abido, no Alto Egito; suas tumbas encontram-se no cemitério real de Abido”¹⁹⁴:

As tumbas mais antigas são da época do rei Aha (I Dinastia) [Menés], sucessor de Narmer, fundador de Mênfis e unificador do Egito. As grandes mastabas da I Dinastia [...] pertencem a altos funcionários de Mênfis, enquanto que os soberanos deste período foram sepultados no cemitério real de Abido¹⁹⁵.

Segundo Roth, tais sepulturas pré-dinásticas, por se tratarem de fossos escavados de modo superficial na areia, frequentemente atraíam animais carnívoros, sobretudo chacais¹⁹⁶. Pacheco complementa que este problema era agravado pelas grandes cheias do Nilo, uma vez que “nos terrenos baixos e alagadiços [...] os ventos nas vastas regiões arenosas provocavam o desenterramento dos cadáveres humanos, expondo-os à voracidade das aves e dos animais carniceiros”¹⁹⁷. Provavelmente a fim de proteger os mortos, surgiu entre os vivos a necessidade de elaborar instrumentos físicos para abrigar seus corpos, visto que a não-integridade da matéria física poderia representar impeditivo na jornada da alma ao além.

190 Segundo Siliotti, o rei Horo Aha provavelmente assumiu o nome de Menés (2006, p. 46); Roth o descreve como “legendário” e afirma que foi o primeiro faraó das 30 Dinastias seguintes ([1999], 2010, p. 172).

191 PACHECO, 2012, p. 35.

192 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado*, 2010, p. 174–5.

193 *Ibidem*, p. 172.

194 *Egito*, 2006, p. 46.

195 SILIOTTI, 2006, p. 140.

196 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado*, 2010, p. 174–5.

197 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 35.

Anteriormente à unificação do Baixo ao Alto Egito era realizado em homenagem ao faraó o duplo sepultamento: “*como señor del Alto Egipto, era enterrado simbolicamente en Abydos, a 300 millas al Sur de El Cairo, un lugar consagrado a Osiris, dios de los muertos, y residencia ancestral de los primeros reyes. El cadáver verdadero yacía en Sakarat* ¹⁹⁸ ”. Os cenotáfios ¹⁹⁹ dos primeiros faraós de Abydos, onde jaziam simbolicamente os mortos, consistiam em câmaras funerárias subterrâneas; a edificação situada acima de tais câmaras, em geral, possuía cobertura de madeira e era finalizada com tijolos preenchidos de areia. Ao redor destas edificações reais eram dispostas construções menores, que abrigavam restos mortais dos familiares do rei ²⁰⁰.

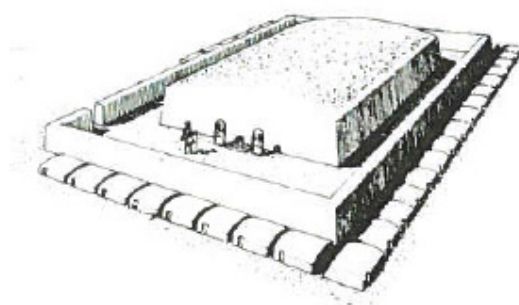


FIGURA 77: Reconstrução do cenotáfio real da I Dinastia (ca. 3100-2890 a. C.).
Abido, Alto Egito.

FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 129.

Posteriormente faraós e cortesãos melhoraram suas sepulturas, que foram cobertas e protegidas por construção de tijolos, gesso e outros materiais, sinalizando a tentativa de proteção do próprio corpo físico (e, possivelmente, da alma) no *post-mortem*; a melhoria, no entanto, não contemplava o povo, que era inumado em ambientes pantanosos e areias escaldantes do deserto. O sepultamento em tais condições retardava ou impedia a decomposição de corpos e, conseqüentemente, propiciava sua conservação ²⁰¹.

A partir da conservação do cadáver, deste modo, a alma não ascenderia aos céus e limitar-se-ia eternamente à condição terrena, inferior e subjugada pelos deuses faraônicos. A condição imposta ao corpo no espaço físico, portanto, era equivalente à imposta no espaço celestial.

198 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 128–9.

199 Siliotti define a tipologia como “tumba sem o corpo do morto. É famosa a construída por Seti I em Abido, erguida para que o faraó pudesse descansar simbolicamente perto da tumba de Osiris” (2006, p. 279).

200 KOSTOF [1985], 1988, p. 129.

201 PACHECO, 2012, p. 35.

Segundo Roth, a gradativa evolução das edificações de superfície, localizadas acima da câmara mortuária subterrânea, originou uma tipologia sem precedentes, concebida em forma de tronco de pirâmide com base retangular²⁰² que foi posteriormente denominada mastaba²⁰³. A estes volumes alongados com paredes retas ou inclinadas e cobertura plana ou abobadada²⁰⁴, que podiam alcançar até nove metros de altura²⁰⁵, eram incorporados novos espaços à medida que adquiriam importância; estes, por sua vez, possuíam a finalidade de “*alimentar al muerto en su peregrinación por ultratumba*”.

[...] [posteriormente foi adicionada à mastaba] *la cámara doble del difunto, el serdab, con una escultura o alguna otra imagen del fallecido. [...] Era frecuente agrupar varias de esas construcciones para diversos miembros de la familia, a fin de que el grupo familiar mantuviera en ultratumba la misma unión física que había gozado en la vida terrenal*²⁰⁶.

As mastabas monumentais, como apontam Müller e Vogel, eram reservadas apenas aos reis²⁰⁷. Kostof, por sua vez, indica que tais mastabas compreendiam, além da câmara funerária em si, múltiplos anexos cuja finalidade era albergar bens valiosos de seus proprietários²⁰⁸, uma vez que cabia somente ao faraó, a sua família e ao seu círculo mais íntimo de conselheiros receber a vida eterna, abrigados em túmulos distintos²⁰⁹.

*La mayoría de estos palacios funerarios han sido excavados en la necrópolis de Saqqara [...]. Los muros exteriores están organizados con nichos y salientes a modo de torres, probablemente por influencia [...] de los palacios contemporáneos, cuyas fachadas se repiten con todo detalle en las mastabas, residencia eterna de los reyes*²¹⁰.

As fachadas exteriores de mastabas reais, como afirma Kostof, eram concebidas de forma a assemelham-se ao palácio do rei, cujo cadáver seria protegido no subterrâneo, visto que “*en consonancia con la tradición del Bajo Egipto, el rey se consideraba bajo el suelo de su casa*²¹¹”. Uma vez resguardado em espaço monumental e munido de herança material, representada pelo enxoval funerário, o faraó teria comodidade garantida para o além. Apenas a tipologia da mastaba, no entanto, não atendeu plenamente aos desejos reais.

202 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 175.

203 Segundo Roth, a edificação recebeu este nome devido à semelhança com os bancos conjugados às residências árabes, uma vez que a palavra “mastaba”, em árabe, significaria “banco” (p. 175).

204 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 123.

205 KOSTOF [1985], 1988, p. 129.

206 ROTH [1999], 2010, p. 175.

207 *Atlas de arquitectura, I* [1974], 1984, p. 123.

208 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 129.

209 BAUMGART [1972], 1999, p. 15.

210 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 123.

211 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 129.



FIGURA 78: Grupo de mastabas em Gizé (IV Dinastia); pelas dimensões reduzidas, é provável que pertencessem a cidadãos comuns.

FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 122.

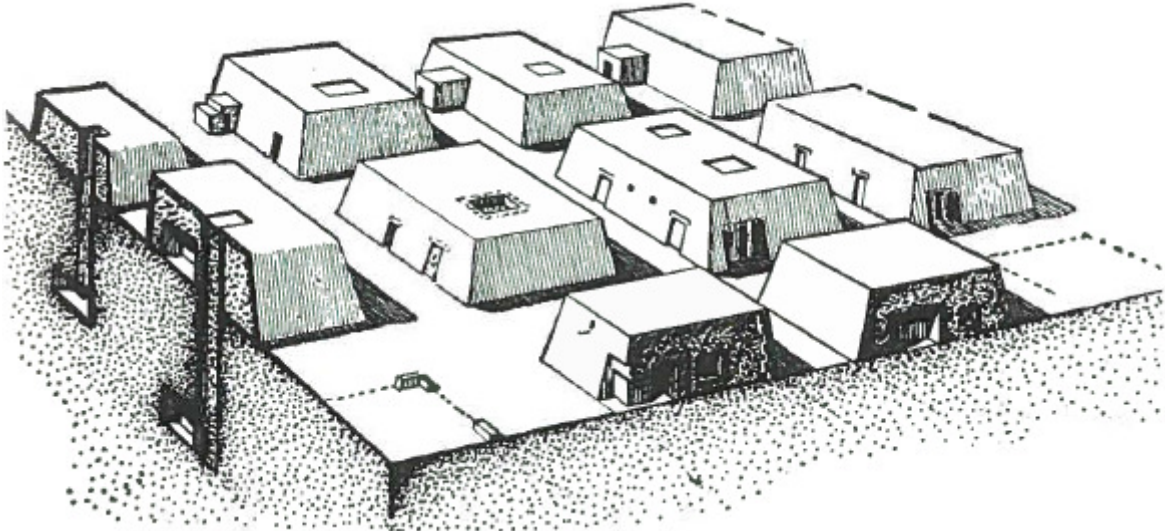


FIGURA 79: Corte perspectivado de mastabas: a câmara funerária situava-se no subterrâneo.

FONTE: ROTH [1999], 2010, p. 173.

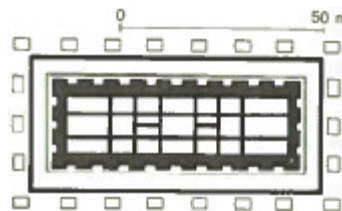


FIGURA 80: Planta de uma mastaba real, pertencente a rainha Herneith (I Dinastia).

FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 122.



FIGURA 81: Reconstrução do complexo funerário da rainha Herneith (I Dinastia).

FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 122.

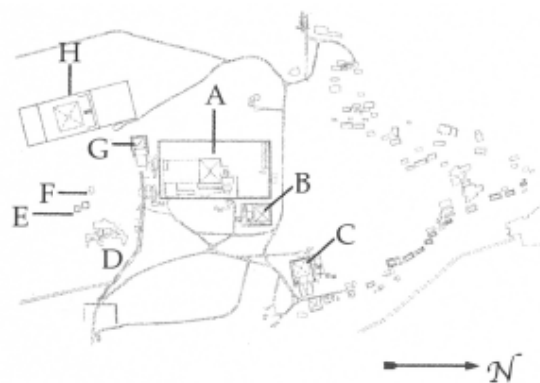


FIGURA 82: Reconstrução do complexo funerário da rainha Herneith (I Dinastia).

FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 129.

3.2. Nascem as pirâmides

Uma revolução na arquitetura funerária egípcia ocorreu na III Dinastia, época do Antigo Império (ca. 2670-2150 a. C.)²¹², protagonizada pelo faraó Zoser (também chamado Yoser ou Djoser²¹³) e seu arquiteto real e primeiro ministro, Imhotep. Após a transferência da capital egípcia para a cidade de Mênfis foi encomendado por Zoser um complexo funerário real em Saqqara, a maior necrópole da capital²¹⁴, localizada ao sul. Como aponta Müller e Vogel, determinados elementos criados neste complexo se fariam presentes até o final do Novo Império²¹⁵.



- | | |
|--------------------------------|--|
| A. Conjunto funerário de Zoser | E. Tumba de Horemheb |
| B. Pirâmide de Userkaf | F. Tumba de Maia |
| C. Pirâmide de Teti | G. Pirâmide de Unas |
| D. Mosteiro de São Jeremias | H. Conjunto funerário de Hórus Sekhemket |

FIGURA 83: Configuração espacial de Saqqara, a necrópole de Mênfis.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 138.

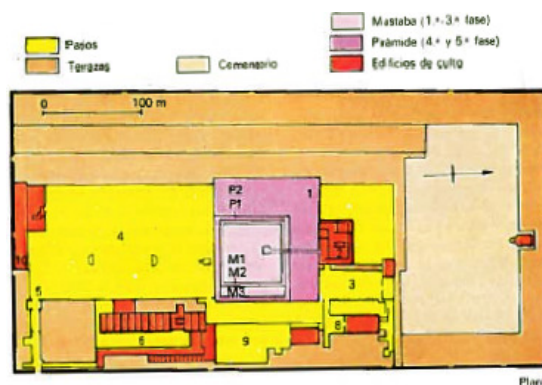


FIGURA 84: Organização espacial do complexo funerário de Zoser finalizado.

FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 122.

212 SILIOTTI, 2006, p. 46.

213 PACHECO, 2012, p. 35.

214 SILIOTTI, 2006, p. 138.

215 *Atlas de arquitetura, 1* [1974], 1984, p. 123.

Segundo Kostof, a tumba elaborada para Zoser em Saqqara, que data de ca. 2680 a. C., era “notável” sob determinados aspectos: “*es mayor y más elaborada que todas las anteriores: tiene una planta grande, y, excepcionalmente, no organizada según el principio egipcio de la distribución axial*”²¹⁶. Conforme Roth, sua execução foi iniciada somente no vigésimo ano do reinado de Zoser, por volta de 2750 a. C.²¹⁷.

Inicialmente idealizada de modo a conformar apenas uma mastaba real, a tumba foi gradativamente assumindo maiores proporções até que, de maneira inédita, incorporou-se ao volume de superfície uma mastaba acima do nível do solo; em seguida, outro volume foi aderido à mastaba superior e, desta maneira, o processo se repetiu até que tal sucessão de mastabas conformasse uma espécie de escada que ascenderia ao céu.

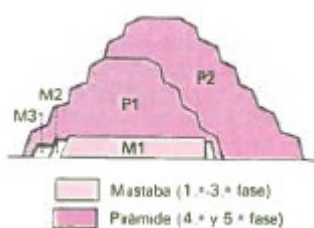


FIGURA 85: Sucessão de mastabas escalonadas elaboradas por Imhotep.
FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 122.



FIGURA 86: Representação das mastabas escalonadas que dariam origem à pirâmide de Zoser.
FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 106.

Em relação ao formato piramidal almejado por Zoser, Kostof afirma que trata-se de uma “revolução técnica”, um “prodígio arquitetônico que parece não ter precedentes”²¹⁸. Roth corrobora e descreve como “inescrutáveis” os motivos que teriam impulsionado Zoser a levar a cabo tal realização. Ainda conforme o autor, a forma piramidal adotada por Imhotep impeliu faraós sucessores à III Dinastia ao desafio de erigir tumbas com formatos semelhantes²¹⁹. No entanto, como será mostrado adiante, a forma piramidal incipiente sofreu alterações físicas que, na realidade, representavam algo além: o desejo de materializar um verdadeiro elo entre terra e céu, entre faraó e deuses celestiais.

216 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 129.

217 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 175.

218 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 131.

219 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 176.

[...] o célebre arquiteto Imhotep construiu, por volta de 2630 a. C., para o rei Djoser, a Pirâmide em Degraus [...] na margem esquerda do rio Nilo. É uma construção de calcário, com seis amplos degraus e 61 m de altura, os quais são um empilhamento de mastabas elevando-se sobre incontáveis túmulos ocultos pela areia. Essa pirâmide é a grande atração de Saqqara, fazendo parte de um grande complexo funerário que se estendia por 70 quilômetros ao longo do rio Nilo²²⁰.

Siliotti aponta a edificação como “a primeira pirâmide da história egípcia²²¹” e, segundo Roth, o arquiteto Imhotep “*inventó literalmente la pirâmide*²²²”. Conforme Kostof, as razões cósmicas que teriam impulsionado a busca pela forma piramidal, a princípio escalonada, sinalizam a ideia de “escada etérea” e transmutação da tumba real em autêntico símbolo da luz do sol, que uniria o faraó ao deus Ra²²³; Müller e Vogel afirmam que tal busca resguarda, sobretudo, motivos teológicos:

Tras estos ensayos de formas se esconden, aparte de los procesos formales y técnicos, procesos teológicos. Los impulsos decisivos provienen del culto del dios solar Ra de Heliópolis. La interpretación de la pirámide como símbolo de un haz de rayos solares por el que el Ka [...] del faraón asciende hacia el sol, parece confirmarse en el texto del piramidón de Amenemes III²²⁴.

A idealização do formato piramidal é atribuída a Imhotep por Roth²²⁵, Kostof²²⁶ e Tresidder²²⁷, que descreve a pirâmide de superfície lisa surgida posteriormente como representação do “monte primordial que, na cosmogonia egípcia, captou pela primeira vez a luz do Sol criador”. Ao almejar espaço da morte em formato sem precedentes, o faraó Zoser provavelmente ambicionou a distinção perante outros soberanos, como ratifica Kostof: “*lo que es obvio es que el objetivo fue algo más que hacer más segura la tumba: el deseo de monumentalizar la tumba, por ejemplo [...]*²²⁸”.

La pirámide clásica está construída a base de formas geométricas simples: la base es un cuadrado, el vértice está situado en la perpendicular del centro del cuadro y las cuatro superficies laterales son triángulos isósceles. Esta pirámide, creación de la dinastía IV, sirve de enterramiento para los faraones del Imperio Antiguo. Esta forma no surge de repente. Su trayectoria histórica comienza con la pirámide escalonada de Zoser en Saqqara [na III Dinastia]²²⁹.

220 PACHECO, 2012, p. 35–6.

221 Egito, 2006, p. 46.

222 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 175.

223 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 135.

224 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 125.

225 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 175.

226 O autor afirma, inclusive, que o arquiteto Imhotep foi posteriormente venerado por sua sabedoria como astrônomo, mago e curandeiro (p. 131).

227 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 272.

228 *Historia de la arquitectura, I* [1985], 1988, p. 133–4.

229 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 125.



FIGURA 87: Estátua do faraó Zoser que, atualmente, se encontra no Museu Egípcio de Cairo.
FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 134.

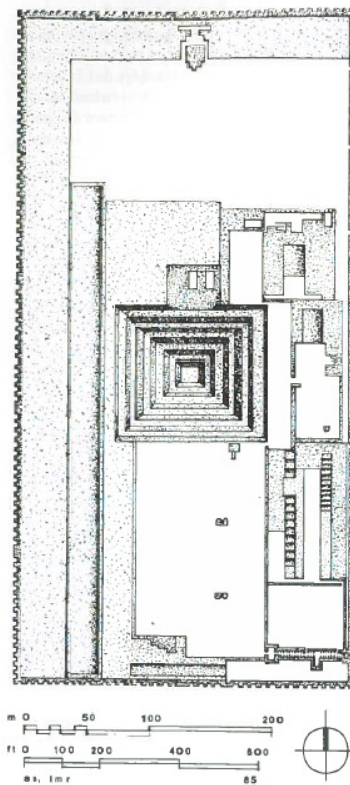


FIGURA 88: Planta do complexo funerário do faraó Zoser (III Dinastia) em Saqqara: os elementos estão, em sua maioria, duplicados (excetuando-se a pirâmide propriamente dita), como reflexo dos reinos unificados do Alto e Baixo Egito.
FONTE: ROTH [1999], 2010, p. 174.

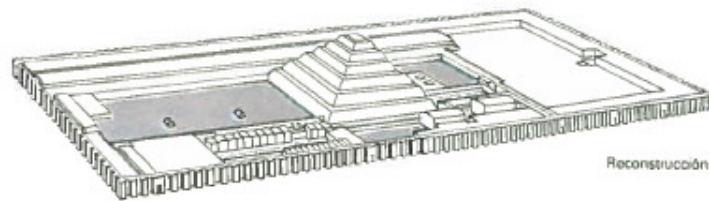


FIGURA 89: Reconstrução do Complexo funerário de Zoser.
FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 122.

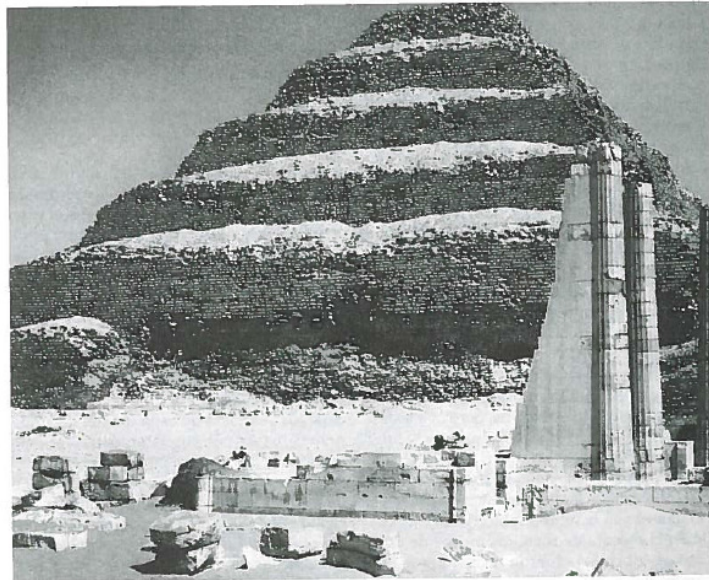


FIGURA 90: Pirâmide escalonada de Zoser.
FONTE: ROTH [1999], 2010, p. 175.

De modo análogo aos megálitos pré-históricos mencionados previamente, observa-se aqui o elemento da pedra que, segundo Roth, trata-se de uma das inovações do arquiteto Imhotep, visto que anteriormente os materiais habitualmente empregados em edificações reais consistiam em ladrilho de barro prensado, feixes de papiro e troncos de árvores²³⁰. A pedra, portanto, representaria a existência perene e eterna.

De início, irresistível símbolo animista de poder mágico que se acreditava existir dentro da matéria inanimada. Em quase todas as culturas antigas, as qualidades gerais da pedra – permanência, força, integridade – eram exaltadas [...]. Como símbolos duráveis da força da vida, eram usadas para marcar locais sagrados [...]. Nos memoriais funerários, a pedra simbolizava vida eterna²³¹.

Segundo Baumgart, as “únicas” edificações erguidas em material não perecível no Egito Antigo foram os templos e túmulos; estes, afirma o autor, possuíam dimensões maiores que as do povo comum²³².

230 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 175.

231 TRESIDDER [1997], 2003, p. 263.

232 *Breve história da arte* [1972], 1999, p. 15.

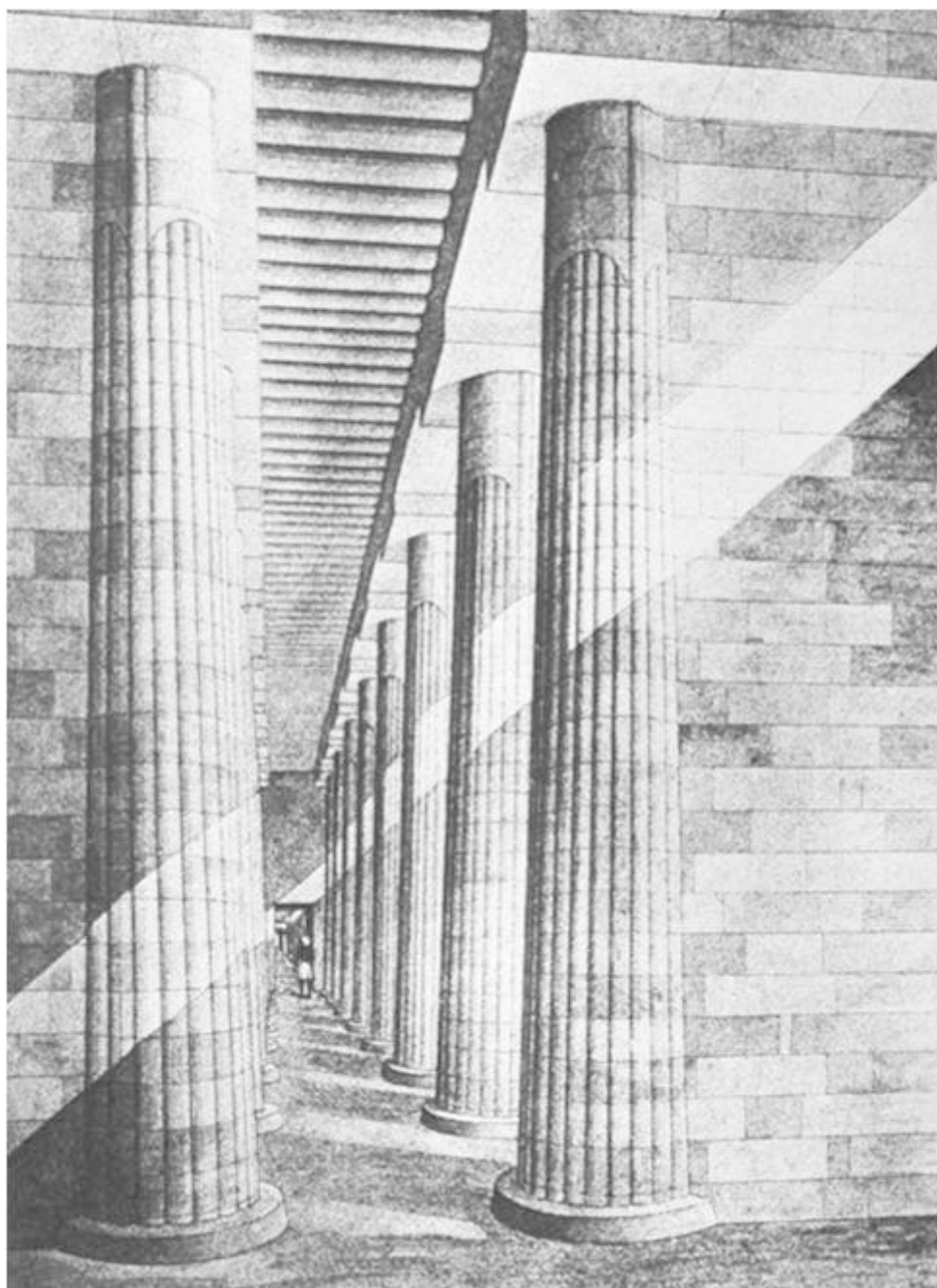


FIGURA 91: Reconstrução da sala de entrada do complexo funerário de Zoser.
FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 132.

Findo o reinado de Zoser, o faraó Snefru (IV Dinastia) continuou em busca do objetivo de seu predecessor, porém com escopo refinado: o soberano almejava uma tumba “verdadeiramente” piramidal, isto é, com faces lisas. De maneira sucessiva, custosa e laboriosa²³³, Snefru levou a cabo durante seu reinado três tentativas de erguer uma edificação de equiparável monumentalidade à pirâmide escalonada de Zoser – processo que requereu tempo e experimentação²³⁴ – porém detentora da peculiaridade acima mencionada. Como resultado surgiram as pirâmides truncada e vermelha, em Dashur, e a pirâmide escalonada de Meidum²³⁵.

*En Danshur había dos pirámides probablemente construidas por el mismo rey, Sneferu. Ambas se planearon desde el principio como verdaderas pirámides. Una fue ejecutada como tal; la otra, la Pirámide Inclinada, parece haberse concluido precipitadamente después de la muerte del faraón, reduciéndose abruptamente a medio camino hacia la cima el ángulo de inclinación original de 52 (que posteriormente se convirtió en el comúnmente utilizado)*²³⁶.



FIGURA 92: Tentativas de se erigir uma “verdadeira” edificação funerária piramidal.
FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 124.



FIGURA 93: Ao centro, a pirâmide truncada de Dashur e, ao fundo e a direita, a pirâmide vermelha. Observa-se que a primeira altera o ângulo de inclinação na altura da metade de seu volume²³⁷.

FONTE: Wikipedia²³⁸.

233 KOSTOF [1985], 1988, p. 135.

234 Ibidem, p. 135–6.

235 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 125.

236 KOSTOF [1985], 1988, p. 136–7.

237 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 125.

238 Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Piramide_Curvada>. Acesso em 9 de Mai. 2017.

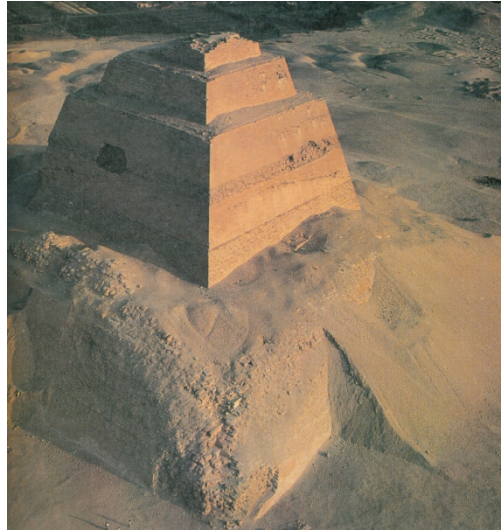


FIGURA 94: Pirâmide de Meidum, cuja construção foi iniciada por Huni, o último faraó da III Dinastia, e retomada por Snefru, primeiro faraó da IV Dinastia.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 145.

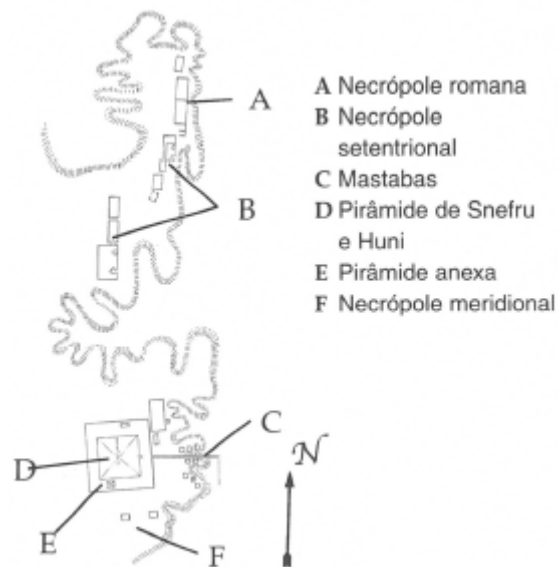


FIGURA 95: Localização da pirâmide de Meidum (pirâmide de Snefru e Huni), a 50km ao sul de Gizé.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 144.

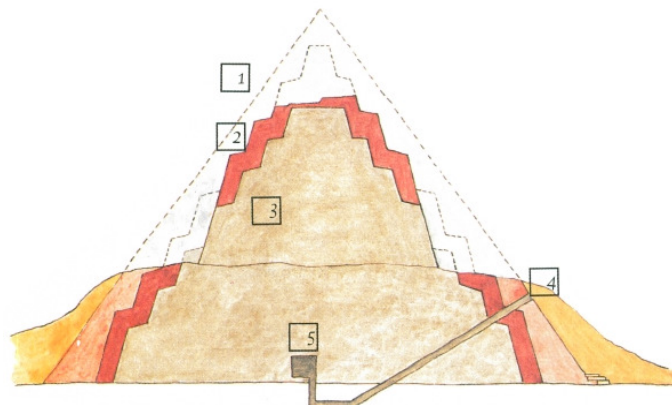


FIGURA 96: Corte da pirâmide de Meidum: o número cinco representa a câmara funerária que, pela primeira vez, foi incorporada ao interior da edificação.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 144.

Segundo Müller e Vogel, a pirâmide vermelha contemplou a forma piramidal plena, mantendo a inclinação constante de 43 graus²³⁹, mas não atingiu reconhecimento semelhante ao das pirâmides que viriam a surgir posteriormente; a pirâmide truncada, por sua vez, alterou abruptamente o ângulo de inclinação de 54 para 43 graus; por último, a pirâmide de Meidum – que representou a terceira tentativa de consolidação da forma piramidal do rei Snefru – foi construída à luz da pirâmide escalonada do faraó Zoser e revestida de modo a aproximar-se do formato piramidal pleno, mas tal revestimento não sobreviveu aos efeitos do tempo. No complexo funerário de Meidum,

El templo funerario se trasladó al lado oeste. Desde allí partía una calzada en pendiente que llegaba hasta un templo en el valle, cercano al río y conectado a éste por un canal. El cuerpo del difunto, lavado y purificado, era llevado en barco hasta este edificio al borde de los sembrados; luego sería embalsamado (o quizás se recompusiera se primer embalsamamiento), y sometido a un rito mágico llamado “la Abertura de la Boca”, que permitían al rey hablar una vez más y disfrutar las ofrendas²⁴⁰.

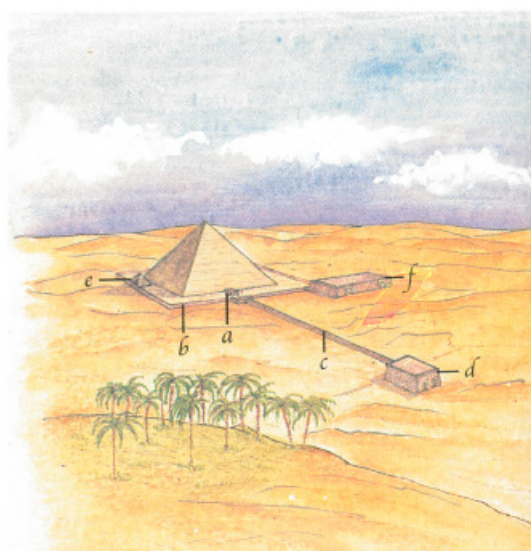


FIGURA 97: Representação do conjunto da pirâmide de Meidum na época do rei Snefru (IV Dinastia).

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 146.



FIGURA 98: Trecho de pintura mural, intitulado “gansos de Meidum”, presente no espaço funerário.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 146.

239 *Atlas de arquitectura, I* [1974], 1984, p. 125.

240 KOSTOF [1985], 1988, p. 136.

“[...] ‘colina de luz’ – símbolo do poder criador do Sol e da imortalidade do faraó, de quem constituía o túmulo. [...] A pirâmide egípcia foi desenvolvida a partir do túmulo convencional mastaba por Imhotep, sumo-sacerdote do deus-sol Rá. Embora sua pirâmide para o faraó Zoser em Saqqarah fosse escalonada, arquitetos posteriores aperfeiçoaram a forma da pirâmide verdadeira, recobrando-a com calcário para refletir a luz, clareando, assim, seu simbolismo. [...] A massa e poder da estrutura eram ‘material para a eternidade’ – uma construção cuja permanência negava a morte e cuja altura e superfícies refletoras simbolizavam a união perfeita entre o faraó enterrado e o deus Sol²⁴¹”.

241 TRESIDDER [1997], 2003, p. 272.

3.3. Pirâmides de Gizé: elos entre rei terreno (faraó) e rei celeste (deus Sol)

Erguidas na IV Dinastia pelos faraós Quéops, Quéfren e Miquerinos, as três pirâmides de Gizé – espaços da morte restritos aos faraós, seus familiares e súditos – representam o apogeu da forma piramidal²⁴² e a conquista do objetivo almejado pelos faraós predecessores. Tais edificações simbolizam a expressão materializada das culturas filosófica e religiosa dominantes da época, que associava o culto solar ao da realeza e resguardava múltiplos significados metafísicos²⁴³.

Segundo Siliotti, ao contrário do que sugere a narrativa de Heródoto, sabe-se atualmente que estas pirâmides não foram construídas por massas de escravos que, “açoitados por cruéis sentinelas, [trabalhavam] para satisfazer a desmensurada ambição e os sonhos de grandeza eterna de um faraó cruel”, mas, predominantemente, por “cidadãos livres, operários especializados ou camponeses [...]”²⁴⁴.

Nessas construções, os faraós eram sepultados com os corpos mumificados artificialmente, isto é, embalsamados, prática fundada na sobrevivência da alma na eternidade. As pirâmides, por serem túmulos individuais ou para poucas pessoas, não chegaram, inicialmente, a constituir necrópoles. Perto delas ou à sua volta foram feitos enterramentos em caixas ou recipientes formados por vários materiais, aos quais se deu o nome de sarcófagos, colocados em fileiras ordenadas, em ruas e transversais. Esse conjunto instalado nas areias do deserto formou um cemitério conhecido como a “cidade dos mortos”²⁴⁵.



FIGURA 99: Conjunto das pirâmides de Gizé.

FONTE: ROCHA, 2013, p. 21.

242 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 125.

243 SILIOTTI, 2006, p. 128.

244 *Egito*, 2006, p. 126.

245 PACHECO, 2012, p. 36.

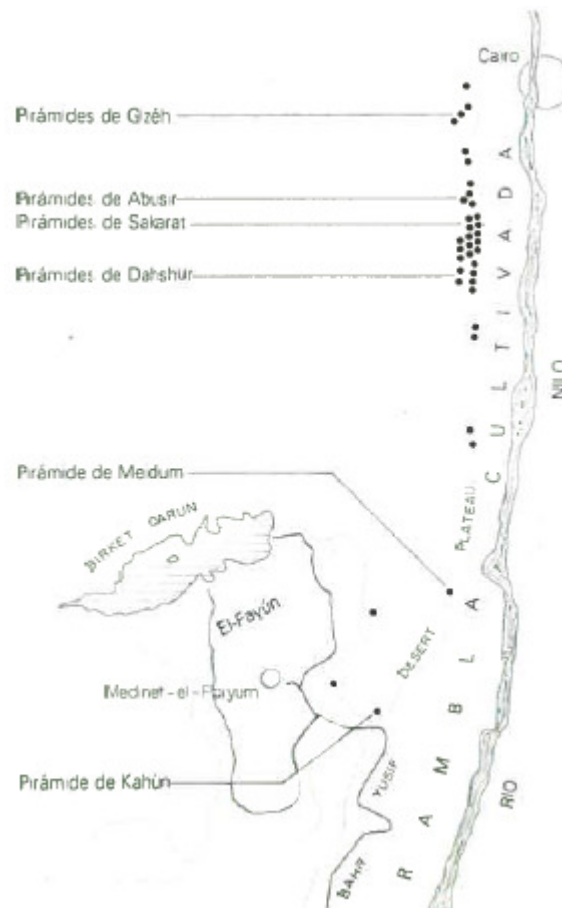
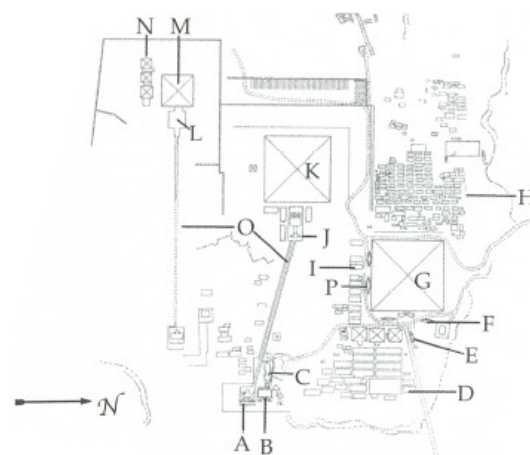


FIGURA 100: Distribuição de algumas pirâmides construídas no Baixo Egito.
FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 135.



- | | |
|--|------------------------------|
| A. Templo do vale | J. Templo funerário |
| B. Templo da Esfinge | K. Pirâmide de Quéfren |
| C. Esfinge | L. Templo funerário |
| D. Cemitério do leste | M. Pirâmide de Miquerinos |
| E. Pirâmides anexas | N. Pirâmide anexa |
| F. Fosso das emarcações solares | O. Rampas processionais |
| G. Pirâmide de Quéops | P. Museu da embarcação solar |
| H. Cemitério do oeste | |
| I. Segunda embarcação solar
(ainda por escavar) | |

FIGURA 101: Implantação do conjunto de Gizé, erguido a cerca de 15 km a sudoeste do centro do Cairo.
FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 130.

Conforme Müller e Vogel, o mesmo movimento teológico que influenciou os faraós a perseguirem o formato piramidal perfeito, no caso do complexo de Gizé, implicou a simplificação do programa arquitetônico, isto é, reduziu o número habitual de edificações e permitiu que a pirâmide propriamente dita adquirisse caráter monumental. Ademais, o complexo considerava a embarcação funerária, o transporte ao além do faraó: “*la línea divisoria entre la tierra fértil y el desierto, donde puede amarrar la barca funeraria en un brazo del Nilo [...]*”²⁴⁶.

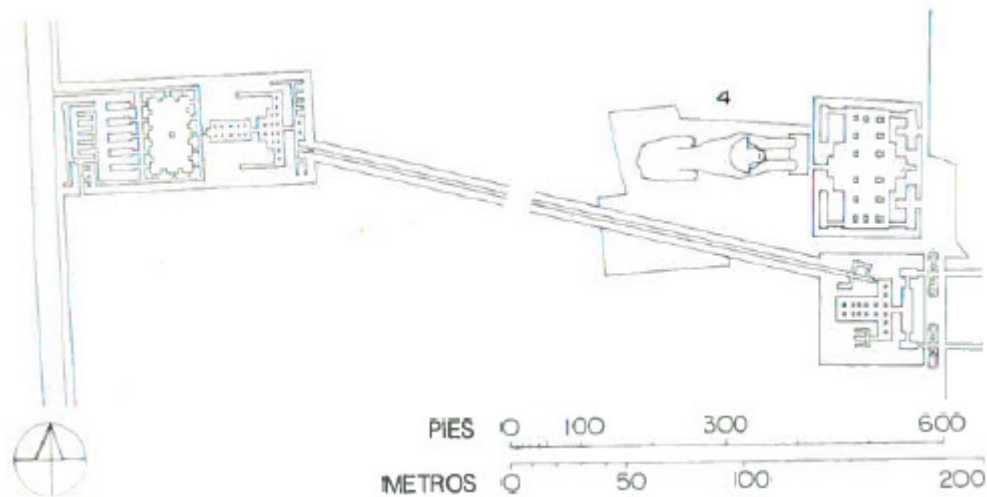


FIGURA 102: Planta do complexo funerário de Quéfren.
FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 137.



FIGURA 103: Vista interior de templo mortuário situado no complexo de Quéfren.
FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 137.

246 *Atlas de arquitectura, I* [1974], 1984, p. 125.

Conforme Siliotti, não há documento epigráfico que comprove técnicas empregadas na construção das pirâmides, mas supõe-se que eram construídas rampas sobrepostas ao redor das edificações, que se elevavam gradualmente na medida em que a estrutura era erguida²⁴⁷.



FIGURA 104: Pormenor da pirâmide de Quéfren: os blocos de calcário procediam das pedreiras de Tura, eram transportados em embarcações pelo Nilo e arrastados até a base da construção²⁴⁸.

FONTE: ROCHA, 2013, p. 20.



FIGURA 105: Vista aérea sudoeste do conjunto das pirâmides de Gizé.

FONTE: ROTH [1999], 2010, p. 177.

247 *Egito*, 2006, p. 126.

248 SILIOTTI, 2006, p. 126.

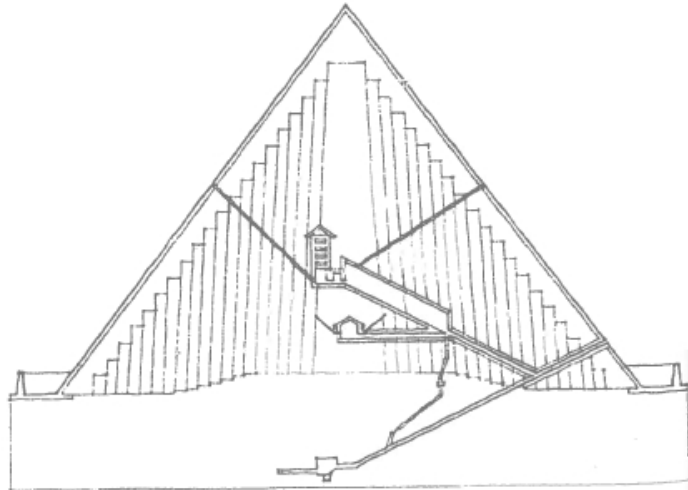


FIGURA 106: Corte da pirâmide de Quéops.
Egito, ca. 2500 a. C.
FONTE: CHING [1998], 2008, p. 40.



FIGURA 107: Vista aérea norte das pirâmides de Quéfren, Quéops e Miquerinos.
Gizé, Baixo Egito, ca 2750-2500 a. C.
FONTE: KOSTOF [1985], 1988, p. 136.



FIGURA 108: Representação das pirâmides de Quéops, Quéfren e Miquerinos.
Egito, ca. 2500 a. C.
FONTE: CHING [1998], 2008, p. 45.

“El arte funerario proporcionaba, de una forma literal, réplicas mágicas de los deseos y posesiones de las personas enterradas²⁴⁹”.

249 KOSTOF [1985], 1988, p. 128.

3.4. Semiótica da morte no Egito Antigo

Define-se Semiótica essencialmente como a ciência geral dos signos, isto é, que investiga o significado de símbolos detentores de múltiplas compreensões. Por esta razão trata-se de processo complexo, até porque, como apontam Barbosa e Descardecí, o próprio conceito de signo não está concluído: “O processo de constituição da ciência geral dos signos chega a nos remeter ao período grecoromano antigo, quando uma Semiótica *avant la lettre* aparecia implícita em estudos sobre a significação²⁵⁰”. Mostra-se evidente, portanto, que estudos semióticos se fazem muito antigos.

podemos extrair a noção de que o conhecimento existe na relação entre o sujeito e o mundo (razão-experiência). Originadas ou não por meio da experiência, o sujeito tem ideias as quais aplica, eventualmente, no seu cotidiano, seja para caracterizar algo, seja para desvelar outras ideias. No processo de cognição, o sujeito pode conhecer as coisas de diferentes maneiras: através do contato direto com as coisas ou por meio de representações (signos) dessas coisas. Esta ou aquela garantem ao sujeito ideias para compreender o mundo, ou, de maneira oportunamente estrita, as coisas²⁵¹.

De modo condizente ao que tem sido abordado ao longo desta pesquisa, objetiva-se aqui investigar significados ocultos e transcendentais que possam estar contidos em objetos existentes em espaços da morte do Egito Antigo. Foram escolhidas duas tumbas descobertas por meio da arqueologia funerária que, praticamente intactas – uma vez que a grande maioria das câmaras mortuárias daquele contexto foi profanada –, continham número significativo de objetos pertencentes ao enxoval da morte.



FIGURA 109: Estátua egípcia encontrada em um túmulo que, segundo Jung, representaria o luto: “os povos antigos choravam seus mortos, embora suas crenças também fizessem-nos pensar no evento da morte como uma transformação positiva”.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 89.

250 *Percurso para compreender a semiótica: a cooperação entre a epistemologia e o histórico da semiótica*, 2012, p. 124.

251 BARBOSA; DESCARDECI, 2012, p. 127.

Em 4 de novembro de 1922 o desenhista Howard Carter (1874–1939), que posteriormente se tornou ajudante de arqueólogos em escavações egípcias, realizou a “descoberta arqueológica mais extraordinária no Egito²⁵²”: a tumba intacta do jovem faraó Tutancâmon (Novo Império, XVIII Dinastia), filho de Nefertiti e de Aquenaton que faleceu aos 17 anos de idade²⁵³.

Segundo Roth, foram encontrados cerca de dois mil objetos pertencentes ao enxoval funerário de Tutancâmon, ocupando os arqueólogos na tarefa de esvaziar sua tumba durante vários anos²⁵⁴. Siliotti, por sua vez, estima que foram recuperados por volta de três mil e quinhentos objetos: “apenas para o esvaziamento da antecâmara, que se iniciou em 27 de dezembro de 1922, foram necessários cerca de 50 dias. Os quatro grandes cofres dourados foram os últimos achados que deixaram a tumba, no mês de novembro de 1930²⁵⁵”.



FIGURA 110: Na parede norte da antecâmara sepulcral de Tutancâmon ainda selada, Howard Carter encontrou duas estátuas de madeira em tamanho natural, destinadas a “proteger o sonho eterno do faraó”.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 95.



FIGURA 111: Um dos leitos rituais encontrados por Howard Carter na antecâmara sepulcral continha múltiplos recipientes onde se guardavam alimentos (sobretudo pedaços de animais) como suprimento para o faraó no Além.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 95.

252 SILIOTTI, 2006, p. 97.

253 Ibidem, p. 54.

254 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 174.

255 SILIOTTI, 2006, p. 97.

Uma das descobertas mais significativas na tumba de Tutancâmon foi o sarcófago onde jaziam seus restos mortais, protegida e ricamente adornada, como aponta Siliotti: “um grande sarcófago de quartzito abrigava três sarcófagos antropóides, o último deles continha a múmia de Tutancâmon com a famosa máscara de ouro”:

Nas laterais [do primeiro sarcófago] estão representadas as deusas Ísis e Néftis. Na cobertura, o rei está entalhado em relevo, com os braços cruzados, e nas mãos traz o cetro-*heka* e a chibata-*nekhakha*, atributos clássicos do deus Osíris, ao qual o defunto já se incorporou. [...] Ísis, esposa do senhor dos mortos, o ressuscitado deus Osíris, era uma figura central das crenças egípcias do Além e atestava a possibilidade de vencer a morte²⁵⁶.

Na parede norte da câmara sepulcral de Tutancâmon, o jovem faraó encontra-se representado diante de Osíris com sua *ka* (alma), definida por Roth como um dos quatro princípios sobre os quais a vida sobrenatural assemelhava-se à divina; portanto, para os egípcios, o *ka* representava o “conjunto de cualidades divinas que daban la vida eterna [e que] residía con el cuerpo en la tumba o en sus inmediaciones²⁵⁷”.



FIGURA 112: A máscara de ouro do faraó Tutancâmon, encontrada em seu último sarcófago, possui incrustadas pedras semipreciosas e aplicações de vidro colorido. Buscava representar suas feições exatas e, portanto, eternizar sua imagem física.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 198.

256 SILIOTTI, 2006, p. 102.

257 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 172.

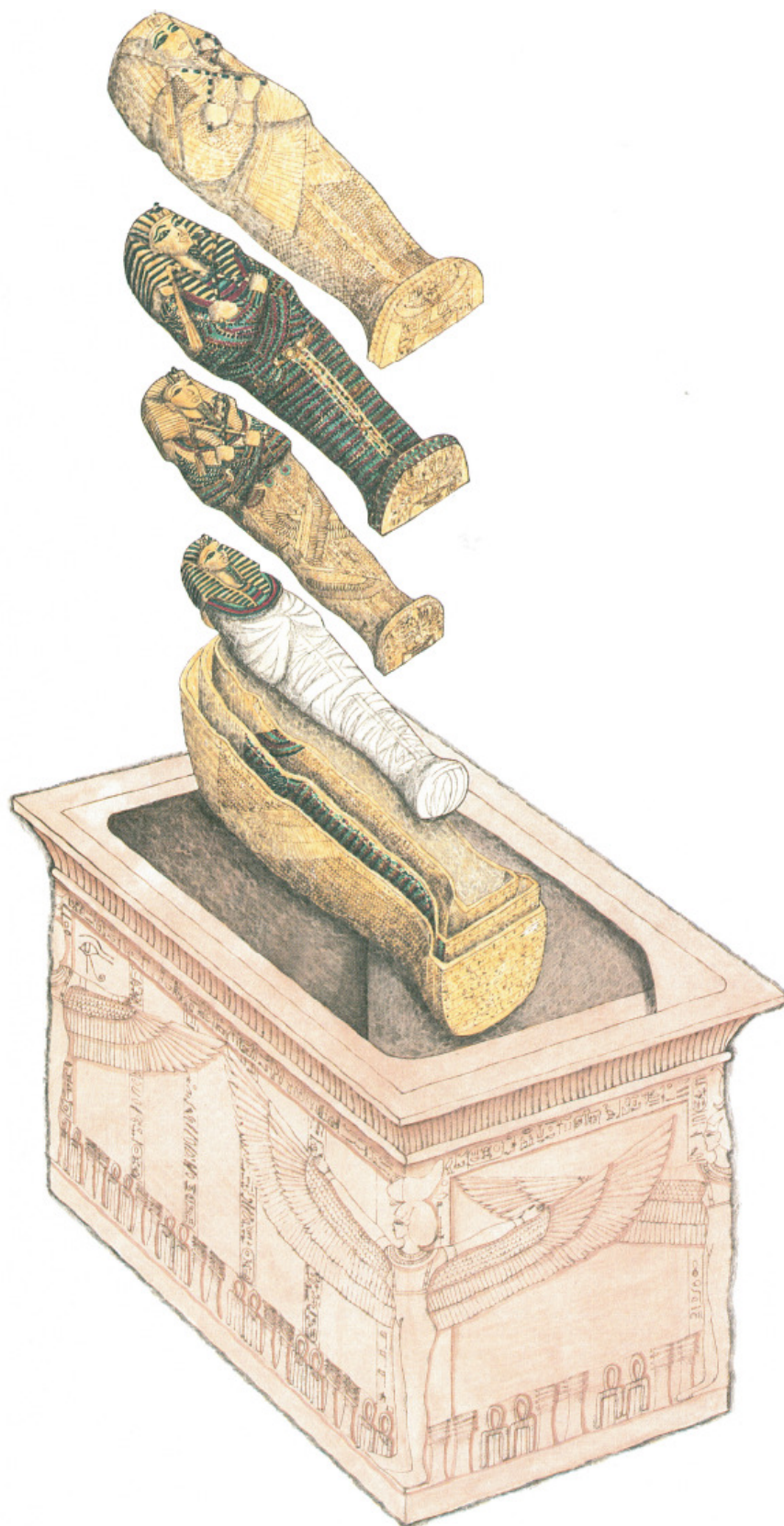


FIGURA 113: Representação dos quatro sarcófagos de Tutancâmon, que foram encontrados em sua tumba. Em cada esquina, e entalhada em relevo, havia representação de uma das quatro divindades protetoras dos vasos canópicos: Ísis, Néftis, Selkis e Neit.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 102.



FIGURA 114: Detalhe da representação da deusa Ísis, esculpida no ângulo superior do primeiro sarcófago de Tutancâmon: aprecia-se, diante de seu rosto, a extremidade da asa de Néftis, que protege o ângulo direito²⁵⁸. Ísis, esposa do senhor dos mortos, o ressuscitado deus Osíris, era figura central das crenças egípcias do Além e atestava a possibilidade de vencer a morte.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 103.

A cidade de Tânis, ao norte de Tebas, também foi cenário de importante descoberta arqueológica. Entre 1929 e 1940 o francês Pierre Montet (1885–1966) deparou-se com um conjunto funerário secreto, onde “teve a sorte de topar com a necrópole real praticamente intacta, achando um tesouro apenas comparável ao de Tutancâmon. [...] Mais que uma necrópole, trata-se de um conjunto funerário que compreendia sete sepulturas [...]”, entre elas, o sarcófago de Psusenes I, o grande faraó da XXI Dinastia (por volta de 1069-945 a. C.). O templo de Amon, na cidade de Tânis, fez as vezes de cemitério real, onde apenas faraós eram inumados, durante o reinado do tebano Psusenes I:

um véu de silêncio envolveu Tânis até a chegada de Pierre Montet. Hoje em dia, em Tânis encontram-se três grupos de ruínas. O primeiro compreende o grande templo de Amon, com o templo de Khonsu e o lago sagrado [...] E o terceiro, finalmente, reúne a necrópole real [...] ²⁵⁹.

As representações físicas – objetos e materiais – encontrados na necrópole real podem desvelar atitudes significativas com relação às concepções de morte e imortalidade no Egito Antigo. Acreditava-se que o ouro – material empregado na máscara funerária de Psusenes I – representava a carne dos deuses e que sua aplicação no enxoval funerário conferiria ao faraó a imortalidade ²⁶⁰.

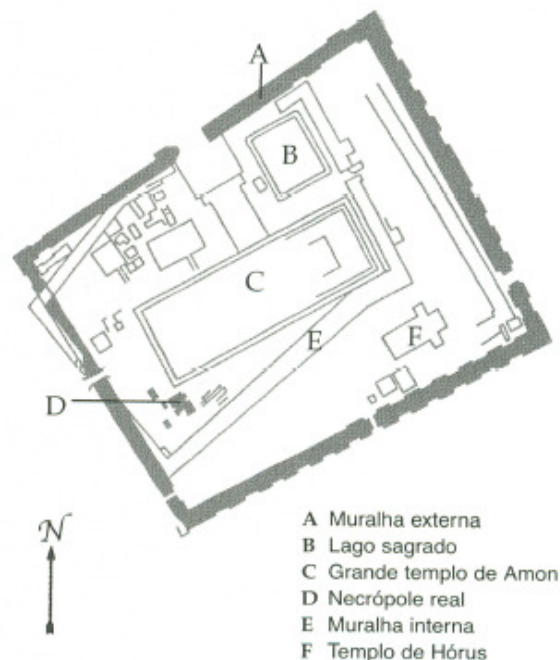


FIGURA 115: Configuração urbana da cidade de Tânis: o grande templo de Amon, que operava como cemitério real, assume o centro da metrópole.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 112.

259 SILIOTTI, 2006, p. 114–6.

260 Ibidem, p. 116.



FIGURA 116: Máscara funerária de ouro do faraó Psusenes I, uma das peças de seu enxoval funerário. Segundo Siliotti, ela rivaliza com a de Tutancâmon em termos de beleza (p. 114).

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 117.

A prata – material também empregado no sarcófago de Psusenes I –, por sua vez, tratava-se de elemento muito mais raro no Egito Antigo; por essa razão era-lhe atribuído significado distinto: “acreditava-se que dela eram feitos os ossos [e o sangue] dos deuses, cujas carnes eram, por sua vez, de ouro²⁶¹”.



FIGURA 117: Trecho do sarcófago de prata do faraó Psusenes I.
FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 119.

Na necrópole real de Tânis foi descoberta também a câmara funerária que abrigava o sarcófago do general Undebaunded (XXI Dinastia, 1000 a. C.), chefe dos arqueiros de Psusenes I, que foi aberta em 13 de fevereiro de 1946, ao final da Segunda Guerra Mundial. Por fim, foi encontrada a tumba do faraó Hekakheperre Shenshonq, denominado comumente Shenshonq II (XXII Dinastia, 890 a. C.)²⁶², onde revelaram-se objetos pertencentes a seu enxoval funerário, que resguardavam funções utilitárias no além.

261 *Egito*, 2006, p. 115–6.

262 SILIOTTI, 2006, p. 114–6.



FIGURA 118: Pingente de ouro encontrado na tumba do general Undebaunded. A peça representa a deusa Bastet – “a senhora do céu e olho de Rá” – e se relaciona com o duplo conceito da divindade. Supõe-se que resguarde função protetora e, ao mesmo tempo, representa perigo aos inimigos. O *ureos*, serpente sagrada que coroa a cabeça de leão, representa a realeza e o poder do astro solar.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 116.



FIGURA 119: Sandálias funerárias de ouro do faraó Shensheq II, pertencentes ao rito funerário. Acreditava-se que asseguravam ao defunto a possibilidade de caminhar.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 121.



FIGURA 120: Outro *ureos* encontrado em Tânis por Pierre Montet, em 1940, na máscara pertencente ao faraó Amenemope, que sucedeu Psusenes.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 58.



FIGURA 121: Peitoral em forma de pylon com escaravelho alado de ouro, que pertencia ao general Undebaunded. O escaravelho alado, que empurra o nome do morto em direção ao céu e ao astro solar, simboliza a imagem da divindade celestial no momento de seu renascimento matutino e, ao mesmo tempo, o tema da ressurreição do indivíduo. As deusas Ísis e Néftis, em ambos os lados do escaravelho, ajudam a ascensão do faraó aos céus.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 122.



FIGURA 122: Colar de ouro encontrado na tumba de Psusenes I, que traz os cartuchos reais coroados por um escaravelho alado e evoca o tema do eterno renascimento do astro solar e do próprio faraó²⁶³.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 121.

263 SILIOTTI, 2002, p. 124.



FIGURA 123: Este adorno presente em bracelete funerário de Shenshonq II, constituído por um olho-*ugiat* acima de um sinal-*neb*, possuía função protetora e devia garantir a imortalidade do faraó. O olho representa amuleto relacionado ao Livro dos Mortos; já a ilustração do cesto representa o ouro, o poder do soberano. O metal, por último, simboliza a carne “incorrupível” dos deuses.

FONTE: SILIOTTI, 2006, p. 125.

“A veneração ao lugar sagradodo sepulcro [na Roma Antiga] era tanta que este não podia ser mudado sem licença concedida pelo colégio dos pontífices²⁶⁴. Esse lugar tornava-se intangível perpetuamente, conforme determinava a lei das XII Tábuas²⁶⁵”.

264 Dentre as funções dos pontífices romanos, pode-se citar: a determinação do número de deuses e como estes deveriam ser adorados; o julgamento de assuntos religiosos e legislação sobre cerimônias sacras; a fiscalização da falta de cumprimento de leis sagradas; e, até mesmo, a expulsão de reis do mandato, se necessário (HENRIQUE, 1935, p. 157).

265 HENRIQUE, 1935, p. 149.

4. Roma Antiga: apoteose, ritos e espaços da morte como fatores de distinção

Segundo Henrique, a antiga civilização romana, fundada por volta de VIII a. C. (ano 754)²⁶⁶, posicionava a religião acima dos demais aspectos do cotidiano e inseria cultos em âmbitos civis, públicos e particulares: “Os feitos militares, as glórias nacionais, a prosperidade ou desgraças da pátria, tudo era atribuído aos deuses”. Antes do advento do Cristianismo, despontado na época do Império (27–476 d. C.), os romanos eram politeístas e “bastante crentes”: “tinham eles deuses para todas as idades, paixões, sentimentos e ocasiões²⁶⁷”. Estas divindades, de acordo com Grimal, manifestavam suas vontades mediante presságios, conforme ditavam os livros rituais etruscos²⁶⁸. A elaboração precisa dos ritos assegurava a paz dos deuses e, portanto, a paz da cidade:

A mentalidade religiosa romana mostrou-se, de uma maneira geral, acolhedora em relação aos deuses estrangeiros e elaboraram-se nas províncias sincretismos originais [...]. O desenvolvimento da cidade associou cada vez mais estreitamente as divindades à vida coletiva do Estado²⁶⁹.

Estima-se que a partir do contato com outros povos, o número de deuses romanos chegou a trinta mil, “sendo então mais fácil encontrar um deus do que um homem [...]”²⁷⁰. Grimal sugere que a abertura a cultos externos pode ter sido iniciada pela redução da vida religiosa ao cumprimento formal de um contrato entre homem e deuses, motivo que levaria o historiador moderno a criticar a religião romana: “[outros cultos eram] mais emocionantes, mais susceptíveis de satisfazer as necessidades profundas da alma [...] o formalismo vazio da religião romana teria preparado a via ao cristianismo²⁷¹”.

A nova religião incidiu diretamente nas práticas de sepultamento até então populares em Roma, interditando o rito da cremação durante os primeiros séculos do Império²⁷² e difundindo a inumação com o intuito de preservar a integridade do corpo terreno, uma vez que se instaurou a noção de imortalidade da alma e de viagem ao além²⁷³.

266 GRIMAL [1984], 1993, p. 14.

267 *Roma pagã: suas instituições, usos e costumes*, 1935, p. 153.

268 A civilização etrusca influenciou a romana sob diversos aspectos, desde artísticos até religiosos. A ela deve-se também a introdução de múltiplos deuses em ritos romanos (HENRIQUE, 1935, p. 153).

269 *A civilização romana* [1984], 1993, p. 319.

270 HENRIQUE, 1935, p. 153–4.

271 *A civilização romana* [1984], 1993, p. 68.

272 PACHECO, 2012, p. 41.

273 ABASCAL, 1991, p. 237.

Após sacralização dos mortos e seus espaços, o ato do sepultamento intramuros – isto é, no interior de edifícios religiosos – tornou-se obrigatório em Roma. Acreditava-se, portanto, que a partir da manutenção do corpo físico em solo eclesiástico a alma estaria resguardada por Deus. O local de enterramento adotado, no entanto, variava de acordo com o cadáver: os claustros e espaços mais próximos do altar eram destinados a uns e, o pátio central, a outros. O fenômeno da distinção espacial da morte fez-se presente em diversas sociedades, antigas e modernas, e pretendeu garantir aos mortos ilustres a eternização de suas prerrogativas. Por tratar-se de fenômeno significativo, será recorrentemente abordado nesta pesquisa.

Visto que os mortos eram tratados com “o máximo respeito²⁷⁴” pelos romanos, torna-se de certo modo evidente o valor atribuído aos cultos funerários naquele contexto; não só os defuntos eram venerados, mas também seus locais e práticas de sepultamento²⁷⁵. A apoteose, fenômeno que consistia na deificação de mortos ilustres²⁷⁶, surgiu como justificativa para a conformação de espaços da morte monumentais: “Os homens excepcionais foram divinizados e criou-se progressivamente um verdadeiro culto imperial²⁷⁷”.

As esplendorosas cerimônias da apoteose, a princípio, eram religiosas. Depois passaram a ser políticas. Quem se tornara digno de apoteose tinha direito de possuir sepulcro no Campo de Marte e de possuir no alto da pira a sua imagem de cera donde, no momento da cremação, saía uma águia para os ares, significando assim que a alma do morto havia subido para o Olimpo²⁷⁸.



FIGURA 124: Fivela de um cinturão romano: observa-se, no centro, o símbolo da águia.
FONTE: GIORDANI [1968], 1972, p. 14.

274 HENRIQUE, 1935, p. 142.

275 Ibidem, p. 149.

276 Ibidem, p. 151.

277 GRIMAL [1984], 1993, p. 319.

278 HENRIQUE, 1935, p. 151–2.

4.1. Pensamentos divergentes acerca do *post-mortem*

A crença na imortalidade da alma e a noção de viagem após a morte tornaram-se fenômeno comum entre as civilizações antigas da região do Mediterrâneo²⁷⁹, embora alguns autores, como aponta Abascal, questionem a crença romana na vida eterna. Veyne²⁸⁰, por exemplo, sugere que cidadãos romanos, “*unos por convicción doctrinal y otros por falta de reflexión, imaginaron la muerte como la nada, un sueño sin despertar*”²⁸¹. Certas correntes filosóficas da época, como o epicurismo e o estoicismo, também negaram a ideia da imortalidade²⁸².

Segundo Abascal, no entanto, tal noção foi dominante na Roma Antiga e as reflexões diante da morte, em geral, não eram elaboradas de maneira divergente. A fim de respaldar seu pensamento, o autor questiona: “*¿por qué tantas precauciones y tan complejos rituales?, ¿por qué semejante complicación de la arquitectura funeraria?*”²⁸³

Os rituais funerários romanos reafirmam a transcendência espaço-temporal da aspiração à imortalidade uma vez que, de modo análogo às civilizações aqui mencionadas, implicavam a disposição do arcabouço material – a herança do morto – com o propósito de assegurar-lhe sucesso na jornada ao além. Objetos físicos deveriam integrar o espaço imaginado pelos romanos no outro mundo e garantir aos mortos ilustres condições suficientemente confortáveis para que usufríssem o poder que lhes havia sido concedido em vida. Como os faraós egípcios, os imperadores romanos transformavam-se em autênticos deuses após a morte.

*Para superar el tránsito y descansar bastaba asegurarse de realizar el viaje en las condiciones adecuadas, con la protección ritual o divina necesaria y obtener de los herederos el conveniente mantenimiento de ese definitivo lugar de reposo. Espacio funerario, ceremonial y recuerdo se convierten en los elementos decisivos para garantizar el descanso en un más allá que se desconoce*²⁸⁴.

O destino dos restos mortais posicionava os indivíduos dentro da sociedade, visto que práticas dispensadas aos mortos comuns não eram equivalentes às destinadas aos mortos eminentes.

279 ABASCAL, 1991, p. 207.

280 VEYNE, P. [1987]. El Imperio romano. In: *Historia de la vida privada*, 1987, p. 19–228.

281 ABASCAL, 1991, p. 207.

282 Ibidem, p. 216.

283 Ibidem, p. 207.

284 Ibidem, p. 206–7.

Segundo Abascal, o que se sabe acerca do fenômeno da morte na civilização romana, bem como suas representações, se deve sobretudo aos esforços da arqueologia funerária²⁸⁵. Inclusive a data de fundação de Roma (VIII a. C., cerca do ano 754), como aponta Grimal, foi confirmada pelas descobertas arqueológicas: “Uma necrópole muito mais antiga [...] e [...] escavações [...] mostraram que havia habitantes do local onde se encontra a cidade a partir de meados do século VIII a. C. [...]”²⁸⁶. Giordani, por sua vez, afirma que fontes tradicionais para investigações acerca da história de Roma são, em geral, literárias²⁸⁷. Conquanto haja abundância de referências deste tipo, estas por via de regra não tratam especificamente do tema:

*los autores de los siglos I a. y d. C. son nuestras mejores fuentes de información. Así, Lucrecio, Cicerón y Plinio nos informan sobre los tipos de ritos que tenían lugar en Roma; Marcial, Ovidio, Cicerón y Virgilio sobre la preparación del cadáver para la sepultura [...]*²⁸⁸.

Na direção oposta à ideia dominante sobre a morte, isto é, que se tratava de um pontapé para a eternidade, escolas filosóficas da época – sobretudo a epicurista e a estoica – se manifestaram contra a imposição da crença que, segundo os pensadores, arraigava e enraizava medo na sociedade. Conforme Abascal, ambas as escolas compartilhavam do mesmo ceticismo diante da hipótese do além, que podem ser observadas em “*elogios funerarios, cantos destinados a ser interpretados en los sepelios y textos de inscripciones funerarias, tanto en verso como en prosa*” e em “*un gran número de escritos, unas veces de manera directa y otras a través de conversaciones entre los personajes que protagonizan el relato*”. Ainda segundo o autor,

*los primeros, aún más que los segundos, prefirieron optar por liberar al hombre de sus supersticiones empujándolo a un minucioso examen racional de su entorno y de sus temores para así alcanzar la felicidad; y en ese proyecto de existencia la muerte no era más que un miedo más a eliminar*²⁸⁹.

Nota-se aqui a remanescência da visão epicurista, abordada no capítulo anterior desta pesquisa, entre os romanos. Tal ceticismo diante do fenômeno da morte, no entanto, não ultrapassou a crença na imortalidade imposta pela doutrina católica, que se utilizava do medo da morte como forma de manipular os fiéis e justificar discrepâncias em práticas funerárias e espaços de enterramento.

285 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 211–12.

286 *A civilização romana* [1984], 1993, p. 14.

287 *História de Roma* [1968], 1972, p. 9.

288 ABASCAL, 1991, p. 212.

289 *Ibidem*, p. 212–3.

De acordo com Abascal, Epicuro manifestou “extremo racionalismo” diante da existência do além e tencionou alforriar o indivíduo de crenças infundadas e do temor da morte por meio da conquista da imperturbabilidade da alma, aconselhando os romanos a ignorar “*todos los miedos contemporáneos, se disponía a morir con el cuerpo no por causa del destino sino por evolución biológica*”. O estoicismo, por sua vez, influenciou a noção de finitude “de maneira notável” durante os últimos anos do período republicano e início do período imperial:

Panecio²⁹⁰ había justificado ya el imperialismo romano como remedio para mejorar la condición de los pueblos conquistados y conseguir así un cosmopolitismo, un estado universal, en el que todos los hombres vivieran en plena armonía consigo mismos y con los demás; como diría Posidonio²⁹¹, el amor implica vida social y el sabio debe gobernar por el bien de los otros²⁹².

Embora os estoicos buscassem harmonia entre pensamentos divergentes para compreensão de aspectos cotidianos, em geral eles vislumbravam a morte com ceticismo e “extrema racionalidade” e rejeitavam veementemente a crença na imortalidade²⁹³. Abascal menciona o caso de Sêneca, o jovem (4/1 a. C.–65 d. C.), e seu sobrinho Lucano (39–65 d. C.), que “ *fueron convencidos estoicos que no dudaron en arremeter contra todo tipo de creencias en el más allá*”. A residência de Sêneca foi, inclusive, o “centro” estoico de Roma durante aquele período, juntamente com a de Trasea Peto, executado pelo imperador Nero em 66 d. C.²⁹⁴.

Lucano rechaçou abertamente ideias tradicionais sobre a morte mediante anedotas literárias, além de descrever cerimônias funerárias como “inúteis”: “*Según Lucano, ni el difunto puede evitar mediante todo tipo de prevenciones en vida la pérdida biológica del cuerpo, ni los familiares mediante su piedad pueden reconducir su destino²⁹⁵*”. Poder-se-ia dizer que o pensamento do filósofo era correto dentro daquelas circunstâncias, visto que o objetivo maior das cerimônias fúnebres era garantir a passagem do morto ao além. Em dias atuais, no entanto, não se pode desvalidar tais cerimônias, pois operam de modo decisivo na elaboração do luto dos sobreviventes. Portanto, se exéquias eram imprescindíveis para os mortos em tempos de outrora, atualmente são decisivas para os vivos.

290 Um dos principais representantes do Estoicismo romano, conforme Abascal (1991, p. 213).

291 Idem.

292 ABASCAL, 1991, p. 213–4.

293 Ibidem, p. 216.

294 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 216.

295 ABASCAL, 1991, p. 217.

Outros epicuristas eminentes que trataram do tema da morte, segundo Abascal, foram Ennio e Lucrécio (94–55 a. C.); o primeiro, possivelmente o mais antigo entre os autores latinos, defendeu a inexistência de uma tutela divina que explicaria contrastes entre bem e mal a fim de estimular a análise racional de fenômenos cotidianos; Lucrécio, sobretudo em *De rerum natura*, insistiu na libertação humana do medo dos deuses que, segundo ele, não existiam, e na assimilação do fenômeno da morte como parte natural da vida. O pensamento de Lucrécio influenciou outros filósofos, como Ovídio, Propércio, Sêneca e Virgílio (70–21 a. C.).

*Según él [Lucrécio], el mundo es perecedero, y la tierra y los cuerpos celestes no están animados sino que son guiados por la naturaleza. Del miedo a la muerte proceden muchos errores de los hombres y hay que eliminar ese miedo mediante la visión e interpretación de la naturaleza: el cuerpo y el alma mueren a la vez*²⁹⁶.

O advento do Cristianismo, que surgiu no período do Império Romano, foi contra o pensamento das correntes estoica e epicurista e “*afirmaba la existencia de una vida después de la muerte, que ofrecía un plan colectivo de salvación [...]*”. Deste modo surgiu a necessidade eclesiástica de “combater” as múltiplas “doutrinas” que divergiam do pensamento cristão, como aponta Abascal:

*La primera Apologética del cristianismo en contra de estoicos y epicúreos es la de Tertuliano [...]. El Apologetycus de Tertuliano (160-225 d.C.) es un tratado en el que se combate por igual a estoicos y epicúreos como a neoplatónicos; tan incongruente para los cristianos era negar la existencia del más allá, que eliminaba la necesidad de intervención divina, como afirmar la trasmigración de las almas; semejante hipótesis llevó a Tertuliano a preguntar figuradamente a los neoplatónicos si, dado que admitían el tránsito del alma de los hombres a los cuerpos de los animales, no tenían miedo de comer carne por temor a comerse a un antepasado*²⁹⁷.

A este pensamento foi dado prosseguimento por Minucio Félix, que defendeu a existência de Deus e a necessidade de se pensar sobre a vida após a morte, utilizando-se da literatura como meio de propagação de ideias entre a sociedade:

*En su libro Octavius recogió una supuesta disputa entre un cristiano y un pagano para esgrimir toda clase de argumentos a favor de la existencia de Dios y la necesidad de que los hombres piensen en el más allá como objetivo de su conducta. En la disputa, Minucio emplea para defender al cristianismo argumentos conocidos de estoicos y epicúreos, sosteniendo la existencia de un juicio final, un fin del mundo y la resurrección de los muertos*²⁹⁸.

296 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, p. 217–18.

297 *Ibidem*, p. 218.

298 *Idem*.

4.2. Entrelaçamentos entre práticas funerárias e espaços da morte

Conforme Henrique, na Roma Antiga respeitavam-se os mortos com veemência, sobretudo os nobres. Estes eram vistos como “entes sagrados” e a eles eram invocados santos e deuses sob forma de cultos e homenagens divinas, levados a cabo nos espaços da morte. Nesta ocasião se dispunham alimentos sobre a sepultura, que também servia de altar (*ara*) para sacrifícios: “Geralmente sacrificavam nessa ocasião [morte de indivíduo nobre] um carneiro ao deus Lar e uma porca à deusa Ceres²⁹⁹”.

Acreditava-se que práticas funerárias eram capazes de apaziguar a angústia dos vivos frente à incerteza do destino dos mortos, além de auxiliar na reconciliação dos indivíduos com deuses do inframundo³⁰⁰. Segundo Henrique, a privação de honras fúnebres constituía “a pior afronta que se lhes podia infligir, como os jogos fúnebres uma das maiores honras”:

Sem tais cerimônias, a alma andava penando pelas regiões das sombras e rodeando o rio Estige, durante muitos anos. Conta-se de Calígula (enterrado sem cerimônias fúnebres) o facto de sua alma ter andado errante até seu corpo ser novamente sepultado, segundo todas as regras litúrgicas³⁰¹.

Conquanto houvesse discrepâncias entre cerimônias fúnebres da nobreza e de escravos, a postura diante da morte era globalizada: sucedido o fenómeno, surgia a necessidade de criar-se um “plano de salvação” para o morto: “*Este plan de salvación requería, en el tránsito de la vida a la muerte, la protección de los dioses o un complejo ritual de purificación que evitara al individuo una existencia angustiosa en el más allá*³⁰²”.

Abascal aponta a escassez de documentos legais relacionados a práticas funerárias romanas e indica que, no décimo mandamento da Lei das Doze Tábuas – antiga legislação romana onde constavam disposições legais concernentes ao tema da morte – encontra-se a primeira proibição relativa neste sentido, que vetava os atos de inumação e cremação no interior da urbe romana: “*las leyes locales posteriores mantuvieron esos principios establecidos en fechas tan antiguas, y aún en época cesariana se renovó la prohibición, cuya huella podemos seguir hasta la tardía romanidad*³⁰³”.

299 *Roma pagã: suas instituições, usos e costumes*, 1935, p. 142.

300 ABASCAL, 1991, p. 208.

301 *Roma pagã: suas instituições, usos e costumes*, 1935, p. 143.

302 ABASCAL, 1991, p. 207.

303 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 220.

Conforme Abascal, Lucrécio afirmou que foram empregadas na Roma Antiga (período compreendido pelos períodos monárquico, republicano e imperial) três práticas funerárias: inumação, incineração e embalsamento³¹¹, conquanto a terceira não tenha sido comum e provavelmente esteja relacionada a civilizações extra-italicas e cultos orientais, como sugere Toymbee:

[houve a prática do] *embalsamamiento en diversos hallazgos de Italia, Pannonia y las Galias. [...] pudieron ser embalsamados por sacerdotes egipcios del culto de Isis y Serapis para emigrantes egipcios en occidente o para occidentales convertidos a alguno de los cultos orientales*³¹².

Cícero e Plínio, segundo Abascal, afirmaram que a inumação era o rito habitual no início da civilização romana³¹³. Pacheco aponta que, durante o período da Monarquia (753–509 a. C.) até o século VI a. C., o corpo real e outros “personagens ilustres” eram enterrados no Campo de Marte ao passo que a população “comum” era cremada³¹⁴, medida explicada por Henrique: “porque havia muitos cadáveres escravos, foi-lhes concedida a cremação em grupos para abreviar o sepultamento individual”; o autor menciona, por fim, que antes da cremação eram reabertos os olhos do cadáver para “não impedir ninguém de ver o céu³¹⁵”.

TIPO	TOMBA
in nuda terra	4 12 15 16 17 21 23 24 27 28 40 43 45 46 47 48 49 50 58 59
in anfora segata	1 5 6 8 13 14 18 20 25 29 36 41 42
incinerazione diretta	31 33 34 53 55 57
in cassetta di laterizi	2 3 10 19
in cista calcarea	22
in urna vitrea	22 bis
in urna	44
alla cappuccina	56

FIGURA 126: Tipos de sepultamento em cidade romana antiga.
FONTE: ABASCAL, 1991, p. 215.

311 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 237.

312 TOYMBEE, 1971, apud ABASCAL, 1991, p. 237.

313 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 237.

314 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 37.

315 *Roma pagã: suas instituições, usos e costumes*, 1935, p. 150.

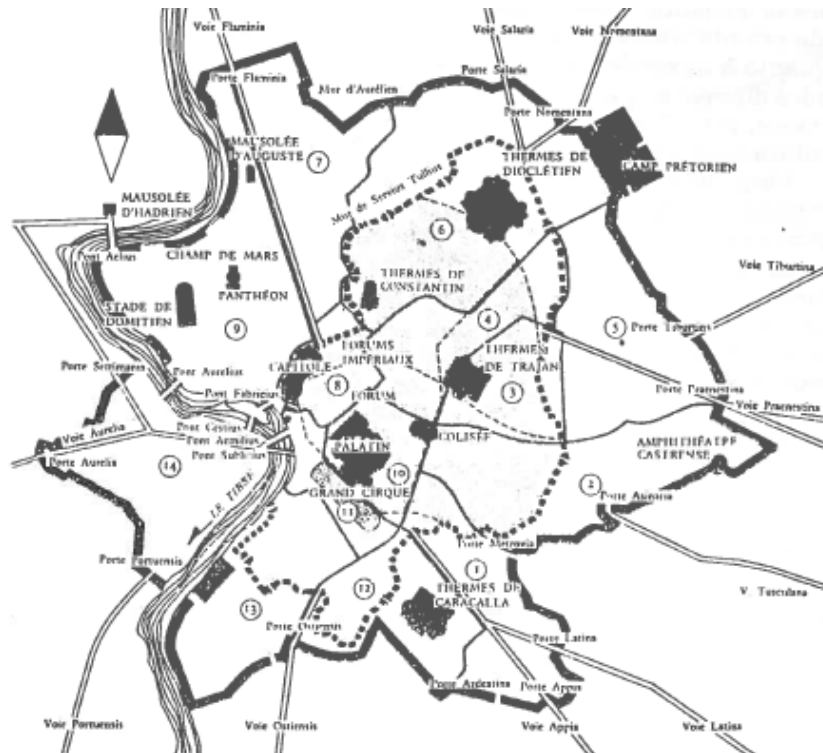


FIGURA 127: A cidade de Roma no início da República.
FONTE: GRIMAL [1984], 1993, p. 191.

No período da República (509–27 a. C. até o século II a. C.), a prática da inumação difundiu-se entre a população e passou a representar medida “democrática”³¹⁶. Segundo Pacheco, no entanto, o fenômeno deveu-se a motivos de caráter inicialmente econômico, uma vez que a madeira dos bosques, utilizada para fins de cremação, era “rara e cara”. Deste modo, tal ritual tornou-se exclusivo da nobreza, que podia arcar com os custos necessários: “[recolhiam-se] as cinzas numa urna, que era colocada em nichos em salas subterrâneas. As urnas eram postas também nos *bustus*, sepulcros a céu aberto, a cujo tipo pertencem os columbários (muros guarnecidos de nichos destinados a receber urnas funerárias [...])³¹⁷”.

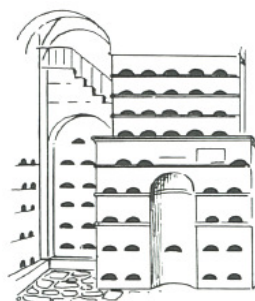


FIGURA 128: Representação de columbário romano no interior de catacumba da Era paleocristã.
FONTE: KOCH [1994], 2009, p. 123.

316 PACHECO, 2012, p. 37–8.

317 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 38.

Segundo Koch, o columbário romano constitui uma espécie de “pombal”, uma “câmara sepulcral [...] habitualmente situada nas catacumbas, onde, para economizar espaço, são conservados corpos, restos de ossos e urnas funerárias em muitas pequenas cavidades [...]”³¹⁸. Tal tipologia é ainda utilizada com fins de armazenamento de cinzas em crematórios, como será visto adiante.

No período republicano a prática da cremação era vista como “honra” e, portanto, vetada aos plebeus, aos quais eram prestados sepultamentos “singelíssimos” e sem discurso fúnebre: “Seus cadáveres colocados *lectícula* (espécie de liteira curta e estreita), ou na *arca*, ou na *sandália* (esquifes sem valor), eram cobertos pela primeira vez por uma toga de cidadão, que servia para todos os pobres”. Tais mortos eram trasladados durante a noite, “sem cortejo nem pompa”, para além da porta Esquilina³¹⁹, e enterrados em pequenos poços (*puticuli*) no campo³²⁰.

Deste modo observa-se que, ao passo que a nobreza morria com distinção, a plebe morria anonimamente, fenômeno que pode ainda ser verificado em sociedades contemporâneas. Em cemitérios modernos, sepulturas de mortos ilustres tornam-se locais de adoração dos vivos e, em geral, faz-se presente nestas necrópoles a setorização espacial, de maneira a segregar uns em relação a outros, com base em aspectos sociais.

Durante os períodos republicano e imperial (27–476 d. C.), pestes difundiram-se em Roma e chegaram a provocar milhares de morte em um único dia³²¹, acarretando inumações em massa. No século V a. C., as práticas funerárias ainda se alternavam entre inumação e cremação e somente ao fim do período republicano e início do período imperial primou-se pelo rito da cremação como medida higiênica e, provavelmente, almejando a otimização de espaços:

*Como ejemplo puede aducirse el funeral de Sila, que fue el primero de los Cornelios en ser incinerado. Tácito indica que en el funeral de Nerón el año 65 d.C. se usó la incineración que era una Romanus mos. Sin embargo, a comienzos del siglo II d.C., especialmente desde el reinado de Adriano, comenzó a extenderse de nuevo la inhumación, y con ella la creación de sarcófagos*³²².

318 *Dicionário dos estilos arquitetônicos* [1994], 2009, p. 123.

319 Segundo Henrique, a Esquilina e outras seis colinas (Palatino, Quirinal, Vimial, Aventino, Capitólio e Célio) formavam a chamada “cidade *septicolla*” romana (1935, p. 11).

320 *Roma pagã: suas instituições, usos e costumes*, 1935, p. 150.

321 MUMFORD, 1961, apud PACHECO, 2012, p. 38.

322 ABASCAL, 1991, p. 237.

4.3. Nasce o Cristianismo romano

Surge enfim, no período imperial, o advento do Cristianismo: “foi no seio do Império que o cristianismo nasceu, conquistou as suas primeiras vitórias, formou a sua hierarquia e, em certa medida, amadureceu sua doutrina [...]”³²³. Neste período a divergência entre pensamentos originários do cristianismo e paganismo tomou maiores proporções e dois autores, conforme Abascal, esforçaram-se para eliminar quaisquer resquícios de pensamentos filosóficos do cenário romano: “*Lactancio (240–320 d. C.), que en un libro De ira Dei intenta demostrar, contra estoicos y epicúreos, la justicia de la venganza punitiva de Dios [...]*”; “*San Ambrosio (340–397 d. C.), que no dudó en arremeter contra las distintas filosofías, especialmente la neoplatónica, centrando sus críticas en Porfirio*”³²⁴.

Segundo Rocha, a religião cristã preconizou a existência de um único deus e inverteu a crença politeísta anterior que, por ser baseada no modelo da Grécia Antiga, havia incorporado os mesmos deuses, porém com nomes em latim: “desenvolvido a partir da figura de Jesus Cristo [e] portador de uma mensagem nova, anunciava a existência de um só deus espiritual – por isso uma religião monoteísta – defendendo entre várias coisas, a vida após a morte, ou seja, a ressurreição”³²⁵. De acordo com Jung,

O Cristianismo ainda foi além, prometendo mais que a imortalidade (que, no antigo sentido dos mistérios de caráter cíclico, significava, apenas, a reencarnação) ao oferecer ao fiel uma vida eterna na esfera celeste. Vemos assim, novamente, na vida moderna a tendência a uma repetição dos velhos esquemas. Aqueles que se devem habituar a enfrentar a morte precisarão, talvez, reaprender a velha mensagem que ensina ser a morte um mistério para o qual nos devemos preparar com o mesmo espírito de submissão e humildade que precisamos ter para enfrentar a vida”³²⁶.

Grimal sublinha a abrangência ocidental da religião cristã e afirma que “nada do que nos rodeia seria o que é se Roma não tivesse existido. A própria vida religiosa conserva a marca de Roma”³²⁷. Segundo Martin, o ritual funerário cristão atual não difere em grande medida do incipiente rito romano-cristão do início do Cristianismo, que foi “inspirado em velhas fórmulas pagãs”³²⁸.

323 GRIMAL [1984], 1993, p. 11.

324 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 218–20.

325 *Morte, espaço e arquitetura: das ideias às formas, um projecto.*, 2013, p. 21.

326 *O homem e seus símbolos* [1964], 2002, p. 148.

327 *A civilização romana* [1984], 1993, p. 11.

328 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004b, p. 180.

Com a propulsão do Cristianismo os mortos passaram a ser sepultados no interior de espaços eclesiásticos – os locais intramuros, conforme já mencionado –, isto é, catedrais, mosteiros, conventos e igrejas³²⁹, fenômeno que provavelmente conferiu à cristandade uma espécie de domínio sobre a morte até o surgimento dos cemitérios extramuros. De acordo com Schmitt, eram excluídos da “terra cristã” os não batizados (judeus), crianças mortas sem batismo e suicidas, que eram lançados em um fosso ou entregues à correnteza de um rio³³⁰. Segundo Rocha, o enterramento intramuros era desempenhado

como forma de protecção. Havia, porém, uma distinção entre as diferentes classes sociais, contra a teoria de igualdade entre os homens, na ocupação de espaços privilegiados no interior de edifícios religiosos. Os espaços cobertos das galerias dos claustros eram reservados para os mais privilegiados enquanto que o seu interior, o pátio, funcionava como vala comum para os anónimos.

Ainda neste período, no entanto, os próprios Concílios Católicos desaconselharam a prática intramuros por razões higiênicas³³¹. Como resposta à proibição surgiram os cemitérios extramuros. No Brasil, conforme será mostrado no próximo capítulo, a situação foi a mesma e o veto deveu-se ao discurso médico higienista que emergiu no século XIX. Deste modo, surgem na Europa dois significativos espaços da morte: o cemitério dos Santos Inocentes, em Paris, e o cemitério do Camposanto, em Pisa.

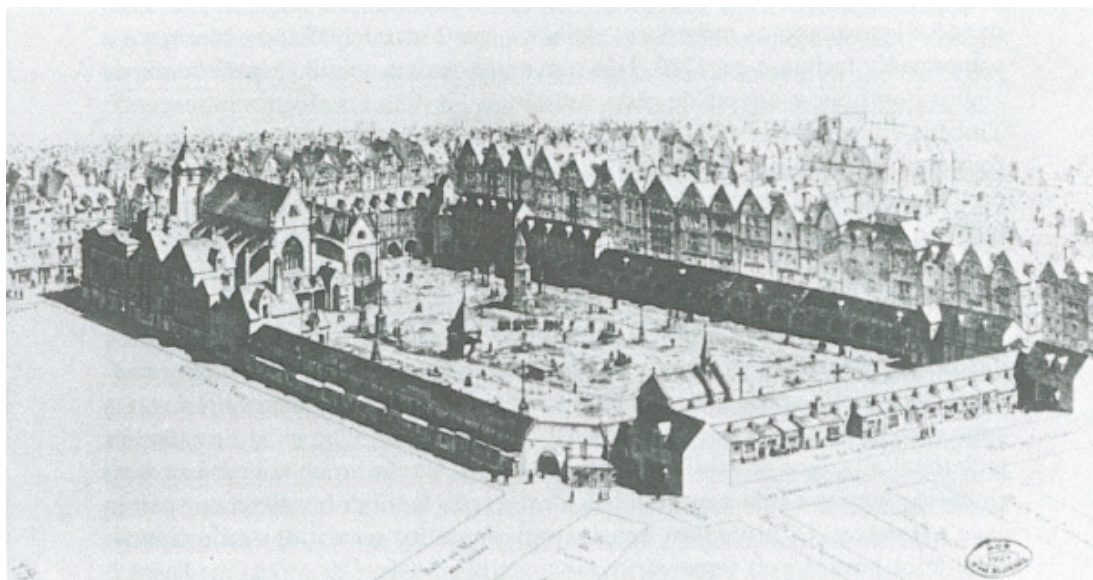


FIGURA 129: Representação do cemitério dos Inocentes no século XVI.
FONTE: REIS, 1991, p. 77.

329 ROCHA, 2013, p. 23.

330 *Os vivos e os mortos na sociedade medieval* [1994], 1999, p. 204.

331 REIS, 1991, p. 76.



FIGURA 130: O cemitério dos Santos Inocentes serviu como espaço de enterramento para cidadãos comuns e estava situado a céu aberto no centro da cidade, constituindo parte integrante da vida social.
Paris, França, 1550.

FONTE: ROCHA, 2013, p. 22.



FIGURA 131: O cemitério de Camposanto constituía espaço claustral de planta retangular que serviu como referência para alguns cemitérios modernos. O acesso era feito apenas por duas portas, que se comunicavam com o exterior.

Pisa, Itália, século XII.

FONTE: ROCHA, 2013, p. 22.

Segundo Reis, a proibição do ato da inumação em espaços eclesiásticos deveu-se a uma campanha médica “vigorosa”, levada a cabo após muita tramitação: “Os cadáveres humanos contavam entre as principais causas de miasmas mefíticos, e afetavam com particular virulência a saúde dos vivos, porque eram depositados em igrejas e cemitérios paroquiais dos centros urbanos”. Deste modo, as autoridades municipais e nacionais francesas, com a aprovação de autoridades eclesiásticas, reinstauraram a lei que vetava o enterramento intramuros, embora a prática tenha perdurado:

Um inquérito de 1763 levaria a uma ordem do Parlamento de Paris interditando enterros nas igrejas, exceto de párocos, superiores de conventos, membros de famílias fundadoras de capelas [...] e de quem dispusesse a pagar a fortuna de 2 mil libras. [...] recomendava a construção de oito cemitérios fora da cidade, com covas comuns (*fosses communes*) e individuais³³².

Conforme Abascal, ao estabelecer os espaços da morte fora das cidades surgiram as necrópoles situadas ao longo de vias de acesso às urbes: “*se convirtió en práctica común la colocación de las tumbas a ambos lados de las vías que entraban y salían de la ciudad; esta ubicación respondía a la necesidad de facilitar el acceso a las mismas sin tener que atravesar para ello propiedades privadas*”. A legislação romana garantia, no entanto, que o acesso à sepultura fosse facilitado pelo proprietário de terreno alheio onde esta poderia estar situada, “*Pero era mucho más cómodo colocar las tumbas cerca de vías de uso público y organizar verdaderas necrópolis, lo que, al mismo tiempo, permitía a la ciudad ejercer una protección efectiva del espacio funerario*³³³”.



FIGURA 132: Necrópole ao longo da via de Herculano, em Pompéia.

FONTE: ABASCAL, 1991, p. 219.

332 *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, 1991, p. 76–7.

333 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 223.



FIGURA 133: Necrópole de Banditaccia, Cerveteri.
FONTE: ABASCAL, 1991, p. 209.

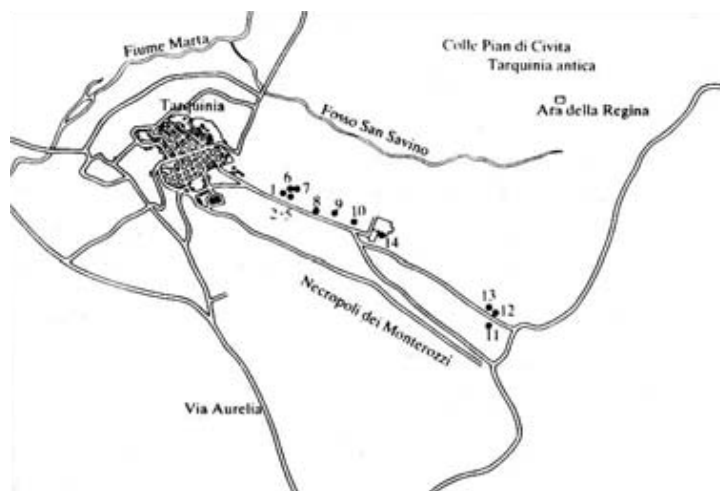


FIGURA 134: Zona arqueológica em Tarquinia, com indicação de tumbas.
FONTE: ABASCAL, 1991, p. 209.

Segundo Müller e Vogel, as tumbas monumentais que situavam-se nessas necrópoles derivaram da tipologia mediterrânea antiga da civilização etrusca³³⁴, afirmação ratificada por Abascal: “*los primeros siglos del I milenio las manifestaciones funerarias del mundo latino y de la propia Roma son similares a las de las ciudades del sur de Etruria. Se encuentran aquí las mismas costumbres de incinerar, enterrar en [...] tumbas individuales [...]*”³³⁵. Tais espaços da morte provavelmente conformavam paisagens heterogêneas e fragmentadas, uma vez que a configuração dos elementos era pautada pelo desejo de distinção e materialização do *status* do morto quando vivo. A cidade romana de Pompéia conservou fragmentos de tumbas, visto que foi majoritariamente devastada pela erupção do Vesúvio em 79 a. C. Ademais, nela foram encontrados, a partir de escavações arqueológicas no século XIX, restos mortais humanos, que foram posteriormente reconstituídos com gesso.

334 *Atlas de arquitectura, I* [1974], 1984, p. 251.

335 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 236.



FIGURA 135: “O último dia de Pompéia” (1830–33), de Karl Bryullov, representa a cidade sendo devastada pelo Vesúvio em 79 a. C.

FONTE: *Wikipedia*³³⁶.

336 Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Pompeia>>. Acesso em 11 de Mai. 2017.

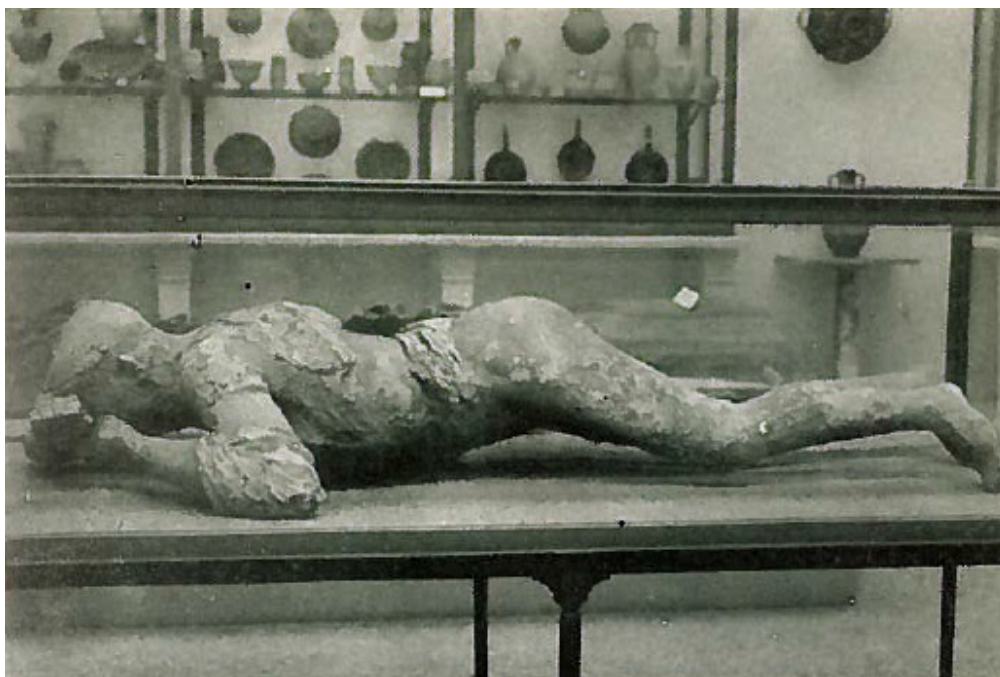


FIGURA 136: Molde em gesso de cadáver feminino encontrado em Pompéia.

FONTE: GIORDANI [1968], 1972, p. 64.

A expurgação da morte do espaço urbano segregou os mortos – antes próximos e familiares – dos vivos e engendrou uma nova relação entre indivíduo e sua finitude. Esta separação, como aponta Rocha, foi uma constante na Antiguidade Clássica, que sempre demarcou claramente a divisão entre cidade dos vivos e dos mortos:

As muralhas que defendiam a população em tempos de crise e guerra encerravam dentro de si a atividade quotidiana, enquanto que a morte se encontrava do outro lado. Eram as margens dos caminhos e alguns terrenos em volta, os locais elegidos para oferecer repouso final aos corpos³³⁷.

As necrópoles que margeavam estradas – mencionadas por Ariès, que as descreve como “grandes alinhamentos que divergiam para longe das cidades romanas, como os raios de uma estrela³³⁸” – eram frequentemente implantadas em locais de fácil visualização, visto que representavam a memória de antepassados e configuravam espaços de “culto respeitável³³⁹”. Deste modo, uma vez que não mais se sepultavam os mortos no interior de espaços eclesiásticos ou até mesmo em casas de família³⁴⁰, a Via Appia romana se consolidou como significativo espaço da morte na Roma Antiga, abrigando tumbas individuais construídas de maneira a representar a moradia terrena do morto quando este era vivo.

337 *Morte, espaço e arquitetura: das ideias às formas, um projecto*, 2013, p. 21–3.

338 *O homem diante da morte*[1977],2014, p. 637.

339 HENRIQUE, 1935, p. 149.

340 Segundo Henrique, nesta época também inumava-se no interior de habitações, uma vez que o fenômeno da morte implicava o culto aos deuses Lares (1935, p. 149).



FIGURA 137: Representação da Via Appia. Roma, Itália, século IV a.C.
FONTE: ROCHA, 2013, p. 23.

Em geral, as sepulturas romanas consistiam em reproduções simbólicas de moradias terrenas³⁴¹. Pode-se citar, a título de exemplo, a tipologia do mausoléu, que se desenvolveu concomitantemente à noção de morte na civilização romana. Segundo Abascal, a partir de sua concepção começou-se a problematizar o fenômeno da finitude, pois surgiu o desejo de proteção dos mortos e controle dos vivos sobre o inframundo. A crença em tais manifestações deu origem às práticas funerárias romanas, descritas pelo autor como “*complejos rituales*”, que deveriam assegurar aos mortos a vida eterna pacífica e livre de angústias: “*Religión y mundo funerario se dan la mano con el fin de garantizar una potencial existencia en el más allá, con el fin de asegurar un descanso pacífico en un espacio del que a veces se duda pero con el que no se pueden correr riesgos*”³⁴².

Segundo Robertson, o mausoléu romano circular deriva de edificações tumulares etruscas do século VII a. C. e constitui “notável” tipo de estrutura, que podia ultrapassar os quarenta e oito metros de diâmetro e eram construídos em geral com terra ou alvenaria. Internamente, conformavam estrutura alveolar de câmaras e galerias³⁴³.

341 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 251.

342 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 208.

343 *Arquitectura grega e romana* [1929], 1997, p. 313.

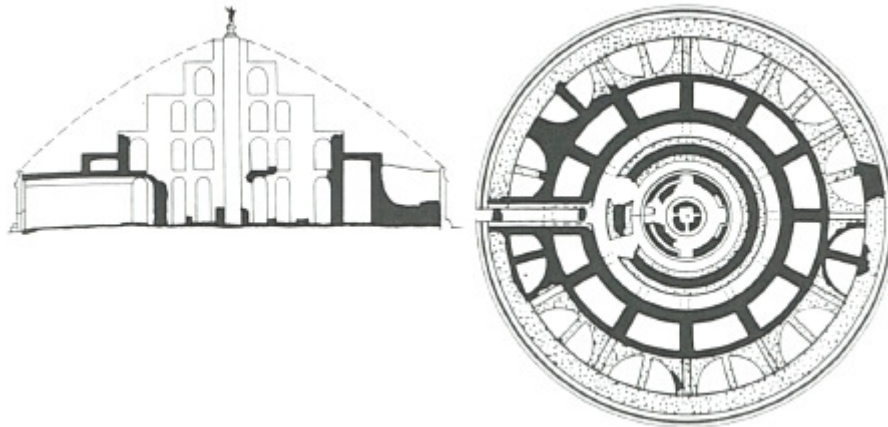


FIGURA 138: Representação do Mausoléu de Augusto (corte e planta), erigido em Roma em 28 a. C.
FONTE: KOCH [1994], 2009, p. 227.

Ainda conforme Robertson, o mausoléu do imperador romano Augusto (63 a. C.–14 d. C.) foi um dos mais monumentais edificados naquele período:

Sabe-se, com base em descrições antigas, que o de Augusto, de cerca de 85 m de diâmetro, era ornamentado com árvores e coroado pela estátua do Imperador. Internamente, era reforçado por anéis e paredes de concreto formando suporte dispostos em posição radial, entre as quais se localizavam as câmaras, algumas cobertas por abóbodas cilíndricas, outras sem cobertura, mas predominantemente preenchidas com terra, recurso ideado para neutralizar os esforços da terra e da alvenaria sobreposta. A magnífica parede externa, revestida com travertino e que sustinha um entablamento dórico, tinha 5,15 m de espessura e se elevava a grande altura³⁴⁴.

Segundo Henrique, a coluna central do mausoléu de Augusto indica que ele havia recebido as homenagens da apoteose e a pira, situada no topo da edificação, operava como signo de distinção: foi colocada de modo a permanecer acima de outros monumentos fúnebres, representando portanto a posição superior atribuída ao imperador em vida. Conclui-se, deste modo, que o espaço da morte particular de Augusto representa a materialização de seu *status* distinto e, como sugere Henrique: “[recorda] a posição sublime ocupada por ele na terra³⁴⁵”.

De acordo com Tresidder, a representação da águia libertada na pira funerária dos imperadores no momento da cremação – prática que simbolizava a apoteose e a subida da alma ao Olimpo – é equiparada à da fênix, ave lendária que remete ao renascimento e à ressurreição humana³⁴⁶. De significação análoga ao mausoléu de Augusto, pode-se citar o mausoléu de Diocleciano (244 d. C.–311 d. C.), que governou Roma posteriormente.

344 *Arquitetura grega e romana* [1929], 1997, p. 313–4.

345 *Roma pagã: suas instituições, usos e costumes*, 1935, p. 152.

346 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 142.

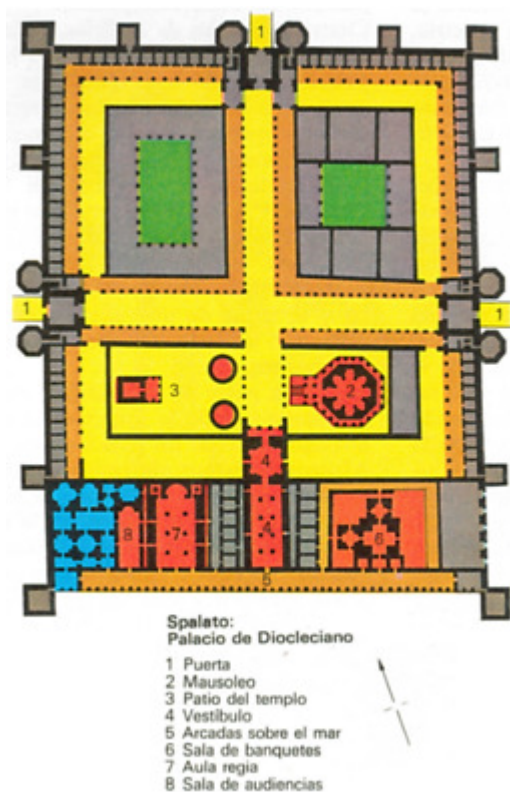


FIGURA 139: Planta do palácio de Diocleciano, construído em 300 d. C., com indicação do espaço destinado ao mausoléu.

Split (Antiga Salona ou Spalato), Croácia.

FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 250.

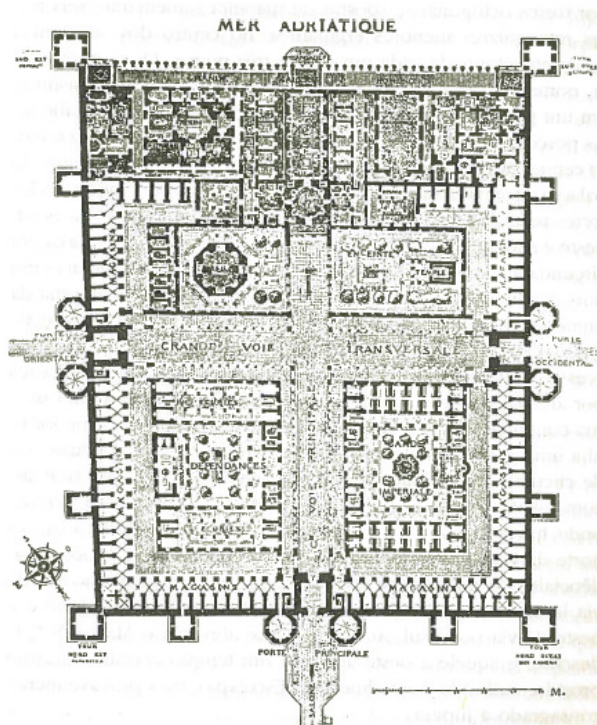


FIGURA 140: Representação da planta do palácio de Diocleciano, desenhada por Hébrard³⁴⁷.

FONTE: ROBERTSON [1929], 1997, p. 377.

347 Ernest Hébrard (1875–1933) foi arquiteto, urbanista e arqueólogo francês.

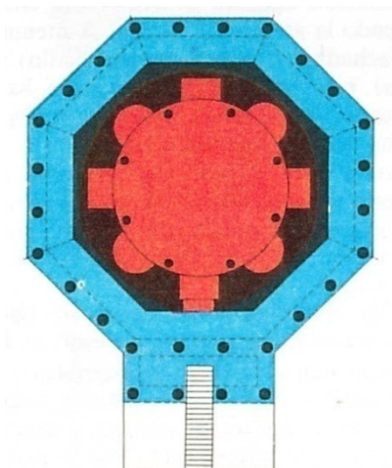


FIGURA 141: Planta do mausoléu de Diocleciano.
Split (antiga Salona ou Spalato), Croácia.
FONTE: MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 250.

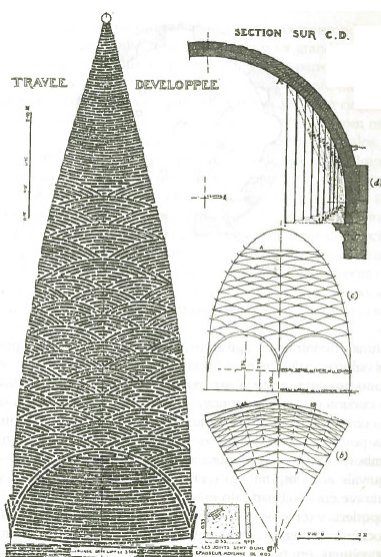


FIGURA 142: Representação da cúpula do mausoléu de Diocleciano, desenhada por Hébrard.
FONTE: ROBERTSON [1929], 1997, p. 303.

A configuração simétrica e regular dos espaços da morte romanos – produto de influências grega e etrusca – denotam o rigor, racionalismo e praticidade inerentes a esta civilização. A estrutura abobadada, também presente em outras tipologias, fez-se recorrente em mausoléus a fim de vencer-se os grandes vãos frequentemente adotados, que resultavam em espaço amplo e monumental, tal como o poder dos governantes.

Para sus sepulcros monumentales los romanos toman de los etruscos el tipo mediterráneo antiguo del túmulo. Las cámaras funerarias [...] se cubren con un montículo regular de tierra, cubierto de hiebra y delimitado por un zócalo de sillares. Probablemente se mantiene aquí, en la arquitectura funeraria conservadora, el tipo de la primitiva casa cónica en sus diferentes estructuras básicas (cubierta trenzada, falsa cúpula)³⁴⁸.

348 MÜLLER; VOGEL [1974], 1984, p. 251.

4.4. Representações da morte na arte romana

Conforme evidenciado nesta pesquisa, o tema da morte fez-se presente desde os primórdios da humanidade através de materializações arquitetônicas e objetos de natureza artística (pinturas, literatura, entre outros). Descobertas da arqueologia funerária apontam a estreita relação que o fenômeno da morte resguardava com manifestações artísticas na Roma Antiga. Segundo Abascal, a arte funerária operava no sentido de apaziguar o indivíduo frente à angústia e ao medo da morte:

el arte se pone al servicio de la desesperanza y del sufrimiento para aliviar el miedo que causa el desconocimiento. De ahí la íntima relación que existe entre el arte y el mundo de la muerte, una relación que se estrecha o se distiende en proporción directa con la preocupación por el más allá³⁴⁹.

Tais manifestações funcionavam também, de certo modo, como propagadoras da doutrina cristã, uma vez que o advento do Cristianismo contribuiu significativamente para enraizamento de uma nova concepção de morte. Desde a arte paleocristã – referente ao período compreendido entre os séculos II e V d. C. – pode-se observar indícios de tais representações:

Na sua primeira fase, a arte paleocristã manifesta-se sobretudo, e a partir do século II, nos contextos funerários, ideais para sublinhar a raiz escatológica do cristianismo, criando-se assim um perfeito equilíbrio à partida para a gênese de um novo comportamento artístico. Os espaços catacumbais eram o contexto possível, face à ideologia romana dominante, para a vivência do novo projecto religioso³⁵⁰.

A partir de então, representações simbólicas com motivos cristãos integrariam os próprios elementos arquitetônicos, como evidencia a passagem de Jung: “Numa urna funerária encontrada em um túmulo romano próximo ao *Columbarium*, na Colina Esquelina, [foi encontrado] um baixo-relevo [...] que acrescenta à morte uma promessa de imortalidade³⁵¹”.



FIGURA 143: Representação de um sarcófago paleocristão com baixo-relevo da arca de Noé. Treviri.

FONTE: KOCH [1994], 2009, p. 226.

349 *La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica*, 1991, p. 208.

350 MACIEL, 1988, p. 98.

351 *O homem e seus símbolos* [1964], 2002, p. 148.

De acordo com Rocha, o tema da morte fez-se presente durante o Renascimento Italiano, período no qual os artistas expressavam o caráter “amargo” da morte³⁵². Os fiéis temiam, sobretudo, o momento do juízo final, em que seriam julgados pelos atos terrenos. Sass descreve como era visto o fenômeno da morte de acordo com o Cristianismo:

A morte terrena! Quantas lágrimas, dores, lamúrias e incompreensão desencadeia atualmente esse fenômeno natural! Os povos considerados primitivos encaram, ainda hoje, com muito maior naturalidade a morte terrena, do que a civilizada raça branca que professa o cristianismo. O ritual sombrio com que se envolve o falecido até o sepultamento, é deveras sinistro no mundo cristão³⁵³.



FIGURA 144: *O Juízo Final*, de Fra Angelico.
Galeria Nacional, Roma, 1432–5.
FONTE: ROCHA, 2013, p. 25.

A iconografia plasmada em pinturas e elementos funerários daquele período auxilia o homem moderno a compreender alterações impostas ao fenômeno da morte que, antes da religião cristã, conferia “tranquilidade” aos indivíduos representados e, posteriormente, foi substituído pelo “temor da morte”³⁵⁴. Em sarcófagos – elemento de origem etrusca que auxiliava na preservação do corpo terreno, uma vez que sua integridade implicava a ideia cristã de ressurreição – eram frequentemente esculpidas inscrições e outras representações simbólicas neste sentido:

*Al extenderse la inhumación comenzaron a aparecer en la historia del arte [...] los sarcófagos. Podían ser de madera o de piedra [...]. Por las escenas pintadas en las tumbas sabemos que el difunto era llorado por sus familiares en el lecho mortuario, en donde se le velaba*³⁵⁵.

352 *Morte, espaço e arquitetura: das ideias às formas, un projecto*, 2013, p. 23.

353 *O livro do juízo final* [1969], 1976, p. 310.

354 BAUMGART [1972], 1999, p. 72.

355 ABASCAL, 1991, p. 234.



FIGURA 145: O sarcófago de Cerveteri, segundo Baumgart, representa um casal que repousa de maneira habitual sobre o túmulo, como se estivesse no próprio leito: “A certeza tranquila desta atitude dá lugar mais tarde, entretanto, a um temor da morte [...]”.

ca. 520 a. C. Roma, Museo Nazionale di Villa Giulia.

FONTE: BAUMGART [1972], 1999, p. 72.



FIGURA 146: Representação de sarcófago romano com volutas.
Século III a. C.

FONTE: KOCH [1994], 2009, p. 226.

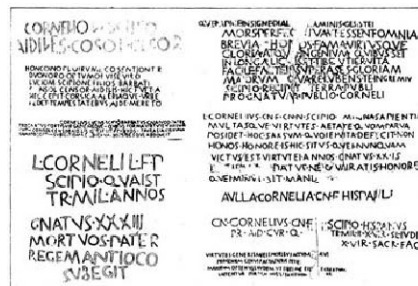


FIGURA 147: Inscrições em sepulcro romano.

FONTE: ABASCAL, 1991, p. 225.



FIGURA 148: Epitáfio que representa a execução de sarcófago romano. Segundo Maciel, a imagem do leão (à esquerda) em tumbas e sarcófagos representa a morte.

FONTE: MACIEL, 1988, p. 116.

“Um índio morreu. Ficou sozinho no cemitério. Gemeu, gemeu. Depois levantou. A mulher tinha-lhe trazido comida. Quando viu o marido levantar, correu com medo. Chegou correndo onde estavam os outros índios. Morreu tudo. O mẽkarõn¹ matou todos menos a mulher e o filho²”. (Mito Xikrin)

“[...] A igreja [...] habituou-se de tal maneira às respostas eternas que não posso imaginá-la a dar outras, ainda que a realidade as contradiga [...]”³.

1 Espírito, imagem.

2 VIDAL [1976], 1977, p. 263.

3 SARAMAGO, 2005, p. 20.

CAPÍTULO 3: PROFUSÃO DA MORTE NO BRASIL

1. Ideias de morte entre indígenas brasileiros

Ao desembarcarem no continente que haviam acabado de descobrir, os colonizadores europeus logo se depararam com indivíduos nativos que, a eles, eram estranhos: tratava-se dos ameríndios. Os homens brancos imediatamente se viram impelidos a descobrir a origem deste povo por motivos de ordem prática, uma vez que, se este não tivesse sido concebido no Velho Mundo, o único conhecido até então pelos colonizadores, isto acarretaria em defini-los como “não-homens”⁴

por não serem descendentes de Adão, pois a narrativa bíblica era então a única explicação que os europeus possuíam para a origem dos homens. Se fossem, pois, definidos como não-homens, os europeus se permitiriam submeter os índios a todos os tipos de exploração, da qual estes, aliás, não escaparam [...]”⁵.

De modo inversamente análogo, os índios se perguntavam de onde haviam vindo os homens brancos e, sobretudo, o porquê de se encontrarem em uma situação de subordinação perante eles. Embora não dispusessem de amplos recursos para explicar a origem dos invasores, isto é, conhecimentos suficientes de biologia, geologia ou instrumentos de precisão que os possibilitassem compreender objetivamente fenômenos cotidianos⁶, os ameríndios encontraram nos mitos uma ampla gama de respostas para suas indagações, seja de ordem física ou espiritual como, por exemplo, o próprio fenômeno da morte. Esta noção variava, conforme os grupos, conquanto possam ser apontados aspectos estruturais.

Melatti sublinha que, embora o progresso tecnológico de uma sociedade seja geralmente proporcional ao seu nível de conhecimento objetivo, há outros fatores que podem representar entraves na compreensão racional do mundo como, por exemplo, interesses políticos ou motivos religiosos⁷. Isto se faz evidente na relação entre os invasores de terras indígenas e os nativos, permeada por tentativas de doutrinação que supostamente encaixariam os “não-homens” nos moldes de civilidade e humanidade pré-estabelecidos no Velho Mundo.

4 MELATTI, 1970, p. 18.

5 Ibidem, p. 18.

6 Ibidem, p. 27.

7 *Índios do Brasil*, 1970, p. 27.

A origem dos invasores era elaborada pelos nativos de formas diversas. Melatti cita o caso dos *Timbira*, habitantes do sul do Maranhão e norte do Goiás, que acreditam terem surgido os colonizadores a partir de um menino chamado *Aukê*. De acordo com o mito, não havia homens civilizados antigamente, apenas índios, até que uma indígena engravidou. Um dia o menino *Aukê* nasceu e, devido a diferentes formas físicas que assumia, os habitantes da aldeia passaram a temê-lo, então

resolveram matá-lo. [...] o avô resolveu fazer uma grande fogueira e nela atirá-lo, o que realmente fez. Dias depois, quando o avô foi ao local do assassinato para recolher as cinzas do menino, achou lá uma grande casa de fazenda, com bois e outros animais [...]: *Aukê* não havia morrido, mas sim transformara-se no primeiro homem civilizado⁸.

Aukê assume a figura de um fazendeiro criador, segundo Melatti, devido aos homens brancos com os quais os *Timbira* mais se familiarizaram: os detentores de gado⁹. Outra tribo, a dos *Kadiwéu* (ou *Caduveo*, segundo Lévi-Strauss¹⁰), habitantes do Mato Grosso, acredita que todos os homens foram retirados de um buraco pelo herói *Gô-noêno-hôdi*:

uma versão recente do mito conta que os *Kadiwéu* não esperaram o herói *Gô-noêno-hôdi*, que fora buscar mais presentes para eles, e se puseram a buscar frutas e mel no mato. Quando o herói chegou, disse que não era para fazer assim, que todos os povos deviam fazer roça, mas como os *Kadiwéu* estavam gostando desse tipo de vida, que ficassem assim mesmo, andando por toda parte, sem se fixar¹¹.

Ambos os mitos mostram a preocupação dos indígenas em compreender a posição subordinada em que se encontravam¹². No outro extremo, a explicação elaborada pelo homem branco para a origem dos seres humanos não diferia basicamente dos mitos indígenas: uma vez que, no Velho Mundo, acreditava-se que o homem havia sido criado a partir do barro e a mulher da costela do homem. Esta crença, por si, só derrubaria a tese de que o progresso científico seria proporcional ao conhecimento racional. Neste caso, os colonizadores do Novo Mundo foram além: baseando-se em crenças próprias, desumanizaram os nativos, exploraram suas terras e lhes impuseram suas ideologias. Nem mesmo práticas funerárias tradicionais de determinadas tribos, como mostra Cunha, escaparam de imposições externas dominantes¹³.

8 MELATTI, 1970, p. 27–8.

9 *Índios do Brasil*, 1970, p. 28.

10 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 145.

11 MELATTI, 1970, p. 28–9.

12 *Ibidem*, p. 29.

13 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, 1978, p. 5.



FIGURA 149: Pintura alegórica de Theodor Galle (ca. 1630) do navegador florentino Américo Vespúcio despertando América, representada por uma índia tupinambá, de seu “sono”.

FONTE: CYMBALISTA, 2011, p. 286.

1.1. Ritos e espaços: aspectos estruturais

Afirma Baldus que os ritos funerários indígenas caracterizam ritos de passagem¹⁴. Em geral, o aspecto estrutural definidor da noção de morte entre estes indivíduos, ao menos os que serão aqui mostrados, ratifica a afirmação de Baldus na medida em que a morte indígena representa basicamente uma viagem espiritual. De modo análogo às civilizações do capítulo anterior desta pesquisa, os indígenas munirão seus mortos de elementos físicos que lhes serão úteis na jornada ao além, frequentemente concebido à luz de aldeias terrenas, espaços onde atividades mundanas são levadas a cabo.

Não é sustentada, no entanto, uma versão única acerca do destino dos mortos, tampouco dentro de uma mesma tribo, como ilustra Cohn, a partir do caso dos *Xikrin*; segundo a autora, ao passo que alguns indivíduos deste grupo descrevem os mortos como seres errantes e solitários, outros indicam a existência da aldeia dos mortos¹⁵, que corresponderia ao espaço celestial da mitologia judaico-cristã. Não foi encontrada na bibliografia pesquisada, no entanto, uma equivalência ao inferno entre os indígenas.

14 BALDUS, 1937, apud MELATTI, 1970, p. 121.

15 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 107.

No caso dos indígenas brasileiros da tribo *Bororo*, conforme aponta Novaes, a morte não é concebida como fim, mas como pontapé inicial para uma série de transformações relativas ao corpo terreno, à alma e às relações sociais entre os vivos¹⁶. Com respeito aos espaços de enterramento, Cymbalista sugere que entre os primeiros índios encontrados pelos colonizadores europeus, os mortos “ilustres”, não tinham preponderância sobre os demais¹⁷. Em se tratando de um rito de passagem, mais importavam as exéquias atribuídas aos mortos, isto é, as honras e cerimônias particulares de cada tribo, do que o espaço físico propriamente dito onde jazeria o cadáver.

O que será fundamentalmente evidenciado nos seguintes subcapítulos desta pesquisa se trata da incidência de práticas religiosas em sepultamentos indígenas, uma vez que este aspecto foi e ainda é, de certo modo, central nestas sociedades. A relevância da religiosidade dentro das práticas funerárias dos índios remonta à pré-história brasileira, conforme aponta Martin; segundo a autora, supõe-se que estes rituais se desdobravam de maneira longa e complexa: “Muitas vezes, o que sobrou foram apenas os indícios materiais de toda uma bagagem intangível de rituais de magia e crenças religiosas que há milênios fizeram parte do mundo espiritual do homem pré-histórico”:

Entre os indígenas brasileiros, o culto aos mortos e aos seus espíritos era, sem dúvida, parte importante da religiosidade que se manifesta em todos os atos da vida social das distintas *nações* do Brasil. As diferenças culturais entre os índios manifestam-se também na grande variedade de rituais fúnebres registrados¹⁸.

A herança material legada aos mortos junto às sepulturas, como panelas e cerâmicas contendo alimento e armas ou objetos de estimação (inclusive de crianças), era frequente entre tribos pré-históricas brasileiras, como indicam evidências arqueológicas¹⁹. Ao narrar o ritual fúnebre de uma criança *Xikrin*, grupo indígena brasileiro pertencente aos Kayapó Setentrionais e ao grupo linguístico Jê²⁰, que morreu em decorrência de desidratação, Cohn menciona que este “foi enterrado com uma mamadeira contendo o soro fisiológico que estava tomando para a desidratação²¹”.

16 *Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo*, 2006, p. 283.

17 *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro – séculos XVI e XVII*, 2011, p. 254.

18 A morte: o rito e a vida espiritual. In: *Antes: histórias da Pré-História*, 2004, p. 178.

19 *Ibidem*, p. 178.

20 VIDAL [1976], 1977, p. 1.

21 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 96.

Baumgart afirma que esta prática já foi observada em indivíduos do Neolítico, quando alimentos e bebidas eram inseridos em recipientes como parte do culto aos mortos²². Segundo Roth, os indivíduos do Cro-Magnon também elaboravam seus ritos funerários deste modo, uma vez que restos mortais do período em questão foram inumados com elaboradas jóias e miçangas de marfim²³. Este tipo de prática sinaliza a ideia de viagem após a morte mencionada no capítulo anterior, uma noção também ratificada por Jung²⁴.



FIGURA 150: Esquife de um índio caiapó, na América do Sul: o morto leva roupa e comida para sua vida no *post-mortem*.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 88.

O costume remanesceu entre os indígenas brasileiros do período moderno, como indica Cymbalista: “A presença de alimento pode também ser vista como uma forma de preparar os mortos para uma viagem²⁵”. O autor cita passagens que corroboram com a hipótese: “Assim, enterram os cadáveres sem queimá-los, colocando junto deles uma rede para dormirem e alimentos para alguns dias, pois estão persuadidos de que as almas dos defuntos comem durante esse tempo²⁶” e “Quando morrem algum deles, enterram-no em posição de quem está assentado, em frente lhe põem de comer com uma rede e aí dormem, e dizem que as almas vão pelos montes e ali voltam para comer²⁷”.

22 *Breve história da arte* [1972], 1999, p. 8.

23 *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado* [1999], 2010, p. 153.

24 *O homem e seus símbolos* [1964], 2002, p. 88.

25 *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro – séculos XVI e XVII*, 2011, p. 258.

26 Como aponta Cymbalista (2011, p. 258), a passagem foi extraída de: BARLÉU, G. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974 [Amsterdam, 1647], p. 24.

27 Como aponta Cymbalista (2011, p. 258), a passagem foi extraída de: NÓBREGA, M. da. Carta ao Dr. Navarro (1549). Em: *Cartas do Brasil*, p. 91.

Outro elemento presente no ideário de morte indígena brasileiro é a rede (ou esteira): trata-se de parte do arcabouço pessoal dos índios e é um objeto sempre portado em caso de mudança de território, uma vez que, como indica Martin, acerca dos índios históricos conhece-se a permanente mobilidade²⁸. A rede representava, ao mesmo tempo, um local de descanso²⁹. Vidal ratifica por meio dos *Xikrin* brasileiros:

Quando sai para a mata, o índio leva consigo todos os seus pertences. Hoje é menos fácil, por causa dos bens adquiridos dos civilizados e difíceis de transportar. A mulher carrega os pertences na sua grande cesta *ko-kumren*; uma esteira *kupip* é enrolada por dentro da cesta, aumentando seu conteúdo³⁰.

Deste modo, os indígenas mortos eram frequentemente sepultados envoltos em suas esteiras e, no local de enterramento, eram deixados alimentos até que pudessem partir rumo à terra dos espíritos de seus antepassados, que jaziam na “terra sem mal”, uma vez que a morte natural era, para os índios, razão de temor. Em caso de morte provocada por inimigos, os indígenas costumavam guerrear na intenção de vingar a memória do antepassado morto. Cymbalista menciona que o homem europeu não via sentido nessas guerras, pois os tupis não buscavam “obtenção de riquezas, de terras ou de escravos³¹”, evidenciando ambições de distintos matizes entre as duas sociedades.

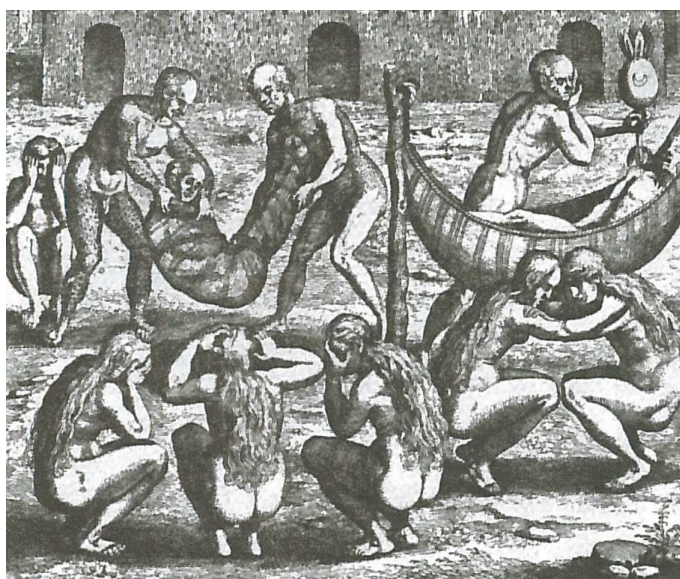


FIGURA 151: Representação de indígenas do grupo Tupi sendo embrulhados em suas redes e preparados para o enterramento.

FONTE: CYMBALISTA, 2011, p. 263.

28 Os povos da costa do Nordeste. In: *Antes: histórias da Pré-história*, 2004, p. 33

29 CYMBALISTA, 2011, p. 258.

30 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976], 1977, p. 82.

31 *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro – séculos XVI e XVII*, 2011, p. 280.



FIGURA 152: Parte do funeral *Bororo* implica em envolver o morto em sua esteira e inumá-lo no centro da aldeia.

FONTE: NOVAES, 2006, p. 291.

Cymbalista narra ainda que, durante os dois primeiros séculos de ocupação cristã no Brasil, sobretudo entre o grupo indígena Tupi da costa, não era dedicada à morte atenção especial, tampouco aos espaços de enterramento³², fenômeno provavelmente estranhado pelos colonizadores, uma vez os espaços da morte concebidos por estes na Europa representavam a garantia de que a alma estaria eternamente resguardada pela divina providência.

As constantes mudanças na localização das aldeias eram parte de uma cultura que não dava grande significado aos locais de sepultamento. Ainda que não totalmente ausentes dos relatos europeus, os lugares de repouso dos corpos dos índios lhes pareceram espantosamente desprovidos de relevância – ainda mais se comparados com os locais de sepultamento na Europa, infindáveis repositórios de elementos estruturadores da cultura simbólica e material, da sociedade e da temporalidade cristã³³.

O fenômeno da morte adquiriu tal proeminência entre os europeus a partir do século XVI que chegou a ser materializado nos espaços a partir de elementos “explicitamente construtivos³⁴”: ossos humanos. Enquanto que, aos índios brasileiros da mesma época, pouco importava o local de sepultamento e a dimensão territorial na comunicação entre vivos e mortos³⁵, os colonizadores erigiam no Velho Mundo espaços da morte fundamentados em fragmentos inerentes a seus próprios corpos. Deste modo, de restos deixados pela morte, nasciam capelas ossuárias, que evocavam a necessidade de reflexão sobre a brevidade da vida e de auxílio às almas necessitadas dos mortos³⁶.

32 *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro – séculos XVI e XVII*, 2011, p. 256.

33 CYMBALISTA, 2011, p. 256.

34 *Ibidem*, p. 275.

35 *Ibidem*, p. 254.

36 *Ibidem*, p. 275.



FIGURA 153: Capela dos ossos da Igreja Nossa Senhora da Expectação.
Campo Maior, Portugal, ca. 1766.
FONTE: KOUDOUNARIS, 2014, p. 176.



FIGURA 154: Capela dos ossos da Igreja Nossa Senhora da Expectação.
Campo Maior, Portugal.
FONTE: KOUDOUNARIS, 2014, p. 177



FIGURA 155: Detalhe da Capela dos ossos da Igreja Nossa Senhora da Expectação.
Campo Maior, Portugal.

FONTE: KOUDOUNARIS, 2014, p. 178



FIGURA 156: Detalhe da Capela dos ossos da Igreja Nossa Senhora da Expectação.
Campo Maior, Portugal.

FONTE: KOUDOUNARIS, 2014, p. 179

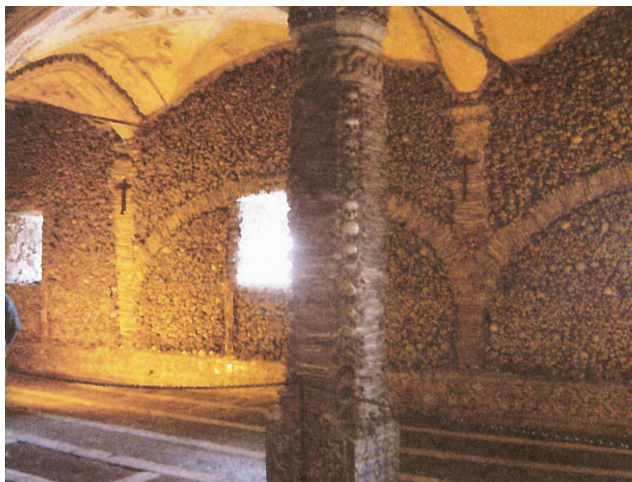


FIGURA 157: Capela dos ossos da Igreja de São Francisco de Évora, em Portugal.
Final do séc. XVI ou início do séc. XVII.
FONTE: CYMBALISTA, 2011, p. 275.

O culto ao corpo humano não era incomum também entre os indígenas da época, porém sob outra perspectiva; além de representar elemento fundamental na elaboração dos processos fúnebres, como no caso dos *Karajá*, que pintam e adornam o cadáver com penas antes de inumá-lo e, no ano seguinte, recolhem os ossos, lavam, pintam e depositam-nos em uma urna posteriormente enterrada em uma colina junto com ossadas de antepassados³⁷; a carne humana era frequentemente vista como detentora de propriedades espirituais, resvalando em rituais de antropofagia.

Conforme Cymbalista, o ato antropofágico, levado a cabo pelos indígenas, chocava os europeus também pelo fato de que, para estes, o único desfecho aceitável para o cadáver humano seria o da sepultura consagrada. Ao contrário do que pensava Américo Vespúcio, no entanto, o uso da carne humana era ritual e não possuía fins alimentares³⁸:

Para algumas tribos não Tupis, entre eles os *Tarairius* do sertão nordestino, as práticas antropofágicas estavam relacionadas ao que poderíamos traduzir em termos ocidentais como um sentimento de “piedade” que se deve aos mortos, pois não havia nada menos digno que o peso da terra a apodrecer o cadáver³⁹.

Já entre os Tupi e os Guarani, a motivação central da antropofagia era a necessidade de vingança, elemento sobre o qual a sociedade Tupi se estruturava⁴⁰. Conforme previamente mencionado, a vingança era também motivo de guerra entre tupis no intuito de honrar a memória de indivíduos assassinados por inimigos.

37 OLIVEIRA, 1990, p. 49–50.

38 *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro – séculos XVI e XVII*, 2011, p. 265.

39 CYMBALISTA, 2011, p. 265–66.

40 *Ibidem*, p. 266.

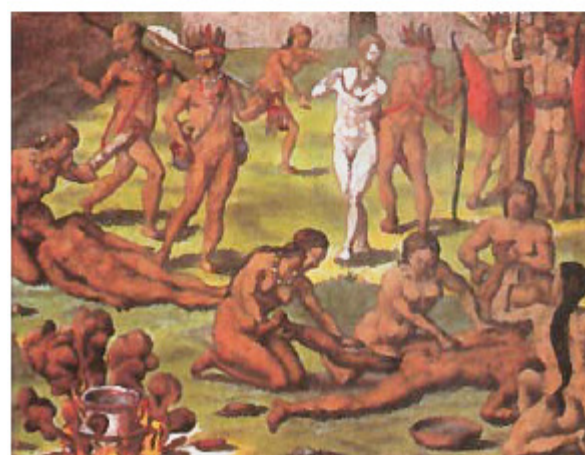


FIGURA 158: Xilogravuras de Hans Staden que ilustram o ritual antropofágico tupi no século XVI. Segundo Valladares, houve conclusão científica do costume antropofágico indígena em quase toda extensão geográfica da América colonizada pelos portugueses: “Primeiro foram as cartas dos jesuítas dando notícia da selvageria antropofágica, a qual haveria de justificar toda ação catequética da Companhia de Jesus⁴¹”.

FONTE: CYMBALISTA, 2011, p. 281.

41 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 115.

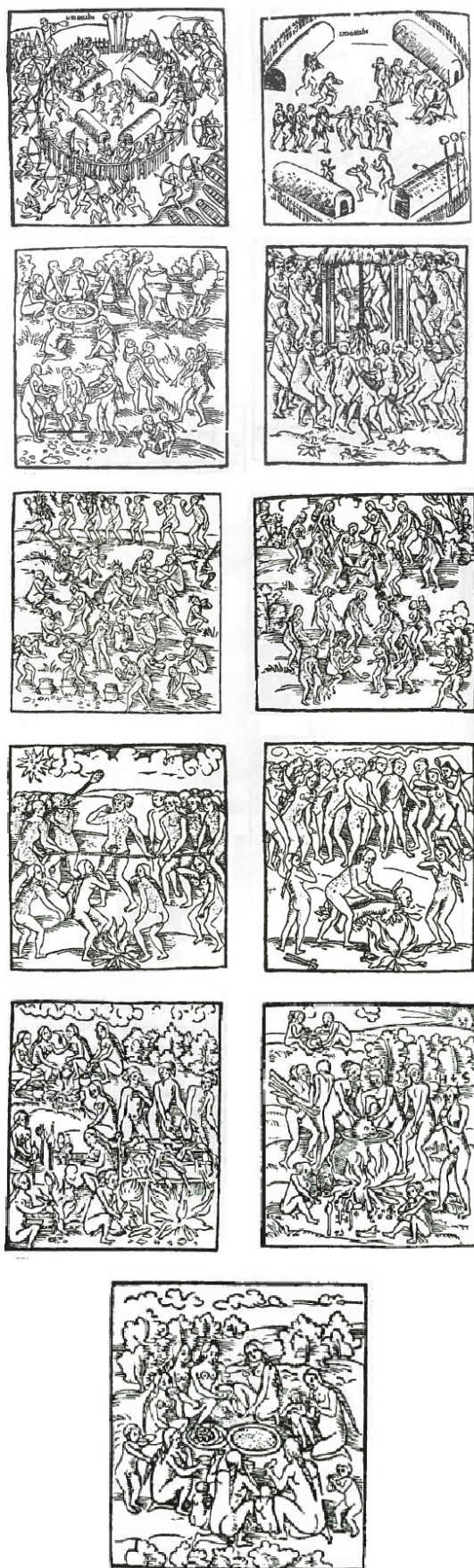


FIGURA 159: Representação das etapas do ritual antropofágico tupi.
FONTE: CYMBALISTA, 2011, p. 287-9.

Embora o colonizador europeu procurasse destituir os índios da alma humana no mundo ocidental⁴², o ideário mítico indígena a posiciona como elemento fundamental na maior parte dos ritos funerários; estes, por sua vez, eram responsáveis também pela compreensão do fenômeno da morte nestas sociedades. Entre os índios da tribo *Xingu* (com exceção dos *Trumái*) destaca-se a homenagem aos mortos chamada Celebração do *Quarup*. Conforme Oliveira, esta comemoração festiva honra apenas mortos que foram chefes e que prestaram serviços relevantes ao seu povo⁴³.

A Celebração do *Quarup* está vinculada à divindade indígena *Mavutsinin* que, segundo o mito, criou os primeiros humanos a partir de troncos de árvores, posteriormente denominados *quarup* pelos índios. O tronco representa o morto e, no evento da morte, rememora a origem da sociedade *Xingu*:

os troncos [...] estão sendo preparados com muito cuidado, devido à importância que assumem, pois representam as origens das tribos e dos mortos. [...] Os *quarups* [...] estão colocados no centro da aldeia com a ornamentação característica e os parentes choram como se estivessem na presença do morto. A disposição dos troncos reflete a hierarquia [...] ao centro fica o tronco do capitão, seguindo-se os outros [...]⁴⁴.

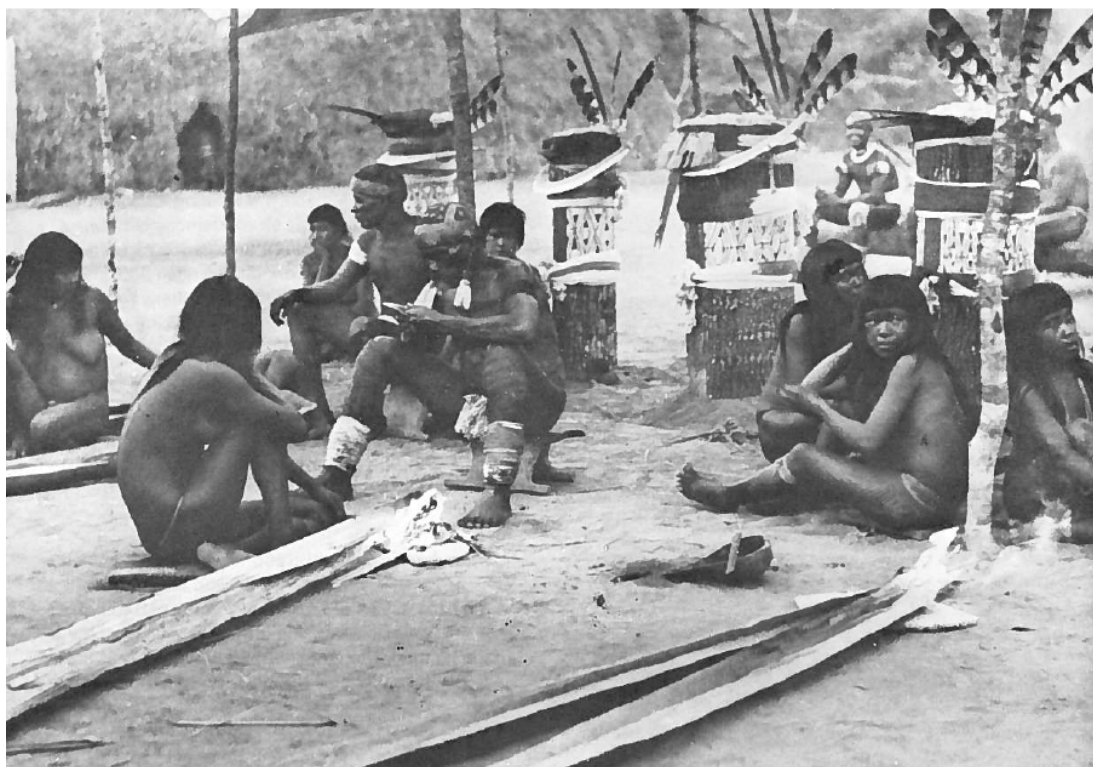


FIGURA 160: Troncos preparados para a Celebração do *Quarup*.
FONTE: OLIVEIRA, 1990, p. 48.

42 COUTINHO, 2010, p. 51.

43 *Conhecendo o índio*, 1990, p. 51.

44 OLIVEIRA, 1990, p. 52–3.

1.2. A morte entre os *Bororo*

Os *Bororo* constituem um grupo indígena situado no Mato Grosso, região central do Brasil, que possui uma cultura detentora de complexos rituais, sendo o fúnebre um dos mais significativos; neste evento reúnem-se todos os membros da aldeia e todos os mortos que tenham parentes vivos. Os *Bororo*, outrora habitantes de grande parte do Centro-Oeste brasileiro, atualmente encontram-se disseminados em pequenas aldeias na região⁴⁵.



FIGURA 161: Localização da Aldeia das Garças, território tradicionalmente ocupado pelos *Bororo*⁴⁶ e onde ainda vivem alguns representantes da tribo.

FONTE: FABIAN, 1992, p. 8.

Segundo Lévi-Strauss, os *Bororo* consideram a forma humana transitória⁴⁷. Silva e Breitenbach afirmam que, para este grupo, a morte não é vista como fim em si, mas como passagem para uma nova vida: “é um prenúncio de um renascimento, é uma garantia de sobrevivência em um novo mundo que se inicia na aldeia dos mortos [...]”⁴⁸. As cerimônias fúnebres adquirem, deste modo, o papel de manter a vitalidade das relações sociais entre vivos, além de operar como despedida dos mortos, evidenciando o respeito perante a comunidade e tradições históricas, além da crença na imortalidade humana.

45 SILVA; BREITENBACH, 2009, p. 2–4.

46 FABIAN, 1992, p. 52.

47 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 227.

48 *O ritual fúnebre Bororo*, 2009, p. 2.

Um fenômeno que parece ser inerente às comunidades indígenas aqui apresentadas, não se restringindo ao caso isolado dos *Bororo*, é a interdependência entre indivíduos que, por sua vez, possuem uma estreita ligação com a natureza e fenômenos naturais. Assim, a morte é vista como um evento coletivo que faz parte de um ciclo natural e inevitável, em que papéis sociais são fortificados e reafirmados, tanto entre vivos como entre vivos e mortos. Lévi-Strauss chama atenção para a religiosidade desta tribo, não obstante seus cultos sejam sempre elaborados de modo natural⁴⁹, e destaca que “poucos [povos] têm um sistema metafísico tão elaborado”:

a religião [...] não tinha mais prestígio entre os *Bororo*: muito pelo contrário, era uma coisa natural. Na casa dos homens, os gestos do culto realizavam-se com a mesma desenvoltura que todos os outros, como se se tratasse de actos utilitários, executados em função do seu resultado, sem exigir essa atitude respeitosa que se impõe até ao não crente quando penetra num Santuário⁵⁰.

Fabian descreve os funerais *Bororo* como “*periods of peak ceremonial importance*”⁵¹ e afirma que “*no ceremony celebrates life and Bororo culture as much as their ceremony for death*”⁵². Conforme Silva e Breitenbach, o ritual fúnebre representa basicamente a “encenação da viagem em que o *aroe* (cadáver), transformado ritualística e culturalmente em *aroe* (alma), parte do mundo terreno, passa pelo estágio transformador e purificador até chegar a sua morada definitiva: a aldeia dos mortos⁵³”. Este espaço imaginário é observado também entre os *Xikrin*, conforme será mostrado no próximo subcapítulo desta pesquisa.

Uma vez que os *Bororo* crêem no renascimento *post-mortem*, o mundo espiritual almejado, após o fim biológico, não difere em grande medida das sociedades aqui demonstradas no capítulo anterior; após a alma desligar-se do corpo terreno, esta viveria eternamente em um espaço imaginário e se reuniria com seus antepassados. É importante destacar, no entanto, um ponto de divergência: não parece haver entre os *Bororo* uma distinção social quanto aos espaços de enterramento como houve em espaços da morte entre os egípcios, romanos e até brasileiros. O primordial para esta tribo parece ser tão somente a preocupação com o destino da alma e a inserção dos restos mortais do cadáver *in natura*.

49 *Tristes trópicos* [1955], 1986, p. 223.

50 LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 224.

51 *Space-time of the Bororo of Brazil*, 1992, p. 48.

52 FABIAN, 1992, p. 78–9.

53 CARVALHO, 1994, apud SILVA; BREITENBACH, 2009, p. 2.

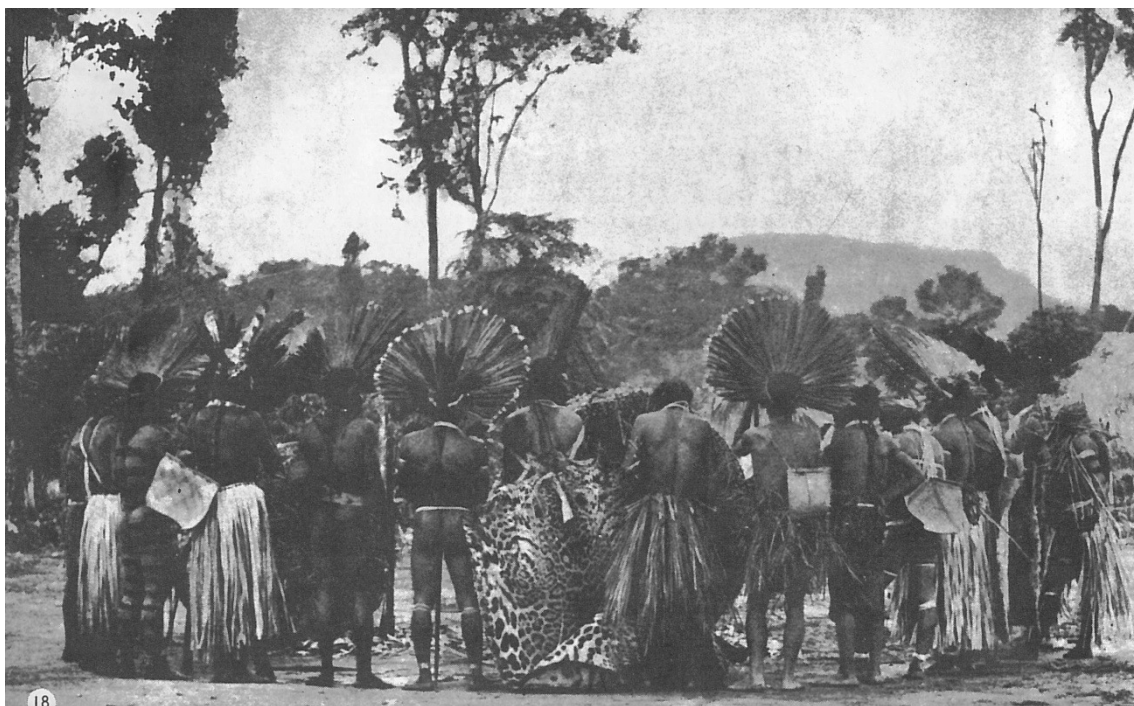


FIGURA 162: Cerimônia fúnebre dos *Bororo*.
FONTE: LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 192-3.



FIGURA 163: Dança fúnebre dos *Bororo*.
FONTE: LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 192-3.

Segundo Lévi-Strauss, quando um indivíduo *Bororo* morre, não apenas seus parentes próximos, mas toda a sociedade é prejudicada; deste modo, organiza-se uma caçada coletiva a fim de que a natureza “sane a dívida” originada a partir desta morte: “[esta] expedição contra a natureza [...] tem como objecto abater uma grande peça, de preferência um jaguar, cuja pele, as unhas, as presas, constituirão o *mori* do defunto⁵⁴”. Evidencia-se assim o senso de comunidade dos *Bororo*, que participam coletivamente de um complexo conjunto de práticas e cerimônias de honra ao morto⁵⁵ sempre vinculadas a elementos da natureza.



FIGURA 164: Cerimônia em homenagem a um caçador que acabou de abater um felino: trata-se de uma parte constituinte do “*system of retribution (mori)*”⁵⁶.

FONTE: FABIAN, 1992, p. 33.



FIGURA 165: Homens *bororo* transportam um tatu de grandes proporções, capturado com finalidade fúnebre e considerado um “presente dos espíritos *aroe*”⁵⁷.

FONTE: FABIAN, 1992, p. 85.

54 LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 227–8.

55 FABIAN, 1992, p. 79.

56 Ibidem, p. 33.

57 Ibidem, p. 85.

O desejo primordial dos vivos era garantir o retorno dos mortos à natureza e também retornarem à natureza após a morte. Esta viagem espiritual obteria sua garantia de sucesso no legado material destinado ao cadáver no ato do enterramento. A herança material representa um denominador comum entre as práticas funerárias indígenas, como observa Carvalho: “[as] técnicas ligadas ao tratamento do corpo do morto sempre [estão] associado à distribuição de alimentos feito em nome das almas dos mortos, por mais que variem os recursos materiais usados para confecção de objetos imperecíveis⁵⁸”. No caso dos *Bororo*, a presença da alma era também determinante no processo fúnebre:

All of the features that comprise Bororo funerary practices have in some way to do with Bororo beliefs of the aroe. [...] The aroe define Bororo village organization and social relations. [...] During a funeral [...] Bororo villages come into direct contact not only with the organizing principles of their culture and society but with the actual beings who embody these principles⁵⁹.

Em termos espaciais, afirma Lévi-Strauss que a estrutura da aldeia *Bororo* ultrapassa o significado puramente físico de centro da vida social e religiosa. Sua configuração “resume e garante as relações entre o homem e o universo, entre a sociedade e o mundo sobrenatural, entre os vivos e os mortos⁶⁰”. Dispostas em formato circular, as aldeias tornam-se fundamentais nos procedimentos fúnebres, uma vez que o centro opera como espaço de enterramento durante o ritual da dupla inumação. Conforme Lévi-Strauss, a dupla inumação dos *Bororo* faz-se excepcional, pois foge ao ritual fúnebre tradicional, e consiste em

colocar, primeiro, o cadáver num fosso coberto com ramos, no centro da aldeia, até que as carnes tenham apodrecido, e, depois, em lavar as ossadas no rio, pendurá-las e ornamentá-las com mosaicos e plumas coladas, antes de as imergir, dentro de um cesto, no fundo de um lago ou num curso de água⁶¹.

O enterramento no espaço central da aldeia representaria o retorno ao centro vital, aspecto apontado por Jung no primeiro capítulo desta pesquisa ao afirmar que motivos circulares podem simbolizar a psique humana, isto é, o centro de importância da vida⁶². A água em curso, por sua vez, representaria a continuidade de um ciclo pré-existente, que se mostra eterno e inexorável: o ciclo de vida e morte, ao qual pertencem resignadamente todos os indivíduos *Bororo*.

58 CARVALHO, 1994, apud SILVA; BREITENBACH, 2009, p. 4.

59 FABIAN, 1992, p. 80-1.

60 LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 224.

61 Ibidem, p. 228.

62 *O homem e seus símbolos* [1964], 2002, p. 165.



FIGURA 166: Os ossos do morto são pintados e introduzidos em um cesto, que é levado a uma baía e afundado na água.

FONTE: NOVAES, 2006, p. 308.

O ritual da dupla inumação mostra a estreita ligação dos *Bororo* com a natureza, que se materializa tanto concreta como simbolicamente, por meio da inserção de elementos naturais como ramos de árvores e água, possivelmente com o intuito de retornar a matéria física do cadáver ao ciclo natural da vida; observa-se também uma preocupação estética, que é expressa por meio do adorno dos ossos. O ato de aguardar até a decomposição completa da carne remeteria, no entanto, à tese de Morin⁶³, Pacheco⁶⁴ e Motta⁶⁵, que afirma basicamente que o ser humano tem horror à putrefação do cadáver humano: “O horror do cadáver em decomposição é uma constante em todas as civilizações⁶⁶”.

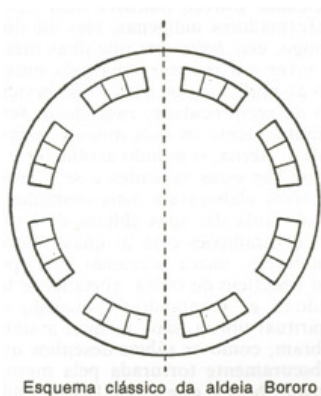


FIGURA 167: O esquema representa a planta de uma típica aldeia *Bororo*, disposta em formato circular⁶⁷. Durante o ritual da dupla inumação, o cadáver é enterrado no centro da aldeia até a decomposição completa de sua carne⁶⁸.

FONTE: LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 237 (modificado pelo autor).

63 *O homem e a morte* [1921], 1997, p. 26.

64 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 21.

65 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 15–6.

66 PACHECO, 2012, p. 21.

67 Lévi-Strauss ([1955], 1986) aponta que a organização em forma de círculo não parece ser exclusividade dos *Bororo*, pois é observada em todas as tribos do grupo lingüístico Jê (p. 214).

68 LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 228.

O eixo que divide a aldeia *Bororo* conecta caminhos cuja função seria basicamente funerária: o *aije rea* (“caminho de *aije*”, poderoso espírito das águas) e o *aije muga* (praça de *aije*). Fabian indica que, embora ambos os caminhos tecnicamente funcionem apenas em momentos fúnebres, este é o período mais significativo para a tribo, visto que cerimônias desta ordem podem perdurar grande parte do ano: “*The funeral has a key role in Bororo sociocultural reproduction. The village plaza is cleaned with special attention given to the scraping and cleaning of the aije rea and aije muga*⁶⁹”.



FIGURA 168: Esboço feito por um ancião *bororo* representando a configuração de uma aldeia ideal, contendo o *aije rea* (“caminho de *aije*”, poderoso espírito das águas) e o *aije muga* (praça de *aije*)⁷⁰.

FONTE: FABIAN, 1992, p. 39.

Segundo Novaes, o *aije muga* representa uma espécie de clareira próxima à aldeia, situada a leste, onde se localiza o reino de *Bakororo*, o chefe das almas e de parte da aldeia dos mortos⁷¹. O ritual de morte culminaria, portanto, em um espaço físico equivalente a um espaço imaginário; este “duplo” espaço representaria o fundamento de uma aldeia *Bororo*, situando o fenômeno da morte como aspecto definidor da estrutura espacial dos vivos.

69 *Space-time of the Bororo of Brazil*, 1992, p. 39.

70 FABIAN, 1992, p. 39.

71 *Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo*, 2006, p. 305.

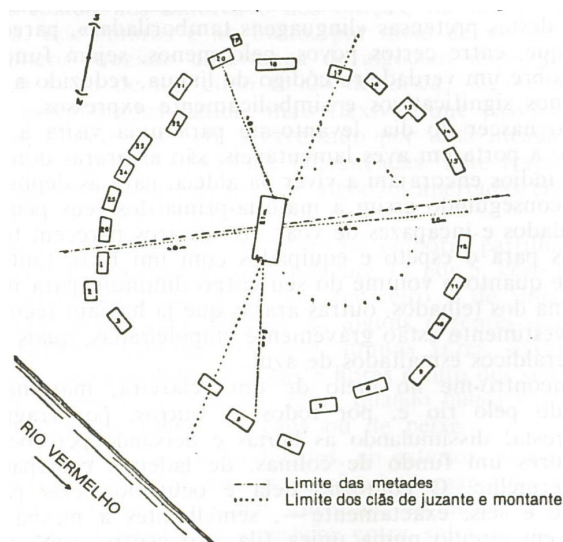


FIGURA 169: Plano da aldeia *Bororo* de *Kejara*, cortada pelo eixo leste-oeste que opera com um importante significado no processo fúnebre: “Although the village is circular, it stresses a directional orientation along the east-west axis that runs through the *aije rea* and connects the *aije muga* with the village⁷²”.

FONTE: LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 214.



FIGURA 170: Espaço provisório de enterramento contendo materiais descartados de cerimônias anteriores.

FONTE: FABIAN, 1992, p. 80.



FIGURA 171: Ritos finais para os mortos na aldeia: “In the specially made and decorated basket are the painted bones of the deceased which were buried in a private ceremony the next day in the mission cemetery⁷³”.

FONTE: FABIAN, 1992, p. 84.

72 FABIAN, 1992, p. 40.

73 Ibidem, p. 84.

Os rituais funerários *Bororo* são oportunidades nas quais clãs da aldeia podem externalizar patrimônios de nomes, cantos, danças, ornamentos corporais e representações no intuito de recriar a sociedade fragmentada pela morte. Deste modo, os costumes fúnebres envolvem realização de pinturas corporais como forma de homenagem ao morto e cada clã responsável por determinada representação ritual deverá providenciar o que for necessário para que seja levada a cabo, como menciona Novaes: “o urucum, o jenipapo e a tabatinga para as pinturas corporais, os adornos, a palha com que são feitas as saias, as penas para os adornos plumários⁷⁴”; Assim, reconstrói-se simbolicamente a comunidade dos vivos a partir do fenômeno da morte, evidenciando seu caráter de renascimento na cultura *Bororo*.

Finda a representação, todos os adornos utilizados são colocados sobre a cova do morto, tornando visível a homenagem celebrada para que sua alma possa ir mais tranquila habitar a aldeia dos mortos. Nessa perspectiva, os rituais [...] expressam ideias abstratas a respeito da sociedade bororo e procuram reconstruí-la [...]⁷⁵.



FIGURA 172: Pinturas corporais realizadas durante procedimentos funerários *bororo*.
FONTE: NOVAES, 2006, p. 297.



FIGURA 173: Motivos estéticos frequentemente empregados em pinturas *bororo*.
FONTE: LÉVI-STRAUSS [1955], 1986, p. 231.

74 *Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo*, 2006, p. 295.

75 NOVAES, 2006, p. 295.

1.3. A morte entre os *Xikrin*

Entre os *Xikrin*, grupo indígena localizado às margens dos rios Pacajá⁷⁶ e Cateté, este último no município de Marabá (estado do Pará), pertencentes aos *Kayapó* Setentrionais e ao grupo linguístico Jê⁷⁷, a morte representa a ruptura permanente entre corpo físico e espírito. Segundo Vidal, os *Xikrin* têm medo de morrer⁷⁸. Cohn afirma que a grande dificuldade enfrentada pela tribo no evento da morte é a separação, isto é, o rompimento do elo entre morto e mundo dos vivos; esta ruptura “deve ser plenamente realizada para que os mortos representem o menor risco possível aos vivos, que buscam sempre capturá-los e trazê-los para perto de si [...]”⁷⁹.

O perigo representado pelos mortos não exime os vivos de exéquias prestadas no evento da morte; na realidade, opera como tentativa de assegurar que o *mēkarōn* (espírito, imagem) não retorne à sociedade dos vivos e reivindique a vida que lhe foi tirada. Deste modo, o fenômeno da morte entre os *Xikrin* assume um papel duplo: embora as cerimônias fúnebres sejam prestadas a fim de honrar o morto, estas também detêm interesses próprios, de proteção e segurança, caracterizando os mortos como, de certo modo, inimigos.

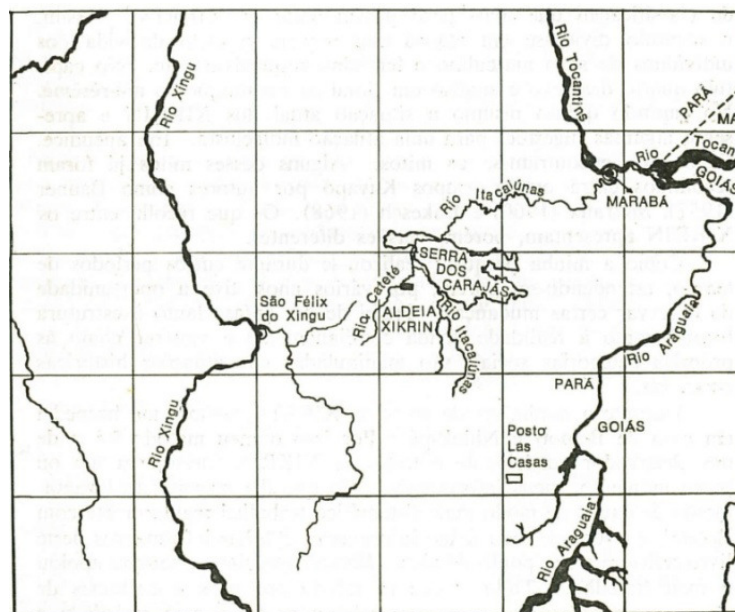


FIGURA 174: Localização da aldeia *Xikrin* no estado do Pará.

FONTE: VIDAL [1976], 1977, p. 12.

76 VIDAL [1976], 1977, p. 13.

77 Ibidem, p. 1.

78 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976], 1977, p. 172.

79 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 108.

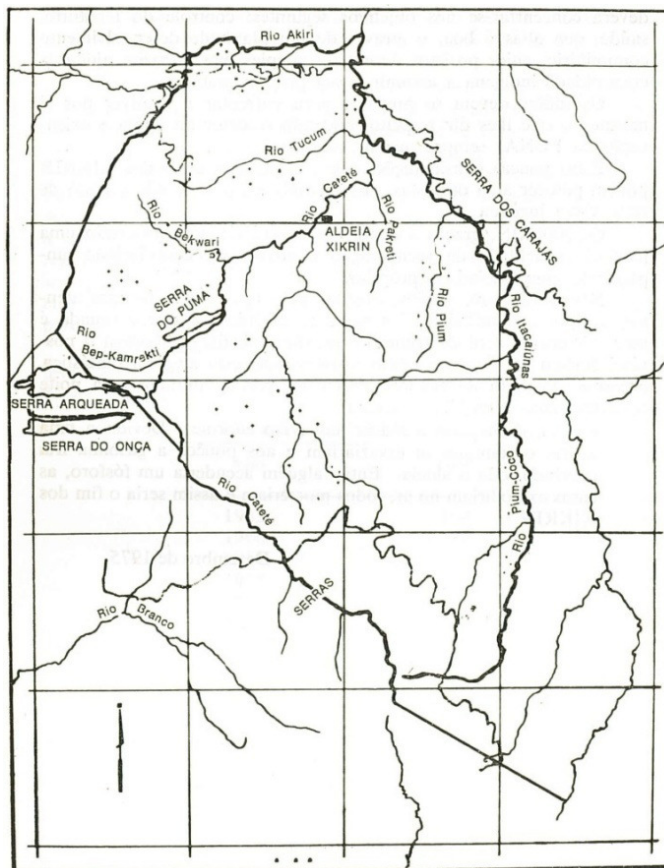


FIGURA 175: Habitat tradicional dos Xikrin.

FONTE: VIDAL [1976], 1977, p. 202.

Observa-se que estruturalmente, no ideário indígena, a alma humana representa a essência da vida. Vidal afirma que o indivíduo *Xikrin* morre fisicamente a partir da deserção definitiva do *mēkarōn*⁸⁰; Cohn aponta que, no momento da morte, ocorre a “separação de seu *karon*, glosado comumente como alma, duplo, de seu corpo, quando tornada irreparável – já que o *karon* pode se ausentar momentaneamente do corpo adormecido e vagar, possibilitando os sonhos, assim como a atividade xamânica⁸¹”. No ritual fúnebre *Xikrin* verifica-se novamente o elemento da rede (ou esteira), como indica Vidal: “[o morto é enterrado] envolto numa esteira ou rede⁸²”:

Uma pessoa morre quando seu *mēkarōn* (espírito, imagem) o abandona definitivamente. Coloca-se então o seu corpo numa esteira com as pernas dobradas. Os parentes, homens e mulheres emitem o choro ritual (*mörö*) e as mulheres ferem a testa com profundos cortes de facão, deixando o sangue misturar-se às lágrimas⁸³.

80 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976],1977, p. 170.

81 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 107.

82 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976],1977, p. 171.

83 VIDAL [1976],1977, p. 170.

O ritual fúnebre desdobra-se com manifestações de lamentação e dor. A autoflagelação durante o sepultamento, ato exclusivo das mulheres, resguarda finalidades rituais, mas pode também ser motivada pelo desejo de aliviar a dor provocada pela morte de um parente; o flagelo físico deslocaria, nesse sentido, o foco da dor emocional à corporal. Assim, olvidaria-se temporariamente a dor acarretada pela morte.

Quando o *men-karon*, o espírito, abandona o corpo, este morre. Imediatamente começa o *mõrõ*, choro coletivo e estridente. É um momento perigoso para os desafetos ou inimigos públicos do falecido, que podem ser atacados... A viúva (ou a mãe ou a irmã) golpeia a própria cabeça com um facão e chora histericamente. Se não for contida, ficará com o couro cabeludo dilacerado e até com fratura do crânio⁸⁴.

A autoflagelação feminina é seguida do *mõrõ*, o choro ritual. Pode-se pensar que a finalidade de ambos os fenômenos se assemelharia, visto que o ato de chorar ajudaria também na expurgação da dor emocional. Ademais, fluidos corporais, como sangue e lágrimas, representariam a vida humana em oposição à morte ocorrida. Tais atos são mencionados por Cohn ao narrar a morte de um *Xikrin* de cerca de um ano de idade:

Quando o menino ficou pronto, a avó que o criava se levantou para chorar sua morte, como se faz para lamentar a morte e quando se lembra de um ente querido falecido – o que implica também se ferir, na cabeça e nos braços, com instrumentos cortantes, tais como facões e pedras; outras mulheres, que haviam perdido entes queridos e ainda sofriam sua morte, disputaram o facão e choraram com ela, até terem o facão retirado por ainda outras mulheres, que também choravam e se flagelavam⁸⁵.

O ato da autoflagelação é também observado no Mito da Lua, relato *Xikrin* narrado por Vidal, que ilustra mulheres a golpear o próprio couro cabeludo com facões e a entoar choros rituais antes de estender as mãos, na tentativa de proteger a sepultura da lua para que esta não venha arrebatá-la⁸⁶. Conclui-se que a morte entre os *Xikrin* frequentemente caracteriza um momento lancinante em que dores físicas e emocionais misturam-se sem distinção.

Uma vez mulher estava com medo da lua. A lua ficou zangada. Há muito tempo enterravam-se os mortos e depois ressuscitavam. O filho daquela mulher morreu. Enterraram-no. Mas a lua chegou, pôs as mãos no túmulo e apertou a terra. O *mẽkarõn* não tornou mais a viver; ficou lá mesmo⁸⁷.

84 Ver Índios ETs: os Xikrin acreditam que vieram do espaço. *Revista Geográfica Universal*. Mai. 1997, p. 35.

85 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 96.

86 VIDAL [1976], 1977, p. 171.

87 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976], 1977, p. 209.

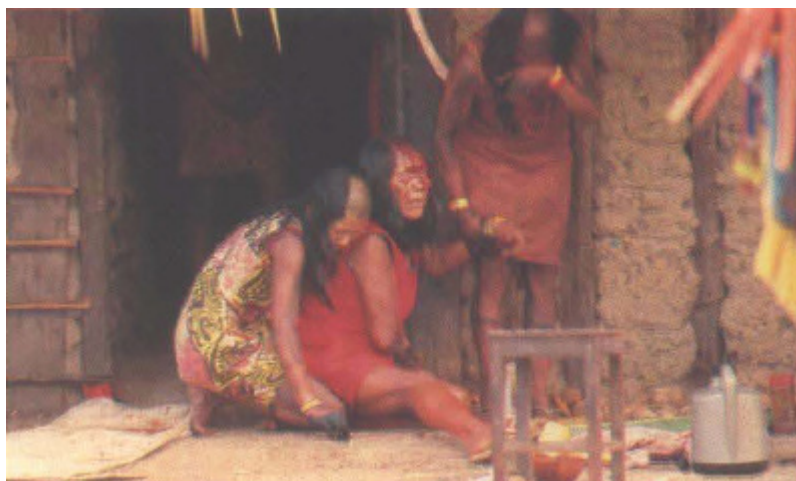


FIGURA 176: Mulher *xikrin* com a cabeça flagelada.

FONTE: Revista *Geográfica Universal*, 1997, p. 31.

Entre os *Xikrin*, o fenômeno da morte é visto como uma passagem definitiva e implica na impossibilidade de reintegração do morto à sociedade dos vivos⁸⁸. Vidal assevera que este fato, que é expresso simbolicamente, uma vez que, durante o ritual fúnebre, pinta-se o morto com jenipapo, aplica-lhe a máscara de pó de azulão no rosto e cola-lhe penugem branca de urubu-rei nos cabelos, mas não lhe é aderido urucu à penugem branca, pois este ato é dedicado apenas aos vivos⁸⁹: “pela primeira vez, a penugem branca que reveste a cabeça do morto não é recoberta de urucu. O morto é colocado na sepultura com a cabeça branca⁹⁰”. Aponta Cohn que o rebento *Xikrin*, por sua vez, recebe a pintura de urucum ao nascer⁹¹: “Logo que nasce, o bebê recebe uma pintura de urucum, cuja cor vermelha lhe dá a marca da vida e da interação⁹² e cujo cheiro o liga aos vivos, sendo agradável a estes como é desagradável aos mortos⁹³”.

Observa-se que a explicação encontrada pelos indígenas para diversos fenômenos se dá por meio de um universo simbólico ricamente elaborado. Pinturas corporais servem também como maneira de distinção de outros grupos *Kayapó*⁹⁴ e alguns motivos estéticos, como cocares e adornos, revelam a posição social de uma família, sendo de uso restrito a ela⁹⁵.

88 VIDAL [1976],1977, p. 97.

89 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976], 1977, p. 170.

90 VIDAL [1976],1977, p. 97.

91 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 101.

92 TURNER, 1995, apud COHN, 2010, p. 101.

93 VIDAL, 1992, apud COHN, 2010, p. 101.

94 Índios ETs: os Xikrin acreditam que vieram do espaço. *Geográfica Universal*. Mai. 1997, p. 31.

95 *Ibidem*, p. 28.



FIGURA 177: Crianças *Xikrin* ornamentadas em ritos de iniciação: observa-se a pintura de urucum, que simbolizaria a vida, recobrendo seus rostos.

FONTE: COHN, 2010, p. 103.

Infere-se que pinturas e ornamentos no ritual fúnebre indicam a ideia de passagem⁹⁶. Como aponta Cohn, o preparo do cadáver para sepultamento envolve higiene e ornamentação com adornos, prática ilustrada pela autora ao narrar a manipulação do corpo de uma criança para ser enterrado:

O menino foi adornado com cordões de algodão, miçangas no pulso e algodão vermelho abaixo do joelho, adorno labial feito de miçanga e com um calção novo de algodão; sua cabeça foi raspada e nela foi aplicada a casca do ovo de azulão; no cabelo, aplicou-se a penugem branca de gavião⁹⁷.

Os *Xikrin* acreditam que, após separação entre corpo e alma, os mortos passam a habitar a aldeia dos mortos, onde vagam solitariamente e são tratados como um coletivo, sendo recebidos pelos espíritos que lá viviam⁹⁸: “é o rompimento com o mundo dos vivos, e não o destino dos mortos, que é enfatizado nas concepções *mebengokré-xikrin* da morte⁹⁹”. Cohn afirma que a morte *Xikrin* representa uma “travessia longa e perigosa” e que, ao chegar à aldeia dos mortos, o *karon* é recebido por outros espíritos com choro ritual¹⁰⁰; deste modo, observa-se que para os *Xikrin* os mortos ainda vivem, uma vez que o ato de chorar seria exclusivo dos vivos. Isto poderia ser interpretado também como uma negação do fenômeno da morte.

96 VIDAL [1976], 1977, p. 170.

97 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 95.

98 *Ibidem*, p. 107.

99 VIDAL, 1977, apud COHN, 2010, p. 107.

100 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 108.

A aldeia dos mortos, lugar concebido à luz de aldeias dos vivos, representaria a morada eterna e imutável dos *karon*. No entanto, Vidal a descreve como um espaço “caótico, um mundo sem ordem e estrutura, onde faltam as divisões nítidas da sociedade dos vivos”:

A aldeia dos mortos é como a dos vivos. Ao chegar lá, o morto estará totalmente recuperado do mal que o afligia em vida e, sendo criança ou jovem, continuará a desenvolver-se normalmente, podendo inclusive casar. [...] A aldeia dos mortos é um lugar onde os parentes se reencontram. A chegada de um novo *mêkarôn* é acolhida com o choro ritual de parentes que lhe pedem notícias dos vivos¹⁰¹.



FIGURA 178: Representação da aldeia dos mortos dos Xikrin.

FONTE: VIDAL [1976], 1977, p. 173.

101 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976], 1977, p. 172.

Como parte do procedimento fúnebre, os jovens índios do sexo masculino que não possuem filhos (*mẽnõrõnu*) cavam a sepultura dos mortos e, em seguida, chocam-se contra um jatobá, simbolizando um recurso para evitar a morte e fortalecer-se internamente. Na ocasião também engendram-se danças rituais: “Quando é um homem que morre são indivíduos do sexo masculino que dançam em frente à sua casa [...]; quando o morto é do sexo feminino, são as mulheres¹⁰²”. Findo o enterramento, os *Xikrin* fazem um gesto com as mãos a fim de proteger a sepultura de alguém que possa apertar a terra¹⁰³ ou arrebatá-la a alma do morto, conforme visto no Mito da Lua.

O morto é enterrado num cemitério que se encontra a uns trezentos metros da aldeia. [...] A sepultura é arredondada ou retangular. O morto é deitado com as pernas dobradas e com o tronco inclinado, como se estivesse sentado. Sua cabeça é colocada em direção a leste porque a aldeia dos mortos está sempre localizada a leste. [...] Enterram-se junto os seus pertences, para que o seu espírito (*mẽkarõn*) não venha importunar os vivos¹⁰⁴.

Como aponta Gordon, as entidades (*mekarõ*), no mundo indígena, podem ser elementos patogênicos e letais; por esta razão, uma das finalidades do ritual fúnebre *Xikrin* seria assegurar a harmonia entre os vivos e os espíritos dos mortos¹⁰⁵. Cohn, por sua vez, afirma que estes indígenas temem a aproximação dos *karon*: “de fato, grande parte da atividade xamânica se dá na negociação com os mortos pelas almas por eles capturadas, buscando reavê-las e evitar a morte¹⁰⁶”.

O ritual fúnebre frequentemente envolve o enterramento de pertences do morto em vida. Dentre estes objetos, Vidal menciona espingardas, miçangas e até mesmo o cão, que era morto e inumado com seu dono, pois “o *mẽkarõn* poderia sentir sua falta¹⁰⁷”.

Entre os *Mebêngôkre* [*Xikrin*], as posses materiais de um indivíduo são geralmente sepultadas junto com ele por ocasião de sua morte. Isto é feito porque os objetos de uso pessoal, incluindo os adornos, incorporam-se às pessoas e passam a compor uma parte do corpo da pessoa. Ao mesmo tempo, de modo complementar, é como se o espírito da pessoa habitasse suas posses e objetos. Assim, os objetos de um morto carregam um pouco de sua agência¹⁰⁸.

102 VIDAL [1976], 1977, p. 170.

103 Ibidem, p. 209.

104 Ibidem, p. 171.

105 *O valor da beleza: reflexões sobre uma economia estética de objetos entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo)*, 2009, p. 7.

106 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 108.

107 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976], 1977, p. 171.

108 GORDON, 2009, p. 7.

Vidal menciona o ato de acender uma fogueira ao lado da sepultura a fim de que o morto não sinta frio e não volte à aldeia dos vivos¹⁰⁹, evidenciando mais uma vez a ideia de humanização dos mortos. Por fim, ocorre também a dança fúnebre, realizada para incitar o espírito a afastar-se da sociedade dos vivos:

Enquanto a carne não foi ainda consumida pela terra e o *karon* não se despregou ainda plenamente do corpo, o defunto é objeto de cuidados, sendo mantidos junto à cova não só seus objetos de uso cotidiano e ritual como também água, para se tiver sede, e um fogo aceso ao entardecer, para que não sinta frio¹¹⁰.

Outra prática funerária *Xikrin*, descrita por Turner, envolve a exumação dos ossos de crianças, que são guardados até que seja possível inumá-los junto com um parente adulto¹¹¹. Neste sentido, o *karon* ainda imaturo seria guiado à aldeia dos mortos por um ente já maduro. Cohn também menciona o acondicionamento dos ossos que são tratados e mantidos por parentes vivos até a cerimônia fúnebre seguinte¹¹².

De vez em quando os *Xikrin* desenterram os seus mortos. Os ossos são lavados e pintados de urucum. Juntam aos poucos os ossos de todas as pessoas de uma família que serão depois enterrados em conjunto, a fim de se reunir, pouco a pouco, um homem, sua esposa, seus filhos, irmãs e irmãos, ou seja, o maior número possível de parentes¹¹³.

Apreende-se que o desejo de reunião familiar no além seria garantido por meio da manipulação física dos restos mortais, uma vez que a noção de reencontro com espíritos antepassados na aldeia dos mortos já foi estabelecida como parte do ideário escatológico *Xikrin*. A exaltação da dor física feminina no momento da morte é outra evidência do significado da família para estes indígenas, que concebem o fenômeno da morte como uma dolorosa ruptura entre parentes.

Deste modo, observa-se a preponderância da aldeia dos mortos sobre o espaço físico de enterramento: o primeiro, que atua como local de reunião familiar, é o destino almejado pelo *karon* e imposto pelos vivos aos mortos; o segundo, por sua vez, assume papel secundário. Assim, verifica-se a primazia da alma sobre o corpo, da eternidade inerente à primeira sobre a efemeridade do segundo. A morte resguardaria, portanto, a dor física da separação e, ao mesmo tempo, a esperança de reencontro no além.

109 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté* [1976], 1977, p. 171.

110 COHN, 2010, p. 107–8.

111 TURNER, 1965, apud VIDAL [1976], 1977, p. 172–3.

112 *A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin*, 2010, p. 107.

113 VIDAL [1976], 1977, p. 173–4.

1.4. A morte entre os *Krahó*

A noção de vida entre os índios *Krahó* se divide em dois princípios: o *ratëk* representa o ato físico de respirar, que é controlado pelo coração: “A vida humana é assim conceitualmente ligada à respiração e, por além desta, ao coração que a determina¹¹⁴”; o segundo princípio vital, também presente entre os *Xikrin*, é o *karõ*, o “espírito” ou “alma” do morto: “Segundo os índios *Krahó* [...] não somente os seres humanos possuem alma, mas todos os seres, sejam animais, vegetais ou minerais. Cada ente compreende uma parte material e outra não material, a que chamam de *karõ*¹¹⁵”. Conforme mencionado e ratificado por Melatti, entre os *Bororo* a noção de alma é representada pelo *aroe*¹¹⁶. Uma vez na aldeia dos mortos, o *karõ* se desvincula eternamente do mundo terreno e consolida o fenômeno da morte:

A cessação do sopro, se é o início de uma possível mudança de estado, não basta no entanto por si só para consumir a morte: esta não é uma passagem brusca de estado, mas um processo [...] singularmente reversível, pelo menos até o momento da instalação do *karõ* na aldeia dos mortos que marca o ponto de *non-retour*¹¹⁷.

Habitantes originalmente do Maranhão e atualmente de proximidades do Tocantins, no cerrado do norte de Goiás, os *Krahó* entraram em contato com o colonizador, alcunhado “civilizado¹¹⁸” por Melatti e “neobrasileiro¹¹⁹” por Cunha, há aproximadamente dois séculos, quando ainda habitavam terras maranhenses¹²⁰.

Exéquias tradicionais dos *Krahó*, como o enterro secundário e a inumação no interior de habitações, sofreram imposições a partir do contato com colonizadores ainda em regiões que inicialmente ocupavam. Cunha sublinha, entretanto, o conservadorismo da tribo, uma vez que as inovações foram introduzidas com respaldo no arcabouço mental pré-existente: “Não houve [...] uma ruptura no pensamento *Krahó*, ou melhor, o pensamento *Krahó* atual prolonga sem com ele se confundir um pensamento tradicional defrontado com novos problemas. [...] [ele] parece-nos seguir sua trajetória própria¹²¹”.

114 CUNHA, 1978, p. 10.

115 MELATTI, 1970, p. 132.

116 *Índios do Brasil*, 1970, p. 133.

117 CUNHA, 1978, p. 11.

118 *Índios e criadores: a situação dos krahó na área pastoril do Tocantins*, 1967, p. 15.

119 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, 1978, p. 4.

120 CUNHA, 1978, p. 4.

121 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, 1978, p. 5–6.

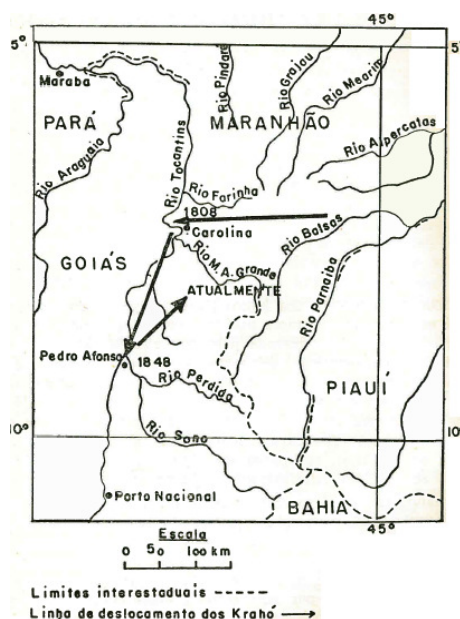


FIGURA 179: Deslocamento dos *Krahó* após contato com colonizadores.
FONTE: MELATTI, 1967, p. 16.

De modo análogo às sociedades indígenas previamente mostradas, os *Krahó* detêm uma complexa organização social, aspecto que irá estruturar seus diversos ritos cerimoniais, dentre eles, o fúnebre. Lazarin e Silva afirmam que estes são conhecidos pelo elevado número de ritos¹²². Observa-se que, no entanto, os mortos aqui assumem papel distinto; entre os *Kaingang*, habitantes dos arredores de Palmas, no sul do Paraná, os mortos representam perigo à comunidade dos vivos: depois de morrer, o indivíduo se transforma em mosquito ou formiga preta, trazendo doenças e mais mortes¹²³; deste modo, deve-se assegurar que o espírito deserte de maneira definitiva. Concomitantemente, para os *Krahó*, os mortos representam, de modo explícito, inimigos.

[...] os mortos encarnam a alteridade máxima, vivendo em uma anti-sociedade, na medida em que esta ao mesmo tempo nega em seus fundamentos a sociedade dos vivos e a hostiliza roubando-lhe os seus membros: os mortos configuram-se assim duplamente como “outros” enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, enquanto inimigos¹²⁴.

Não obstante, Oliveira indica que no cerimonial fúnebre o cadáver é envolto em sua esteira e o pajé da tribo discursa em homenagem ao morto, rememorando suas qualidades de bom companheiro¹²⁵.

122 *Os Krahó do Rio Vermelho: relatório de trabalho*, 1989, p. 32.

123 MELATTI, 1970, p. 121.

124 CUNHA, 1978, p. 3.

125 *Conhecendo o índio*, 1990, p. 50.

O fenômeno da morte é compreendido pelos índios *Krahó* como uma espécie de retorno aos primórdios da vida terrena. Conforme Cunha, o lugar da morte deve ser o local de origem, isto é, estes indivíduos procuram sempre retornar à casa materna para morrer, mesmo agonizantes ou em posse de dores físicas extremas:

“Não se deixa morrer na casa de esposa não, a não ser que não tenha mais família...” Se sua mãe estiver viva, um homem já maduro, e até chefe do grupo doméstico em que vive, voltará para junto dela. [...] Claramente o morto [...] pertence à casa materna onde seu nome será perpetuado, e onde, antigamente repousavam seus restos¹²⁶.

Até o momento do enterro o cadáver torna-se, portanto, propriedade da família consanguínea. Na iminência da morte, as mulheres da aldeia comparecem à casa do moribundo e fitam-no de modo silencioso. A distância física imposta por essas mulheres em relação ao moribundo é reveladora do envolvimento enquanto parentes ou estranhas. Deste modo, “Os funerais [...] consistem em uma verdadeira coreografia, onde são afirmados ostensivamente os laços de parentesco, independentemente dos sentimentos que se possa ter ou dos sentimentos atribuídos pela comunidade¹²⁷”.

Após a morte, todas as mulheres da aldeia iniciam o choro ritual como forma de homenagem ao falecido. O papel masculino ao início das exéquias será proporcional à importância do morto na esfera pública, uma vez que se espera que os homens *Krahó* sejam interessados primordialmente na vida política da comunidade¹²⁸.

No local de sepultamento, o cadáver deve ser disposto de costas e com a cabeça voltada para leste, pois é esta a posição ideal dos índios *Krahó* no momento do sono, como explica um chefe de ritual da tribo: “A cabeça deve ficar para leste pro *Pëd* (Sol) ensinar direito, pra alma (*karõ*) ficar sabida, pra saber subir e atravessar na água. Se dormir com cabeça para oeste, fica doente e morre¹²⁹”. Segundo Cassirer, a experiência primeva que imprime orientação espacial seria a oposição entre dia e noite, luz e escuridão; deste modo, no caso dos *Krahó*, exigir que a cabeça (“juízo certo”) fique voltada para cima (orientação) seria tentar coincidir a espacialidade do corpo físico com o macrocosmo, isto é, requerer que o pensamento esteja “bem orientado” em termos espaciais¹³⁰.

126 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, 1978, p. 23.

127 CUNHA, 1978, p. 24.

128 *Ibidem*, p. 24–5.

129 *Ibidem*, p. 25.

130 CASSIRER, 1965, apud CUNHA, 1978, p. 26.

O choro ritual, ato exclusivo das mulheres da tribo, opera como demonstração de afeto pelo morto quando vivo e de saudade em razão de sua morte. O papel das carpideiras não-consanguíneas do falecido é também o de auxiliar na elaboração do luto dos familiares: “se adereçam, elas, aos sobreviventes enlutados. Isto é consistente com o papel da comunidade [...] de ajudar os enlutados a romper seus laços com o morto e de contrabalançar a atração que este exerce sobre eles¹³¹”.



FIGURA 180: Carpideiras choram a morte de anciã *Krahó*.

FONTE: CUNHA, 1978, p. 76-7.

Solo da
filha

*Você é nova mas já está estendida (morta)
Hoje eu estou chorando
Hoje vai ser coberta de terra
Minha finada mãe jaz
É a primeira vez que estou chorando
Agora eu estou chorando, eu, sua filha,
estendida (ao seu lado) (10)*

FIGURA 181: Fragmento do choro ritual fúnebre entoado pelas mulheres *Krahó*.

FONTE: CUNHA, 1978, p. 28.

Aos indivíduos não-consanguíneos que choram o morto, o abraçam e mantêm luto em razão de sua morte, são oferecidos posteriormente presentes como parte constituinte do rito final de luto chamado *Pörgahok*; tratam-se principalmente de panelas, tecidos e colares, uma vez que a generosidade é um atributo valorizado pela sociedade *Krahó*: “a farta distribuição de carne à comunidade também faz parte da dádiva a ser oferecida [...] aos membros da aldeia [...]. Isto acontece no dia em que o morto deixa a aldeia dos vivos e parte, definitivamente, para a aldeia dos mortos¹³²”.

131 CUNHA, 1978, p. 27.

132 LAZARIN; SILVA, 1989, p. 32-3.

Segundo Lazarin e Silva, os presentes operam no sistema simbólico da comunidade como retribuição mágica, que garante a ordem das relações estabelecidas entre mortos e vivos: “Por ocasião do ritual [...] os parentes se despedem pela última vez de seus mortos, definindo os limites dos espaços entre a aldeia dos vivos e a dos mortos¹³³”.

Após o choro ritual sucede-se a ornamentação, que compreende lavagem do corpo: corte de cabelo; inserção de adorno e pintura corporal; e a remoção do cadáver. O cabelo cortado será posteriormente depositado sobre a sepultura. Como no caso dos *Xikrin*, a pintura corporal com urucum feita no morto caracteriza um rito de passagem. A remoção do cadáver, por sua vez, é caracterizada pelo encerramento do corpo na esteira, a transladação, escavação da sepultura e a inumação propriamente dita¹³⁴.



FIGURA 182: Preparativos para inumação de anciã *Krahó*: pinta-se o corpo e o cabelo com urucum.

FONTE: CUNHA, 1978, p. 76–7.

Até aproximadamente o ano de 1926 os *Krahó* praticavam o enterro secundário¹³⁵, que consiste na exumação dos ossos, adorno e novo enterramento. Lazarin e Silva mencionam duas sepulturas observadas em uma aldeia *Krahó*: a de um recém nascido e a de um indivíduo de aproximadamente setenta anos. A primeira, situada próxima à casa de parentes, foi cercada com estacas; já a segunda, não visível aos habitantes da aldeia, foi executada ao fundo do terreno onde situava-se a habitação do morto. O que deve-se destacar aqui é que os espaços de enterramento dos *Krahó* se localizam, em geral, na periferia da aldeia, não havendo presença frequente de cemitérios¹³⁶.

133 *Os Krahó do Rio Vermelho: relatório de trabalho*, 1989, p. 35.

134 CUNHA, 1978, p. 29–30.

135 CUNHA, 1978, *apud* LAZARIN; SILVA, 1989, p. 37.

136 *Os Krahó do Rio Vermelho: relatório de trabalho*, 1989, p. 37.

Cunha indica que o momento em que o ataúde transpõe a casa familiar do falecido caracteriza o ponto mais dramático do ritual fúnebre *Krahó*:

É este o momento da verdadeira separação, e é quando certas mães, privadas de seus filhos, tentam se suicidar. Deixá-las perpetrar seu intento é sinal de vergonhoso descuido da aldeia: mais do que nunca, a aldeia deve ficar solícita para que os mortos não seduzam os enlutados¹³⁷.

Uma vez transposto à casa da família, o cadáver pertence aos coveiros, que são representados pelos indivíduos do sexo masculino da tribo. Não é permitido aos consanguíneos tocar no ataúde até que este chegue ao local de enterro. A confecção do ataúde, no entanto, pode ser realizada por um parente do morto, havendo inclusive “fazedores de caixão” entre os *Krahó*, serviço sempre realizado por homens. A comunidade, inclusive consanguíneos, deve acompanhar o féretro somente até os limites da aldeia¹³⁸.



FIGURA 183: Coveiros enterrando indivíduo *Krahó* fora dos limites da aldeia.

FONTE: CUNHA, 1978, p. 76-7.

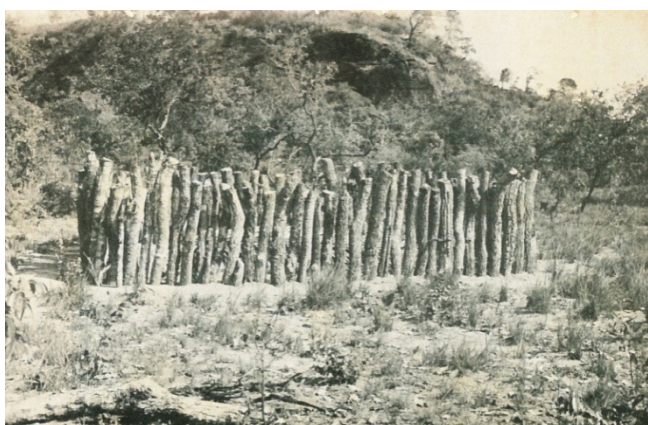


FIGURA 184: Sepultura finalizada e protegida de animais com cerca de madeira.

FONTE: CUNHA, 1978, p. 76-7.

137 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, 1978, p. 33.

138 CUNHA, 1978, p. 33.

A cova dos índios *Krahó* possui formato retangular e, ao fim do ritual, é coberta com troncos de madeira no intuito de proteger o corpo de *autxet*, o “comedor de cadáveres”. Como ilustra a imagem anterior, a sepultura é também protegida de animais domésticos com uma cerca de madeira. O cadáver é então enterrado com a cabeça virada para leste¹³⁹, denotando a crença em seu renascimento. Segundo Cunha, no entanto, “Melatti menciona uma campanha de Peño, chefe da aldeia de Pedra Branca que recomendava inumarem-se os mortos com a cabeça para o oeste, “como os cristãos”, porque assim a população aumentaria¹⁴⁰”.

O fundo da cova é forrado com folhas de palmeira pati (*Syagrus pseudococos*) trazidas por parentes do morto do sexo feminino e, por cima destas, coloca-se uma nova esteira, providenciada pelos coveiros¹⁴¹, objeto que será útil ao espírito em sua viagem. Em seguida, troncos longitudinais de madeira são dispostos sobre a sepultura, recobertos com mais folhas de pati e, por fim, com terra, lançada manualmente por todos os coveiros. Findo o enterro, estes banham-se com água para se purificarem¹⁴².



FIGURA 185: Etapas do sepultamento dos índios *Krahó*, realizado pelos indivíduos do sexo masculino.
FONTE: CUNHA, 1978, p. 76–7.

139 CUNHA, 1978, p. 33 - 4.

140 MELATTI, 1970, apud CUNHA, 1978, p. 34.

141 CUNHA, 1978, p. 34.

142 Idem.

Segundo Cunha, o lugar de enterro dos *Krahó* é carregado de significado, pois representa a união eterna do túmulo (espaço físico) com o “verdadeiro lugar do homem”:

a verdadeira referência sócio-espacial não é onde vivem nem onde nasceram, mas sim onde serão enterrados, na aldeia ancestral. Enraizar-se no lugar de origem, de nascimento, enraizar-se no lugar dos despojos dos ascendentes são duas opções igualmente plausíveis¹⁴³.

Conquanto possa haver cemitérios nas imediações das aldeias¹⁴⁴, os mortos são geralmente sepultados próximo à casa familiar: “é sinal de afeição guardar os mortos perto de si¹⁴⁵”. Cunha aponta que é preferível adotar local de enterramento periférico à aldeia, conforme disponibilidade e sugere que se não fossem as imposições dos colonizadores relativas aos costumes fúnebres dos *Krahó*, estes poderiam ter adquirido o hábito de inumar os mortos no interior das próprias casas¹⁴⁶, resguardando a morte no convívio doméstico e familiar.



FIGURA 186: Etapas do sepultamento dos índios *Krahó*, realizado pelos indivíduos do sexo masculino.
FONTE: CUNHA, 1978, p. 76–7.

143 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, 1978, p. 35.

144 MELATTI, 1970, apud CUNHA, 1978, p. 35.

145 CUNHA, 1978, p. 35.

146 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, 1978, p. 35–6.

Semelhante à Celebração do *Quarup* dos *Xingu* mostrada no início deste capítulo, os troncos de árvores também estão presentes no ritual *Pörgahok* dos *Krahó* e operam com função semelhante: a de representar simbolicamente os mortos: “é através destas toras que a comunidade traz, pela última vez, de volta os seus mortos¹⁴⁷”. Ao início do ritual, os troncos são adornados e carregados pelos espaços públicos e privados da aldeia, antes de serem submetidos a uma corrida:

Os membros da aldeia devem passar a noite que precede a corrida do *Pörgahok* acordados, cantando e chorando. Deve-se ficar junto à família do morto, pois o *Karõ* do defunto volta à aldeia e tenta, neste momento, levar um parente seu para a aldeia dos mortos¹⁴⁸.

Após preparação dos troncos, estes não entram mais em contato com a terra, sendo necessária a disposição de panos novos para depositá-los no chão. Inicia-se então o choro ritual coletivo concomitantemente à execução do canto funerário, entoado pelo cantador da tribo, logo antes de se erguer e carregar as toras até malocas de núcleos familiares a que pertenciam os mortos: “É no interior das casas que acontece o último choro ritual. Os mortos são [...] simbolicamente conduzidos do espaço público [...] para o espaço doméstico – as malocas da periferia da aldeia – antes de partirem para a aldeia dos mortos¹⁴⁹”.

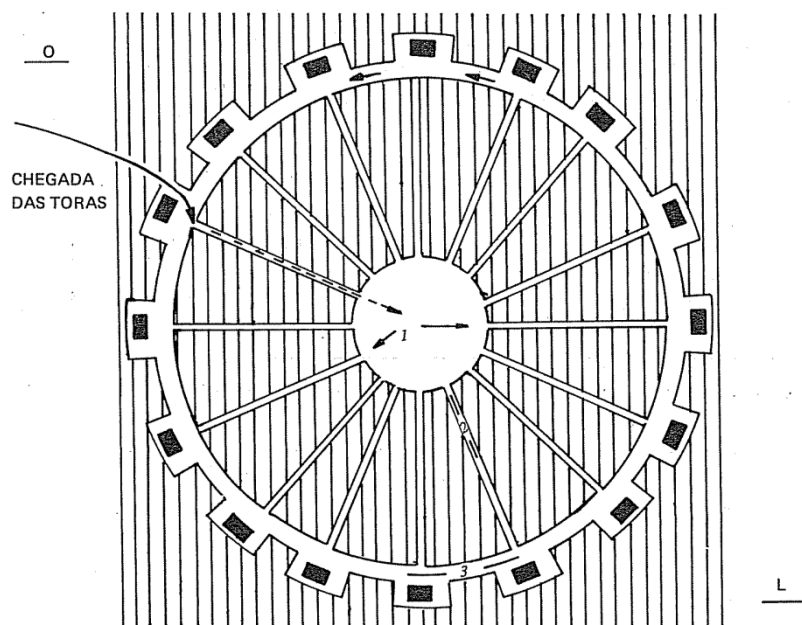


FIGURA 187: Esquema espacial de como sucede-se o rito de final de luto (*Pörgahok*) em uma aldeia *Krahó*.

FONTE: LAZARIN; SILVA, 1989, p. 39 (modificado pelo autor).

147 LAZARIN; SILVA, 1989, p. 37.

148 Ibidem, p. 38.

149 Ibidem, p. 38–9.



FIGURA 188: Corrida das toras (*Pörgahok*) dos Krahó.
FONTE: CUNHA, 1978, p. 76–7.

Conforme Lazarin e Silva, o ritual do *Pörgahok* representa o momento de passagem entre duas estruturas distintas: a aldeia dos vivos e a dos mortos: “O *Karõ* que amedronta as pessoas nas noites escuras e de chuva possui propriedades perigosas que são afastadas por meio do “despacho” definitivo do morto”:

Em torno desta situação de ameaça, os membros do grupo se unem e, através da simbolização das toras, resgata o *karõ* do morto para o centro dos acontecimentos – *Ká*, residência familiar – e assume o controle da situação “despachando-o” para a aldeia dos mortos¹⁵⁰.

Para os *Krahó*, “A magia está incorporada no dia-a-dia das relações entre homem e natureza e na transformação desta em elemento cultural¹⁵¹”. No ritual do *Pörgahok*, a representação dos mortos é simbolizada por meio de elementos da natureza, que são também inseridos de modo significativo no momento do sepultamento, uma vez que seres humanos e aspectos naturais constituem o mesmo sistema; por essa razão os mortos devem sempre retornar à terra, onde se desintegrarão e seus despojos se unirão a uma parte constituinte de si mesmos. O espaço onde irão fazer os restos mortais, por sua vez, irá garantir a perenidade dos liames de parentesco, já que os mortos são preferivelmente alocados próximo às habitações familiares. Assim, assegura-se que a morte não seja capaz de separar indivíduos de mesmo sangue ou que, ao menos, resguarde em si a possibilidade de união futura.

150 *Os Krahó do Rio Vermelho: relatório de trabalho*, 1989, p. 39–40.

151 LAZARIN; SILVA, 1989, p. 40.

“[...] o ‘velho oeste’ paulista desdobrou-se tanto no tempo como no espaço, à medida que a fronteira do café se expandia rumo a terras antes ocupadas quase que só por índios. A mesma memória simbólica que orienta as representações fúnebres no ‘velho oeste’ vai determinar as do ‘novo oeste’¹⁵²”.

152 CYMBALISTA, 2002, p. 22.

2. Nascimento dos cemitérios brasileiros

O espaço cemiterial público conquistou seu lugar definitivo no Brasil após décadas de debate e muito esforço do discurso médico higienista. Segundo Rodrigues, a proibição do sepultamento intramuros – prática herdada dos colonizadores portugueses – foi o motivo principal para o surgimento dos cemitérios, uma vez que impôs a transferência do espaço de enterro da igreja para o campo santo a partir de 1850. Tal transferência de moradia dos mortos implicou a configuração de um novo espaço da morte dentro da cultura funerária dos vivos¹⁵³.

Aconteceu, no mundo inteiro, um fenômeno curioso bem no meado dos Oitocentos. Por medida sanitária os sepultamentos deixaram de ser no chão e nos pátios das igrejas e passaram a realizar-se em área aberta, nos chamados campos-santos ou cemitérios secularizados¹⁵⁴.

Anteriormente à transferência, o costume de enterrar-se os mortos sob o assoalho de espaços eclesiásticos havia sido adotado pela maioria da população brasileira até meados do século XIX. A prática secular cristã naquele período ainda era respaldada pela noção de morte familiar e próxima, característica do mundo ocidental: “Esta familiaridade assentava-se numa relação de vizinhança cotidiana entre os habitantes e as sepulturas. Ao frequentarem as igrejas, pisavam, caminhavam, sentavam e oravam sobre seus mortos [...]”¹⁵⁵.

Enquanto durou o enterramento eclesiástico, as inumações foram feitas em torno das igrejas e das capelas, o que seria de esperar, numa cidade em que a religião católica predominava entre a maioria dos habitantes. Trazidos pelos portugueses, tais costumes foram adotados desde os primórdios da colonização e remontavam à tradição ocidental cristã, via no sepultamento eclesiástico, um espaço sagrado, uma das formas de se proceder à “boa morte”, cujo fim era a salvação no Além-túmulo¹⁵⁶.

No início do século XIX, assistiu-se, no Brasil, ao desenvolvimento das ciências médicas, que voltaram atenção à política de higienização de espaços urbanos. A fim de evitar a proliferação de enfermidades entre os vivos, ocorreu, deste modo, a transferência dos mortos do interior eclesiástico aos novos espaços da morte – os cemitérios – onde seriam materializadas e eternizadas disparidades sociais entre a classe dominante da época e o resto da sociedade: os mortos ordinários.

153 *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, 1997, p. 21–2.

154 VALLADARES, 1972, p. 279.

155 RODRIGUES, 1997, p. 21.

156 *Ibidem*, p. 225.

“[...] não só Deus e sua corte de santos nelas habitavam [nas igrejas], mas também os mortos¹⁵⁷”.

“Assim, as igrejas financiavam-se enquanto se enchiam de mortos¹⁵⁸”.

157 REIS, 1991, p. 171.

158 CYMBALISTA, 2002, p. 35.

2.1. Monopólio da morte no Brasil do século XIX

De acordo com Rodrigues, durante séculos os mortos foram inumados no interior de espaços eclesiais ou em suas circunvizinhanças sem que a maioria dos indivíduos se incomodasse com a prática, que foi adotada por grande parte da população brasileira no século XIX¹⁵⁹. Acreditava-se que o cerimonial fúnebre deveria ser levado a cabo pelo clero de modo a garantir a passagem da alma ao espaço celestial:

Tornava-se, por isso, necessário, na iminência da morte, quando o indivíduo ainda estava moribundo, a administração dos sacramentos da Igreja [...]. Quando defunto, era preciso “aprontar” o morto para o velório (com banhos, toaletes, vestuário). [...]. Como garantia a mais, no caso do ritual cristão, apareceram os ofícios fúnebres que, dirigidos pelo clero, sob forma de encomendação da alma e da missa de corpo presente, representavam como que o salvo-conduto para a “partida” derradeira¹⁶⁰.

Segundo Reis, a morte por afogamento acarretava na transformação dos mortos em “demônios”, por isso era importante não somente morrer em terra como ser sepultado em local sagrado. No Brasil este lugar era representado pela igreja: “Os mais belos edifícios são as igrejas, pois Deus passa e deve passar à frente de tudo¹⁶¹”. Desta maneira os mortos eram levados à capela que haviam frequentado em vida e sepultados sob as tábuas do assoalho, onde cavava-se a sepultura e depositava-se os restos mortais. Findo o enterro, as tábuas era recolocada e os vivos voltavam a pisá-las:

Quando alguém morria, o dobre de sinos da igreja logo avisava a todos da comunidade. [...] Nos funerais, dependendo do prestígio do morto, as ruas se enchiam de gente, que participava do cortejo em parte por seu caráter festivo, em parte pelas esmolas e doações de preciosa cera que ocorria nos sepultamentos dos mais ricos¹⁶².

Da mesma maneira como cortejos fúnebres faziam referência ao sepultamento de Cristo, as sepulturas eram associadas ao local onde ele reinava. A proximidade física entre o morto e elementos que representavam o divino, como imagens de santos, simbolizava um modelo de contiguidade espiritual que se desejava obter no paraíso: “As igrejas eram a Casa de Deus, sob cujo teto, entre imagens de santos e de anjos, deviam também se abrigar os mortos até a ressurreição prometida para o fim dos tempos”. A igreja era, portanto, a entrada do espaço celestial¹⁶³.

159 *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, 1997, p. 53.

160 RODRIGUES, 1997, p. 176.

161 *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, 1991, p. 171.

162 CYMBALISTA, 2002, p. 32–3.

163 REIS, 1991, p. 171.

Ser enterrado em solo sagrado representava também uma maneira de não romper totalmente liames com os vivos¹⁶⁴, uma vez que estes, durante missas, eram frequentemente recordados da presença dos mortos. Segundo fragmento das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – legislação eclesiástica instaurada no Brasil Colonial, em 1707 – apresentado por Cymbalista, faz-se evidente que a inumação intramuros não constituía uma orientação, mas uma ordem:

É costume pio, antigo e louvável na Igreja Católica, enterrarem-se os corpos dos fiéis cristãos defuntos nas igrejas e cemitérios delas [...] tendo em vista às sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório. [...] Por tanto ordenamos, e mandamos, que todos nas Igrejas [...] e não em lugares não sagrados [...] ¹⁶⁵.

Observa-se, portanto, que ser inumado no interior de espaços eclesiásticos constituía prerrogativa exclusiva de indivíduos católicos. Segundo Motta, tal privilégio era detido também pela classe mais abastada da sociedade, enquanto escravos e outros segmentos desprestigiados eram comumente enterrados em valas coletivas ou simplesmente jogados ao mar ou em terrenos baldios¹⁶⁶.

Nem todos tinham direito à sepultura eclesiástica. Ela era terminantemente proibida aos judeus, heréticos, cismáticos, apóstatas, blasfemos, suicidas, duelistas, usurários, ladrões de bens da Igreja, excomungados, religiosos enriquecidos (se tinham profissão de pobreza), aos refratários à confissão e à extrema-unção, infieis, crianças e adultos pagãos¹⁶⁷.

Tais proibições mostram que, segundo a Igreja, nem todos os indivíduos eram merecedores da alma eterna. O veto quanto ao local de inumação intramuros era, no entanto, passível de invalidação em determinadas situações; a título de exemplo, Valladares menciona o caso de Catarina da Silva, “dama paulista, imensamente rica, doadora de enorme prestígio capaz de alterar as disposições regulamentares da Ordem, a fim de ser enterrada no chão da Capela-mor”:

pelas implicações de seu testamento se torna, por mais de dois séculos, presença constante nos livros de gastos, de sufrágios e termos da venerável Ordem soube erigir sepultura de exceção no presbitério, junto ao marido, lugar privilegiado para os sacerdotes e ministros da Ordem, debaixo do altar-mor, para o que pagou com a parcela de vinte mil-réis¹⁶⁸.

164 REIS, 1991, p. 171.

165 Segundo Cymbalista, o trecho foi extraído das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Título LIII, 843 (2002, p. 32).

166 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 64.

167 REIS, 1991, p. 174.

168 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 141–3.

No período em que eram levadas a cabo as inumações intramuros, as igrejas não possuíam mobiliário disponível aos fiéis durante eventos (missas, batizados, casamentos e funerais), de modo que os vivos sentavam-se e caminhavam sobre as sepulturas. As covas, configuradas em formato retangular e com oito a seis palmos de profundidade, eram cobertas com pedra, mármore ou madeira: “As covas eram numeradas, para evitar que fossem abertas aquelas recentemente usadas. Para ajudar o processo de decomposição, cobriam-se os cadáveres com cal. Em seguida, jogava-se terra, que era socada com pesadas calceteiras [...]”¹⁶⁹.



FIGURA 189: Os vivos pisavam sobre os mortos no interior das igrejas.
FONTE: RODRIGUES, 1997, p. 69.



FIGURA 190: Campas de perpetuidade adquirida recobertas com lajes de pedra e inscrições emblemáticas.

Igreja do Convento de Santa Teresa da Bahia.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 17.

169 REIS, 1991, p. 174–5.

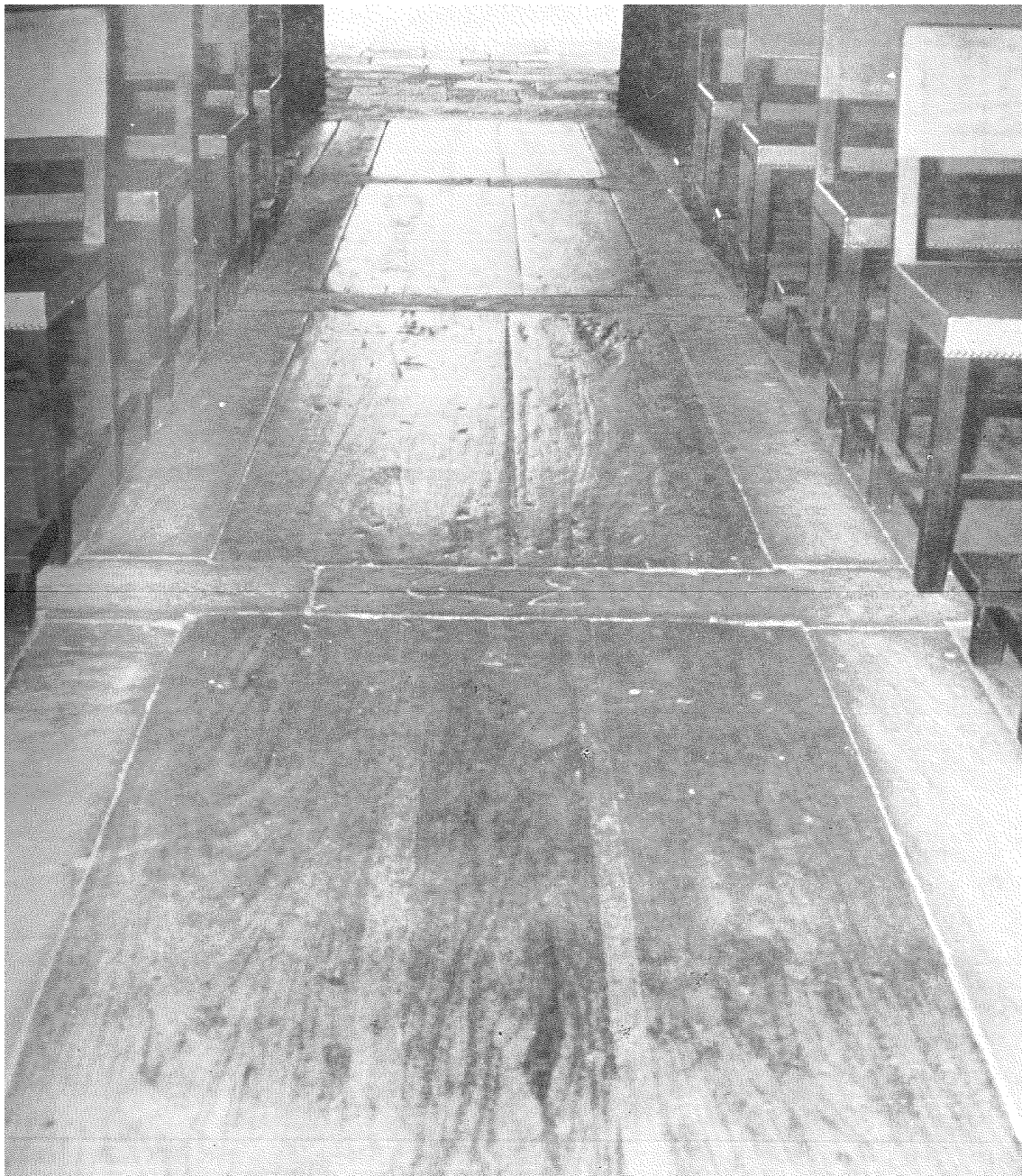


FIGURA 191: Campas de sepultamento cobertas com assoalho de madeira.
Igreja do Convento de Santa Teresa, atual Museu de Arte Sacra da Bahia.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 9.

A proximidade dos mortos com os vivos, que constituiu característica especialmente cristã, além de estar relacionada com a encomendação da alma do morto a Deus tinha também a finalidade de impedir que os espíritos retornassem ao mundo dos vivos e os perturbasse¹⁷⁰, remetendo às ideias pré-históricas mencionadas aqui no capítulo anterior. Conforme Reis, de modo geral, qualquer fiel poderia ser enterrado no interior das igrejas; o local e tipo de sepultura eram, no entanto, hierarquizados:

Uma primeira divisão se fazia entre o corpo, parte interna do edifício, e o adro, a área em sua volta. A cova no adro era tão desprestigiada que podia ser obtida gratuitamente. Ali se enterravam escravos e pessoas livres, mas muito pobres. [...] também sob o chão das igrejas os mortos se dividiam de maneira que refletia a organização social dos vivos¹⁷¹.

A proximidade com o altar e, portanto, com Deus, conferia aos mortos caráter eminente, como se estar mais próximo fisicamente garantisse a proximidade em espaço celestial, prerrogativa que podia ser assegurada ainda em vida por meio de pagamento em dinheiro, como foi o caso de Catarina da Silva, tanto embora constituísse não cumprimento do regulamento da Ordem.

Enterros na igreja da Penha, 1834-6

<i>Local</i>	<i>Livres</i>	<i>Escravos</i>	<i>Total</i>
Corpo	20	9	29
Adro	2	16	18
Total	22	25	47

FIGURA 192: Tabela referente ao enterramento na Igreja da Penha, em Salvador.
FONTE: REIS, 1991, 175.

TABELA 21 - Índice dos locais de sepultura, antes de 16/3/1850

SEPULTURA	Nº	%
1 - Igreja matriz do Santíssimo Sacramento	803	21.4
1 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras	411	11.0
1 - Igrejas de convento	253	6.7
1 - Igrejas de irmandades/ordem terceira de negros	1842	49.1
2 - Igrejas matrizes	60	1.6
2 - Igrejas de irmandades/ordens terceiras	279	7.4
2 - Igrejas de convento	19	0.5
Outras igrejas não identificadas	5	0.1
Cemitério da Ordem Terceira de S. Fco. de Paula (Catumbi)	1	0.02
Cemitério do Campo Santo da Misericórdia (Caju)	22	0.7
Cemitério de São Francisco Xavier (Caju)	-	-
Cemitério de São João Batista da Lagoa	-	-
Cemitério da Ordem Terceira de N.ª Sr.ª do Carmo (Caju)	-	-
Cemitério da Ordem Terceira de S. Fco. da Penitência (Caju)	-	-
Outros cemitérios	-	-
Sem referência	56	1.5
TOTAL	375	100.0

FIGURA 193: Tabela referente aos espaços da morte no Rio de Janeiro até 1850.
FONTE: RODRIGUES, 1997, 226.

170 RODRIGUES, 1997, p. 224.

171 REIS, 1991, p. 175-6,

Segundo Cymbalista havia indivíduos que, não obstante seguidores da doutrina católica, nem sequer chegavam a ser inumados nos adros das igrejas: “Muitos morriam nos sertões, nem nenhuma assistência religiosa. Era comum que escravos e desclassificados fossem simplesmente largados nos caminhos e florestas”:

Para os indigentes, havia os cemitérios administrados pelas Misericórdias, que, via de regra, apresentavam péssimas condições. Não se pode sequer dizer que correspondessem a um aspecto do serviço religioso, estando mais próximos de um serviço de remoção de lixo¹⁷².

Reis menciona o caso do escravo batizado Matias que, em 1813, morreu desamparado pelo seu proprietário, o coronel Francisco Duarte da Silva, que não o encomendou à Igreja, “de sorte que os cães e urubus o comeram junto à porta do dito senhor”. Aos senhores, por sua vez, era permitida a escolha de um local de sepultamento especial no interior dos espaços sagrados¹⁷³.

Naquele período, morrer anonimamente significava estar sujeito a ter removidos os restos mortais da igreja, uma vez que covas anônimas, sem identificação dos mortos, eram reabertas e esvaziadas à medida que os corpos se desintegravam¹⁷⁴. Deste modo, eram substituídas por novos mortos anônimos.



FIGURA 194: Sepulturas reabertas na igreja do Rosário das Portas do Carmo.

FONTE: REIS, 1991, 177.

172 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo*, 2002, p. 41.

173 *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, 1991, p. 173.

174 REIS, 1991, p. 173.

Outros dispositivos de estratificação social em espaços eclesiásticos da morte foram as catacumbas e os carneiros¹⁷⁵, que agrupavam corpos de membros do clero e fiéis mais abastados. A partir da tipologia dos carneiros, as sepulturas eram transferidas para espaços mais reclusos, geralmente no subsolo das igrejas:

Além de abolir a proximidade entre mortos socialmente diferentes, os carneiros acabavam com o contato entre o cadáver e a terra, um processo já iniciado com o enterro em caixão. A mudança representava uma revolução na ideia de equivalência do cadáver à terra como pó original, matéria primeira [...] ¹⁷⁶.

As catacumbas, por sua vez, representavam agrupamentos de carneiros. Segundo Valladares, depois de muito tempo a tipologia das catacumbas passou a ser entendida como uma espécie de cemitério protegido por muros, que conformavam quadras de carneiros de chão e galerias de carneiros de parede: “Perdeu o primitivo significado de galerias subterrâneas para o sepultamento dos cristãos ao tempo do Império Romano, com os sarcófagos construídos em nichos, superpostos, longitudinais ou transversos [...] ¹⁷⁷”.



FIGURA 195: Carneiros da Ordem Terceira de São Domingos.
FONTE: REIS, 1991, 181.



FIGURA 196: Carneiros da igreja do Pilar.
FONTE: REIS, 1991, 183.

175 Segundo Reis, o termo deriva do latim *carnarium*, que significa “depósito de carne” (1991, p. 179).

176 REIS, 1991, p. 178.

177 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 149.



FIGURA 197: Lápides de indivíduos abastados eram minuciosamente elaboradas ao passo que anônimos e escravos não dispunham de simples identificação sobre a sepultura.

FONTE: REIS, 1991, 184.

O domínio sobre espaços de enterramento conferia à Igreja liberdade para separar os privilegiados e mercedores da alma eterna daqueles que não eram dignos do paraíso. Tal liberdade seria censurada após ascensão das ciências médicas no século XIX, no entanto, a Igreja não desistiria do monopólio da morte tão facilmente.

2.2. A revolta contra o campo santo

Após instauração do discurso médico higienista no Brasil do século XIX, por razões sanitárias proibiu-se a inumação dos mortos no interior de espaços eclesiásticos. Segundo Rodrigues, tal proibição ocorreu no Rio de Janeiro em 1801, através de carta régia que não só proibia o sepultamento intramuros como ordenava a construção de um cemitério, em função de eventuais riscos à saúde pública causados pela prática¹⁷⁸.

Em seguida, irrompeu na Bahia uma revolta popular que teve origem nas irmandades e ordens terceiras de Salvador, alcunhada Cemiterada. Descrita por Reis como “extraordinário evento”, o motim teve lugar na capital baiana em 25 de outubro de 1836, uma vez que no dia seguinte entraria em vigor a lei que proibia o tradicional costume de enterrar-se nas igrejas e concedia a uma companhia privada o monopólio dos enterros em Salvador por trinta anos¹⁷⁹.

A partir da Lei do Cemitério, elaborada em 1835 em território baiano, a inumação dos mortos seria obrigatoriamente transferida das igrejas para o campo santo, nome dado ao novo espaço da morte que emergia – ou, ao menos, tentava emergir. A lei, como aponta Reis, não ia de encontro com os interesses das irmandades, padres e frades, que desejavam manter o monopólio dos enterramentos no interior dos espaços eclesiásticos, revelando “uma estreita motivação econômica” e “uma expressão atrasada de religiosidade”: “irmandades, padres, sacristãos, negociantes de artigos funerários teriam insuflado um povo ignorante e supersticioso contra o Campo Santo, com o único objetivo de defender seus interesses econômicos¹⁸⁰”.

A sociedade foi, deste modo, utilizada como instrumento para que a Igreja mantivesse o domínio sobre os mortos a partir da ameaça de que, uma vez sepultado em solo não sagrado, o corpo estaria fora do controle de Deus e, portanto, fora do paraíso. Foi então elaborado, pelos próprios manifestantes, um documento que exigia a anulação da Lei do Cemitério, que foi posteriormente entregue ao presidente da província e acompanhado de múltiplas petições de irmandades. Discordava-se da lei que garantiria o monopólio do cemitério a empresários, mas nada se falou quando este pertencia à Igreja.

178 *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, 1997, p. 89–90.

179 *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, 1991, p. 13.

180 REIS, 1991, p. 22.

Nos dias anteriores à manifestação, circulara um abaixo-assinado denunciando os “cemiteristas”, como foram rotulados os adeptos do Campo Santo [...], principalmente seus proprietários. E assinaram esse documento não apenas os membros de irmandades. [...] A “população” também tinha interesses seus ali em jogo, e se juntou às confrarias para defendê-los¹⁸¹.

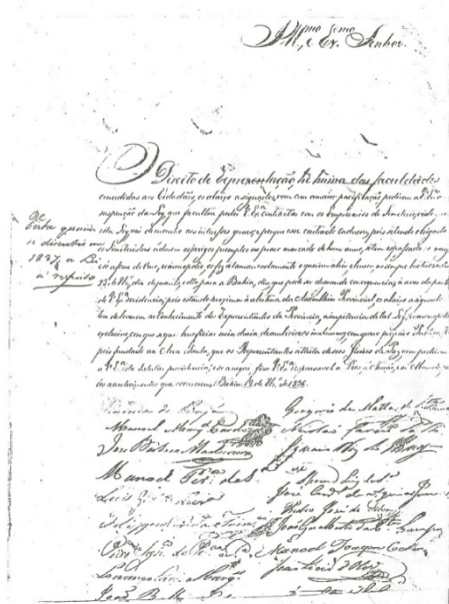


FIGURA 198: Primeiras assinaturas do manifesto da Cemiterada.
FONTE: REIS, 1991, 323.

A manifestação, que teve lugar na Praça do Palácio, reuniu não só representantes das irmandades – os únicos solicitados pelo presidente na ocasião – mas também vários manifestantes, “membros ou não das confrarias”, que invadiram o palácio e protestaram contra a empresa responsável pelo Campo Santo:

Perto da praça ficava o escritório da empresa funerária, que foi apedrejado enquanto os manifestantes gritavam contra um dos sócios: “morra José Antônio de Araújo”, palavra de ordem que, numa revolta desse tipo, era de uma adequação retórica perfeita. [...] Assim, não foi somente “o povo” que deu início à violência na praça, mas gente organizada em irmandade. Enquanto apedrejavam, “davam vivas às Irmandades e morras aos Pedreiros livres, e de repente apareceu um *morra ao Cemitério!*”¹⁸².

Dispersos com ajuda da polícia, os manifestantes se dirigiram ao campo santo, que ficava a cerca de três quilômetros do centro de Salvador, munidos de “machados, alavancas e outros ferros, e em número de mais de 3 mil pessoas, em menos de uma hora, deram com o Cemitério em baixo, quebrando tudo e deitando fogo ao que podia arder¹⁸³”.

181 REIS, 1991, p. 14.

182 Ibidem, p. 15–6.

183 Segundo Reis, o trecho entre aspas foi noticiado pelo *Jornal do Commercio* sobre a Cemiterada (p. 17).



FIGURA 199: Localização do campo santo recém-construído, à direita, na cidade de Salvador.

FONTE: REIS, 1991, p. 20–1 (modificado pelo autor).

Conforme Reis, os manifestantes se ocuparam por quase uma tarde inteira na depredação do novo espaço urbano: “no Campo Santo, o estrago foi quase completo [...]. Nem a capela foi poupada, sendo atacada ao som de seu próprio sino”, e lista os prejuízos acumulados:

[...] destruição do portão e colunas da entrada principal; dos pilares, grades, portão de ferro em frente à cavaleriça e cocheira; de sessenta carneiros de tijolo e inúmeras pedras de mármore de sepulturas; demolição e incêndio do muro de adobe que cercava o local; arrombamento do portão dos fundos. A essa lista devem ser acrescentados os coches, carruagens e panos funerários, que foram quebrados, rasgados ou queimados¹⁸⁴.

No Rio de Janeiro, embora não tenha havido revolta popular semelhante e destruição do campo santo, a população voltou-se contra o discurso médico e a atribuição da propriedade sobre sepultamentos a empresários particulares. O visconde de Baependi, segundo Rodrigues, se opôs veementemente a tal concessão sob alegação de que a sociedade não aceitaria o estabelecimento de cemitérios extramuros por associações não religiosas, uma vez que “irmandades e corporações religiosas [...] tinham feito despesas com a construção de catacumbas e sepulturas¹⁸⁵”.

O visconde baiano do Pirajá, por sua vez, foi o mentor do abaixo assinado da Cemiterada, que provavelmente detinha interesses em comum com a Igreja e, por isso, foi influenciado a impedir a construção de cemitérios.

184 *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, 1991, p. 17.

185 *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, 1997, p. 96.

Várias testemunhas viram quando os rebeldes retornaram à cidade, levando barras de ferro e outros materiais arrancados do cemitério. [...] Os rebeldes foram vistos empurrando um carro funerário trazido do Campo Santo, que acabou destroçado nas imediações do palácio do governo. [...] Os manifestantes deram um ar ritualístico à revolta. [...] “a maioria parecia sentir alegria” pela destruição de um estabelecimento que acreditavam significar a “destruição da religião católica”¹⁸⁶.

A Cemiterada baiana só obteve seu desfecho com o advento da epidemia de cólera em 1855. No Rio de Janeiro a situação foi semelhante: a lei que exigia a construção de cemitérios, instituída em 1835, só entrou em vigor a partir de 1850, quando o cólera-morbo acometeu diversos indivíduos e, portanto, constatou-se que a retirada dos mortos do interior das igrejas constituía medida de saúde. Em outubro de 1855 foram finalmente apresentados os documentos técnicos para execução das obras¹⁸⁷.

Em São Paulo, ainda em 1850 eram realizadas inumações intramuros, fenômeno alterado também pela epidemia do cólera-morbo. Apenas em 1858 foi construído, benzido e inaugurado o primeiro cemitério paulista que, de modo análogo ao que sucedera-se na Bahia, sofreu resistência da população e de associações religiosas: “O caráter aparentemente menos drástico da epidemia de cólera nesta região, em relação às demais, provavelmente impediu que as providências de transferência dos sepultamentos fossem tomadas imediatamente¹⁸⁸”.

Em Recife, apesar de ter sido instaurada uma lei referente à criação de espaços da morte extramuros em 1828, apenas em 1850, em razão da epidemia de febre amarela, o primeiro cemitério foi inaugurado. Observa-se, portanto, a evidente relação entre o surgimento dos cemitérios públicos brasileiros e a ocorrência de epidemias entre a população, como conclui Rodrigues: “seria apenas com o advento de um surto epidêmico, com um alto índice de mortalidade, é que os mortos seriam definitivamente transferidos para longe dos vivos, para os cemitérios públicos¹⁸⁹”.

Conquanto houvesse perdido definitivamente o monopólio sobre os mortos, a Igreja e seus fiéis mais abastados encontrariam outros modos de distinguir-se perante o resto da sociedade, ainda que não fosse em espaços intramuros. A profusão de signos distintivos operou a favor da doutrina católica, que dominaria também os espaços extramuros.

186 REIS, 1991, p. 17–8.

187 RODRIGUES, 1997, p. 104.

188 Ibidem, p. 104.

189 *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, 1997, p. 104–5.

“Era, e sempre foi, desejo do abastado, distinguir-se através de uma marca perene, de um objeto de consagração – o túmulo [...]”¹⁹⁰.

190 VALLADARES, 1972, p. 280.

2.3. Os mortos chegam ao campo santo

De acordo com Valladares, a prática de enterramento a céu aberto não se tratava de novidade no período em que foi implantada no Brasil, visto que japoneses, chineses, judeus e outros povos já traziam tradicionalizado tal costume¹⁹¹. Ele foi, no entanto, crucial para a desvinculação dos mortos com a Igreja e, por conseguinte, para a dissolução de seu monopólio sobre a morte, uma vez que não mais era imposto aos fiéis o dever de inumar-se intramuros como garantia de paraíso.

Segundo Motta, a transferência dos mortos dos espaços eclesiásticos aos cemitérios no século XIX foi importante e significativo, pois acarretou na extinção de sepulturas *ad sanctos*, isto é, na perda de domínio da Igreja sobre sepultamentos e rituais fúnebres. A transfiguração do cemitério em uma nova instituição social e cultural representava, sobretudo, a privação do controle eclesiástico sobre a morte e os mortos no Ocidente¹⁹².

A partir de então a morte ficaria subordinado ao controle do poder público, ou seja, da racionalidade administrativa do Estado, e romperia com os elos simbólicos eclesiásticos, que resguardavam no princípio da inumação dos corpos no interior das igrejas uma de suas “garantias simbólicas”: a da salvação e ressurreição dos mortos. No entanto, a implantação dos novos espaços da morte – geralmente nas periferias das cidades – acarretaria em mudanças profundas nas atitudes diante da finitude humana, o que ocasionou a alteração da sensibilidade coletiva frente ao destino dos defuntos¹⁹³.

Estas “novas” atitudes perante a morte prenunciaram seu caráter global no Ocidente do século seguinte. Conforme Ariès, no século XX a sociedade “expulsou a morte” do cotidiano: “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 mais¹⁹⁴”. Tal afastamento engendrado entre vivos e mortos constitui o arquétipo de morte selvagem abordado no primeiro capítulo desta pesquisa e, como será mostrado adiante, a reflexão de tais fenômenos pode ser observada em muitas necrópoles modernas, que são em geral espacialmente marginalizadas, suprimidas da sociedade dos vivos e negligenciadas.

191 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 279.

192 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 30.

193 MOTTA, 2009, p. 30.

194 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 756.

Ao retirar-se os mortos do interior das igrejas, portanto, ganhou-se por um lado, mas perdeu-se por outro: a morte deixou de ser vista com familiaridade e passou a ser tratada com aversão, como objeto apartado, longínquo e praticamente imaginário. A transferência espacial, no entanto, deu início a um novo modelo de relação urbanística entre vivos e mortos, que se tornaria fundamental na concepção de determinadas cidades brasileiras:

a inserção urbana dos mortos na cidade [caracteriza o] período que se conclui na última década do século XIX com a consolidação do cemitério municipal como local que centraliza a morada dos mortos. [...] Essa construção social, que em nome da civilização segrega os mortos dos vivos, estabelece um só lugar para eles na cidade – o cemitério público¹⁹⁵.

A partir do surgimento dos cemitérios públicos, todos os indivíduos da sociedade teriam, em tese, sepultamento secularizado garantido nestes espaços. Este direito foi, no entanto, assegurado em partes, uma vez que tais lugares operavam de modo incisivo no sentido de segregar os mortos, mediante elementos simbólicos e arquitetônicos, na tentativa de evidenciar que a morte não chegava a todos por igual:

a concentração da interface entre vivos e mortos em um só local engendrou outras maneiras de diferenciação entre os vários grupos da sociedade, entrando em cena a arquitetura, mobilizada em todo o seu potencial no sentido de atribuir aos túmulos uma posição específica na sociedade. [...] a forma final dos túmulos origina-se de escolhas e imposições culturais, estéticas, econômicas [...]¹⁹⁶.

Conforme Valladares, o fenômeno da transferência dos mortos da igreja ao campo santo – que afetou majoritariamente sociedades de predominância católica – não se deveu meramente à questão científica e higienista trazida pelo século XIX, mas ao desejo da classe dominante de empregar seu capital a fim de distinguir-se e monumentalizar-se perante o resto da sociedade, por meio de obras tumulares, materializando uma aspiração que, segundo o autor, “existia há longos tempos”:

quando se atenta para o resultado ocorrido, sobre mais de um século, estudando-se o fantástico derrame de fortuna nas construções tumularias pomposas, dos abastados de cada cidade, quando se verifica a diferença de comportamento entre a sepultura de igreja e a da construção livre arbitrada pela fantasia social do usuário, e também quando se considera a história social e cultural do mesmo período, então se percebem outras razões no fenômeno¹⁹⁷.

195 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo*, 2002, p. 17–8.

196 CYMBALISTA, 2002, p. 18.

197 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 279.

O caráter remoto atribuído ao desejo de distinção social por Valladares é ratificado por Motta, que menciona que antes mesmo do surgimento dos primeiros cemitérios secularizados do Brasil já se fazia presente a aspiração pela individualidade do corpo na sepultura¹⁹⁸. Os espaços da morte primevos, pautados em gosto individual, conformariam portanto uma paisagem heterogênea e fragmentada¹⁹⁹.

Não foi somente uma questão [...] metade empírica e metade científica [...] se apenas por isso acontecesse, os cemitérios católicos em descampados teriam permanecido sóbrios, padronizados, como os que se erigiam para as irmandades, em mausoléus coletivos, ou como os de outras religiões²⁰⁰.

A determinação do local de implantação dos novos cemitérios, colocada sob cargo do poder governamental, foi estabelecida tendo-se em mente as recorrentes epidemias e o zelo à saúde pública. Deste modo, exigia-se que os espaços da morte fossem consolidados em locais remotos, afastados do núcleo dos vivos, um fenômeno que não deixa de ser sintomático.

[...] o presidente da Câmara [...] determinou o exame de alguns pontos da questão, como a indicação de um local, fora da cidade e que oferecesse espaço suficiente para a construção de um ou mais cemitérios. [...] a fim de que em poucos anos o mesmo não ficasse no Centro da cidade [...]²⁰¹.

Os mortos gradativamente adquirem caráter negativo, uma vez que assumem papel de possíveis focos de contaminações. Tornam-se, portanto, motivo de repulsa. Longe de constituir processo simples, como a grande maioria das transformações urbanas, a consolidação dos novos espaços da morte enfrentou também entraves de cunho religioso e cultural, o que provavelmente contribuiu para a delonga de todo o processo.

Os cemitérios periféricos vão sendo inaugurados e incorporados aos costumes locais. [...] Na realidade, a implementação dos cemitérios nas várias cidades foi se dando de forma a acomodar os diversos interesses em jogo, levando em conta o poder das organizações religiosas e os arraigados costumes fúnebres da população²⁰².

As práticas funerárias ocidentais, que remontam a alguns séculos progressos, não foram e não serão tão facilmente desconstruídas, o que pode ser observado a partir da própria Cemiterada baiana de 1836; o indivíduo frequentemente opõe-se a mudanças em sua ordem pessoal, ainda que sejam benéficas. Frente ao desconhecido o ser humano acua, regride e resiste.

198 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 61.

199 CYMBALISTA, 2002, p. 19.

200 VALLADARES, 1972, p. 279.

201 RODRIGUES, 1997, p. 91.

202 CYMBALISTA, 2002, p. 53.

“Quantas outras cidades não terão nascido da mesma forma, sobre seus mortos – mortos estes que, sedentários por essência, teriam acabado por afixar os vivos em seu entorno?”²⁰³”

203 CYMBALISTA, 2002, p. 29.

2.4. Primeiros espaços da morte no Brasil

Conforme Rodrigues, os primeiros cemitérios públicos foram estabelecidos na Corte do Rio de Janeiro em 1850, após décadas de tentativas. A instauração da Lei do Cemitério Público concedia ao governo a liberdade para determinar o número e localização dos novos espaços da morte, bem como preços de serviços fúnebres, ataúdes, veículos funerários e todos os demais pormenores. A lei determinava também que, uma vez implantados os cemitérios públicos, nenhuma irmandade, corporação ou associação pudesse realizar serviços de inumação, sob pena de perda de terreno. No entanto,

o governo poderia permitir cemitérios particulares: aos prelados diocesanos, que poderiam ter jazigo nas suas catedrais ou capelas; aos mosteiros e conventos, apenas para sepultura de seus membros; às irmandades, com posse de jazigos, desde que estabelecidos nos terrenos dos cemitérios públicos e que fossem destinados somente para sepultura de seus irmãos e às pessoas de culto diverso do da religião do Estado²⁰⁴.

De acordo com Valladares, diversos cemitérios brasileiros foram edificados por ordens e irmandades religiosas, como, por exemplo, os das cidades mineiras que datam da primeira metade do século XIX: “Quase todos se caracterizam pela arquitetura do monobloco de alvenaria com uma única portada, de planta retangular ou pentagonal retangular e de murada de mais de um metro de espessura para [...] carneiros²⁰⁵”.

Segundo Cymbalista, os mortos foram decisivos para estabelecimento de determinados núcleos urbanos brasileiros. Os habitantes de Campinas – cidade fundada em 1774 – demandaram que, sobre cemitério bento já existente na região, fosse erguida uma capela para que “não vivessem mais em pecado”. Uma vez estabelecida a freguesia o organismo proto-urbano começou a funcionar efetivamente, entretanto, como aponta o autor, o início da urbanização de Campinas iniciou-se muito antes, fenômeno que se deveu ao processo de acúmulo de mortos sempre no mesmo espaço²⁰⁶.

Por muito tempo, não foram propriamente cidades, mas ralos arranjos humanos cuja coesão era dada principalmente pela organização religiosa, pelo tempo das missas, das procissões e dos funerais. Os vivos e os mortos, juntos e íntimos, sem nenhum estranhamento. Mais do que isso: os mortos pesavam decisivamente na organização intra-urbana²⁰⁷.

204 *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, 1997, p. 124–5.

205 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 581.

206 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo*, 2002, p. 28.

207 CYMBALISTA, 2002, p. 30.

Os primeiros cemitérios secularizados brasileiros, segundo Valladares, são contemporâneos e quase todos datados por volta de 1850. No cemitério da Consolação, o mais antigo da capital paulista, observa-se semelhanças com necrópoles edificadas em época análoga no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, como túmulos ostensivos e executados em mármore importado²⁰⁸. A estética tumular europeia começa a se mostrar presente nos espaços da morte como modo de anseio de valorização social.

[...] [no] cemitério do Brás, conhecido como Quarta Parada, percebem-se níveis econômico e cultural diferentes em uma mesma sociedade de imigrantes e seus descendentes. [...] são inumeráveis as capelas, o mesmo tipo de culto e zelo, idêntica continuidade doméstica ao jazigo de família e semelhante atitude religiosa²⁰⁹.

O cemitério do Brás, inaugurado em 1893 e atualmente denominado Quarta Parada, nasceu a partir da reivindicação de grupos marginalizados da sociedade, os imigrantes estabelecidos em áreas periféricas de São Paulo, em razão da distância física entre estas e o Cemitério da Consolação, que em breve se consolidaria com a necrópole da elite paulista: “A fundação do cemitério do Brás, em contrapartida ao da Consolação, foi desejada. A população da região há muito pedia um cemitério próprio, ao contrário das [...] brigas populares pela manutenção dos sepultamentos nas igrejas, quando da inauguração do primeiro cemitério extramuros²¹⁰”. No entanto, conforme aponta Timpanaro,

Este cemitério já não existe mais, apenas algumas memórias permanecem aqui e ali [...]. Na fotografia do Quarta Parada na década de 1930 estamos diante de um cemitério-bairro, com seus jardins gradeados de aspecto leve, sem o mar de esculturas se projetando no espaço para dizer quem é o grande destaque. Um universo infinitamente diferente do Consolação²¹¹.



FIGURA 200: O Cemitério do Brás (atual Cemitério da Quarta Parada) na década de 1930.

FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 223.

208 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 1075.

209 VALLADARES, 1972, p. 1096.

210 TIMPANARO, 2006, p. 94–5

211 *A morte como memória: imigrantes nos cemitérios da Consolação e do Brás*, 2006, p. 223.



FIGURA 201: Morfologia tumular no Quarta Parada (cemitério do Brás).
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 327.



FIGURA 202: Jazigo familiar construído conforme decoração doméstica, com estatuária e frisos de cimento prateado. Cemitério Quarta Parada. Brás, São Paulo.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1187.



FIGURA 203: Capela-jazigo no cemitério Quarta Parada denominada “A árvore da vida”, datada de 1929, que traz no frontão relevo em mármore do fim século XIX.
 Brás, São Paulo.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1381.

Em 1858 foi inaugurado o primeiro espaço da morte extramuros da capital de São Paulo, o cemitério da Consolação, que foi benzido para que pudesse ser utilizado como campo santo. No entanto, “devido à epidemia de varíola seu funcionamento não respeitou os códigos religiosos, entrando em funcionamento alguns dias antes”:

Muitas foram as reclamações quanto à construção de um cemitério extramuros no município de São Paulo. A população paulistana da metade do século XIX, acostumada aos enterros no interior das igrejas, não via com bons olhos essa mudança. Implicavam com essa “modernidade” de um lugar a céu aberto, exposto aos ventos e às chuvas, que os colocava longe da proteção divina dos altares e de seus santos de devoção²¹².

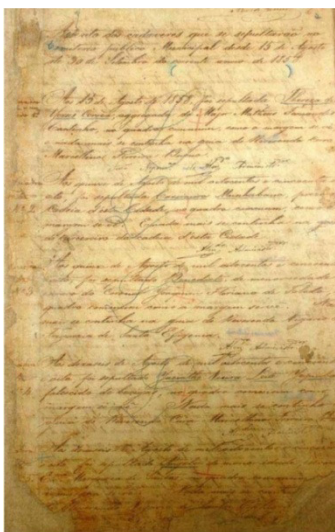


FIGURA 204: Página inicial do primeiro Livro de Óbitos do cemitério da Consolação, em 1858.

FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 79.

Segundo Cymbalista, em 1859, logo após inauguração do cemitério da Consolação, duas irmandades religiosas solicitaram à assembleia provincial do estado a construção de necrópoles particulares justapostas a seus templos, uma vez que “desde que se estabeleceu o cemitério público essas ordens não têm meios para se manterem²¹³”. O autor aponta que o desfecho só ocorreu mediante autorização do poder público para a construção dos referidos cemitérios particulares, que não se situariam próximo a seus templos, mas junto a cemitérios públicos:

É claro que apenas as mais poderosas conseguiram fazê-lo. Em São Paulo, a Ordem Terceira do Carmo inaugura seu próprio cemitério, junto ao Cemitério da Consolação, em 1868, e a Irmandade do Santíssimo Sacramento faz o mesmo em 1899, em terreno adjacente ao Cemitério do Araçá²¹⁴.

212 TIMPANARO, 2006, p. 78–80.

213 Trecho extraído dos *Annaes da Assembléia Legislativa Provincial de São Paulo*, 1859, p. 329–32, por Cymbalista (2002, p. 57).

214 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo*, 2002, p. 59.



FIGURA 205: Cemitério da Consolação em 1898.
São Paulo.

FONTE: TIMPANARO²¹⁵, 2006, p. 90.



FIGURA 206: Acesso principal do Cemitério da Consolação em 1916.

FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 91.

215 Em nota de rodapé a autora indica que as imagens foram extraídas do *Álbum comparativo da cidade de São Paulo até 1916 – Arquivo Municipal Washington Luiz (AMWL)*, parte do acervo da Biblioteca Mário de Andrade (SP).



FIGURA 207: Possivelmente a primeira planta do Cemitério da Consolação²¹⁶.
FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 232.

Conformado em traçado clássico e geométrico, o cemitério da Consolação reflete a cidade dos vivos, uma vez que é organizado segundo princípios urbanos primordiais: divide-se o espaço da morte em ruas, quadras, setores e locais de convivência. Tal como os vivos, os mortos segregam-se socialmente nas necrópoles oitocentistas com apoio da arquitetura e morfologia tumular. Como sublinha Motta, é neste espaço que os seguimentos mais aristocratizados do Império viriam a distinguir-se, “ávidos pela diferenciação, tanto na vida quanto na morte²¹⁷”.

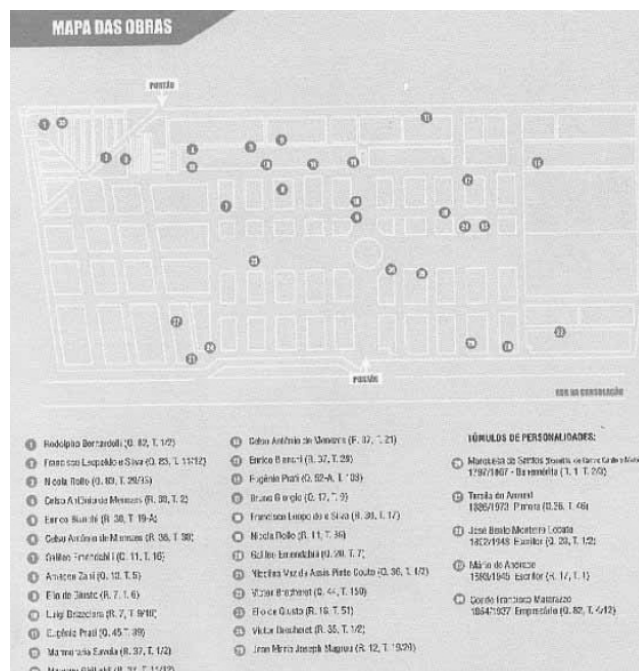


FIGURA 208: Mapa das obras do Cemitério da Consolação com indicação de túmulos de “personalidades”.
FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 234.

216 Conforme a autora, a planta consta no Serviço Funerário do Município de São Paulo.

217 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 66.



FIGURA 209: Localização do Cemitério Municipal e do Cemitério da Consolação em planta antiga da capital de São Paulo²¹⁸.

FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 227 (modificado pelo autor).



FIGURA 210: Localização do Cemitério da Consolação em 1914²¹⁹.

FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 230 (modificado pelo autor).

O cemitério da Consolação, referência brasileira no que concerne à estética tumular, foi respaldado em padrões, sobretudo estrangeiros, como será evidenciado no próximo subcapítulo desta pesquisa. Segundo Motta, tal espaço, que reúne tanto a antiga elite do Brasil quanto imigrantes do início do século XX, trata-se da concretização do aburguesamento da sociedade brasileira²²⁰. A profusão de brasões e inscrições tumulares baseadas em valorização biográfica é observada por Valladares, que aponta os motivos:

Observa-se, em qualquer cemitério de comunidades enriquecidas, o gosto pela anotação biográfica nas inscrições e nas alegorias. É uma maneira de refletir a ascensão social, a afirmação do indivíduo no meio e o valor que seus descendentes atribuem e desejam usufruir²²¹.

218 Segundo a autora, a imagem foi extraída da Planta geral da Capital de São Paulo de 1897, disponível no Arquivo Municipal Washington Luiz (AMWL).

219 Segundo a autora, a imagem foi extraída da Planta geral da Capital de São Paulo de 1914, disponível em MEMÓRIA URBANA. *A grande São Paulo até 1940. Volume I e II*. São Paulo: Arquivo do Estado/Emplasa/Imprensa Oficial, 2001.

220 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 71.

221 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 1078.



FIGURA 211: Acima, o jazigo do Conde Alexandre Siciliano e, abaixo, sua residência na Avenida Paulista. Cemitério da Consolação, São Paulo.
FONTE: MOTTA, 2009, p. 133.

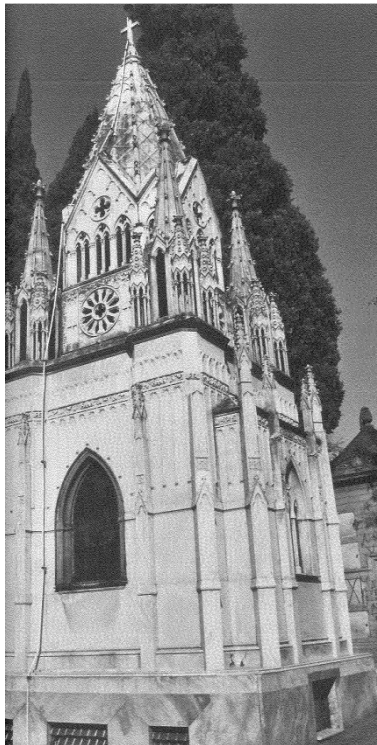


FIGURA 212: Miniatura de catedral neogótica no cemitério da Consolação.
FONTE: MOTTA, 2009, p. 137.

No século XX despontaram propostas mais radicais com relação aos espaços da morte, como é o caso do cemitério paulista Vila Paulicéia, onde o arquiteto Eduardo Kneese de Mello sugeriu a inversão de valores tradicionalmente vigentes que, no entanto, não foi acatada:

Inicialmente, propusemos a instalação de crematórios, em lugar de cemitérios para sepultamentos. Parece-nos essa solução muito mais condizente com a época. Vemos a destruição dos corpos no forno muito mais lógica e até mesmo sentimental, do que pela putrefação. Essa proposta, entretanto, não pode ser aceita, porque as leis municipais não admitem a cremação²²².

Como será abordada no próximo capítulo desta pesquisa, a problemática concernente ao contraste entre inumação e cremação não é simples. Ambas as práticas funerárias fizeram-se presentes desde que surgiu a preocupação com os mortos a partir dos primeiros indivíduos vivos. A técnica da cremação faz-se mais comum em determinadas sociedades, em geral mais desenvolvidas economicamente, por questões espaciais: no Japão, por exemplo, as áreas edificáveis tornaram-se tão escassas que a substituição de cemitérios por crematórios ocorreu quase que naturalmente.

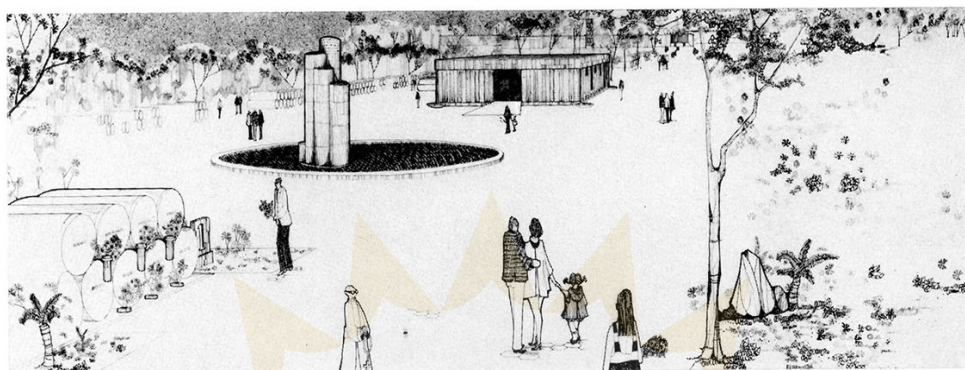


FIGURA 213: Croqui espacial do cemitério Vila Pauliceia.
FONTE: MELLO, 1969, p. 25.

Aspectos culturais, entretanto, dificultam a incorporação da técnica na cultura funerária brasileira. Ademais, a proposta de Mello critica o fenômeno da arquitetura como distinção social observada em cemitérios contemporâneos e propõe a implantação de monumento dedicado a indigentes no centro da planta geral:

Os cemitérios tradicionais apresentam um aspecto que nos parece errado [...]. As sepulturas retratam as condições sociais do morto [...]. Propomos que todas as sepulturas sejam rigorosamente iguais. Os túmulos projetados são constituídos de peças industrializadas de fabricação corrente [...] comumente [utilizados] para canalização de água [...]²²³.

222 MELLO, 1969, p. 24.

223 MELLO, 1969, apud ROCHA, 2003, p. 63.

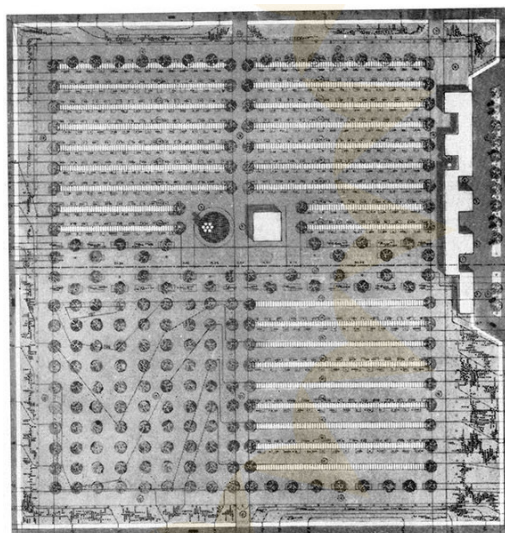


FIGURA 214: Planta do cemitério Vila Pauliceia: no centro, o ossário e a capela ecumênica; à direita o edifício de administração e a entrada.

FONTE: MELLO, 1969, p. 25.

As determinações sanitárias exigem que as sepulturas em contato com a terra sejam afastadas entre si 60 cm. As sepulturas propostas estão fora da terra e são herméticas. Assim, não precisam distanciar-se. Podem ser sobrepostas, resultando maior densidade de ocupação²²⁴.

O projeto arquitetônico de Mello, conquanto não implantado, abre caminhos para desconstrução de paradigmas através dos espaços da morte. O discurso homogeneizante e ambiental já presente em 1969 começaria a evidenciar-se a partir de novas configurações futuras de cemitérios, sobretudo no século XXI, como será abordado no próximo capítulo. Demais aspectos que merecem destaque na proposta do arquiteto são a preocupação com o crescimento futuro da metrópole paulista e, por fim, a concepção de uma capela ecumênica e universal:

Se, com o crescimento das cidades, os cemitérios eventualmente ficarem encravado[s] no centro comercial ou cívico, deslocando bairros residenciais para terrenos baixos e impróprios. Propomos que [...] possam ser, quando necessário, transportados para outros terrenos. É comum os cemitérios destinarem-se a esta ou aquela religião. Assim [...] propomos um templo que atenda todas as religiões²²⁵.



FIGURA 215: Croqui da capela ecumênica do cemitério Vila Pauliceia.

FONTE: MELLO, 1969, p. 25.

224 MELLO, 1969, apud ROCHA, 2003, p. 63.

225 Idem.

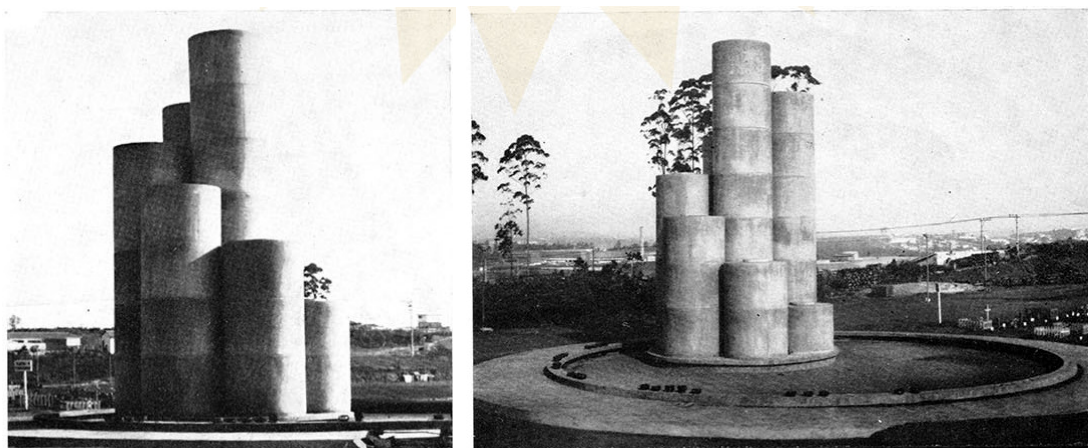


FIGURA 216: Croquis do ossário, monumento destinado a indigentes, proposto por Mello.
FONTE: MELLO, 1969, p. 25.

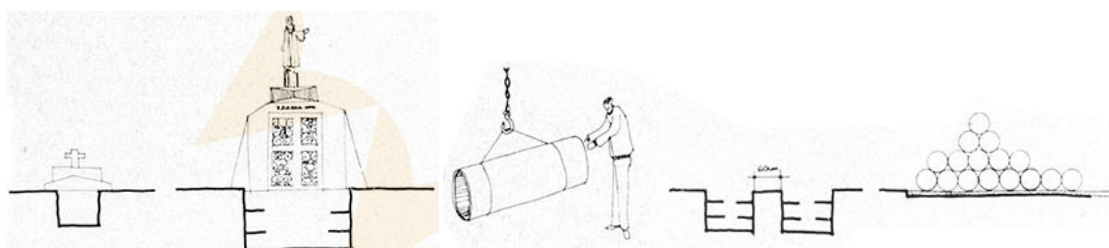


FIGURA 217: Croquis das sepulturas, que constituiriam peças industrializadas “rigorosamente” iguais.
FONTE: MELLO, 1969, p. 24.



FIGURA 218: Croquis do projeto.
FONTE: MELLO, 1969, p. 24.

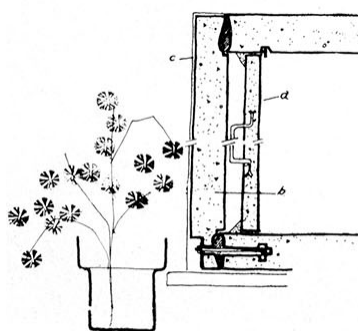


FIGURA 219: Croqui de detalhe construtivo do projeto: vaso de flores.
FONTE: MELLO, 1969, p. 24.

Por fim, Mello acrescenta: “os vasos para flores de cada sepultura serão também uniformizados [...]”²²⁶.

226 MELLO, 1969, apud ROCHA, 2003, p. 63.

“Ao contrário da luz do dia, que é capaz de separar e distinguir seres e coisas, porque a claridade produz contornos definidos, na escuridão tudo se aproxima e se confunde, indistintamente, como também deveriam mesclar-se a noite, a paixão e a morte²²⁷”.

227 MOTTA, 2009, p. 49.

3. Estética e semiótica tumular no Brasil

A transferência dos mortos do interior de espaços eclesiásticos aos primeiros cemitérios brasileiros iniciou-se por volta de 1850. Os espaços da morte primevos, que surgiram a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX, foram respaldados em uma nova atitude do indivíduo frente à finitude humana, originada na exaltação da própria individualidade. Este modo de perceber e lidar com a morte sofreu influência do Romantismo e do Racionalismo Iluminista²²⁸, quando homens como Rousseau, Voltaire e D'Alembert propugnaram ideias de progresso e razão baseadas no tripé *Liberté, Egalité, Fraternité*²²⁹.

Especialmente, os primeiros cemitérios brasileiros foram embasados em necrópoles estrangeiras, sobretudo francesas e italianas e, de modo análogo ao que sucedia-se em tais necrópoles, utilizariam elementos arquitetônicos a fim de evidenciar discrepâncias sociais. Segundo Valladares, os cemitérios de São Paulo e Rio de Janeiro, em razão de maior poder aquisitivo no período em questão, foram os que mais se aproximaram dos ideais mortuários europeus:

Aquela feira de fantasia tumulária de Milão, Gênova, Hamburgo, Antuérpia, Paris, Marselha, Viena, Los Angeles, São Francisco, Buenos Aires etc. repete-se em escala adequada nos Cemitérios da Consolação e de São João Batista do Rio, paralelos do mesmo tipo de sociedade e economia²³⁰.

Não é possível afirmar que o Brasil detenha uma estética tumular própria, isto é, um padrão a ser reconhecido em elementos funerários de espaços diversos. Conforme já abordado, Cymbalista afirma que as primeiras necrópoles paulistas surgiram a partir de imposições sanitárias, legais e políticas, que foram arrastadas durante um longo embate até que os mortos conquistassem o campo santo. Faltava, no entanto, que estes novos espaços adquirissem legitimidade simbólica e estética, lacuna que foi preenchida pela arquitetura tumular ao gosto estrangeiro, respaldada no desejo de distinção social²³¹. A forma final dos túmulos parte, portanto, de imposições culturais, estéticas e econômicas, inclusive entre os menos abastados que, posteriormente, tentariam reproduzir túmulos da elite na esperança de assemelharem-se a ela após a morte.

228 SANTOS; FREITAS, 2012, p. 34–5.

229 CITELLI, 1993, p. 92.

230 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 281.

231 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*, 2002, p. 71.

3.1. Influências do movimento romântico em espaços da morte

Conforme mencionado, os primeiros cemitérios brasileiros sofreram influência significativa da estética tumular estrangeira, sobretudo europeia, por meio da profusão de alegorias e da estatuária representada, em geral, por anjos e figuras femininas²³². Os espaços da morte vão gradativamente conformando paisagens melancólicas e dramáticas – os cenários aqui abordados no primeiro capítulo – condizentes com os preceitos do movimento romântico do período.

O romantismo traz a complacência diante da morte, mas também traz, de certa forma, a ansiedade sobre suas próprias memórias não poderem morrer, ultrapassando a morte definitiva, expressando uma nova forma materialista de respeito pela morte que garantiu o sucesso de venda de lotes funerários perpétuos e monumentos projetados para preservar – e exaltar – a memória do morto²³³.

Embora em âmbito literário o movimento romântico tenha rompido laços de dependência com a colônia portuguesa e admitido comportamentos fundamentados na exaltação de elementos tipicamente nacionais, sobretudo entre a alcunhada primeira geração romântica²³⁴, a estética tumular brasileira do século XIX importou preferências e gostos estrangeiros, conformando reproduções praticamente idênticas a cemitérios franceses e italianos, cuja arte tumular era também elaborada por indivíduos europeus.

Se, sob aspectos da literatura, o Romantismo preocupou-se em conceber um “perfil nacional suficientemente forte para provar a viabilidade do filho insurgente frente aos atentos olhos europeus”, com relação aos espaços da morte ocorreu o contrário. Uma vez que, no Brasil, não havia precedentes desta tipologia, provavelmente não havia alternativa senão a cópia de modelos consagrados. A morfologia espacial, no entanto, não foi o único elemento incorporado pelos primeiros cemitérios brasileiros; do mesmo modo como ocorria em necrópoles estrangeiras, a imponência dos túmulos passou a assumir caráter diretamente proporcional ao *status* do morto em vida.

O romantismo nasceu, no Brasil, marcado por essas preocupações e acabou funcionando um pouco, principalmente junto aos autores da primeira geração, como uma espécie de frente para afirmar a nacionalidade [...] particularmente no caso da literatura [...]. Mas onde estavam tais referências: Evidentemente não nas instituições, novas e frágeis, em processo de formação, inconsistentes, portanto, para expressarem o vigor da novidade²³⁵.

232 MOTTA, 2009, p. 85.

233 SANTOS; FREITAS, 2012, p. 35–6.

234 CITELLI, 1993, p. 46–8.

235 Ibidem, p. 47.



FIGURA 220: “A ilha dos mortos” (1883), de Arnold Böcklin, ilustra a paisagem romântica fixada pelo gosto contemplativo de inspiração fúnebre²³⁶ que caracterizaria os primeiros espaços da morte brasileiros. Óleo sobre tela. Leipzig, Museum der Bildenden Kunst.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 279.

A pintura de Arnold Böcklin ilustra a paisagem fúnebre característica de necrópoles europeias, que migrou para o Brasil no século XIX. Na obra, Jung chama atenção para a figura de branco, que lembra um padre e que direciona o barco com o esquife rumo a uma ilha²³⁷. Motta, por sua vez, prossegue com a descrição: “Em mar de águas calmas, e sob um céu de carregadas nuvens, o barco segue em direção a uma pequena ilha formada por grandes blocos de rochedos irregulares, conduzindo o morto para sua derradeira morada²³⁸”.

O simbolismo presente na obra de Böcklin fez-se evidente nos espaços da morte, que objetivaram, por meio de diversas alegorias, transmitir mensagens aos vivos. Autores aqui utilizados como referência amiúde mencionam uma espécie de “diálogo” entre vida e morte nos cemitérios, que seria possibilitado pela estatuária e outros símbolos tumulares. À época do movimento romântico, tornaram-se fenômenos indissolúveis o da morte e seus desdobramentos romanticizados uma vez que, segundo Kovács, os indivíduos literalmente se matavam por amor,

o que deu origem à expressão “morrer de amor”. [...] o pico da vida ronda a morte. Os temas de [...] amor e morte fazem parte do enredo de óperas, poemas, romances e novelas e frequentemente a culminância destes enredos se configura com um grande amor e uma grande morte²³⁹.

236 MOTTA, 2009, p. 45.

237 *O homem e seus símbolos* [1964], 2002, p. 279.

238 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 45–8.

239 *Morte e desenvolvimento humano*, 1992, p. 6.

De acordo com Amora, o movimento romântico brasileiro foi compreendido, em âmbito literário, entre os anos de 1830 e 1880²⁴⁰. Observam-se ainda em 1880, no romantismo tardio de Azevedo, o caráter dramático e a presença de elementos fúnebres no momento da morte de Miguel, jovem incansavelmente apaixonado por Rosalina:

Miguel estava morto. Então, uma lágrima cristalina e santa, desprendendo-se do coração, rolou pura pelas faces da mulher. Chorou pela primeira vez! Aquela lágrima valia o poema inteiro de sua existência! Era o transunto do seu arrependimento! Era o perdão dos seus crimes! Chorou! Chorou uma lágrima de mulher, e por isso que vinha de Deus! Rosalina amou pela primeira vez – aquele cadáver²⁴¹.

Os primeiros cemitérios brasileiros conformam, segundo Motta, paisagens convidativas à meditação²⁴². A presença de símbolos religiosos, expressiva de início, deu lugar à estatuária tumular já mencionada, cuja maioria representava cópias e reinterpretações de modelos consagrados em necrópoles como Staglieno (Gênova, Itália), Père-Lachaise (Paris, França) e nos cemitérios monumental de Milão e central de Viena, entre outros da elite europeia²⁴³.

Foi apenas no início do século XX que a morfologia tumular e suas alegorias começaram a adquirir uma dimensão mais laicizada, inclusive com especial ênfase nas figuras femininas. [...] Mediadores entre o céu e a terra, os anjos e arcanjos adultos ocupavam posição privilegiada na decoração tumular. [...] A metamorfose da figura do anjo em mulher foi outra característica da arte funerária desse período²⁴⁴.

Estabelecia-se, portanto, um diálogo entre elementos funerários e os visitantes destes espaços. A estatuária antropomórfica pretendia comunicar aos espectadores diversos estados de espírito: “ora anunciadores, ora tomados pelo êxtase, de alma exultante; ora repletos de esperança, de alma liberta; ora abatidos pela desolação, e outras intermitências da alma romântica”:

Outra variação do mesmo tema é a saudade, representada também por figuras femininas. Com semblantes contemplativos, geralmente oscilam entre o entristecimento profundo, próprio da desesperança de quem não crê no retorno daquele que se foi, e a serenidade de quem deposita na morte a convicção de uma espera ou passagem. [...] [a] desolação é em geral representada por figuras femininas introspectivas, em estado de meditação, a cabeça ligeiramente inclinada para baixo, insinuando o gesto do caminhar²⁴⁵.

240 *O Romantismo: 1833–1838/1878–1881* [1967], 1977, p. 17.

241 *Uma lágrima de mulher* [1880], 2004, p. 148.

242 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 49.

243 MOTTA, 2009, p. 88.

244 *Ibidem*, p. 85–6.

245 *Ibidem*, p. 86–9.



FIGURA 221: Escultura de autor não identificado.
Cemitério de São João Batista, Rio de Janeiro.
FONTE: MOTTA, 2009, p. 87.

Segundo Valladares, o romantismo refletido em figuras e símbolos tumulares em cemitérios brasileiros deste período, embora denotem interesse na representação realística, não podem ser identificados pelos sinais eróticos que manifestariam posteriormente²⁴⁶. Por fim deve-se apontar aqui que, evidentemente, tal estatuária atuava também para explicitar o *status* do morto, uma vez que era, em geral, encomendada da Europa:

O emprego da decoração tumular, bem como da escultura, constituíam um significativo índice de diferenciação do gosto entre os mais e os menos afortunados. Como era de se esperar, as famílias mais abastadas procuravam imprimir em seus túmulos um caráter mais individualizado. Quando não importavam capelas funerárias, transportadas em navios, para serem aqui montadas, encomendavam peças estatuárias não aos mestres de cantaria das oficinas locais, mas aos escultores de projeção na época, podendo ser nacionais ou estrangeiros²⁴⁷.

246 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 589.

247 MOTTA, 2009, p. 89.

“[...] até que ponto as representações da morte são mais um dos privilégios das elites, deixando para o restante da sociedade apenas a possibilidade de reagir a essas representações vindas de cima?”²⁴⁸”

248 CYMBALISTA, 2002, p. 20.

3.2. Distinção e eternização do *status* social dos vivos

Segundo Cymbalista, já eram evidentes no regulamento dos cemitérios de São Paulo, datado de 1856, os indícios da segregação sócio-espacial que se consolidaria posteriormente. O autor afirma que tal documento autorizava a edificação de monumentos funerários àqueles que podiam financiá-los, ao passo que vetava a monumentalização de sepulturas mais simples:

Art. 7º: Nos terrenos concedidos por tempo de mais de 5 anos, é livre aos concessionários construir sepulturas, carneiros e túmulos, e colocar lápides e cenotáfios ou monumentos para sepultura, ou memória somente das pessoas declaradas no art. 6º§ 4º, a plantar arvoredos e flores pela forma que mais lhes convier [...]. Nas sepulturas rasas, por tempo de 3 anos, só poderão colocar-se pequenas grades de madeira, e uma cruz também de madeira, contanto que se acomodem por forma, que entre uma e outras sepulturas se guarde livre o intervalo de 2 palmos²⁴⁹.

Ainda conforme Cymbalista, todas as necrópoles paulistas apresentavam configuração espacial semelhante na época, que demarcava territórios específicos para indigentes, de concessão gratuita, sempre em localizações menos visíveis e com restrições edilícias; por outro lado, o mesmo regulamento permitia a construção monumental em concessões pagas, que faziam-se mais visíveis²⁵⁰. Os elementos arquitetônicos, neste sentido, assumem papel de dispositivos de segregação, que evidenciariam e eternizariam disparidades sociais em espaços da morte.

os modos civilizados, ao mesmo tempo que lutavam contra os sepultamentos nas igrejas, preparavam cuidadosamente o terreno do cemitério para explicitar as distâncias sociais. [...] todas elas [as disposições territoriais da capital] apresentavam por um lado territórios específicos para indigentes, de concessão gratuita [...] [e] concessões pagas, cujas localizações de maior visibilidade vão ser disputadas pelas famílias mais poderosas das cidades²⁵¹.

De acordo com Maranhão, a estratificação em práticas funerárias modernas evidencia tão somente a existência de uma sociedade de classes, o que faz da necrópole tradicional o mero reflexo da metrópole, com “avenidas, ruas, praças e jardins por onde os transeuntes podem circular orientados por placas indicativas; o habitat individual e coletivo, a administração local e capela²⁵²”.

249 Trecho extraído dos *Annaes da Assembléia Legislativa Provincial de São Paulo* (1856) por Cymbalista (2002, p. 79).

250 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*, 2002, p. 79.

251 CYMBALISTA, 2002, p. 79.

252 *O que é morte* [1985], 1998, p. 36.

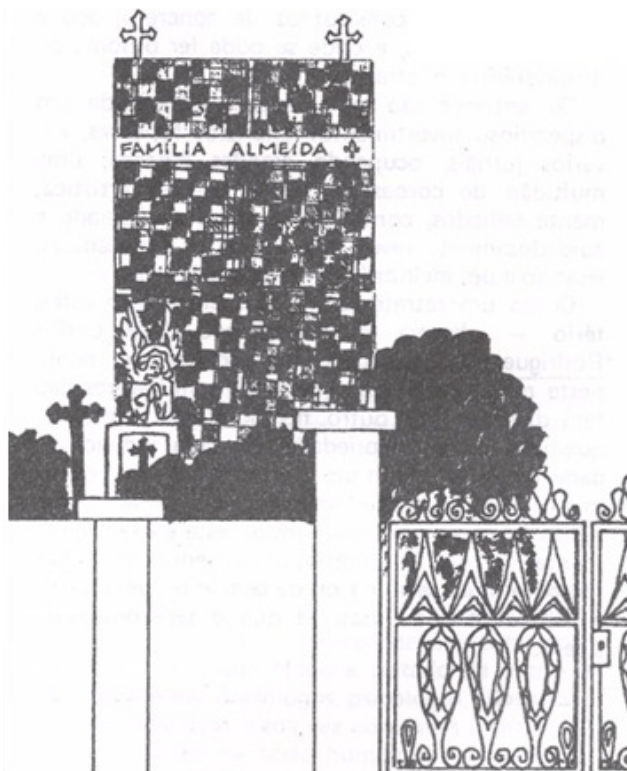


FIGURA 222: Representação de um grande mausoléu familiar: a estratificação de condutas funerárias, segundo Maranhão, é reflexo da existência de uma sociedade classista.

FONTE: MARANHÃO [1985], 1998, p. 37.

A aspiração pelo reconhecimento após a morte enquanto membro de família importante deu espaço, posteriormente, ao desejo de distinção individual, que operaria nas novas necrópoles brasileiras de modo decisivo e originaria paisagens ainda mais discrepantes, ora esteticamente enriquecidas e permeadas de elementos ostensivos (em áreas destinadas à elite), ora simples, regradas e homogêneas (em áreas destinadas aos menos abastados).

Segundo Cymbalista, o culto à ideia de que o indivíduo existe e atua dentro da sociedade conforme atributos próprios e distingue-se positivamente da sociedade circundante amadureceu de modo concomitante aos novos costumes fúnebres da modernidade paulista²⁵³.

A simplicidade dos padrões tradicionais e primitivos continuou caracterizando a sepultura coletiva enquanto surgiu e se desenvolveu, espantosamente, o fausto e a arrogância tumulária individualista. Portanto, a verdadeira razão da grande mudança de atitude e gosto já existia há longos tempos, entre a classe rica, disposta a empregar seu capital ocioso em obras tumulárias no anseio de monumentalizar-se perante a comunidade.²⁵⁴

253 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*, 2002, p. 78.

254 VALLADARES, 1972, apud CYMBALISTA, 2002, p. 78.



FIGURA 223: Jazigo familiar do Barão de Cajaíba (1861): Reis sublinha a monumentalidade da sepultura.

FONTE: REIS, 1991, p. 337.



FIGURA 224: Jazigo familiar de João Gonçalves Raposo, no cemitério da Ordem III de N. S. do Carmo (RJ).

FONTE: MOTTA, 2009, p. 136.



FIGURA 225: Jazigo familiar no cemitério da Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula (Catumbi).

FONTE: MOTTA, 2009, p. 67.

Fazia-se presente nos primeiros espaços da morte brasileiros, de modo igualmente ostensivo, jazigos familiares pertencentes a famílias de origem imigrante que, de acordo com Motta,

preferiram importar faustosos mausoléus [da Europa] [...]. Já sensibilidades mais afinadas com as tendências estéticas de vanguarda da época preferiram inovar discretamente no uso da arte funerária [...]. É oportuno lembrar que as tendências mais vanguardistas apareceriam com maior frequência somente no final da primeira metade do século XX²⁵⁵.

Segundo Timpanaro, a estética tumular imigrante representava a materialização do elo entre passado e presente a fim de preservar-se a memória de um grupo específico de indivíduos. Tais edificações tumulares, portanto, operariam na consolidação de uma imagem de si mesmos e, portanto, de uma existência após a morte. A autora afirma que, em tais espaços, a condição econômica dos imigrantes pode ser deduzida a partir do local de sepultamento²⁵⁶, uma vez que este funcionava tão somente como marcador social.

Os [túmulos] mais custosos procedem da Europa, especialmente da Itália, como por exemplo, o da família do Conde Matarazzo [...]. Trata-se, provavelmente, do mais custoso mausoléu de família construído em cemitério brasileiro. [...] Raros monumentos de praça pública, neste País, se comparam a este mausoléu em volume de massa e de lavratura em pedra e bronze. Se tais predicados não implicam em valor artístico, e nem sequer garantem a monumentalidade intencionada, conferem entretanto extraordinário caráter ao documento. É a evidência do desnível social de rápidas e imensas fortunas a se refletirem na vaidade tumulária com pujança faraônica²⁵⁷.



FIGURA 226: Mausoléu da família italiana Conde Matarazzo, no Cemitério da Consolação.
FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 109.

255 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 90.

256 *A morte como memória: imigrantes nos cemitérios da Consolação e do Brás*, 2006, p. 9–10.

257 VALLADARES, 1972, apud TIMPANARO, 2006, p. 37.



FIGURA 227: O jazigo da família Matarazzo (1925), importado e erigido com blocos de mármore, granito e diversos conjuntos de bronze, abriga figuras alegóricas em tamanho natural.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 657.



FIGURA 228: Jazigo de Angelo Andreotti (1894), imigrante italiano, no Cemitério da Consolação.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 713.



FIGURA 229: Mausoléu da família italiana Siciliano (1927), no cemitério da Consolação. Segundo Timpanaro, o símbolo do leão representa valor, realeza e proteção do poder.

FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 133.



FIGURA 230: Mausoléu da família italiana Siniscalchi (1913), no cemitério da Consolação.

FONTE: TIMPANARO, 2006, p. 141.

No caso dos imigrantes, que começaram a povoar a cidade de São Paulo com mais expressividade sobretudo ao final do século XIX e início do século XX, o legado representado pelo túmulo familiar adquire caráter de patrimônio imaterial destas sociedades, que abarcam tradições, costumes e a “necessidade de manter vivo o nome [da] família, mesmo após a morte²⁵⁸”.

Os desenraizados marcaram sua posição e seu valor não só nos nomes deixados a seus descendentes nas lojas, fábricas, mansões ou mesmo em ruas e avenidas; elas foram estrategicamente colocadas no interior de cemitérios como o da Consolação e casualmente em cemitérios como o do Brás. Eram vozes prontas a serem ouvidas por aqueles que ali passassem²⁵⁹.

Segundo Timpanaro, o estabelecimento de imigrantes em São Paulo no período em questão originou a disputa por localizações privilegiadas em cemitérios, protagonizada pelos próprios imigrantes e brasileiros da elite paulista. A autora afirma que esta confluência transformou as necrópoles em “palcos de luta e poder”, uma vez que os nativos se considerariam superiores aos recém-chegados ao Brasil e, portanto, detentores de mais direitos sobre os espaços da morte²⁶⁰.

Afixar o rótulo de “valor humano inferior” a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo. Consequentemente, a capacidade de estigmatizar diminui ou se inverte, quando um grupo deixar de estar em condições de manter seu monopólio das principais fontes de poder existentes numa sociedade [...]²⁶¹.

Disputas em locais de proeminência nos cemitérios paulistas não ocorreram somente entre brasileiros e imigrantes, mas também entre os próprios nativos mais abastados, conforme observado por Cymbalista e previamente mencionado.

A busca pelo poder e distinção sob forma de monumentos funerários tem sido uma constante em civilizações humanas. Faz-se evidente o cunho egóico de tal arquitetura que, edificada a partir de materiais perenes, pretende ser eterna. O caráter efêmero da memória de um indivíduo morto, portanto, deixa de existir, uma vez que tipologias arquitetônicas da morte e seus elementos assegurariam a constância de sua presença nos espaços, rememorando incansavelmente seu prestígio aos vivos e preservando a continuidade de seu poderio.

258 TIMPANARO, 2006, p. 12.

259 Ibidem, p. 17.

260 *A morte como memória: imigrantes nos cemitérios da Consolação e do Brás*, 2006, p. 22.

261 ELIAS; SCOTSON, 1965, apud TIMPANARO, 2006, p. 22–3.

3.3. Símbolos da morte

Segundo Jung, um símbolo constitui uma imagem que, conquanto possa ser familiar ao indivíduo, resguarda conotações implícitas, isto é, além do significado evidente. Esta imagem compreenderia aspecto amplamente inconsciente, que não pode ser precisamente definido ou explicado:

Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão. [...] Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente. [...] O homem, como podemos perceber ao refletirmos um instante, nunca percebe plenamente uma coisa ou a entende por completo. [...] em um determinado momento há de chegar a um limite de evidências e de convicções que o conhecimento consciente não pode transpor²⁶².

Conforme Motta, na segunda metade do século XIX, o túmulo tornou-se o símbolo identitário do morto, isto é, o principal marcador de sua presença para além da própria morte²⁶³. Como complemento do túmulo, outros signos começam a surgir em cemitérios brasileiros de modo recorrente, sobretudo a partir do século XX. Motta cita, a título de exemplo, a semiótica que remete ao tema da ressurreição humana, geralmente representada por figuras femininas em forma de anjo ou de simbiose entre mulheres e seres celestiais: “a metamorfose da figura do anjo em mulher foi outra característica da arte funerária desse período”:

[a estátua feminina] segura um objeto que pode variar desde uma simples coroa de flores, um pergaminho ancestral até uma trombeta, instrumento que para os católicos assume o significado de chamar os mortos à ressurreição no dia do Juízo Final. Outra interface dessa figura alegórica é a Fé²⁶⁴.

O símbolo da âncora que, segundo o autor, representaria o tema da esperança cristã, surge frequentemente sustentado por figuras também femininas. Os espaços da morte brasileiros, em geral, reproduziram símbolos e estilos que estavam presentes em necrópoles europeias, porém com datas defasadas e submetidos à disponibilidade de materiais locais, como afirma Valladares:

Nos cemitérios brasileiros das cidades mais ricas, a *belle époque* e *art nouveau* comparecem como mercadorias importadas, e em seguida imitadas, dispostas e acumuladas ao longo das quadras. Não é fácil distinguir-se a sucessão cronológica dos estilos em nossos cemitérios metropolitanos²⁶⁵.

262 *O homem e seus símbolos* [1964], 2002, p. 20–1.

263 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 41.

264 *Ibidem*, p. 86–8.

265 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 588.



FIGURA 231: A figura do anjo na decoração sepulcral de Francisca Joaquina Alves de Souza (1857).
FONTE: REIS, 1991, p. 337.



FIGURA 232: O anjo feminino detém em suas mãos uma coroa de flores.
 Cemitério dos Mínimos de São Francisco de Paula (Catumbi).
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 705.



FIGURA 233: Observa-se novamente o símbolo da coroa de flores.
 Cemitério do Araçá, São Paulo.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 706.

Foi sugerido no subcapítulo anterior desta pesquisa que a Igreja, embora não detesse mais pleno domínio sobre os mortos em forma de cemitério intramuros, far-se-ia presente de modo expressivo nos espaços da morte extramuros. Deste modo evidencia-se aqui que, como afirma Vovelle, a fé proclamada e as referências à doutrina católica tornaram-se onipresentes em necrópoles europeias e brasileiras, sob forma de símbolos e alegorias que reafirmavam preceitos cristãos:

os ensinamentos da Igreja [...] permanecem mais do que nunca onipresentes no lugar dos mortos [...] uma quantidade de motivos que já nos parece familiar [...] a alma – geralmente feminina – levantando voo enlevada pelo anjo, mas também o que nos remete a outro tipo de percepção, brutalmente raptada pela Morte, que a iconografia do purgatório relegara a um lugar mais do que subalterno²⁶⁶.

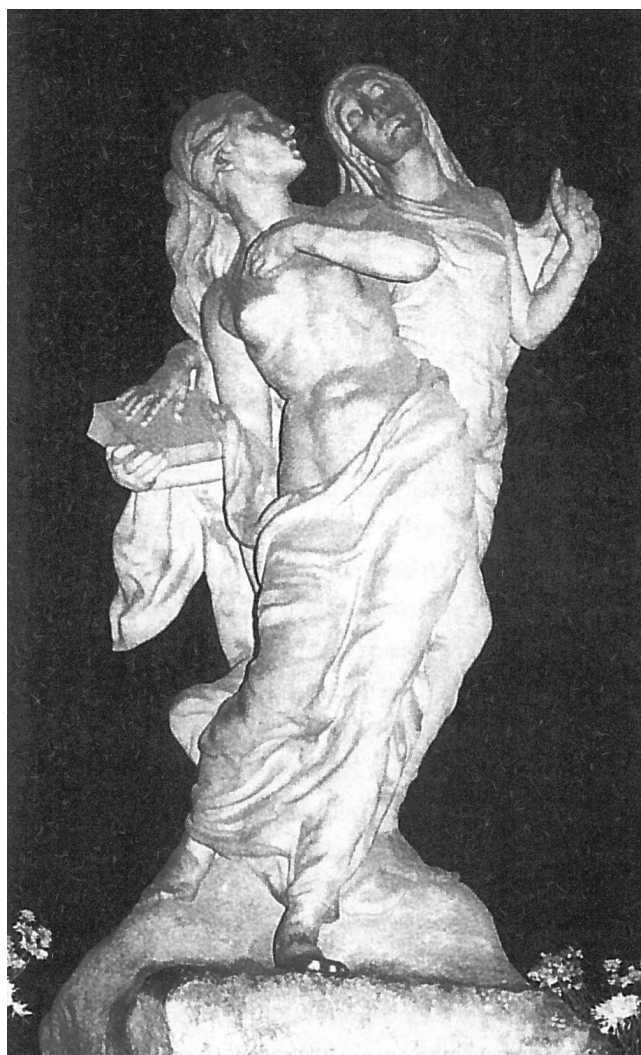


FIGURA 234: Tema da alma arrebatada pelo anjo da morte. Gênova, Staglieno.

FONTE: VOVELLE [1996], 2010, p. 269.

266 *As almas do purgatório ou o trabalho de luto* [1996], 2010, p. 268.

3.4. Estética tumular “brasileira”?

A arquitetura adquire caráter vernacular na medida em que emprega materiais e elementos do próprio espaço circundante, o que lhe confere cunho eminentemente regionalista e particular. À vista disso, o final deste capítulo tem por objetivo expor alguns exemplos do que poderia ser chamado de estética tumular “autenticamente” brasileira, isto é, configurada de modo desvinculado de ditames pautados em gosto estrangeiro. O escopo aqui não se trata, no entanto, de estabelecer contrastes entre uma e outra estética, apenas questionar se há, no Brasil, configurações tumulares livres de padrões dominantes.

Como mostra Cymbalista, a partir de extensa pesquisa voltada aos espaços da morte paulistas, a profusão estética em tais necrópoles conforma uma linguagem própria e desassociada de formas e instituições eruditas²⁶⁷, que estabelecem “conversas” entre si. Tais “diálogos” em cemitérios não surge, no entanto, somente entre inscrições tumulares, mas entre mortos e vivos, alma e matéria, ser humano e fenômeno da morte, uma vez que no silêncio do espaço sepulcral os mortos se fazem presentes e a consciência da morte emerge. Violentamente o homem é colocado frente à “extrema ruptura que é a morte”, como alcunha Motta²⁶⁸.

Ariès faz menção à “linguagem” dos túmulos, que seria uma “linguagem dos sonhos“, porém o sentido é outro: entre os séculos XVI e XVIII procurou-se explicar certos fenômenos observados em cemitérios, oriundos de manipulações de restos mortais e de “um remanejamento constante, porém desigual e disjunto de cadáveres, de carnes e de ossadas nas igrejas de chão e nos cemitérios”; tratava-se de explosões de gases de decomposição, embora na época acreditava-se que se devia a “obras do demônio”:

O homem de hoje compreende imediatamente quantos odores, emanações e insalubridades essas manipulações deviam acarretar. [...] É forçoso reconhecer que o homem de outrora se acomodou perfeitamente à situação. [...] antes da intervenção dos médicos, os rumores ouvidos nos túmulos já intrigavam; hoje os explicamos pelas explosões devidas aos gases da decomposição. De início foram interpretados como avisos sobrenaturais²⁶⁹.

267 O autor aponta as instituições arquitetônicas eruditas como “excludentes” e “elitistas”, que “se preocupam obsessivamente com a arquitetura *stricto sensu*, deixando de ver uma realidade – essa arquitetura real e majoritária nas nossas cidades, feita não por arquitetos, mas por mestres-de-obra anônimos, os verdadeiros portadores da nossa cultura construtiva, distantes dos modelos importados e colonizados” (2002, p. 15–6).

268 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 25.

269 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 638–40.

A ideia que se encontra por trás deste raciocínio, conforme Ariès, é que havia uma relação entre os ruídos dos túmulos, as emanções dos cemitérios e a frequente proliferação de epidemias na época, uma vez que a crepitação emanada era mais intensa durante as pestes. Deste modo, fenômenos a princípio inexplicáveis²⁷⁰ eram imediatamente atribuídos à esfera religiosa, visto que “a peste, o diabo e o cemitério constituem um triângulo de influências”:

Fica-se impressionado pelo duplo caráter sagrado, reconhecido ao cemitério. De natureza diabólica, ele foi conquistado pela Igreja, mas pode voltar ao diabo; todavia é sagrado, e como tal, o homem não lhe pode pôr mãos profanas. Essa é a razão de se hesitar em deslocar cemitérios, afastá-los das cidades e até mesmo desinfetá-los com cal viva. [...] De modo geral, diz Garmann²⁷¹, os mortos são sagrados: *mortuos sacros*. Como os altares e os templos, *loca sacra*, não se deve deslocá-los [*non fas est movere*], deve-se-lhes *reverentia e religio*²⁷².

Voltando ao tema da linguagem estética brasileira, Cymbalista afirma que, no caso específico dos cemitérios interioranos de São Paulo, esta foi concebida pelos próprios pedreiros e mestres-de-obras, que mobilizavam seus repertórios para construí-la: “independentes das instituições que elaboravam suas próprias sínteses, produzindo algo como um estilo popular brasileiro, distante das tradições vernaculares”.

A tese do autor, no entanto, cai por terra quando ele mesmo observa que tal linguagem estética não era original, autônoma e oriunda dos próprios mestres-de-obra, mas uma mera tentativa de refletir e reinterpretar os túmulos da elite: “os túmulos dos mais ricos eram os modelos mais freqüentes para as reinterpretações populares. [...] todos, sem exceção, diziam que os responsáveis pela forma final dos túmulos eram sempre as famílias dos mortos²⁷³”.

Poderia concluir-se portanto que, embora haja uma autêntica profusão de elementos funerários em espaços da morte brasileiros, esta não representaria necessariamente uma estética própria e nacional, mas a cópia de modelos dominantes na tentativa de aproximar os mortos “comuns” aos “ilustres”; assim, os menos abastados obteriam, após a morte, o reconhecimento e a visibilidade que lhes foram negados em vida.

270 Segundo o autor, os médicos da época, preocupados com os ruídos e convencidos da relação entre cemitérios e epidemias, constrangiam-se pela incerteza das reais causas do fenômeno, que eram imediatamente atribuídos à esfera do sagrado ([1977], 2014, p. 639–41).

271 Christian Friedrich Garmann (1640–1708) foi médico, luterano e autor do livro *De miraculis mortuorum*.

272 ARIÈS [1977], 2014, p. 639–41.

273 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*, 2002, p. 15–6.



FIGURA 235: Túmulo no cemitério de Rio Claro (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 106.



FIGURA 236: Túmulo no cemitério de Araras (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 106.



FIGURA 237: Túmulo no cemitério de Cravinhos (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 107.



FIGURA 238: Túmulo no cemitério de Casa Branca (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 107.



FIGURA 239: Túmulo no cemitério de Itu (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 108.



FIGURA 240: Túmulo no cemitério de Brodósqui (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 108.



FIGURA 241: Túmulo no cemitério de Ribeirão Preto (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 109.



FIGURA 242: Túmulo no cemitério de Cristais Paulista (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 113.



FIGURA 243: Túmulo no cemitério de Jaú (SP).
FONTE: CYMBALISTA, 2002, p. 113.

Conforme Valladares, o emprego de determinados materiais em edificações tumulares sempre pretende remeter ao *status* social do morto quando vivo. Por esta razão o uso de elementos tradicionalizados – como a pedra de lioz importada; o mármore de Carrara e de outras procedências; o bronze e o ferro – representa poder e nobreza, uma vez que evidentemente apenas os mais abastados podiam eternizá-los em seus jazigos:

Nas construções tumulárias das igrejas, os modelos e inscrições estavam submetidos a certos critérios e por tal razão nenhum usuário poderia empregar soluções impróprias. Com a secularização dos cemitérios e a liberdade da construção do túmulo ao gosto do proprietário, começaram a surgir [...] construções inusitadas²⁷⁴.

O caráter vernacular cemiterial já mencionado, expresso por meio do enaltecimento de materiais locais, faz-se presente na maior parte das necrópoles brasileiras²⁷⁵, o que incentiva ainda mais a conformação de paisagens fúnebres heterogêneas e desvinculadas de quaisquer influências de alienação.

É um engano pensar-se que a criação artística só tem validade quando deglutida e digerida por uma elite. Ela é bem mais autêntica quando produzida e consumida no âmbito de sua motivação, naquela espontânea aventura da arte popular, pouco antes de ser deglutida e digerida pela arte erudita sempre capaz de transformá-la em novos movimentos de denominação sofisticada [...]²⁷⁶.

O fenômeno da transfiguração estética tumular não é observado, no entanto, em jazigos de imigrantes que, por tradição, costumavam reproduzir no túmulo feições semelhantes às da habitação, denotando uma espécie de continuidade entre espaços da vida e da morte. Obviamente tampouco é verificado nos túmulos pertencentes aos mais abastados, que utilizavam-se de todos os recursos arquitetônicos na busca pela distinção e monumentalidade. Por fim, a título de exemplo de profusão da morte eminentemente brasileira, merece ser mencionado o cemitério de S. Francisco de Paula (RJ) que, segundo Valladares, já constituiu espaço exclusivo para a elite carioca e um “mostruário do gosto da pequena burguesia”,

Agora [...] milhares de sepulturas vibram no colorido de azulejos sanitários de todas as cores, floridos de matéria plástica e em grande número enfeitados de lâmpadas miudinhas, formando cruzeiros, rosários, resplendores, ou modestas lamparinas num serviço de instalação elétrica [...] com os dizeres: LUZ ETERNA. INSTALAÇÃO GARANTIDA NA SEPULTURA. TRATAR NA SECRETARIA²⁷⁷.

274 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 449.

275 VALLADARES, 1972, p. 453.

276 *Ibidem*, p. 451.

277 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 450.

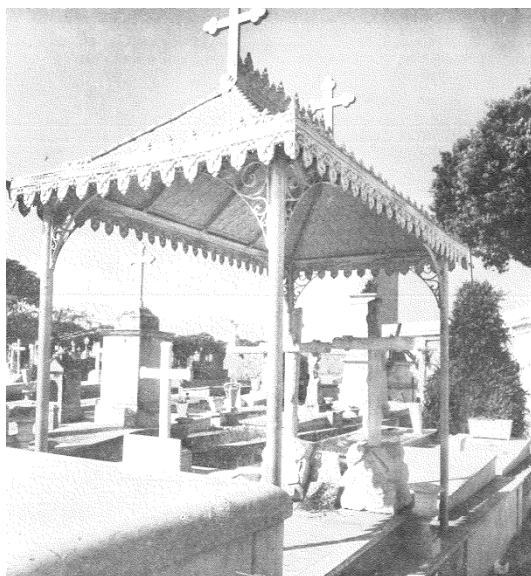


FIGURA 244: Túmulo com cobertura de metal (zinco) estampado.
Cemitério S. Francisco Xavier, Rio de Janeiro.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1073.



FIGURA 245: Túmulo construído com tubos de ferro e cobertura de metal.
Cemitério do Catumbi, Rio de Janeiro.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1073.



FIGURA 246: Túmulo construído a partir do aproveitamento de latas vazias.
Cemitério de S. Miguel e Almas, Goiás.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1415.



FIGURA 247: Túmulo de operário construído a partir de arranjos de fragmentos de demolições.
Cemitério de N. S.^a da Boa Morte, Espírito Santo.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1389.

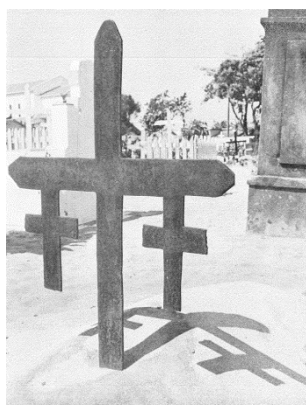


FIGURA 248: Cruzes executadas em folha de ferro recortada.
Cemitério de Vila Velha, Espírito Santo.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1379.

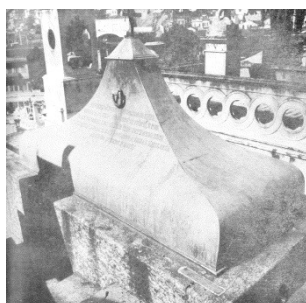


FIGURA 249: Túmulo de granito fluminense e torre de chapas de metal. Trabalho de estaleiros locais.
Cemitério do Catumbi, Rio de Janeiro.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 403.



FIGURA 250: Túmulo de granito apicoado.
Cemitério Municipal de Petrópolis, Rio de Janeiro.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 627.



FIGURA 251: Túmulo erigido em monobloco de granito fluminense imitando menir.
Cemitério de S. Francisco da Penitência, Rio de Janeiro.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 389.

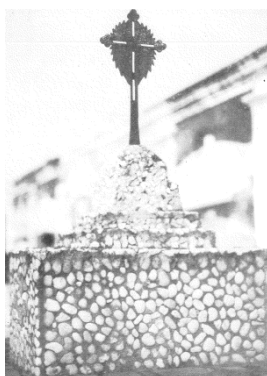


FIGURA 252: Túmulo revestido com seixos de barranco e cruz de metal recortado.
Cemitério de Penedo, Alagoas.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1431.



FIGURA 253: Túmulo construído com blocos de minério de ferro das jazidas de Catas Altas.
Cemitério Senhor do Bonfim, Belo Horizonte.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 388.



FIGURA 254: Túmulo com inscrição em tampa de panela de alumínio (amassada).
Cemitério de Vila Vela, Espírito Santo.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1409.

“[...] à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo – fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irreduzível se articula contudo com o espaço das coisas [...]”¹.

“Viver é se remexer constantemente em um túmulo. As coisas vivem e morrem. Às vezes vivem bem e às vezes mal, mas sempre morrem, e a morte é aquilo que reduz todas as coisas ao menor denominador comum”².

“A matéria, como o absolutamente oposto no espaço, é o inimigo mais natural daquela concentração do ser vivo, que é a alma”³.

1 FOUCAULT [1966], 2007, p. 433.

2 RUSSO, 2014, p. 17.

3 JUNG [1971], 2013, p. 15.

CAPÍTULO 4: ESPAÇOS DA MORTE E O CASO DO DISTRITO FEDERAL

1. O conceito⁴ de espaço da morte

1.1. O corpo no espaço

Segundo Heidegger, o *Dasein* deve ser examinado paralelamente como ente temporal e espacial⁵. O caráter espacial do *Dasein*, que o constitui enquanto ser-no-mundo, implicaria dizer que ele literalmente ocupa espaço físico, uma vez que o ser humano é eminentemente constituído de espaço. O espaço arquitetônico, ao contrário, é eminentemente constituído de vazio. Ao ocupar o espaço arquitetônico, portanto, o corpo físico, dentro de suas possibilidades, estaria preenchendo este vazio.

E quanto ao seu respectivo corpo se tornar presente no espaço que ele instituiu, há que, dentre os vultos que na hora preenchem o lugar arquitetônico, o seu se sobressai como o de mais pródigo conspecto, porque, além da estada física, ele desfruta o predicamento de apreender os demais em conjuntura saída de sua invenção⁶.

O espaço arquitetônico existiria sem um corpo para preenchê-lo? Se o espaço arquitetônico é concebido para ser fruído e usufruído pelo indivíduo, qual seria o sentido do vazio sem o corpo para ocupá-lo? Este, por sua vez, não seria interpretado à luz de cada indivíduo? O próprio Heidegger, em *Ser e Tempo*, questiona a dimensão subjetiva do “mundo” do *Dasein* em relação à “mundidade” do mundo em geral: “o ‘mundo’ não é precisamente um caráter-de-ser do *Dasein*? Então cada *Dasein* não tem de imediato o seu mundo? O mundo não se torna assim algo ‘subjetivo’?”

quando perguntamos ontologicamente pelo “mundo”, de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do *Dasein*. “Mundo” não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo⁷.

A “alma”, por sua vez, não ocupa espaço físico, embora integre a totalidade do ser humano. Quanto ao corpo físico, no entanto, uma vez que o ente veria a ele mesmo no espaço, então seria o espaço da morte a mera extensão do seu próprio ser?

4 É aqui pensado segundo Kant em *Crítica da Razão Pura* (1781), isto é, no âmbito do entendimento finito.

5 *Ser e tempo* [1927], 2010, § 70, p. 995.

6 COUTINHO, 1977, p. 234.

7 *Ser e tempo* [1927], 2010, § 14, p. 199–201.

1.2. O espaço da morte

Segundo Rocha, o espaço da morte é o lugar que se encontra vacilante entre mundo dos vivos e mundo dos mortos, imaterial e material, imaginável e real, e que engendra manifestações arquitetônicas com valor existencial⁸. A arquitetura da morte, deste modo, operaria como possibilitadora de representações e alegorias materiais nos espaços, por meio da profusão (ou ausência) de símbolos.

Cymbalista, por sua vez, aponta que cada túmulo revela uma maneira específica de adequação ao “modelo” de culto aos mortos e, portanto, de se diferenciar dos demais: “é nessa tensão que vai se produzindo uma paisagem fragmentada e de grande diversidade simbólica”. Conforme o autor, o resultado formal de tal heterogeneidade possibilita as diversas “vivências” do espaço da morte⁹.

Timpanaro compreende o espaço da morte como a “ligação” de dois mundos, o dos mortos e o dos vivos, e lugar de encontro de duas disciplinas, a história e a antropologia¹⁰, uma acepção que é respaldada em Wachtel¹¹. Para Neuhaus, a paisagem predominante no espaço da morte é constituída de individualidades¹².

O espaço da morte contemporâneo, de acordo com Motta, representa um mecanismo que se propõe a “diluir” todo e qualquer resquício da morte: “neles há [...] um elemento em comum: não há referência explícita à morte, nem tampouco ao morto. A preocupação com o espaço, antes de tudo, é torná-lo aparentemente contraditório com aquilo que se destina a oferecer: as inumações ou cremações¹³”.

As tipologias arquitetônicas inevitavelmente sofrem alterações na medida em que emergem novos discursos, seja em âmbito estético ou filosófico, na sociedade humana. O enaltecimento da lógica sustentável, presente de forma massiva nos dias atuais, resvalou em novas configurações para a morte, que é frequentemente camuflada na natureza e dá origem a paisagens minimalistas. O discurso ambiental poderia ser visto, no entanto, apenas como tentativa de suprimir espacialmente os mortos?

8 *Morte, espaço e arquitectura: das ideias às formas, um projecto*, 2013, p. 15.

9 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*, 2002, p. 73.

10 *A morte como memória: imigrantes nos cemitérios da Consolação e do Brás*, 2006, p. 11.

11 Segundo a autora, Nathan Wachtel, que foi historiador e antropólogo, proferiu a seguinte frase: “o papel da história está em ser a ligação entre o estudo dos mortos com o dos vivos.” (2006, p. 11).

12 *A experiência do espaço na visita ao cemitério contemporâneo*, 2012, p. 76.

13 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 17.

“A chama da vida arde por um tempo e então se apaga. As sepulturas aguardam pacientemente a hora de serem ocupadas. A morte é o fim de toda vida. Quando sopra a brisa alegre de uma nova vida, ela não sabe nem se importa com a antiga [...], e quando chega a hora, morre também¹⁴”.

“Siempre me gustaron los cementerios. Son lugares en los que encuentro paz. Mucha gente piensa que eso es ser macabro. No estoy de acuerdo. La muerte es parte de la vida y hay que aceptarlo¹⁵”.

14 RUSSO, 2014, p. 17.

15 ESPINOSA, 2012, p. 8.

2. Tipologias arquitetônicas da morte

2.1. Cemitério

2.1.1. Definição do objeto arquitetônico

As ciências antropológicas, de acordo com Pacheco, afirmam que é necessário abordar o tema da morte como fenômeno inerente à espécie humana ao propor uma discussão sobre cemitérios¹⁶. As representações arquitetônicas seriam, portanto, materializações concretas do fenômeno da morte, isto é, dos significados que o indivíduo lhe atribui.

A palavra cemitério, do grego *koimetérion*, “dormitório”, pelo latim *coemeteriu*, significava o lugar onde se dorme, quarto, dormitório. Esse significado é explicado pela mitologia grega, segundo a qual dormir (perder o conhecimento ou a consciência) é algo decidido por *Hipno*, deus grego do sono, o qual não tem o poder de fazer despertar. *Hipno*, segundo os gregos, era irmão gêmeo de *Thanatos*, o deus da morte¹⁷.

Somente a partir do século XIX, o espaço cemiterial extramuros assumiu sua relevância, que havia sido preterida durante a Idade Média ao ser incorporado às igrejas e suas circunjacências. Apesar da frequência da mortalidade e da presença de cadáveres, os sinais da morte foram pouco a pouco desvanecendo do cenário medieval:

Nas topografias urbanas, o cemitério já não era mais visível ou já perdera a identidade, confundindo-se com as dependências da igreja e os espaços públicos. [...] As civilizações da Idade Média e da época moderna até o século XVII, pelo menos, não concederam aos mortos nem espaço nem mobiliários significativos. Não são civilizações de cemitério¹⁸.

Segundo Ariès, a finalidade principal do cemitério do século XIX seria representar um resumo simbólico da sociedade, uma espécie de “museu de belas-artes” cuja fruição não se restringe a indivíduos isolados, mas que possui papel social e deve ser usufruído por toda a sociedade¹⁹. Deste modo é conferido ao cemitério caráter de patrimônio coletivo, que deve ser resguardado pelo conjunto urbano.

A necessidade de salvaguardar o cemitério enquanto elemento patrimonial não pode, todavia, reportar-se apenas ao espaço em si próprio, no sentido de perpetuar o seu valor arquitetônico e simbólico, mas passa simultaneamente pela criação de condições de promoção e valorização do espaço na sua relação com a envolvente²⁰.

16 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 21.

17 PACHECO, 2012, p. 19.

18 ARIÈS [1977], 2014, p. 637–8.

19 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 675.

20 FERREIRA, 2009, apud PACHECO, 2012, p. 94–5.

Conforme previamente mencionado, os primeiros cemitérios ocidentais foram implantados, em geral, nas periferias urbanas. A partir do crescimento das cidades tais espaços acabaram envolvidos pelo tecido urbano circundante, como é o caso dos cemitérios da Recoleta, em Buenos Aires, e de Montmartre, em Paris.



FIGURA 255: O cemitério da Recoleta tal como se conhece atualmente deve-se ao projeto de remodelação do arquiteto J. A. Buschiazzo. O projeto original é datado de 1732.

FONTE: NEUHAUS, 2012, p. 48.

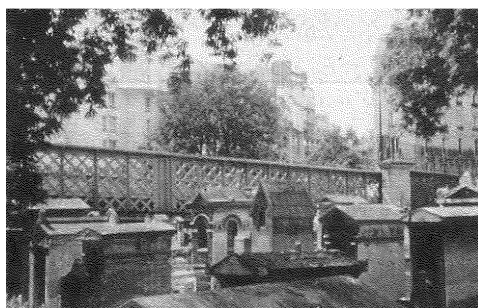


FIGURA 256: Em função do crescimento da capital francesa, foi construída em 1880 no cemitério de Montmartre uma ponte que perpassa todo o espaço e conecta ruas importantes da cidade.

FONTE: PACHECO, 2012, p. 96.

Sob aspecto estético-urbanístico, a identidade do espaço cemiterial pode sofrer impacto a partir do desenvolvimento da cidade circundante. Os exemplos acima mencionados, no entanto, não configuram este caso, uma vez que constituem peças importantes no tecido citadino por se tratarem de “cemitérios-museus” que, como aponta Ferreira, valorizam a paisagem urbana:

De traçado geométrico regular, é organizado por estruturas edificadas monumentais [...]. São [...] abertos para o interior através de pórticos de colunas ou de arcada, formando claustros, onde se expõem os monumentos funerários [...] onde se localizam as sepulturas, do tipo familiar, na sua maioria. [...] pode-se considerar como um enobrecimento ou formalização arquitetônica da antiga prática cristã da sepultura no adro das igrejas²¹.

Segundo Ariès, o fundamento primordial do cemitério moderno é que ele representa, invariavelmente, o sinal da cultura onde está inserido²².

21 *Arquitectura para a morte: a questão cemiterial e seus reflexos na teoria da arquitectura*, 2009, p. 788.

22 *O homem diante da morte* [1977], 2014, p. 638.

Ainda conforme o autor, a paisagem urbanizada do século XIX e início do século XX objetivou conceder ao cemitério e aos monumentos funerários o papel anteriormente preenchido pelo campanário da igreja. O espaço cemiterial surgido após a extinção das necrópoles intramuros, portanto, reproduz a sociedade global em sua topografia, como uma planta reproduz um relevo: “Todos estão reunidos no mesmo recinto, mas cada um no seu lugar, a família real, os eclesiásticos, em seguida duas ou três categorias de distinção conforme o nascimento, ilustração, riqueza [...] e enfim os pobres²³”.

Para além de aspectos estéticos ou simbólicos, os cemitérios podem oferecer risco potencial ao meio ambiente sob forma de contaminações se não fundamentados em estudos prévios, como aponta Migliorini. O autor menciona casos históricos, registrados por outros pesquisadores, que ratificam a afirmação:

Mulder (1954), *in* Bower (1978), registra que águas subterrâneas destinadas ao consumo humano estavam contaminadas por cemitérios nas proximidades de Berlim, no período de 1863 a 1867, com a proliferação de febre tifóide. Menciona também a captação de águas subterrâneas malcheirosas e de sabor adocicado nas proximidades de cemitérios de Paris, em especial em águas quentes. Estudos de Schrops (1972), *in* Bower (1978), realizados na Alemanha Ocidental em um cemitério localizado em terrenos de aluvião não consolidados, comprovaram a existência de contaminação bacteriológica²⁴.

Sabe-se que, no entanto, tais riscos existem de fato quando não há a adequada conformidade do projeto aos padrões legais e sanitários, como é o caso de necrópoles clandestinas. A implantação de cemitérios em local indevido também pode representar ameaça de contaminação, que seria ocasionada pelo necrochorume, líquido liberado de corpos em decomposição²⁵.



FIGURA 257: Extravasamento de necrochorume de cova rasa no cemitério de V. Nova Cachoeirinha (SP). Segundo o autor, quanto mais superficial é a sepultura, maior o risco de contaminação deste tipo.

FONTE: PACHECO, 2012, p. 136.

23 ARIÈS [1977], 2014, p. 638–75.

24 *Cemitérios contaminam o meio ambiente? Um estudo de caso*, 2002, p. 11.

25 PACHECO, 2012, p. 132.

“[...] tu que tens os teus mortos enterrados sob a grama verde, tu, que rodeado de flores podes dizer: “aqui jaz o meu bem-amado” – não poderás jamais conhecer a desolação que se abriga em peitos como estes. Que triste vazio atrás desses mármore em bordas negras que não cobrem cinzas!”²⁶”

26 MELVILLE [1851], 2010, p. 81.

2.1.2. Tipos de cemitério

As necrópoles podem ser classificadas, em geral, quanto a aspectos morfológicos e arquitetônicos, de modo que os significados incidem nas formas. Segundo Franciosini,

I luoghi di sepoltura sono destinati a diffondere e proteggere il sentimento di pietà e di lutto legato alla perdita e a indicare, attraverso una rappresentazione simbolica ed estetica, una via possibile di consolazione, di speranza, di rassicurazione o di un sereno sentimento di ricordo: la memoria custodisce e rassicura²⁷.

Isto é, além da função evidente de resguardar corpos humanos, os cemitérios destinam-se a promover emoções relacionadas à perda, que é representada pela morte. A estética e simbologia destes espaços podem operar como modo de consolo, ainda que singelo, e assegurar a preservação da memória dos mortos uma vez que, como afirma o autor, a memória preserva e tranquiliza.



FIGURA 258: Cemitério na natureza.
Projeto de G. Asplund e S. Lewerentz.
Cemitério Woodland, Suécia.
FONTE: FRANCIOSINI, 2011, p. 12.



FIGURA 259: Cemitério como natureza.
Projeto de E. Miralles.
Cemitério de Igualada, Espanha.
FONTE: FRANCIOSINI, 2011, p. 12.

²⁷ *Cimiteri*, 2011, p. 12.

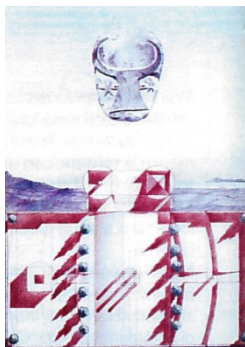


FIGURA 260: Cemitério como cidade.
 Projeto de A. Anselmi.
 Cemitério de Crotona, Itália.
FONTE: FRANCIOSINI, 2011, p. 12.

Quanto ao traçado, os espaços cemiteriais podem configurar sistemas de quadrículas com eixos principais e secundários de circulação, o que dá origem a diversas ramificações e pontos focais, como é o caso de cemitérios do tipo clássico. O tipo parque ou jardim, respaldado no discurso ambiental da modernidade, assume traçado livre e orgânico.

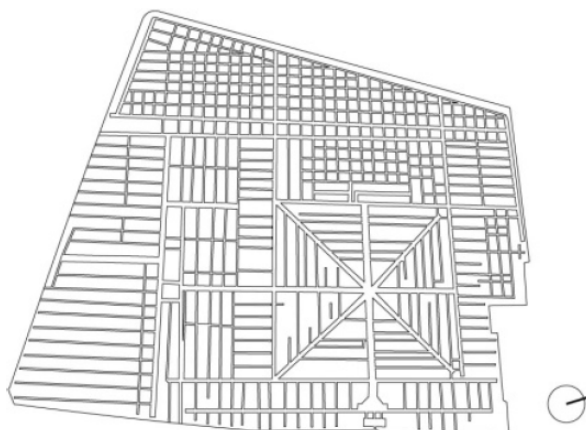


FIGURA 261: Planta do Cemitério Recoleta, em Buenos Aires: tipo clássico.
FONTE: NEUHAUS, 2012, p. 49.

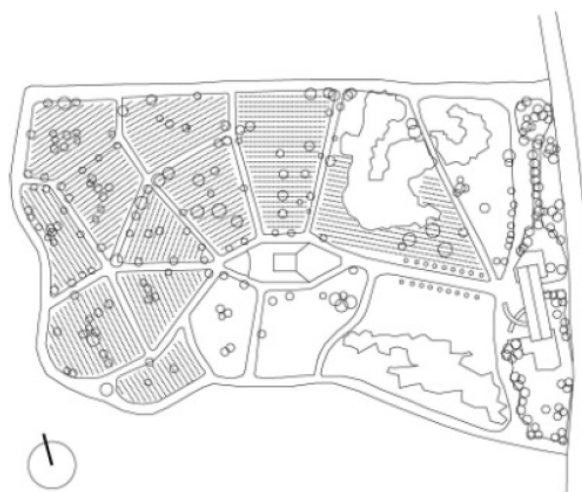


FIGURA 262: Planta do Cemitério Parque Jardim da Paz, no Rio Grande do Sul: tipo parque ou jardim.
FONTE: NEUHAUS, 2012, p. 53.



FIGURA 263: Espacialidade no Jardim da Paz: observa-se a plena inserção na paisagem circundante.
FONTE: O autor.



FIGURA 264: As lápides camufladas no solo conformam uma espécie de parque.
FONTE: O autor.

Almejar a dissolução do corpo na terra poderia ser uma razão para a popularidade da prática funerária da inumação em detrimento da cremação uma vez que, como aponta Pacheco, “a muitos repugna a ideia da cremação, que faz desaparecer de forma rápida e radical o corpo, acabando com a visita ao cemitério, a veneração do túmulo²⁸”. Em novos tipos de cemitérios, surgidos na contemporaneidade, destacam-se o arrojo formal, a adaptação ao terreno e a ausência de um centro na planta.

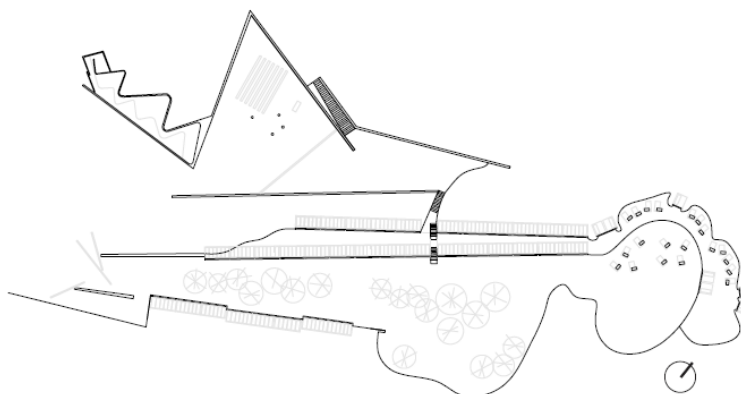


FIGURA 265: Planta do cemitério de Igualada, Espanha: tipo contemporâneo.
FONTE: NEUHAUS, 2012, p. 65.

²⁸ *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 105.

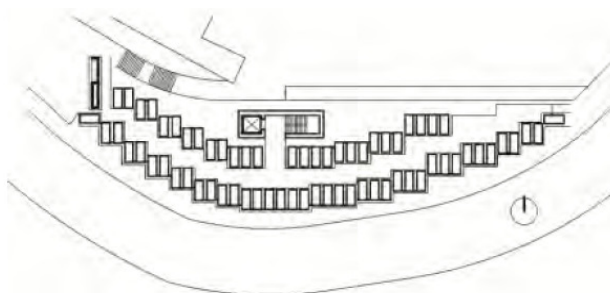


FIGURA 266: Planta do cemitério de Santo Stefano, Itália: tipo contemporâneo.
FONTE: NEUHAUS, 2012, p. 70.



FIGURA 267: Planta do cemitério de Finisterre, Espanha: tipo contemporâneo.
FONTE: NEUHAUS, 2012, p. 68.

Necrópoles do tipo contemporâneo estão se consolidando de modo gradativo como referências no âmbito da arquitetura para a morte. Observa-se que tais espaços, frequentemente inseridos no contexto circundante, criam e privilegiam caminhos e visuais, possibilitando o exame das paisagens exteriores e, possivelmente, o “autoexame”, levando-se em consideração os ponderamentos que o fenômeno suscita no indivíduo, como aponta Rodrigues: “a morte do outro evocará sempre minha própria morte; ela testemunhará minha precariedade, ela me forçará a pensar os meus limites²⁹”.

Neste sentido o espaço da morte não deve ser concebido de modo a desconsiderar o visitante que, em geral, é representado pelo enlutado; a arquitetura funerária, se operada de modo adequado, pode confortar o indivíduo e amenizar, mesmo que minimamente, a dor da perda provocada pela morte física. Cita-se aqui novamente, portanto, a afirmação de Franciosini: “[o lugar de sepultura é] *una via possibile di consolazione, di speranza, di rassicurazione o di un sereno sentimento di ricordo*³⁰”.

29 *Tabu da morte*, 1983, p. 24.

30 *Cimiteri*, 2011, p. 12.

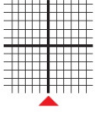








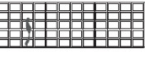
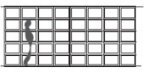
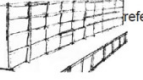
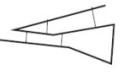

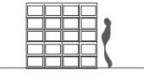

INSTÂNCIA A - DESCRIÇÃO QUANTO AS CARACTERÍSTICAS ESPAÇO-ESTRUTURAIS				
	A1. TRAÇADO E PERCURSOS	A2. PAISAGEM PREDOMINANTE	A3. SEPULTURA PREDOMINANTE	A4. INTENSIDADE E TIPO DE REFERENCIA ESPACIAL
CLASSICO	 malha com muitas opções de percursos	 construída heterogênea construída pelas individualidades	 túmulos/mausoleus construções isoladas e diferenciadas	 forte referência interna túmulos e estátuas como pontos de referência
JARDIM	 orgânico com muitas opções de percursos	 natural homogênea com a diferenciação apenas da natureza	 subterrâneas marcações no solo	 referência externa mediana paisagem longínqua como referência
GALERIA	 malha com poucas opções de percursos	 construída homogênea constituída pelo edifício	 catacumbas "gavetas" constituindo as paredes do edifício	 referência interna fraca quase ausência de referências
CONTEMPORÂNEO	 circuito com poucas opções de percursos	 mista participação da paisagem e da construção	 catacumbas edificações conformando o espaço	 forte referência interna alterações espaciais e conexões com a paisagem como pontos de referência

FIGURA 268: Descrição quanto a aspectos formais de espaços da morte.
FONTE: NEUHAUS, 2012, p. 76.

















INSTÂNCIA A - DESCRIÇÃO QUANTO AS CARACTERÍSTICAS ESPAÇO-ESTRUTURAIS				
	A1. TRAÇADO E PERCURSOS	A2. PAISAGEM PREDOMINANTE	A3. SEPULTURA PREDOMINANTE	A4. INTENSIDADE E TIPO DE REFERENCIA ESPACIAL
CLASSICO	 malha com muitas opções de percursos	 construída heterogênea construída pelas individualidades	 túmulos mausoleus construções isoladas e diferenciadas	 forte referência interna túmulos e estátuas como pontos de referência
JARDIM	 orgânico com muitas opções de percursos	 natural homogênea com a diferenciação apenas da natureza	 subterrâneas marcações no solo	 referência externa mediana paisagem longínqua como referência
GALERIA	 malha com poucas opções de percursos	 construída homogênea constituída pelo edifício	 catacumbas "gavetas" constituindo as paredes do edifício	 referência interna fraca quase ausência de referências
CONTEMPORÂNEO	 circuito com poucas opções de percursos	 mista participação da paisagem e da construção	 catacumbas edificações conformando o espaço	 forte referência interna alterações espaciais e conexões com a paisagem como pontos de referência

FIGURA 269: Descrição quanto a aspectos formais de espaços da morte.
FONTE: NEUHAUS, 2012, p. 77.

Pode-se dizer que não há sociedades sem cemitérios. Estes espaços finitos, que abrigam o eterno e imortalizam a memória humana são, em suma, “*testimoni delle diverse identità culturali, religiose, filosofiche che legano l'uomo al suo destino*”³¹.

31 FRANCIOSINI, 2011, p. 12.

“Si ignem permittis ire, quo velit, caelum repetet³²”.

*“Quando permites ao fogo ir para onde quer, então este subirá
em direção ao céu”.*

32 SCHOPENHAUER [1836], 2013, p. 154.

2.2. Crematório

A cremação do corpo humano constitui uma das possibilidades de destinação do cadáver após a morte, cujo procedimento atual é brevemente ilustrado por Cloud: “*The modern method, as we have seen, incorporates the use of an exceedingly hot incinerator which reduces the body to ashes quickly, and the entire process is done out of the view of loved ones and the public*”³³. Irion também descreve o método:

*The preparation of the body, the viewing, the funeral will be held as usual. Then, instead of going to the cemetery for burial, the body and the mourners will go to the crematorium for committal and disposition. A second variation is to have the funeral service in the crematorium chapel [...] followed by committal and cremation*³⁴.

A prática da cremação como destruição do cadáver não se trata de fenômeno recente uma vez que, conforme já mencionado, remonta ao Neolítico e foi enfraquecida a partir da ascensão do Cristianismo, como aponta Franciosini:

*Le prime testimonianze certe di questa pratica risalgono al neolitico, presenti soprattutto tra le popolazioni legate al nomadismo, ma anche tra quelle sedentarie. In Asia, in Europa, presso i Greci, gli Etruschi e i Romani esisteva l'usanza di cremare, ma l'ascesa del cristianismo e poi dell'islamismo ne fecero decadere la pratica a favore della sepoltura del corpo*³⁵.

É necessário chamar atenção para o simbolismo do elemento do fogo, que resguarda capacidade de transmutação e purificação da matéria física. Segundo Tresidder, o fogo representa a energia da revelação, transformação e regeneração, ao mesmo tempo criativo e destrutivo: “Devido às repercussões importantes de fazer fogo para o desenvolvimento humano, é visto em quase todos os mitos como habilidade divina”³⁶.

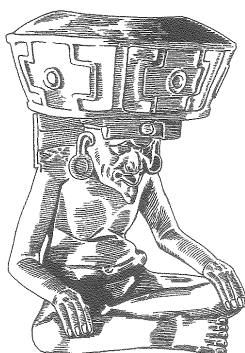


FIGURA 270: *Huehueteotl*, deus do fogo maia, carregando braseiro na cabeça.

FONTE: TRESIDDER [1997], 2003, p. 149.

33 *Cremation: what does God think?* [1998], 2013, p. 7.

34 *Cremation today*. In: *The individual, society and death: an anthology of readings*, 1972, p. 80.

35 *Cimiteri*, 2011, p. 284.

36 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 148.

Elemento aparentemente vivo, cresce da matéria da qual se alimenta, morre e reaparece. No Cristianismo representa a encarnação do Espírito Santo e, na arte cristã, o teste definitivo de pureza ou fé, que deu origem ao coração flamejante como emblema de santos como Santo Agostinho: “O conceito associado de purgar o mal pelo fogo levou às atrocidades mais cruéis da Igreja Cristã³⁷”. A Inquisição espanhola é tida como uma das mais severas: fala-se de uma “*limpieza de sangre*” através do fogo³⁸.



FIGURA 271: A morte do reformador Johannes Hus na fogueira, cuja obra literária também foi incinerada.

Spiezer Chronik, 1485.

FONTE: Revista *Leituras da História*, 2014, p. 30.

O Judaísmo, segundo Tressider, também se utilizou da chama como símbolo punitivo e defensivo: “A importância nas culturas primitivas de preservar os fogos domésticos fundamenta a sacralidade emblemática da chama imortal³⁹”.

Rispetto all'inumazione, la pratica dell'incinerazione svolge lo stesso ruolo della decomposizione naturale. Essa si limita ad accelerare il processo di liberazione del corpo, per riuscire, così, a eliminare lo stadio impuro della decomposizione. La cenere rappresenta solo una vittoria sulla putrefazione, un messo efficace di purificazione⁴⁰.



FIGURA 272: O fogo, segundo Franciosini, como elemento purificador.

FONTE: FRANCIOSINI, 2011, p. 11.

37 TRESIDDER [1997], 2003, p. 148–9.

38 Revista *Leituras da História*, 2014, p. 30.

39 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 149.

40 FRANCIOSINI, 2011, p. 284.

De acordo com Tressider, o simbolismo de ressurreição do fogo é representado pela Fênix – ave lendária que, conforme mencionado no segundo capítulo, é equiparada ao símbolo da águia libertada durante o ritual de cremação dos imperadores romanos, a apoteose –, que emblematiza o caráter indomável do espírito humano para superar provações: “Nas moedas romanas, a Fênix simbolizava o império imortal. Aparece na escultura funerária cristã antiga como símbolo da ressurreição de Cristo e da esperança de vitória sobre a morte⁴¹”.



FIGURA 273: Ilustração de um manuscrito medieval árabe que contém uma fênix ressurgindo das chamas, representando um símbolo do renascimento pelo fogo.

FONTE: JUNG [1964], 2002, p. 298.

Na alquimia, associada à perfeição da alma humana, o símbolo da fênix é comumente empregado e representa o fogo purificador e transformador⁴².

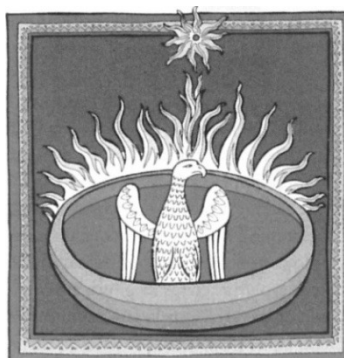


FIGURA 274: Ilustração de um herbário do século XIV que apresenta uma fênix renascendo das cinzas.

FONTE: TRESIDDER [1997], 2003, p. 143.

41 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 142–3.

42 TRESIDDER [1997], 2003, p. 143.

2.2.1. Definição do objeto arquitetônico

O fundamento do espaço do crematório é, portanto, significativamente distinto do fundamento do espaço cemiterial, embora ambos se utilizem de elementos naturais primordiais para a constituição da matéria física – terra e fogo – com a finalidade de destruição do corpo humano. Elementos constituintes de estados físicos da matéria seriam, portanto, os mesmos responsáveis por sua desintegração. Neste sentido poderia ser citada, ademais, a destinação dos mortos ao mar (portanto, o elemento da água) como prática funerária, costume pré-histórico mencionado aqui no segundo capítulo.

There is nothing intrinsically modern about cremation, of course. In Israel and Italy, the remains of prehistoric columbaria – the name comes from the Latin columba(dove) and speaks of the resemblance between the houses of birds and of urns – point to the practice's longevity. It was employed in many ancient civilizations and preferred in much of Asia, whereas the doctrine of bodily resurrection, wherever it has been adopted – in ancient Egypt, and among adherents of Judaism, Christianity and Islam – resulted in an emphatic rejection of the practice⁴³.

Em razão da ideia de ressurreição do corpo terreno, religiões como o Judaísmo e Islamismo proíbem a cremação enquanto prática funerária e, em relação à inumação de indivíduos das referidas religiões, esta deve ser realizada exclusivamente em necrópoles israelitas ou islâmicas. No Brasil, a tipologia do crematório é geralmente parte integrante de um conjunto maior, representado pelo cemitério. Conquanto ambos os espaços possam estar associados fisicamente, não resguardam o mesmo fim:

É evidente que o crematório não é um cemitério [...]. É o lugar onde se faz a cremação, sendo esta a incineração de um cadáver, processo de tratamento de um corpo morto até reduzi-lo a cinzas, que podem ir parar num cinerário ou simplesmente lançadas na natureza ou num gramado localizado no interior de um cemitério⁴⁴.

A inclusão de crematórios em dependências de cemitérios tem sido estimulada em âmbito brasileiro, embora ainda sem resultado significativo, como é o caso do Distrito Federal⁴⁵. Para além de razões de cunho religioso e cultural, faz-se necessária a liberdade de escolha individual a respeito da destinação do próprio corpo. Segundo a Constituição Federal de 1988, o serviço do crematório é público e de interesse local⁴⁶.

43 Typology: Crematorium. *The Architecture Review*, 2016, p. 1.

44 PACHECO, 2012, p. 101.

45 Governo prepara projeto para liberar cemitérios privados no DF. *Portal de Notícias G1 DF*, 19 de Mai. 2017.

46 Como montar um crematório. *Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE)*, p. 3.

[no] artigo 30, incisos I, V e VIII, é exposto que este tipo de serviço pode ser prestado por concessão, permissão ou ainda pelo próprio poder público. Insta salientar que a causa da morte é essencial no processo de cremação. A Lei Federal nº 6.015 de 31/12/1973 determina que no caso de morte natural, os familiares deverão apresentar prova de manifestação de vontade do falecido, constante de manifestação expressa [...]. No caso de morte violenta, é necessária a autorização de autoridade judiciária [...]⁴⁷.

Quanto ao local de implantação, de acordo com o Projeto de Lei nº 5.029, de 2013, redigido pelo deputado federal Leopoldo Meyer, as atividades concernentes ao cemitério e crematório deveriam ser obrigatoriamente associadas por serem complementares, como mostra o Art. 12º do Cap. III:

Denomina-se crematório o conjunto de edificações e instalações destinadas à incineração de cadáveres e restos mortais humanos, compreendendo câmaras de incineração e frigoríficos, capela e dependências reservadas ao público e à administração, devendo ser instalados exclusivamente nas dependências dos cemitérios, a partir da promulgação desta Lei⁴⁸.

Ambas as práticas são aceitas e regulamentadas no Brasil, entretanto faz-se necessária a unidade desta regulamentação bem como o interesse de órgãos públicos para administrar necrópoles públicas e fiscalizar as particulares.

Conforme será visto detalhadamente adiante, no Distrito Federal o debate sobre espaços da morte não é recente, tampouco simples. Em razão do mau funcionamento dos seis cemitérios atualmente ativos no DF, administrados sob concessão pela empresa Campo da Esperança Ltda., em maio de 2017 a Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania do Distrito Federal (SEJUS) sinalizou enviar à Câmara Legislativa (CLDF) um projeto de lei que permite a implantação de cemitérios particulares na região. Dentre uma série de irregularidades apontadas, foi indicada a ausência de um crematório no DF, exigência que já havia sido estabelecida em 2008⁴⁹. Não será dado, no entanto, enfoque a esses trâmites no presente subcapítulo.

Segundo Irion, em termos espaciais e de modo geral, a arquitetura de um crematório moderno compreende:

*a waiting room for mourners, a chapel, a committal chamber, a cremation chamber, an office and urn selection room and a columbarium. Architectural styles vary from Gothic modifications to contemporary forms. In many instances a parklike setting surrounds the crematorium*⁵⁰.

47 Como montar um crematório. *Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Peq. Empresas (SEBRAE)*, p. 3.

48 *Projeto de Lei 5029/13*, 2013, p. 5.

49 Governo prepara projeto para liberar cemitérios privados no DF. *Portal de Not. GI*, 19 de Mai. 2017.

50 Cremation today. In: *The individual, society and death: an anthology of readings*, 1972, p. 83.

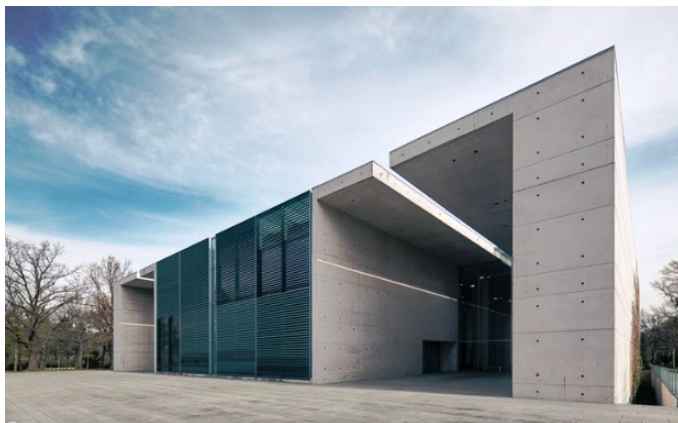


FIGURA 275: Crematório Baumschulenweg, em Berlim.
Projeto arquitetônico de A. Schultes e C. Frank, 1998.
FONTE: *ArchDaily*⁵¹.



FIGURA 276: O primeiro crematório da Lituânia.
Projeto arquitetônico de G. Natkevičius e A. Rimšelis, 2011.
FONTE: *ArchDaily*⁵².



FIGURA 277: Crematório em Amiens, França.
Projeto arquitetônico de PLAN01, 2015.
FONTE: *ArchDaily*⁵³.

51 Disponível em: <<http://www.archdaily.com.br/br/01-95579/crematorium-baumschulenweg-slash-shultes-frank-architekten>>. Acesso em 18 de Mai. 2017.

52 Disponível em: <<http://www.archdaily.com/216622/crematorium-architectural-bureau-g-natkevicius-partners>>. Acesso em 18 de Mai. 2017.

53 Disponível em: <<http://www.archdaily.com/775373/crematorium-in-amiens-plan-01>>. Acesso em 18 de Mai. 2017.

Em âmbito brasileiro, a tipologia arquitetônica exclusivamente dedicada à cremação do modo como se conhece na modernidade – isto é, como edifício autônomo e desassociado do espaço cemiterial – é relativamente recente. No ano de 1997 havia no Brasil apenas três crematórios⁵⁴. O mercado funerário brasileiro, no entanto, encontra-se significativamente defasado em relação a países desenvolvidos, como aponta Péricles Dourado⁵⁵.

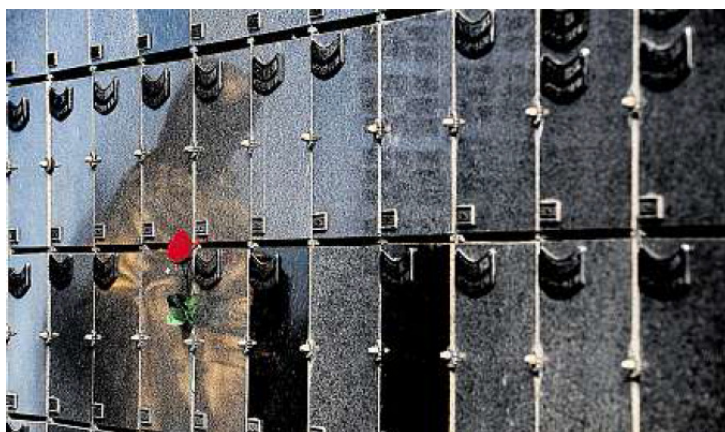


FIGURA 278: Columbário do Crematório Metropolitano São José, em Porto Alegre-RS.

FONTE: Jornal Zero Hora⁵⁶.

Em 2007 o número de crematórios brasileiros aumentou para vinte e três, evidenciando a popularização da técnica e alterações no modo com o indivíduo lida com o fenômeno da morte no Brasil. Segundo dados do Serviço Funerário de São Paulo, em 1995 houve 2837 cremações e, em 2007, o número saltou para 5286⁵⁷. Esta mudança de foco, tendo-se em mente que a inumação tem sido historicamente a prática funerária dominante, se deve a uma combinação de fatores, de ordem religiosa, ambiental e psicológica, trazidos pelo advento da modernidade:

Um dos principais fatores que determina a escolha pela inumação ou cremação é a crença religiosa da família. Devemos conceber a intrínseca relação morte-religião, sendo temas que não caminham em separado [...]. Pensar sobre a relação do homem com a morte sem considerar o olhar religioso sobre ela seria ineficaz. Em nosso país, apesar da pluralidade religiosa, o catolicismo ainda predomina. Neste sentido temos que considerar que o Direito Canônico, código que regula as normas de vida da igreja católica, sempre proibiu o ato da cremação. Contudo em 1983, o papa João Paulo II fez reformulações no código, e passou a desaconselhar a cremação, e não proibi-la, o que pode ter repercutido em mais pessoas optando por esta prática⁵⁸.

54 Como montar um crematório. *Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Peq. Empresas (SEBRAE)*, p. 1.

55 É gerente administrativo do Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás desde 2003.

56 A cremação. *Jornal Zero Hora*. Porto Alegre, 2 de Nov. 2012. Ano 49, número 17.193, 2ª ed., p. 23.

57 O crescimento de crematórios no Brasil. *Revista Inmemorian*. 14 de Jul. 2014.

58 Idem.

2.2.2. Breve histórico da cremação

Segundo Pacheco, historicamente há registros de cremação de corpos na Palestina por volta de quatro mil anos a. C. Conforme previamente mencionado, a técnica foi também adotada na Antiguidade Clássica (Grécia e Roma) por razões higiênicas e para proteger o cadáver de ladrões e profanadores de túmulos: “a cremação na Grécia foi praticada muito antes do período homérico, tornando-se preponderante na Época Clássica”:

Com a Revolução Francesa, em 1789, também preocupada com o saneamento na França, surgiu um movimento com o objetivo de implantar a prática crematória nos países ocidentais, que só ocorreu no século XIX com a instalação dos fornos crematórios em alguns países. [...] Segundo informações, os suíços são os que mais usam a cremação na Europa, que é de 85% dos falecidos nas cidades e de 50% nas vilas e aldeias⁵⁹.

Por outro lado, em países orientais como a Índia, a técnica era amplamente adotada. O cadáver era incinerado em piras às margens do rio Ganges e, as cinzas, espargidas na água. Na Tailândia, os crematórios assumiam forma de pequenos templos coroados por torres altas, que culminavam em chaminés⁶⁰.

No Nepal, reino asiático situado no Himalaia central, contrariando as leis vigentes, assim como os costumes religiosos, a inumação é a prática funerária mais utilizada, por causa da escassez de madeira. Já na Índia, na religião hindu, é costume cremar o corpo numa pira funerária, sendo depois as cinzas lançadas no rio Ganges ou num outro rio também sagrado como aquele⁶¹.

Já no Ocidente, os europeus do norte cremavam seus líderes em barcos e os polinésios construía estruturas temporárias, que eram também destruídas pelo fogo. Estima-se que a técnica da cremação tenha sido instaurada em âmbito ocidental a partir da confluência entre conservadores e romancistas, médicos e cientistas:

*Reports of exotic alternatives to burial fell on the receptive ears of free thinkers and radicals who were discontent with the established church's grip over public life and coincided with concerns sparked by the problem of body disposal in rapidly urbanising societies*⁶².

Observa-se mais uma vez que, de modo análogo ao que ocorreu durante a implantação de cemitérios extramuros, a implementação da cremação surgiu de embate entre dois grupos com pensamentos opostos: o primeiro estava respaldado em crenças religiosas e o segundo em fenômenos modernos, como o crescimento populacional urbano e a questão relativa à destinação de cadáveres.

59 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 101–2.

60 Typology: Crematorium. *The Architecture Review*, 2016, p. 3.

61 PACHECO, 2012, p. 102.

62 Typology: Crematorium. *The Architecture Review*, 2016, p. 3.

Na Índia, de modo semelhante ao que ocorreu em outros países, houve incidência direta de aspectos religiosos em práticas funerárias. Segundo Gomes, a religião hinduísta determina a cremação de seus mortos⁶³. Em razão desta premissa, surgiram, no país, cenotáfios sob forma de edificações monumentais para abrigar as cinzas de marajás – os soberanos indianos – e suas esposas. Tais espaços podiam associar-se a crematórios, como é o caso do cenotáfio de Jodhpur.



FIGURA 279: Cenotáfio de Jodhpur, em mármore branco. Edificação da segunda metade do século XIX.
FONTE: GOMES, 2016, p. 82.



FIGURA 280: Espacialidade interna do cenotáfio de Jodhpur: lugar onde estão depositadas as cinzas do último marajá da cidade, falecido no século XX.
FONTE: GOMES, 2016, p. 82.

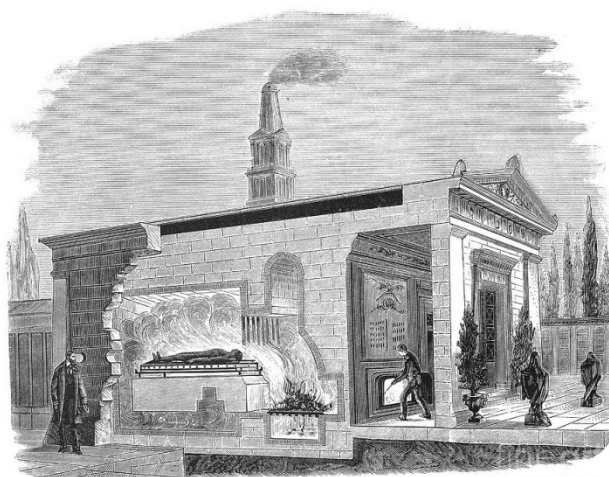


FIGURA 281: Lugar de cremação de cadáveres no cenotáfio de Jodhpur.
FONTE: GOMES, 2016, p. 83.

63 *A Índia: imagens do poder*, 2016, p. 71.

De acordo com Jupp, o Reino Unido foi o primeiro país do Ocidente a popularizar a técnica da cremação com fins funerários. A oposição da Igreja Católica Romana à técnica, no entanto, contribuiu para que o procedimento se restringisse apenas a países protestantes. Na antiga União Soviética e China, a técnica era promovida em parte como instrumento antirreligioso e para minimizar o culto de líderes socialistas, porém foi o regime nazista que fez uso mediático da cremação como meio de erradicar dissidentes e populações inteiras: “em especial os judeus; nesse contexto, foi usada como instrumento político, símbolo da violência e da destruição absoluta⁶⁴”.

The first British crematoria were churchlike – an intriguing paradox as they were manifestations of the nation’s secular tendencies (Britain has one of the highest cremation rates in the world: nearly 75 per cent of us end up as ashes). But to encourage the custom, it was evidently thought wise to ape the traditional architecture of death. Elsewhere in Europe, classicism ruled: the crematoria of northern Italy, which initially adopted the practice in an enthusiastic flurry of anticlericism, are like temples; the earliest example, built in Milan in 1876, is an inflated sarcophagus with intercolumnar glazing⁶⁵.



THE MILAN CREMATION TEMPLE.

FIGURA 282: O primeiro crematório moderno do Ocidente foi construído em 1876, em Milão.

FONTE: *The Architectural Review*⁶⁶.

A cremação foi vista como medida “anticatólica” na França e Alemanha de meados do século XIX. Na Inglaterra da década de 1840, foi tratada como medida de saúde pública durante a epidemia de cólera. O primeiro país da Europa continental a popularizar a técnica foi a recém independente Tchecoslováquia, parcialmente protestante, em 1939⁶⁷.

64 JUPP, 2004, apud PACHECO, 2012, p. 105.

65 Typology: Crematorium. *The Architecture Review*, 2016, p. 4.

66 Disponível em: <<https://www.architectural-review.com/rethink/typology/typology-crematorium/10014547.article>>. Acesso em 18 de Mai. 2017.

67 JUPP, 2004, apud PACHECO, 2012, p. 105–6.

2.2.3. Cremação e prospecção de espaços

Segundo Pacheco, a economia de espaço seria a maior justificativa de urbanistas para a favorabilidade de crematórios em detrimento de cemitérios⁶⁸. Sob perspectiva prática, a preponderância da primeira tipologia poderia acarretar em economia de lotes urbanos, mas sob perspectiva histórica e simbólica, a extinção de cemitérios poderia representar a morte de espaços destinados a rituais significativos para o desenvolvimento humano, como o funeral e a visitação ao túmulo.

Do ponto de vista estético, o espaço cemiterial poderia contribuir positivamente para a paisagem urbana, como aponta Cymbalista a partir de fragmento do discurso da Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo, proferido pelo senador José Joaquim Fernandes Torres em 1858, na ocasião da eclosão de necrópoles extramuros. Segundo o autor, a implantação de cemitérios “embelezaria as cidades”:

Recomendo-vos a determinação de uma quantia maior, que a do Orçamento vigente, para auxiliar as obras do Cemitério desta Capital. [...] É de suma necessidade que se conclua quanto antes, essa importante obra, altamente reclamada por uma Cidade que, como a nossa, cresce todos os dias em população. [...] Quando os cemitérios *extra-muros* não fossem uma necessidade de higiene pública, nem por isso deveria merecer menos a vossa atenção a obra [...] já porque é certo, que semelhantes construções concorrem para o aformoseamento das grandes Cidades⁶⁹.

Atualmente, como afirma Cloud, “*In certain places land space is so crowded that burial plots are very expensive and in some cases there are efforts by the governments to discourage burial in preference to cremation*”⁷⁰. A maioria dos indivíduos, no entanto, rejeita a ideia da cremação por representar o desaparecimento instantâneo do corpo. Em termos ambientais a técnica gera poluição atmosférica, mas esta é irrelevante se comparada ao risco de contaminação decorrente de inumações inadequadas⁷¹.

Os defensores da cremação apresentam uma série de razões para a sua prática. Por exemplo, economistas do final do século XIX, partidários da cremação, viam nela uma forma de devolver à agricultura os terrenos usados em cemitérios. [...] Graças à cremação, segundo o presidente da Federação Francesa de Cremação, que tem como lema “A terra aos vivos”, o Reino Unido economizou em 1967 uma superfície equivalente a 607 campos de futebol⁷².

68 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 102.

69 *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*, 2002, p. 49.

70 *Cremation: what does God think?* [1998], 2013, p. 4.

71 PACHECO, 2012, p. 105.

72 *Ibidem*, p. 102.

2.2.4. A cremação em países desenvolvidos

As cinzas resultantes do processo da cremação podem ser mantidas no columbário – espaço que integra o conjunto arquitetônico do crematório –, guardadas pelos familiares do morto, ou ainda, espargidas na natureza. Conforme Pacheco, na França foi vetado às famílias o ato de espargimento no rio Sena em razão de contaminações:

Medidas equivalentes foram tomadas na Alemanha e na Austrália. Na Espanha, certos regulamentos municipais interditaram a livre disposição das cinzas. Por exemplo, na aldeia do Rocio, situada na Andaluzia, sul da Espanha, onde ocorre anualmente a romaria mais famosa desse país, a Câmara Municipal de Almonte (Huelva) cogitava aplicar sanções econômicas a quem jogasse cinzas no solo dessa aldeia sem prévia autorização da referida Câmara⁷³.

Diante do fenômeno moderno do aquecimento global, a cidade sueca de Borås reaproveita o calor emitido pelo crematório municipal com fins de reciclagem no espaço urbano. Em Basileia, na Suíça, o mesmo princípio é aplicado para o aquecimento do complexo funerário que abriga o crematório. Para além do interesse ambiental há também o econômico⁷⁴.

Para aqueles que temem pelo impacto ambiental dos fluidos usados no embalsamento de corpos que são sepultados ou de resíduos oriundos da cremação, uma companhia sueca oferece uma alternativa que é o congelamento a seco do morto em nitrogênio líquido. Posteriormente, vibrações sonoras transformam os restos congelados em pó que pode ser devolvido à natureza sem maiores danos⁷⁵.

Segundo Pacheco, atualmente a indústria funerária estuda o alcance destes riscos e procura soluções para minimizá-los. Novas técnicas são pesquisadas a fim de manter as vantagens da cremação e reduzir impactos ambientais:

Uma proposta é a hidrólise alcalina, que reduz em oito vezes as emissões de dióxido de carbono. Essa técnica é nova no sistema de disposição humana [...], está sendo usada em alguns estados americanos e tem o interesse de vários países europeus⁷⁶.

Tal técnica foi também mencionada por Péricles Dourado como uma das mais modernas. Por se tratar de tipologia arquitetônica relativamente recente, o crematório está ainda em busca de um caráter próprio. A partir de exemplos aqui mostrados, observa-se que a inserção na topografia constitui uma solução adequada sob perspectiva estética e simbólica.

73 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 102–3.

74 PACHECO, 2012, p. 103.

75 *Ibidem*, p. 103–4.

76 *Meio ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 104.

De modo análogo ao espaço cemiterial, o espaço do crematório deve considerar a austeridade do fenômeno da morte. Trata-se da possibilidade de apaziguar o enlutado por meio da arquitetura e seus recursos, aspecto tão importante quanto a funcionalidade ou estrutura da edificação, mas que pode ser negligenciado e até suprimido.

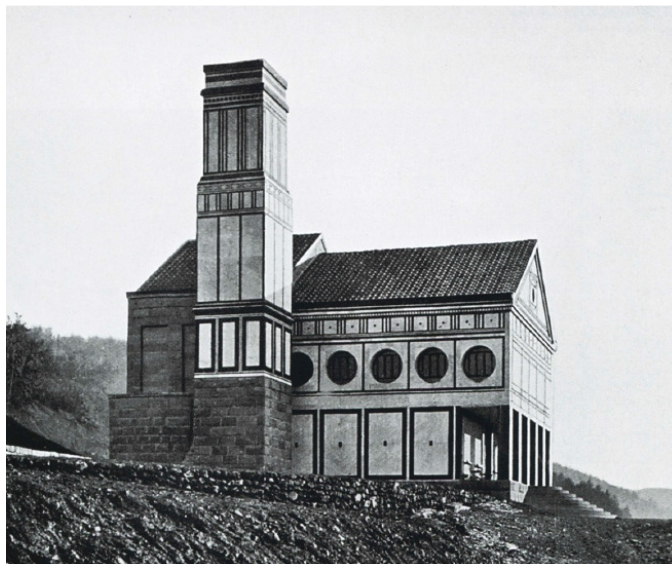


FIGURA 283: O primeiro crematório da Prússia.
Projeto de Peter Behrens. Hagen, 1908.
FONTE: *The Architectural Review*⁷⁷.

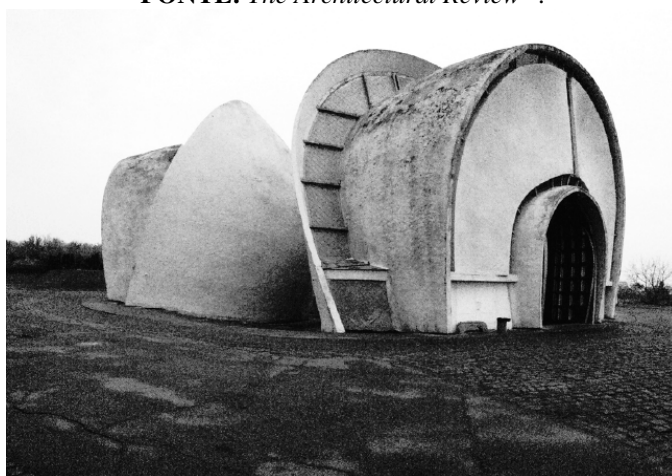


FIGURA 284: Crematório na Ucrânia.
Projeto de Abraham Miletsky. Kiev, 1975.
FONTE: Idem.

*Designers of these early examples struggled with the essential problems of the type in a vacuum of tradition: furnace placement, how to disguise the chimney, what to do with the body during and after the service, landscaping and so on. The enduring ambivalence of the configuration of crematoria is a result of the absence of any conventional ritual or ceremony that might determine a sequence of spaces*⁷⁸.

77 Disponível em: <<https://www.architectural-review.com/rethink/typology/typology-crematorium/10014547.article>>. Acesso em 18 de Mai. 2017.

78 Typology: Crematorium. *The Architecture Review*, 2016, p. 5.

A técnica da cremação, enquanto prática funerária, é popular na maioria dos países desenvolvidos atualmente. Em 2010 o percentual de cremações nos Estados Unidos ultrapassou os 40% e, em 2012, estimava-se que no Japão 99% dos mortos eram reduzidos a cinzas⁷⁹:

The number of cremations in North America is increasing dramatically. In 1975, only 6% of the people who died were cremated. By 1996, it was still only about 20%, but by 2010 it had doubled to over 40%, and it is estimated that by 2025 56% of America's dead will be cremated as a national average⁸⁰.

Como é em outros países

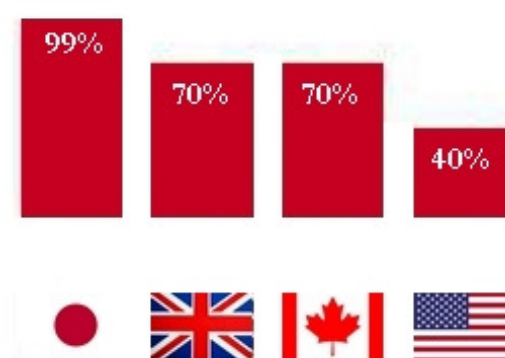


FIGURA 285: Percentual de cremação de países desenvolvidos em 2012.

FONTE: Jornal Zero Hora⁸¹.

Japan has the highest cremation rate on earth at over 99 per cent. This is partly due to space limitations, and partly because it accords with the Oceanic tenets of Buddhism, but these were only scaleable thanks to the nation's rapid technological advancement in the 20th century – cremation did not become widely popular until after the Second World War⁸².



FIGURA 286: Crematório em Kakamigahara.

Projeto de Toyo Ito, Japão, 2006.

FONTE: *The Architectural Review*⁸³.

79 A cremação. *Jornal Zero Hora*. Porto Alegre, 2 de Nov. 2012. Ano 49, número 17.193, 2ª ed., p. 23.

80 CLOUD [1998], 2013, p. 5.

81 A cremação. *Jornal Zero Hora*. Porto Alegre, 2 de Nov. 2012. Ano 49, número 17.193, 2ª ed., p. 23.

82 Typology: Crematorium. *The Architecture Review*, 2016, p. 17.

83 Disponível em: <<https://www.architectural-review.com/rethink/typology/typology-crematorium/10014547.article>>. Acesso em 18 de Mai. 2017.

2.2.5. A cremação no Brasil

Conforme mencionado, no ano de 1997 havia no Brasil três crematórios ativos. O estado do Rio Grande do Sul foi um dos primeiros a aderir ao procedimento e, atualmente, o índice de cremação na capital gaúcha representa 18%, de acordo com o Sindicato Nacional dos Cemitérios e Crematórios Particulares do Brasil (SINCEP), trata-se do mais alto do país⁸⁴. Em 2007, estimava-se que o percentual de cremações no Brasil era de 8,5% e, em 2012, o país já abrigava trinta e quatro crematórios⁸⁵.

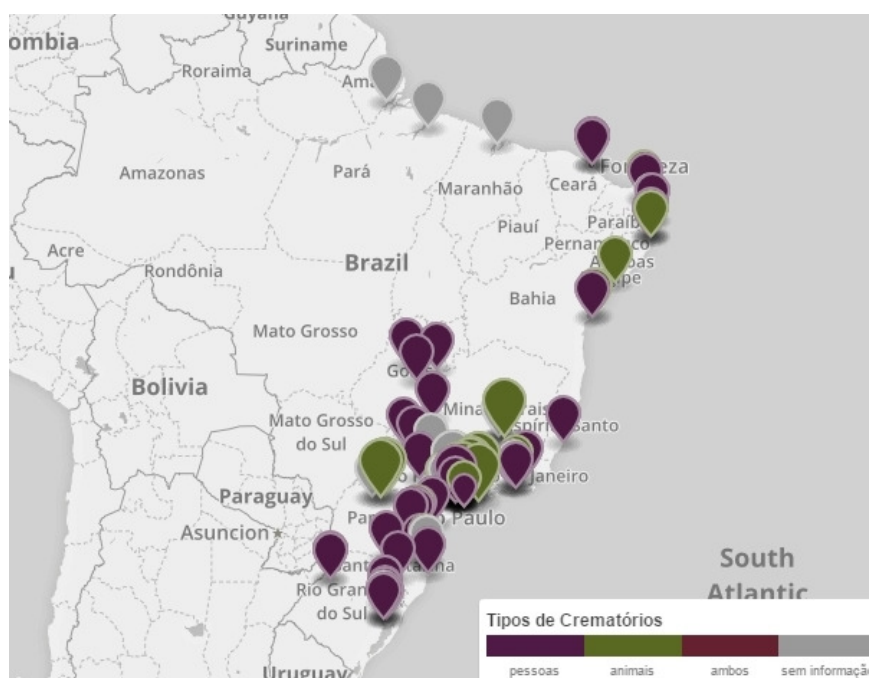


FIGURA 287: Mapa atual de crematórios brasileiros: observa-se a predominância da tipologia nas regiões sudeste e sul.

FONTE: Urnas de Angeli⁸⁶.

No Brasil atualmente vive-se mais, sobretudo devido aos avanços da medicina, ao passo que cai a taxa de natalidade. De acordo com o IBGE, em 2015 a expectativa de vida do brasileiro era de 71,9 anos para os homens e 79,1 anos para as mulheres⁸⁷. Por outro lado, a taxa de fecundidade caiu de 2,39 filhos por mulher em 2000 e estima-se que, em 2060, chegará a 1,5 filho⁸⁸.

84 Cremação é opção das famílias em 18% dos óbitos em Porto Alegre. *Jornal Zero Hora*. 1 de Nov. 2014.

85 Como montar um crematório. *Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Peq. Empresas (SEBRAE)*, p. 1.

86 Disponível em: <<https://www.urnasdeangeli.com.br/cremacao/mapa-crematorios>>. Acesso em 18 de Mai. 2017.

87 Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tabuadevida/2013/default.shtm>>. Acesso em 15 de Dez. 2015.

88 Disponível em: <<http://brasilemsintese.ibge.gov.br/populacao/taxas-brutas-de-natalidade.html>>. Acesso em 19 de Mai. 2017.

Segundo Darwin, dada a alta velocidade na qual os seres vivos se reproduzem, logo a terra se veria coberta pela descendência de um único casal:

Mesmo o homem, que se multiplica de maneira tão lenta, tem dobrado seu total a cada vinte e cinco anos. Mantendo-se essa velocidade, dentro de uns poucos milhares de anos não mais haverá lugar para que nossos descendentes possam, literalmente, ficar em pé.

Com base no princípio da progressão geométrica, finaliza o autor, “seu número acabaria por tornar-se tão absurdo que nenhum local teria capacidade de contê-los⁸⁹”.

O que aconteceria, então, se os espaços destinados a enterramentos se esgotassem? Segundo Péricles Dourado, este fenômeno não vai ocorrer tão cedo, sobretudo no Cemitério e Crematório Metropolitano de Valparaíso de Goiás que, inaugurado no ano de 2000, dezessete anos depois ocupou apenas 5% de todo o espaço destinado a inumações. Tal necrópole, no entanto, possibilita a opção da cremação. Seria este um fator determinante para o percentual de ocupação?

De acordo com Péricles Dourado, no Cemitério e Crematório Metropolitano de Valparaíso de Goiás ambas as práticas funerárias oferecidas são igualmente populares. No entanto, observa-se que a população brasileira, em geral, ainda apresenta resistência quanto à técnica da cremação, tanto embora tenha ascendido nos últimos anos. Trata-se de problemática extensa e complexa que evidentemente merece atenção da sociedade como um todo.

Conforme citado previamente na ocasião da proposta para o projeto do cemitério Vila Pauliceia em 1969, em São Paulo, a técnica da cremação não era aceita pelas leis municipais⁹⁰. A popularização da tipologia arquitetônica do crematório no Brasil sinaliza, portanto, que paradigmas estão sendo quebrados. O espaço da morte, seja associado à inumação, cremação ou ambos, deve conformar o sentimentalismo necessário ao momento da perda. Deste modo, a arquitetura funerária pode atingir plenamente os objetivos a que se propõe.

Sendo a Arquitetura condicionamento espacial, ou espaço em si só, todo o ritual fúnebre, velório e o próprio cemitério [merecem] atenção, sobretudo devido às emoções das pessoas. São afetadas pelas condições do espaço, que lhes oferecem experiências pessoais muitas vezes frias, impessoais e pesadas⁹¹.

89 *Origem das espécies* [1859], 2002, p. 81.

90 MELLO, 1969, p. 24.

91 ROCHA, 2013, p. 13.



FIGURA 288: Columbário do crematório Saint Hilaire, em Viamão-RS.
FONTE: Grupo Cortel⁹².

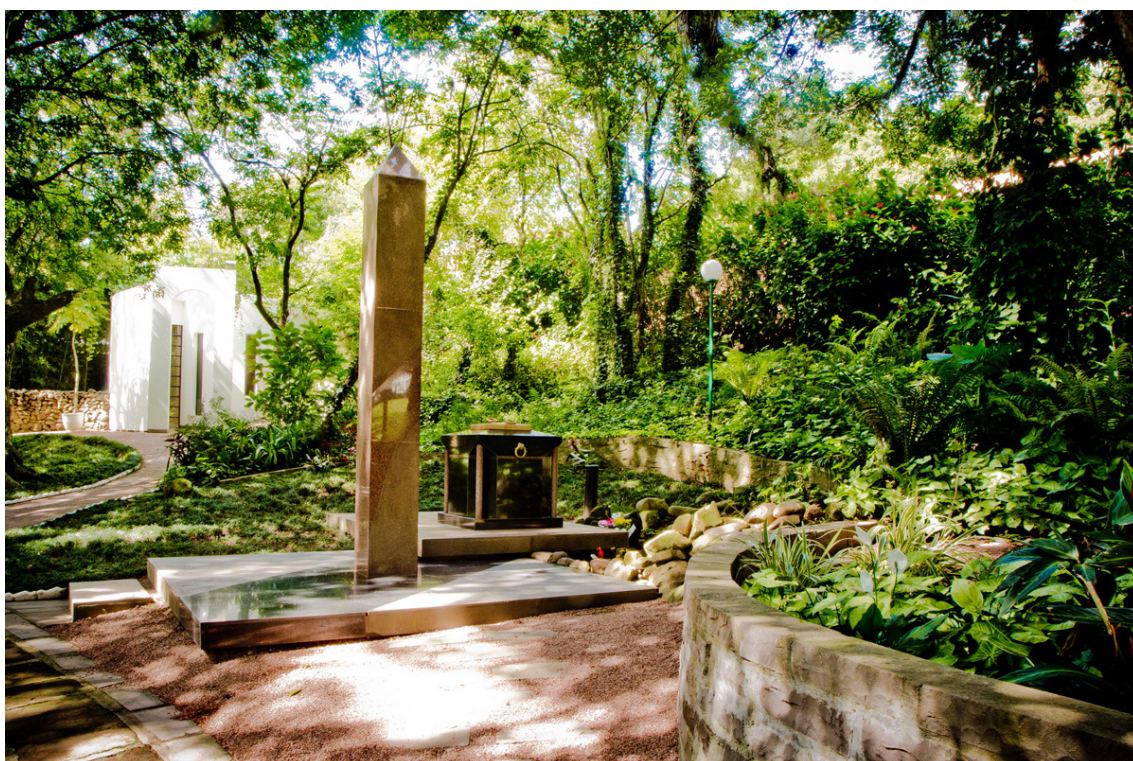


FIGURA 289: Memorial do crematório Saint Hilaire, em Viamão-RS.
FONTE: Idem.

92 Disponível em: <<http://www.cortel.com.br/empreendimento/saint-hilaire>>. Acesso em 19 de Mai. 2017.

3. Espaços da morte no Distrito Federal

Após licitação realizada em 2002, os seis cemitérios ativos do Distrito Federal têm sido administrados pela empresa Campo da Esperança Ltda. Anteriormente estes espaços eram geridos diretamente pelo Governo do Distrito Federal (GDF) pela extinta Fundação das Pioneiras Sociais; em seguida, pela Fundação do Serviço Social e, por fim, pela Secretaria de Ação Social⁹³. Os cemitérios do Distrito Federal são, por ordem cronológica de inauguração, estes: cemitério Campo da Esperança, em Brasília-DF (1959); cemitério São Francisco de Assis, em Taguatinga-DF (1959); cemitério do Gama (1961); cemitério de Sobradinho (1962); cemitério Santa Rita, em Planaltina-DF (1970) e o cemitério de Brazlândia (1972)⁹⁴. Até o advento da licitação,

Os serviços de cemitério também eram mantidos pela mesma Secretaria de Estado, sendo que os preços pela prestação de serviços de sepultamento, exumação, ocupação de osuário, concessão de perpetuidade, licença para colocação de lápides e emblemas de sepulturas eram tabelados, com taxas estabelecidas pelo Código Tributário do Distrito Federal, seu regulamento e legislação posterior⁹⁵.

Em agosto de 2011, foi criada a Coordenação de Assuntos Funerários (CAF), ou Unidade de Assuntos Funerários, antiga Coordenação de Administração de Necrópoles e Serviços Funerários e parte constituinte do órgão da Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS) do Distrito Federal (DF), tornando-se a responsável pela fiscalização dos seis cemitérios e das sessenta funerárias atualmente ativas do Distrito Federal⁹⁶. Conforme a SEJUS, uma das atribuições da CAF é “elaborar relatórios periódicos sobre as atividades desenvolvidas pelas funerárias e pela concessionária dos serviços de cemitérios e necrópoles⁹⁷”.

Em 3 de dezembro de 1998, a então Coordenação de Administração de Necrópoles e Serviços Funerários emitiu relatório que descrevia a situação dos espaços da morte do DF na época, baseado em investigações realizadas por comissão intitulada Grupo de Trabalho de Necrópoles e Serviços Funerários, composto pela SUCAR, FSS/DF, IPDF, NOVACAP, IEMA, Polícia Civil, Secretaria de Saúde e CAESB⁹⁸.

93 Histórico da Unidade de Assuntos Funerários. *Portal da Secretaria de Estado de Just. e Cid. (SEJUS)*.

94 Polícia investiga depredação de 40 túmulos em cemitério do DF. *Portal de Not.G1*. 21 de Jan. 2017.

95 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 19.

96 *Carta de Serviços ao Cidadão da Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS)*, p. 19.

97 Unidade de Assuntos Funerários. *Portal da Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS)*.

98 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 19.

O documento apontou problemas de ordem legal e administrativa relativos ao gerenciamento das necrópoles e funerárias do Distrito Federal, como mostra o Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios de 2008: “Sem que houvesse uma estrutura definida, os cemitérios foram administrados por pessoas desqualificadas tecnicamente, prevalecendo o improvisado, e sem um quadro de funcionários especializados nas funções inerentes às necrópoles⁹⁹”. Ademais, foi deflagrado o caráter clandestino dos serviços prestados pelas trinta e cinco funerárias ativas na época, que operavam sem controle fiscalizador¹⁰⁰.

Verificou-se que, naquela ocasião, o fenômeno da morte adquiria paulatinamente o caráter utilitário, uma vez que preponderavam interesses financeiros em prol da dignidade humana. Conquanto ainda incipientes, observaram-se indícios da concupiscência que iriam dominar o mercado funerário do DF nos anos posteriores. Conforme menciona o Relatório final da CPI dos Cemitérios, nos termos no relatório elaborado pela Coordenação de Administração de Necrópoles e Serviços Funerários,

a situação encontrada nos cemitérios por esta Comissão e posteriormente pela Coordenação era de completo abandono, tendo como referência o Cemitério Campo da Esperança, em que o descaso era total, desde procedimentos irregulares no que diz respeito aos registros de sepultamentos até roubos de mármores e granitos e, conseqüentemente, violação de sepulturas¹⁰¹.

Embora observados em 1998, problemas estruturais remanescem atualmente nos espaços. Diversas reportagens veiculadas em mídia *online*, utilizadas como base para esta pesquisa, evidenciam a precariedade dos espaços da morte no Distrito Federal. Ademais de problemas relacionados à insegurança, ao vandalismo e aos preços elevados de serviços funerários, frequentemente, a gerência responsável pelos seis cemitérios do DF é criticada pelo descaso que ela tem em relação a estes espaços físicos.

A negligência com os espaços da morte é sintomática: ela sinaliza que a morte não é objeto de cuidado ou preocupação, evidenciando mais uma vez a tendência humana moderna de escamotear e ocultar o fenômeno. Em sociedades contemporâneas, como afirma Pacheco, procura-se evitar a morte, providenciar o rápido desaparecimento do cadáver e, muitas vezes, ignorar onde estão localizados os cemitérios da cidade¹⁰².

99 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 20.

100 *Ibidem*, p. 19–20.

101 *Ibidem*, p. 20.

102 *Meio Ambiente & Cemitérios*, 2012, p. 21.

Ainda em 1998, à época da emissão do relatório elaborado pela Coordenação de Administração de Necrópoles e Serviços Funerários, o Grupo de Trabalho encarregado pela investigação apontou outro problema pertinente, relativo à iminência do esgotamento de espaços destinados a sepultamentos¹⁰³. A situação na época era a seguinte:

a) Cemitério de Brazlândia - Área Total: 90.000 m² - Possibilidade de expansão: 90.000m² (lado norte) - Nº estimado para sepultamentos futuros: 1.300 - Tempo estimado para esgotamento da área: 05 (cinco) anos;

b) Cemitério do Gama - Área Total: 278.700m² - Possibilidade de expansão: 10.000m² (lado oeste) - Nº estimado para sepultamentos futuros: 1.400 - Tempo estimado para esgotamento da área: 01 (um) ano;

c) Cemitério de Sobradinho - Área Total: 234.501 m² - Possibilidade de expansão: nenhuma - Nº estimado para sepultamentos futuros: 700 (incluindo área verde) - Tempo estimado para esgotamento da área: 01 (um) ano;

d) Cemitério Santa Rita de Planaltina - Área Total: 127.850 m² - Possibilidade de expansão: 25.130m² para o lado oeste e 32.000m² para o lado norte - Nº estimado para sepultamentos futuros: 200 (incluindo área verde) - Tempo estimado para esgotamento da área: 04 (quatro) meses;

e) Cemitério São Francisco de Assis de Taguatinga - Área Total: 466.200 m²
Possibilidade de expansão: nenhuma - Nº estimado para sepultamentos futuros: só por exumação a pedido da família - Tempo estimado para esgotamento da área: esgotado no mês de maio de 1996;

f) Cemitério Campo da Esperança - Área Total: 1.638.300m² - Possibilidade de expansão: 100.000m² (lado norte) - Nº estimado para sepultamentos futuros: 35 (trinta e cinco) quadras com capacidade para 200 sepulturas cada - Tempo estimado para esgotamento da área: 07 (sete) meses.

FIGURA 290: Áreas totais relativas aos seis cemitérios do Distrito Federal e respectivas capacidades de sepultamento no ano de 1998.

FONTE: Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios¹⁰⁴, 2008, p. 21.

103 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 20.

104 Disponível em: <<http://www.cl.df.gov.br>>. Acesso em 12 de Abr. 2017.

Recentemente, em maio de 2017, a Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS) sinalizou enviar à Câmara Legislativa do Distrito Federal um projeto de lei que permite a implantação de cemitérios particulares no Distrito Federal. Dentre uma série de irregularidades apontadas pela SEJUS, foi indicada a ausência de um crematório no DF, exigência que já havia sido estabelecida no Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios em 2008¹⁰⁵. A implementação deste equipamento poderia amenizar a questão referente à escassez espacial que pode se agravar futuramente.

Conforme será visto adiante, o descaso com a morte chegou ao extremo nos cemitérios de Taguatinga e do Gama. Em 2008, foram encontradas em tais espaços valas com grande quantidade de ossadas humanas, despojadas sem identificação. Observa-se, portanto, a realidade das valas anônimas romanas, onde mortos comuns eram misturados sem distinção, plasmada no Distrito Federal.

As evidências apontadas indicam que, no DF, da morte de outrem geralmente é feito pouco caso, exceto se se tratar de uma “celebridade”; nesta situação, ao morto é reservado espaço proeminente no cemitério das autoridades no Campo da Esperança, situado em bairro nobre de Brasília. Embora muitos familiares dispensem o capital exigido para manutenção dos jazigos de seus mortos “comuns”, a realidade no espaço físico, em alguns casos, é de descaso e abandono. O preço elevado de serviços funerários e incondizente com a qualidade dos espaços evidenciam a transmutação do fenômeno da morte em um mercado em que impera a lógica do capital.

Quem administra os seis cemitérios de Brasília desde 2002 é a empresa Campo da Esperança Ltda. Para vencer a licitação, a companhia não teve de pagar nada. [...] A concessionária vem cobrando juros abusivos junto aos usuários para parcelamento dos serviços, ultrapassando 47% ao ano no caso de financiamento em 40 parcelas¹⁰⁶.

Em 2015 o preço final de um sepultamento no Distrito Federal, que é tabelado, variava entre 723,35 e 1,5 mil reais:

entre o que é necessário, obrigatório ou aconselhado, entram os itens que encarecem o serviço. [...] Cada funerária estabelece o preço do produto. Em Samambaia, há [coroa de flores] por R\$ 250. No Plano Piloto, por R\$ 300. [...] Na hora de acertar a conta, o cliente fica exposto à ética dos empresários¹⁰⁷.

105 Governo prepara projeto para liberar cemitérios privados no DF. *Portal G1 DF*, 19 de Mai. 2017.

106 Idem.

107 Descaso com cemitérios resulta em túmulos destruídos e variação de valores. *Correio Braziliense*, 2 de Nov. 2015.

Tabela de preços dos produtos e serviços dos cemitérios do DF

ARRENDAMENTO (10 ANOS)	R\$ 97,33
ARRENDAMENTO (15 ANOS)	R\$ 147,22
ARRENDAMENTO (20 ANOS)	R\$ 197,10
CADEIRAS	R\$ 26,77
CARRO ELÉTRICO	R\$ 69,34
CASTIÇAL	R\$ 126,53
CERIMONIAL EXTERNO (LIMOUSINE)	R\$ 691,06
CERIMONIAL INTERNO (LIMOUSINE)	R\$ 345,53
COLUMBÁRIO	R\$ 464,76
ETIQUETA DE IDENTIFICAÇÃO PARA URNA DE POLIETILENO	R\$ 15,81
JAZIGOS DE 1 (UMA) GAVETA	R\$ 526,81
JAZIGOS DE 1 (UMA) GAVETA COM CESSÃO PERPÉTUA	R\$ 1.505,01
JAZIGOS DE 2 (DUAS) GAVETAS	R\$ 1.020,77
JAZIGOS DE 2 (DUAS) GAVETAS COM CESSÃO PERPÉTUA	R\$ 1.989,24
JAZIGOS DE 3 (TRÊS) GAVETAS	R\$ 1.477,02
JAZIGOS DE 3 (TRÊS) GAVETAS COM CESSÃO PERPÉTUA	R\$ 2.455,21
KIT - CAFÉ/CHÁ/ÁGUA	R\$ 68,13
LACRE PARA URNA DE POLIETILENO	R\$ 10,95
LOCAÇÃO DE CAPELA VELÓRIO PADRÃO 01	R\$ 76,65
LOCAÇÃO DE CAPELA VELÓRIO PADRÃO 02	R\$ 199,53
LOCAÇÃO DE CAPELA VELÓRIO PADRÃO 03	R\$ 243,33
LOCAÇÃO DE CAPELA VELÓRIO SIMPLES	R\$ 14,60
LOCAÇÃO DE TEMPLO ECUMÊNICO	R\$ 158,16
MANUTENÇÃO DE COLUMBÁRIO	R\$ 135,05
MANUTENÇÃO DE JAZIGO - ANUAL - (COM 10% DE DESCONTO)	R\$ 457,47
MANUTENÇÃO DE JAZIGO - MENSAL	R\$ 42,58
PLACA DE IDENTIFICAÇÃO DE JAZIGOS	R\$ 232,39
PLAQUETA DE IDENTIFICAÇÃO DO SEPULTADO	R\$ 147,22
PRAÇA DE SEPULTAMENTO (TOLDO/CARRINHO DESCENSOR COM PLATAFORMA)	R\$ 62,05
PRESTAÇÃO DE SERVIÇO DE EXUMAÇÃO	R\$ 169,11
PRESTAÇÃO DE SERVIÇO DE SEPULTAMENTO	R\$ 14,60
PRESTAÇÃO DE SERVIÇO DE SEPULTAMENTO NOTURNO - mediante consulta	R\$ 126,53
REMOÇÃO DE DESPOJOS	R\$ 15,81
TÍTULO PERPÉTUO EXTERNO	R\$ 978,20
TÍTULO PERPÉTUO INTERNO	R\$ 489,09
TOLDO	R\$ 41,37
TRANSFERÊNCIA DE PERPETUIDADE/TITULARIDADE	R\$ 316,33
URNA DE POLIETILENO PARA EXUMAÇÃO	R\$ 126,53

FIGURA 291: Tabela de preços dos produtos e serviços dos cemitérios do DF em 2017.
FONTE: Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS)¹⁰⁸.

108 Disponível em <<http://www.sejus.df.gov.br/coordenacoes/assuntos-funerarios/313-tabela-de-precos.html>>. Acesso em 24 de Jan. 2017.

URNA		VALOR (R\$)
PADRÃO - I	0,60m	R\$ 127,11
Urna estilo sextavada em madeira branca, com alça fixa, sem visor, medindo:	0,80m	R\$ 129,93
	1,00m	R\$ 155,36
	1,20m	R\$ 220,32
	1,40m	R\$ 228,80
	1,60m	R\$ 257,04
	1,90m	R\$ 273,99
	2,10m	R\$ 273,99
	ACIMA DE 100kg	R\$ 494,32
PADRÃO - II	0,60m	R\$ 149,71
Urna estilo sextavada esmaltada, acabamento especial, com alças fixas, com visor, medindo:	0,80m	R\$ 180,78
	1,00m	R\$ 217,50
	1,20m	R\$ 307,89
	1,40m	R\$ 319,19
	1,60m	R\$ 358,73
	ACIMA DE 1,60m	R\$ 423,70
	DE 1,95m A 2,10m	R\$ 706,17
	DE 100kg A 145kg	R\$ 706,17
	DE 145kg A 180kg	R\$ 776,78
	URNA ZINCADA	
PADRÃO I - SEM VISOR	R\$ 1.412,33	
PADRÃO II - COM VISOR	R\$ 1.694,80	
OBSERVAÇÃO: No intervalo entre uma medida e outra, prevalecerá o preço da medida anterior.		

FIGURA 292: Tabela de preços dos produtos e serviços dos cemitérios do DF em 2017. **FONTE:** Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS)¹⁰⁹.

109 Disponível em <<http://www.sejus.df.gov.br/coordenacoes/assuntos-funerarios/313-tabela-de-precos.html>>. Acesso em 24 de Jan. 2017.

ARTEFATOS	URNAS MEDINDO:		
		Crisântemos	Rosas
Vêu, velas, material de proteção individual, ornamentação com crisântemos e/ou rosas e produtos de assepsia do corpo.	0,60m	R\$ 55,08	R\$ 98,86
	0,80m	R\$ 55,08	R\$ 112,99
	1,00m	R\$ 55,08	R\$ 112,99
	1,20m	R\$ 100,28	R\$ 112,99
	1,40m	R\$ 100,28	R\$ 112,99
	1,60m	R\$ 100,28	R\$ 112,99
	ACIMA DE 1,60 m	R\$ 176,54	R\$ 211,85
	DE 1,95 a 2,10m	R\$ 176,54	R\$ 254,22
	DE 100kg até 145kg	R\$ 176,54	R\$ 254,22
	DE 145kg a 180kg	R\$ 176,54	R\$ 296,56
ATENDIMENTO			
Equipe de remoção e contratação. Suporte operacional, veículo funerário para traslado urbano, despacho terrestre ou aéreo internacional, expediente administrativo, expedição de documentos e retirada de certidão de óbito e guia de sepultamento. Obs.: nos serviços funerários prestados para sepultamento em urnas medindo 0,60cm, 0,80cm e 1,00m, sem ou com visor, fica excluído o valor cobrado por este serviço.			R\$ 112,99
CERIMONIAL			
Quando o velório ocorrer fora dos cemitérios do Distrito Federal. Assistência à família, cortejo fúnebre em perímetro urbano, paramento em metal cromado.			R\$ 81,92
FORMALIZAÇÃO (incluindo todos os custos)			R\$ 353,08
EMBALSAMAMENTO	ATÉ 24 horas		R\$ 423,70
	ATÉ 48 horas		R\$ 649,67
TRANSLADO RODOVIÁRIO	Por KM rodado		
	De 0 a 100km		R\$ 3,11
	De 101 a 300km		R\$ 2,68
	De 301 a 600km		R\$ 2,54
	Mais de 600km		R\$ 2,12
TRANSLADO AÉREO (conhecimento aéreo)	De acordo com a tabela de preços da companhia aérea.		
MENOR CUSTO TOTAL PARA SERVIÇOS FUNERÁRIOS			
CRIANÇA			
Urna padrão I - 0,60m			R\$ 127,11
A. R\$ 55,08			
			Total: R\$ 182,19
ADULTO			
Urna padrão I - 1,60m			R\$ 257,04
I. R\$ 176,54			
II. R\$ 112,99			
			Total: R\$ 546,57

FIGURA 293: Tabela de preços dos produtos e serviços dos cemitérios do DF em 2017.
FONTE: Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS)¹¹⁰.

110 Disponível em <<http://www.sejus.df.gov.br/coordenacoes/assuntos-funerarios/313-tabela-de-precos.html>>. Acesso em 24 de Jan. 2017.

Em 27 de novembro de 2007, foi publicado no Diário da Câmara Legislativa do Distrito Federal o relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios, a “CPI dos Ossos”, que objetivou investigar denúncias de ilegalidades e violação aos direitos humanos, irregularidades e atos de improbidade administrativa ocorridos no âmbito da administração dos cemitérios no DF e altos preços dos sepultamentos cobrados pela empresa Campo da Esperança Serviços Ltda. durante o período de janeiro de 1999 a novembro de 2007¹¹¹.

A CPI, relatada pelo então deputado Benício Tavares e fundamentada em denúncias recebidas pela Ouvidoria da Câmara Legislativa e em diversas matérias jornalísticas veiculadas pela mídia local¹¹², muitas utilizadas inclusive para elaboração desta pesquisa, deflagrou uma série de irregularidades realizadas nos espaços da morte do Distrito Federal na época. Ainda em 2017 são observados problemas relativos ao atendimento, à higiene e à conservação dos espaços¹¹³.

Em relação ao período compreendido entre a licitação realizada em 2002, mencionada previamente, até a data de publicação do relatório final, os autores da CPI relatam que

a Ouvidoria [da] CLDF recebeu denúncias de “total descaso e falta de compromisso na administração dos cemitérios do Distrito Federal”. [...] o Governo do Distrito Federal “terceirizou” os serviços de cemitérios, criando um monopólio da empresa Campo da Esperança Ltda., que pratica preços inacessíveis à população carente e denúncias de violação dos direitos humanos das famílias [...]”¹¹⁴.

A investigação estendeu-se também a funerárias e clínicas de tanatopraxia do DF a fim de serem apontadas eventuais falhas no trato de cadáveres. Até a Associação dos Jardineiros dos Cemitérios (OSJACEM) foi envolvida no caso, mediante solicitação dos próprios profissionais com o intuito de discutir-se acerca de questões enfrentadas pela categoria na época¹¹⁵. Cabe mencionar que algumas irregularidades apontadas nos cemitérios do DF pela CPI dos Ossos, como depredações de túmulos e exposição de ossadas humanas, foram na época atribuída aos jardineiros¹¹⁶.

111 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 2.

112 *Ibidem*, p. 8.

113 Governo prepara projeto para liberar cemitérios privados no DF. *Portal de notícias G1 DF*, 19 de Mai. 2017.

114 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 8.

115 *Ibidem*, p. 12.

116 50 dos 288 túmulos da ala dos pioneiros no cemitério tiveram os crucifixos furtados. *Correio Braziliense*, 29 de Jul. 2009.

Considerando o alto número de irregularidades deflagradas pela CPI dos Cemitérios do Distrito Federal em 2008, torna-se difícil a tarefa de destacar apenas algumas. Dentre as mais impactantes, é possível citar a descoberta de túmulos supostamente utilizados como depósitos de ossos humanos provenientes de exumações nos cemitérios de Taguatinga, a partir de visita realizada pelos deputados membros da CPI em 2 de abril de 2008¹¹⁷, e do Gama, em 13 de junho de 2008, momento em que foi comprovada a existência de um depósito clandestino de ossadas no interior da necrópole: “Foi encontrada uma grande quantidade de ossos em um fosso feito com manilhas de concreto empilhadas e enterradas nos fundos do cemitério¹¹⁸”.

De modo não menos chocante, chama a atenção a visita realizada às prestadoras de serviços funerários Portal do Sol e Congresso, que ficam em Sobradinho, 5ª Região Administrativa do DF, em 24 de abril de 2008:

Na funerária Portal do Sol, onde funciona uma “clínica” de tanatopraxia e embalsamamento, foram encontradas vísceras humanas armazenadas em sacos de lixo doméstico, bem como instalações e equipamentos em mau estado (como facas enferrujadas e lençóis sujos de sangue e outros detritos), inadequados para a atividade ali desenvolvida. Observou-se também a ausência do técnico especializado, conforme exigência legal¹¹⁹.

Em visita realizada no dia 28 de abril de 2008 ao cemitério Campo da Esperança, na Asa Sul, 1ª Região Administrativa do DF, os deputados membros da CPI constataram a presença dos ossos humanos expostos sobre o solo, provavelmente oriundos de remoções realizadas com uso de pá mecânica no ano de 2003. Ademais,

também se verificou a existência, na área social, de covas com até 8 pessoas sepultadas, ao arrepio das normas legais, bem como a má conservação da área antiga do cemitério (lápides e calçadas quebradas, vegetação alta, dominando inclusive os passeios e placas e cruzeiros faltando, dificultando a identificação dos túmulos), enquanto as novas áreas de cemitério-parque encontravam-se bem conservadas¹²⁰.

Em 13 de maio de 2008, os membros da CPI verificaram, no Hospital Regional de Ceilândia, um corpo insepulto e armazenado no setor de anatomia há mais de um ano, em razão de entraves burocráticos, assim como o acondicionamento e manuseio inadequado de material biológico proveniente de biópsias e necropsias¹²¹.

117 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 13.

118 *Ibidem*, p. 15.

119 *Ibidem*, p. 14.

120 *Idem*.

121 *Ibidem*, p. 14–5.

Em 27 de maio de 2008, foi comprovada na região administrativa de Santa Maria a reutilização de madeira proveniente de urnas funerárias com intuito de reaproveitamento posterior, a partir de trinta e dois ataúdes guardados com “evidentes sinais de uso, armazenados com vistas ao reaproveitamento em outros sepultamentos¹²²”.

Art. 2º Os cemitérios do Distrito Federal são parques públicos, invioláveis, de utilização reservada e de caráter secular.

Art. 3º Os cemitérios públicos do Distrito Federal serão mantidos pela Secretaria da Criança e Assistência Social do Distrito Federal ou sob o regime de concessão através de licitação.

Art. 4º O Distrito Federal, no interesse da Administração Pública poderá destinar áreas para a construção de cemitérios, por concessão, mediante concorrência pública, nos termos da Lei Federal nº 8.987, de 13 de fevereiro de 1995, e por regulamentação posterior, combinados com os arts. 15, 25 e 26 da Lei Orgânica do Distrito Federal.

Art. 5º Os serviços de cemitério constituem-se de:

- I - sepultamentos;*
- II - exumações;*
- III - construção de sepulturas e túmulos;*
- IV - cremação de cadáveres;*
- V - manutenção de ossários e cinzários;*
- VI - organização, escrituras e controle de serviços;*
- VII - vigilância;*
- VIII - ajardinamento, limpeza e conservação;*
- IX - construção e montagem de canteiros;*
- X - manutenção e jardinagem de túmulos e jazigos;*
- XI - utilização de capelas;*
- XII - velórios;*
- XIII - demais serviços afins autorizados pelo órgão concedente.*

Art. 6º As taxas devidas pela prestação de serviços de sepultamento, exumação, ocupação de ossuário, concessão de perpetuidade, licença para colocação de lápides e emblemas de sepulturas, são as estabelecidas pelo Código Tributário do Distrito Federal, Decreto-Lei nº 082, de 26 de dezembro de 1966 e legislação posterior.

(...)

Art. 9º A Secretaria da Criança e Assistência Social baixará normas complementares relativas ao funcionamento e serviços dos cemitérios e serviços funerários.

FIGURA 294: Trecho da Lei nº 2424/99, relativa a cemitérios.

FONTE: Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios, 2008, p. 22–3.

Faz-se evidente, a partir dos apontamentos feitos, a primazia pelo capital em detrimento da dignidade humana e a subversão do fenômeno da morte com fins mercadológicos pelos “detentores” da indústria funerária no Distrito Federal. A morte alimenta o mercado enquanto que, para o moribundo e seus familiares, morrer tornou-se um ato obsoleto. Seria este o arquétipo de morte do século XXI?

122 Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios, 2008, p. 15.

“É próprio do cristão aceitar todas as injustiças, menos defunto sem cruz¹²³”.

123 VALLADARES, 1972, p. 1120.

3.1. Cemitério Campo da Esperança (Brasília-DF)

O Campo da Esperança, situado na primeira Região Administrativa (RA I) do Distrito Federal e implantado na extremidade oeste do bairro Asa Sul, em Brasília-DF, é um cemitério horizontal¹²⁴ do tipo parque ou jardim¹²⁵. A necrópole, que foi prevista por Lúcio Costa no Relatório do Plano Piloto em 1956 e inaugurada em 1959¹²⁶, é morfologicamente distinta dos outros cinco espaços cemiteriais existentes no Distrito Federal¹²⁷: seu formato espiralado alude ao infinito, simbolizando a fusão entre vida e morte em um eterno rodopiar.

Segundo Valladares, o Campo da Esperança foi imposto à capital brasileira na época de sua concepção como forma de evitar o “mau gosto” predominante em cemitérios secularizados no resto do país; uma vez que a edificação vertical é proibida, “cabe ao abastado fazê-lo nas horizontais”:

Há certas implicações do meio físico e social que marcam e diferenciam as necrópoles. Todo complexo sociológico e periodização histórica chegam e se depositam no cemitério. Tais consequências não economizariam Brasília, por maior que tenha sido preocupação dos planejadores. [...] Os doutores conseguiram somente evitar o *mau gosto* na vertical¹²⁸.

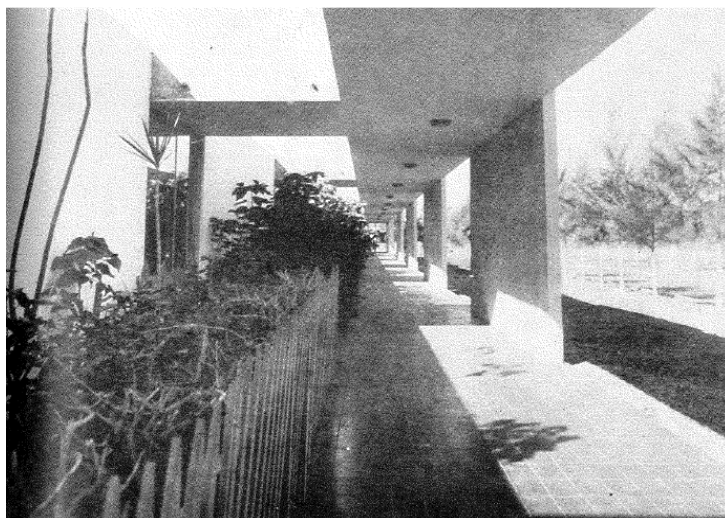


FIGURA 295: Capelas funerárias do cemitério Campo da Esperança na década de 1970.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 249.

124 Cf. Art. 2º da resolução CONAMA nº 335 (2003), o “cemitério horizontal é aquele localizado em área descoberta compreendendo os tradicionais e o do tipo parque ou jardim”.

125 Cf. Art. 2º da resolução CONAMA nº 335 (2003), “cemitério parque ou jardim é aquele predominantemente recoberto por jardins, isento de construções tumulares, e no qual as sepulturas são identificadas por uma lápide, ao nível do chão, e de pequenas dimensões”.

126 Polícia investiga depredação de 40 túmulos em cemitério do DF. *Portal de Notícias G1 DF*. 21 de Jan. 2017.

127 Os demais estão localizados nas Regiões Administrativas II (Gama), III (Taguatinga), IV (Brazlândia), V (Sobradinho) e VI (Planaltina).

128 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 1119.



FIGURA 296: Sepulturas construídas sob normas e gabaritos especiais no Campo da Esperança.
Década de 1970.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 253.

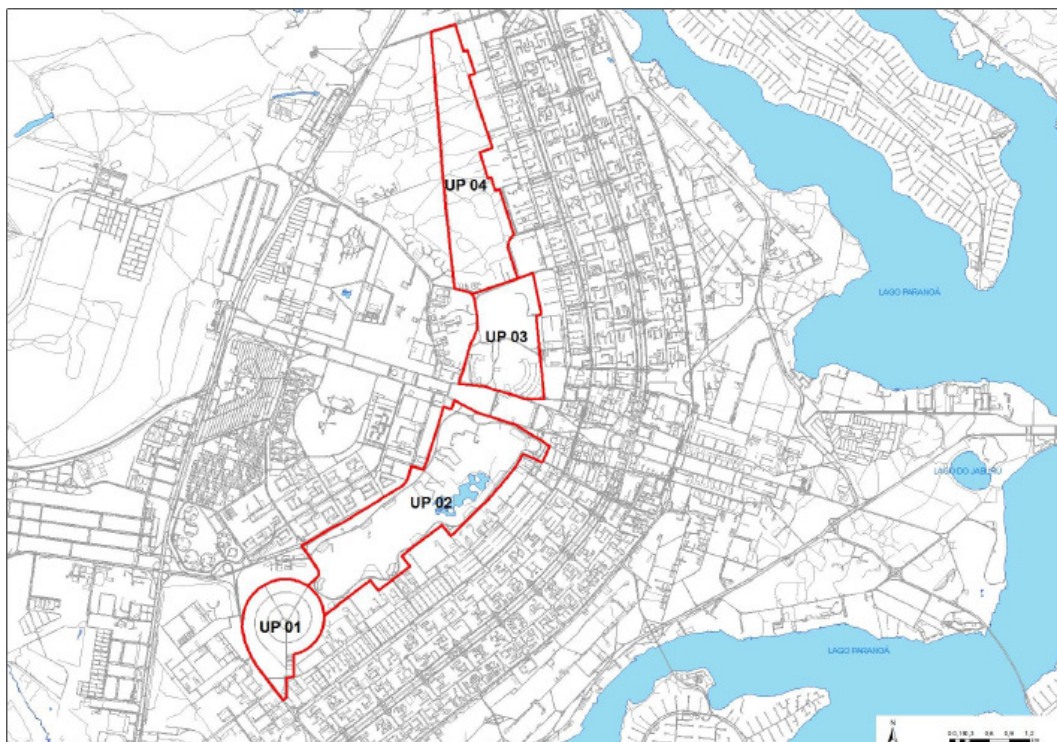


FIGURA 297: Localização do cemitério Campo da Esperança no Plano Piloto de Brasília (UP 01).
FONTE: Secretaria de Estado de Gestão do Território e Habitação (SEGETH)¹²⁹.

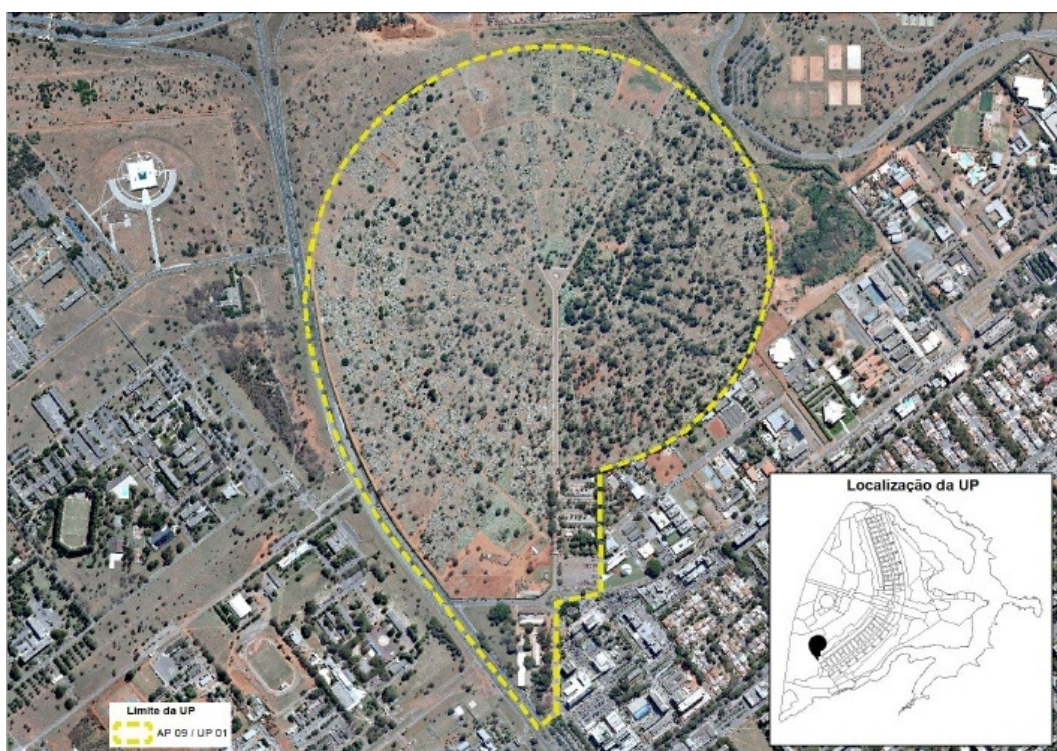


FIGURA 298: Implantação do cemitério Campo da Esperança e seu entorno imediato.
FONTE: Secretaria de Estado de Gestão do Território e Habitação (SEGETH)¹³⁰.

129 Imagem retirada da PURP 52 (Planilha de Parâmetros Urbanísticos e de Preservação), que trata do Cemitério Campo da Esperança (UP 01).

130 Idem.

Queiroz especula que o nome do cemitério teria surgido a partir de uma escrava e benzedeira chamada Dona Esperança. Embora a escassez de registros históricos que comprovem a hipótese, já que Esperança teria vivido por volta de 1830, o autor arrisca que a escrava alforriada teria habitado a região onde hoje está localizado o cemitério e apresenta duas versões sobre a personagem: a primeira relata que Esperança teria sido portadora de uma doença infecto contagiosa, a hanseníase, e teria fugido e se instalado na região onde se situa, atualmente, o Plano Piloto de Brasília; a segunda versão narra que, em função da doença, a escrava teria sido alforriada, uma vez que a enfermidade seria tratada com discriminação por seus donos¹³¹.

Conforme Queiroz,

a crença na história da Esperança tem quase 200 anos. Por se tratar de uma escrava fugitiva, é difícil encontrar registros históricos sobre ela. Antigamente aqui [na região do Plano Piloto] era terra de café e pecuária. Tudo movido por mão de obra escrava. Quando alguém tinha lepra era automaticamente dispensado pelos fazendeiros, até por preconceito com a doença¹³².

Ainda segundo o autor, Esperança, também conhecida como “Benzedeira do Quilombo”, teria ido a óbito em função da hanseníase e, como consequência, os donos de terras da região não teriam aceitado a inumação de seu corpo nas fazendas locais. Desta maneira, o corpo da escrava teria sido enterrado em uma cova onde atualmente se situa o cemitério.



FIGURA 299: Covagem no cemitério Campo da Esperança na década de 1970.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 251.

131 Esperança, escrava e benzedeira, dá nome ao principal cemitério de Brasília: família Kubitschek e outras personalidades estão sepultadas no Campo da Esperança. *Portal de Notícias R7*. 2 de Nov. 2015.

132 Idem.

Segundo a Planilha de Parâmetros Urbanísticos e de Preservação 52 (PURP) de Brasília, Lúcio Costa determinou, em 1956, no Relatório do Plano Piloto (RPP), a criação de duas necrópoles na Capital, que deveriam ser situadas na extremidade de cada Asa:

A – ATRIBUTOS DE CONFIGURAÇÃO URBANA:
TECIDO (MALHA / PARCELAMENTO DO SOLO / CHEIOS E VAZIOS)
Localizado na extremidade oeste da Asa Sul, o Cemitério Campo da Esperança está no Relatório do Plano Piloto (RPP). O projeto é do próprio Lucio Costa, que determinava no RPP a criação de dois cemitérios, um em cada Asa: <i>“terão chão de grama e serão convenientemente arborizados, com sepulturas rasas e lápides singelas, à maneira inglesa, tudo desprovido de qualquer ostentação”</i> . Sua planta se desenvolve a partir de uma via principal em “Y”, de onde parte uma espiral e vias locais radiais.

FIGURA 300: Campo da Esperança: atributos e premissas.

FONTE: Secretaria de Estado de Gestão do Território e Habitação (SEGETH)¹³³.

19 – Os cemitérios localizados nos extremos do eixo rodoviário-residencial evitam aos cortejos a travessia do centro urbano. Terão chão de grama e serão convenientemente arborizados, com sepulturas rasas e lápides singelas, à maneira inglesa, tudo desprovido de qualquer ostentação¹³⁴.

Oscar Niemeyer estipulou também em 1956, no edital do Concurso do Plano Piloto de Brasília, uma limitação demográfica de “500.000 habitantes, no máximo¹³⁵”. No ano de 2012, toda a população do Plano Piloto somava 214.529¹³⁶ habitantes. Logo, poder-se-ia concluir que a implementação de um segundo cemitério em Brasília talvez não seja, ainda, urgente, embora a tendência seja o esgotamento de espaços para enterramento. Valladares aponta que, em 1967, havia 28.500 indivíduos sepultados no Campo da Esperança: “dessa [população] somente dez por cento têm sepultura com nome, cruz e zelo. O resto é gente sem documento, candango, baiano, povo mesmo. Gente que vira lenho em contorção, monte de cupim de terra, pó vermelho¹³⁷”.

No que diz respeito à localização geográfica do Campo da Esperança, é possível inferir que esta foi determinada pelo desejo de ocultação do cortejo; havia algo de incongruente ao expor a morte e seus ritos na gênese e progresso da nova Capital.

133 PURP 52 (Planilha de Parâmetros Urbanísticos e de Preservação).

134 COSTA [1956], 1991, p. 13.

135 Conforme correspondência enviada por Oscar Niemeyer (então Diretor do Departamento de Urbanismo e Arquitetura da NOVACAP) a Ary Garcia Roza (então Presidente do Instituto de Arquitetos do Brasil) com informações complementares para o edital do Concurso do Plano Piloto, em 1956.

136 De acordo com Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios (Ago. 2012) realizada pela Companhia de Planejamento do Distrito Federal (CODEPLAN).

137 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 1120.

A CPI dos Ossos de 2008, mencionada previamente, foi motivada em parte por denúncias originadas no cemitério Campo da Esperança. Segundo o relatório, as principais reclamações diziam respeito à remoção de restos mortais não autorizada, ou não comunicada à família:

Houve também uma reclamação dos Permissionários do Mercado das Flores, relativa à construção de túmulos fora dos padrões, parcelamento do Cemitério Campo da Esperança, fraude na licitação, pois o cemitério devia ser administrado por entidade filantrópica, construção de lanchonete na sala onde funcionava o serviço de embalsamamento de cadáveres e o abandono do Mercado das Flores pelo Poder Público¹³⁸.

De acordo com Valladares, os túmulos desta necrópole são construídos basicamente em concreto pré-moldado, que corresponde a um material próprio e característico da arquitetura da cidade. Poder-se-ia dizer, portanto, que o Campo da Esperança foi materializado à luz da cidade dos vivos? O autor aponta também que, conforme disponibilidade financeira, a sepultura se completa e se complica pelo uso de revestimentos com granito ou mármore polido e acréscimos de jardineiras e canteiros nas extremidades:

Há no sentimento coletivo uma certa reação contra a padronização quando imposta por lei. O ingênuo se submete à massificação, oferecida pelo progresso, que se identifica às suas preferências e anseios, porém, quando a determinação vem do plano oficial [...], ele se retrai e se defende¹³⁹.

Além das tradicionais quadras cemiteriais onde jazem “sepulturas rasas e lápides singelas¹⁴⁰”, o Campo da Esperança abriga quatro necrópoles segregadas e distintas entre si: os cemitérios israelita, islâmico, dos pioneiros de Brasília e de autoridades. Estes espaços suscitam indagações em função de suas configurações espaciais e morfologias tumulares diferenciadas.

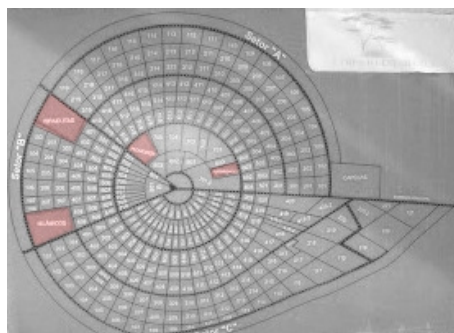


FIGURA 301: Planta do Campo da Esperança com destaque para os quatro espaços segregados.
FONTE: O autor.

138 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 17.

139 *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*, 1972, p. 1121–2.

140 COSTA [1956], 1991, p. 13.

3.1.1. Cemitério israelita

Observa-se, no cemitério israelita do Campo da Esperança, a lógica espacial a partir da qual se desencadeará o ritual funerário judaico. De modo fidedigno, a semiótica jazente no espaço evidencia a reverência aos preceitos da Torá¹⁴¹.

Seja qual for a doutrina do céu e do inferno, a ênfase central do judaísmo tem sido dada, desde o início, a este mundo. É aqui e não em qualquer outro mundo futuro que o homem tem a possibilidade de decidir e de justificar a sua vida pela escolha do bem¹⁴².

Nesta necrópole, talvez o aspecto mais notável seja sua dissociação espacial do restante do Campo da Esperança, que é materializada por um muro físico; a separação funciona, na realidade, como uma divisão de universos distintos unidos pela mesma finalidade e a segregação é, no entanto, uma exigência religiosa, uma vez que judeus não devem ser inumados em cemitérios não-israelitas e vice-versa. O espaço se encontra atualmente praticamente desocupado e constitui uma grande lacuna na vista aérea geral.



FIGURA 302: Entrada do cemitério israelita, localizado no interior do Campo da Esperança.

FONTE: O autor.

141 Segundo Hertzberg, a Tora (ou Torá) é a Lei revelada por Deus e deve ser obedecida por todos os judeus (1964, p. 166).

142 HERTZBERG, 1964, p. 167.



FIGURA 303: Segregação do espaço israelita concretizada por muro físico.
FONTE: O autor.

De acordo com a Torá, o ritual fúnebre deve ser realizado tão breve quanto possível após a morte, uma vez que a postergação do sepultamento representa uma forma de desacato ao morto. A inumação é a única prática permitida pelo Judaísmo pois, conforme a doutrina, a cremação estaria associada a rituais pagãos; ademais, a destruição do corpo humano impossibilitaria a ressurreição subsequente. Deste modo,

quando o corpo é sepultado na terra, ele se desintegra lentamente, o que é confortante para a alma. Corpo e alma são entidades que permanecem interligadas após a morte [...] A alma continua em contato com o corpo, mesmo depois do enterro, e ainda compartilha de todas as suas sensações¹⁴³.

No mundo que há de vir não existirão corpos, mas apenas as almas dos justos [...] A declaração de que terão as suas coroas na cabeça significa que os conhecimentos que eles possuem, razão pela qual ganharam o seu lugar no mundo futuro, também estão presentes nas suas coroas [...] Isso significa que eles sabem por meio da Verdade do Senhor, louvado seja Ele, o que não sabem neste mundo, limitados por um insignificante corpo terreno¹⁴⁴.



FIGURA 304: Representação da Torá em pedra, simbolizando a perenidade.
FONTE: O autor.

143 Enterro judeu. *Fundação Joaquim Nabuco*, 29 de Mai. 2008.

144 HERTZBERG, 1964, p. 167.

A *matzeivá* – pedra tumular judaica – é outro elemento israelita que se encontra na necrópole segregada. A pedra, além de sinalizar determinada sepultura, demonstra respeito pelo falecido e representa a perenidade, indicando que este não será esquecido pelos vivos. É comum que o depósito da *matzeivá* sobre o túmulo se suceda um ano após o ritual de enterramento.

Alguns meses depois do enterro realiza-se a cerimônia da *matzeiva*, “descobrimento do túmulo” e inauguração da lápide, ou pedra tumular da sepultura judaica. Nessa cerimônia, o túmulo é coberto com um pano preto, em sinal de luto; reza-se o *kaddishe*, no final, retira-se o pano. Com esse ritual, encerra-se o período de luto. As pessoas colocam pedrinhas sobre a sepultura do ente querido, em sinal de resignação com a sua morte. Cabe salientar que o ritual de colocação das pequenas pedras sobre o túmulo é efetuado sempre que se visita as sepulturas, indicando que o morto é lembrado e reverenciado¹⁴⁵.



FIGURA 305: Repositório da *matzeivá* no cemitério israelita.

FONTE: O autor.



FIGURA 306: A *matzeivá* depositada em túmulo.

FONTE: O autor.

145 Enterro judeu. *Fundação Joaquim Nabuco*, 29 de Mai. 2008.

Conforme mencionado no primeiro capítulo desta pesquisa, o espaço cemiterial israelita proíbe a inumação de suicidas em seu cerne, ou seja, estes mortos são obrigatoriamente alocados às margens do cemitério.

A religião judaica não aceita que se cometa suicídio, caso as pessoas estejam de posse das suas faculdades físicas e mentais (em hebraico, *bedáat*). Os suicidas são sempre enterrados à parte, afastados de todos os túmulos, geralmente próximo a um dos muros do cemitério¹⁴⁶.

Dentro da lógica funerária judaica o elemento da água representa a vida, de modo que se deve sempre lavar as mãos ao final do ritual fúnebre. Ademais, é necessário que estas sequem naturalmente, simbolizando a preservação da vida no corpo do indivíduo e a não obliteração dos liames com o falecido.

Na saída do cemitério há um lavatório, onde os judeus, segundo a tradição, têm que lavar as mãos depois dos sepultamentos (*netilat iadaim*). De acordo com a crença hebréia, ao se lavar as mãos e a água permanecer cristalina, significa que a pessoa não derramou o sangue do falecido¹⁴⁷.



FIGURA 307: Lavatório na área de acesso ao cemitério israelita.
FONTE: O autor.

146 Enterro judeu. *Fundação Joaquim Nabuco*, 29 de Mai. 2008.

147 Idem.

Por fim é importante destacar que, no cemitério israelita, não há distinção entre mortos; os cadáveres se equiparam uns aos outros diante dos vivos, pois a própria religião veta distinções tumulares. Com base apenas na estética espacial não é possível distinguir o *status* social dos mortos uma vez que as sepulturas são, em geral, homogêneas:

Todos os enterros judeus são sempre idênticos. O caixão é feito com um tipo de madeira simples, o mínimo dispendioso possível (em geral, tábuas de pinho, que se deterioram facilmente), forrado com um tecido preto e, na parte superior, é colocada a Estrela de Davi com as iniciais do morto. [...] Nenhum outro adereço, como coroa de flores, velas ou caixões suntuosos, é permitido. Segundo o judaísmo, *as pessoas vêm do pó e voltam ao pó*. Toda e qualquer ostentação nos funerais é interdita. Como ninguém nasce com adornos, também não pode ser sepultado com eles: precisa partir com a maior simplicidade possível: Portanto, se, em vida, aquela pessoa era rica, na morte, receberá o mesmo tratamento que a pobre. Dessa maneira, pelo menos na morte, ricos e pobres se igualam¹⁴⁸.



FIGURA 308: Configuração espacial homogênea no interior do cemitério israelita.

FONTE: O autor.



FIGURA 309: Espaço livre de ostentações.

FONTE: O autor.

148 Enterro judeu. *Fundação Joaquim Nabuco*, 29 de Mai. 2008.

3.1.2. Cemitério islâmico

Conforme o Islã¹⁴⁹, o cadáver muçulmano deve ser abrigado em cemitério exclusivamente islâmico, não sendo permitida a inumação de não-muçulmanos neste espaço e vice-versa. No entanto, de acordo com Adamgy, “o morto deve ser enterrado em cemitério Islâmico, a não ser que isto seja impossível¹⁵⁰”. O fenômeno da morte é defrontado com naturalidade pelos muçulmanos e, de modo análogo ao cemitério israelita, o islâmico não recomenda ostentações tumulares, aconselhando simplicidade em seus espaços.

Death is a natural event for all living things. It comes to every one of us. We will all die. The Qur’ān says: “Everyone shall have to die.” (3:185). [...] Death brings an end to our temporary life on this earth. It is an occasion of sorrow and grief for the loved ones of the deceased. In Islām, people mourn by reciting the Qur’ān and prayers for the dead. [...] A person is sure to behave well and do as Allāh commands if he remembers death and life after death¹⁵¹.

Na concepção muçulmana, a morte representa a passagem à vida eterna, isto é, a dissociação entre corpo físico e alma; por essa razão não é conferido ao cadáver significado considerável, embora a alma perdure atribuída de importância. De acordo com o Islã, longos períodos de luto são coibidos, uma vez que o evento da morte exprime arbítrio divino e, por isso, pode ser súbito.

Islām asks us to keep in mind that death can arrive at any time. Only Allāh knows when His servants will die. Death puts an end to our human body but it does not destroy our soul. The soul is taken away by the angel Malakul Mawt (‘Izrā’īl or Azrail) to Allāh¹⁵².

O ritual funerário abarca, basicamente, cinco estágios: 1) a lavagem do morto; 2) o amortilhar; 3) a oração fúnebre; 4) o transporte do ataúde; e 5) o enterro. Assim como a doutrina judaica, a muçulmana proíbe o ato da cremação como práxis funerária. A prática de lavar o morto antes da inumação, por sua vez, representa a purificação do corpo terreno antes que este adentre a vida eterna: “Malik disse: ‘a lavagem dos mortos não consiste num procedimento exato e taxativo, mas, unicamente, na determinação de que os corpos devem ser lavados e purificados¹⁵³’”.

149 Os termos “Islã” (língua portuguesa do Brasil), “Islão” (língua portuguesa de Portugal) e “Islamismo” são equivalentes. Em árabe, grafa-se “إسلام”, cuja tradução é “Islām”.

150 *Regras do funeral islâmico*, 2012, p. 29.

151 SARWAR [1982], 1996, p. 36.

152 Idem.

153 WILLIAMS [1961], 1964, p. 81.



Aspectos das peças que compõem o Kafan (mortalha) para o homem de cima para baixo:

1- Qamis: *Uma simples camisa com uma abertura para a cabeça com o comprimento de 1.80 mt, e largura de 90 cm.*

2- Izar: *Um lençol com o comprimento de 2.0 mt e largura de 1.80 mt.*

3-Lifafah: *Um lençol com o comprimento de 2.25 mt e a largura de 1.80 mt.*

FIGURA 310: Aspectos da mortalha para homens muçulmanos.
FONTE: ADAMGY, 2012, p. 19 (modificado pelo autor).



Aspectos das peças que compõem o Kafan (mortalha) para a mulher de cima para baixo:

1- Orhni: *Não se encontra mencionada na figura, mas é um pano com o comprimento aproximado de 1,40 mt e a largura de 90 cm.*

2- Qamis: *Uma simples camisa com uma abertura para a cabeça com o comprimento de 1.80 mt, e largura de 90 cm.*

3- Sina'band: *É um pano como o comprimento aproximado de 1.80 mt e a largura de 90 cm.*

4- Izar: *Um lençol com o comprimento de 2.0 mt e largura de 1.80 mt.*

5-Lifafah: *Um lençol com o comprimento de 2.25 mt e a largura de 1.80 mt.*

FIGURA 311: Aspectos da mortalha para mulheres muçulmanas.
FONTE: ADAMGY, 2012, p. 20 (modificado pelo autor).

O elemento da água é aqui visto com propriedades purificadoras. Conforme Sarwar, “*In Islām, a dead body is given a wash before it is buried. It is then covered with white sheets and fragrance is spread all over it. A funeral prayer is conducted before burial. This prayer is called Janāzah*¹⁵⁴”.

Foi-me contado por Yahya, com a autoridade de Malik, que a recebeu de Jafar ibn Maomé e este de seu pai, que o Mensageiro de Deus – que a benção e a paz de Deus o acompanhem eternamente – estava com sua camisa vestida, quando foi lavado¹⁵⁵.

A doutrina recomenda que, ao amortilhar o cadáver antes de sepultá-lo, não seja empregado tecido ostentoso, evidenciando o desapego com aspectos terrenos na conjuntura da morte. Ademais, a mortalha deve ser constituída por três lençóis brancos, sendo proibido o uso de camisas ou turbantes.

O Mensageiro de Deus foi amortilhado em três mortalhas brancas iemenitas, sem camisa nem turbante. [...] Aisha perguntou: “E por que não esta [mortalha] aqui, em lugar dessa? E Abu Bakr disse: “Não, os vivos têm mais necessidade de novos trajos do que os mortos, e isso é apenas para embrulhar um cadáver¹⁵⁶”.

A execução da oração fúnebre é um imperativo do Islã e deve ser realizada somente por indivíduos muçulmanos. De acordo com Adamgy, “a pessoa mais apta para orar sobre o defunto é quem quer que o próprio falecido escolhera, desde que não seja imoral¹⁵⁷”.

Segundo Williams, o sepultamento deve ocorrer tão breve quanto possível após a morte e, durante o ritual fúnebre, o ataúde deve seguir à frente de todos os enlutados: “Lavagem e enterramento realizam-se prontamente após a morte, como de costume [...]”. Abu Bakr e Omar costumavam caminhar atrás do féretro, no que foram seguidos por todos os primeiros califas e por Abdala ibn Omar. [...] ele disse: ‘Caminhar diante do féretro é uma transgressão (*khatá*) contra a *sunna*’”:

“Como se reza num funeral?” Abu Huraira disse: “[...] Primeiro, há a procissão, com a família seguindo o féretro; depois quando é colocado no chão, diz-se “Deus é Supremo!” e O louvamos, e bendizemos o Seu Profeta. Depois, diz-se: “Deus, eis o Teu servo, e o filho do Teu servo, e o filho da Tua comunidade. [...] Ó Deus, se ele foi bom, então acrescenta-lhe em bem-aventurança; e se ele errou, sê misericordioso e que seu erro não seja punido¹⁵⁸”.

154 *Islām: beliefs and teachings* [1982], 1996, p. 37.

155 WILLIAMS [1961], 1964, p. 81.

156 *Ibidem*, p. 82.

157 *Regras do funeral islâmico*, 2012, p. 21.

158 *Islamismo* [1961], 1964, p. 82–3.

O cortejo fúnebre deve prosseguir rapidamente, visto que o Profeta *وسلم عليه صلى الله عليه وسلم* disse: “Levai o falecido imediatamente, porque se ele foi um bom homem, então vós estais a tomar-lhe as boas coisas, e se ele não foi, então vós diminuireis o infortúnio de vossos ombros tão logo que for possível”¹⁵⁹.

A última etapa do ritual consiste no ato da inumação. Segundo Adamgy,

Em cemitérios muçulmanos, existem dois tipos de sepulturas: Al-Shaqq: uma cova cavada no solo na vertical. Al-Lahed: uma cova cavada no solo na vertical, com um espaço interno na lateral cavado na horizontal e que seja suficientemente grande para cobrir todo o corpo. Ambos os tipos são utilizados, mas é preferível utilizar o Al Lahed se o solo for firme e consistente¹⁶⁰.



FIGURA 312: Cemitério islâmico no Campo da Esperança: observa-se novamente a dissociação física mediada por muro, que se trata de imposição religiosa.

FONTE: O autor.



FIGURA 313: Entrada do cemitério islâmico.

FONTE: O autor.

159 ADAMGY, 2012, p. 27.

160 *Regras do funeral islâmico*, 2012, p. 30.



FIGURA 314: Configuração espacial no interior do cemitério islâmico: o espaço se mostra simples e desprovido de ostentações estéticas.

FONTE: O autor.



FIGURA 315: Morfologia tumular no cemitério islâmico.

FONTE: O autor.

Alguns disseram: “Êle devia ser enterrado debaixo do seu púlpito.” Outros disseram: “Sepultai-o no cemitério de al-Baqi.” Então Abu Bakr se adiantou aos demais e disse: “Eu ouvi dizer, certa vez, “Não existir profeta algum que não seja sepultado no local onde morreu”¹⁶¹.

Segundo Adamgy, a parte superior da sepultura islâmica deve ser elevada um palmo acima do solo, de modo que seja identificada como sepultura:

os transeuntes tomarão cuidado para não passar por cima dela. [...] não há mal em marcar a sepultura com uma pedra ou coisa semelhante para mostrar que se trata de uma sepultura. [...] é melhor fazer uma superfície convexa a da sepultura do que fazê-la plana. [...] é proibido construir qualquer estrutura sobre a sepultura, ou cobrir com emplastro, uma vez que isto era uma prática pré-Islâmica¹⁶².

161 WILLIAMS, 1964, p. 83.

162 *Regras do funeral islâmico*, 2012, p. 33.

Ainda conforme o autor, a cova muçulmana deve possuir um metro de largura por um metro e meio de profundidade. Recomenda-se que, no fundo, seja construída uma espécie de fenda:

segundo a Sunnah, deve ser feito um nicho na parede lateral da sepultura como foi feito na sepultura do Profeta ﷺ. Este nicho é uma concavidade, qual é um abrigo escavado no fundo da cova, no lado da parede que está voltada para a Kaaba, aonde o defunto será colocado¹⁶³.

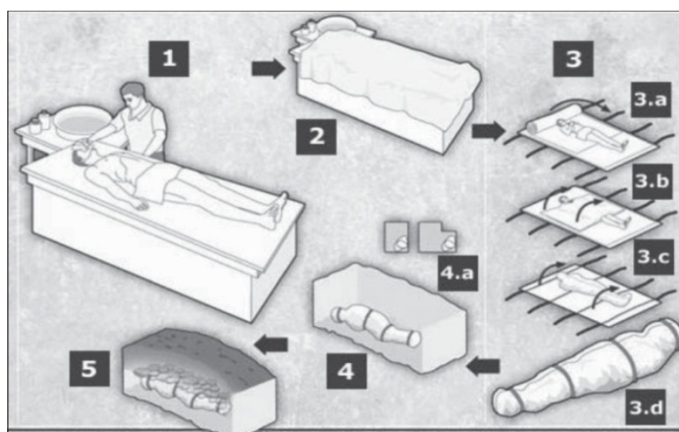


FIGURA 316: Etapas de um ritual fúnebre muçulmano: lavagem, amortalhamento e enterro.
FONTE: ADAMGY, 2012, p. 36–7.

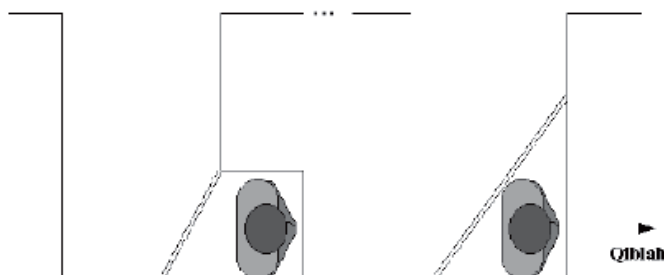


FIGURA 317: O cadáver deve ser depositado na fenda em forma de “L” com a face voltada para Kaaba (Meca).
FONTE: ADAMGY, 2012, p. 30.

De acordo com Williams, “virtualmente, todas as sepulturas muçulmanas apresentam esse rebordo nos lados¹⁶⁴”:

Foi-me contado, por Malik, de Hisham Benurwa, que seu pai disse: “Havia dois homens em Medina que abriam sepulturas; um deles costumava abrir um nicho para o corpo, no fundo da sepultura [...]. Chegou primeiro o coveiro que fazia as sepulturas com nicho no fundo e assim foi feito o enterramento”¹⁶⁵.

O morto deve, por fim, ser posicionado com a face voltada para a cidade sagrada. No segundo e no sétimo dia após o sepultamento executam-se novas honras a ele.

163 ADAMGY, 2012, p. 29.

164 *Islamismo* [1961], 1964, p. 84.

165 WILLIAMS [1961], 1964, p. 84.

3.1.3. Cemitério dos pioneiros de Brasília e de autoridades

De maneira concomitante às necrópoles israelita e islâmica, há no Campo da Esperança outros dois cemitérios que se segregam não por aspectos religiosos, mas por marcadores sociais. São espaços exclusivos, que se restringem à inumação dos pioneiros de Brasília, autoridades e outros personagens que obtiveram destaque na história da Capital. Observa-se, nestes cemitérios, configuração espacial e morfologia tumular distintas, ademais do esmero com o qual são mantidos. Do mesmo modo, é importante observar que ambos os espaços estão localizados no centro da planta geral do Cemitério, conferindo a estes um lugar de proeminência.

Conforme mencionado anteriormente, a celebração da distinção na morte teve sua origem nos cemitérios oitocentistas brasileiros, que começaram a surgir a partir de 1850 após a transferência dos mortos das igrejas aos novos espaços da morte. Como aponta Motta, houve “a proibição de enterramentos nas igrejas e fossas comuns, transferindo tal função para os novos espaços cemiteriais edificadas fora das cidades¹⁶⁶”.

Após a medida algumas necrópoles brasileiras passaram a se destacar pelo luxo e ostentação de seus mausoléus como, por exemplo, os cemitérios da Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula (1850), de Santo Amaro e de São Francisco Xavier (1851), de São João Batista (1852), da Senhora da Soledade (1853), do Campo Santo (1855), da Consolação (1856), da Ordem III de N. S. do Carmo (1857), da Ordem III de S. Francisco da Penitência (1858) e de Nossa de Santa Isabel (1870).

Em contraposição, coexistiam com os cemitérios da elite as valas comuns, destinadas às camadas economicamente desprovidas da população; se, nas necrópoles do Império, morria-se com distinção, nas valas comuns morria-se anonimamente. Segundo Motta, nos espaços da morte burgueses “o que realmente interessava não era sepultar um corpo qualquer, mas cultivar formas diferenciadas de sepultamento, com marcadores sociais distintos que pudessem promover e dignificar a memória do morto”, sinalizando a cobiça da Aristocracia pela distinção “tanto na vida quanto na morte¹⁶⁷”. No cemitério da Capital brasileira não foi diferente; na necrópole das autoridades observa-se o desejo de distinção a partir de elementos arquitetônicos funerários.

166 *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, 2009, p. 62.

167 *Ibidem*, p. 66.



FIGURA 318: Jazigo da família Kubitschek no cemitério de autoridades do Campo da Esperança.
FONTE: O autor.

Juntamente com os novos costumes fúnebres, amadurece também a ideia do culto à memória de um indivíduo que existe e opera dentro da sociedade segundo atributos próprios, distinguindo-se positivamente do corpo social que o circunda. Heróis e personalidades notáveis de uma cidade são dessa maneira merecedores de túmulos monumentais, que ajudam a construir a história¹⁶⁸.



FIGURA 319: Cemitério dos pioneiros de Brasília.
FONTE: O autor.

No caso do Campo da Esperança, um cemitério situado em um bairro de classe média alta de Brasília, observa-se uma estratificação social que se evidencia pelo espaço das autoridades em oposição às quadras de seu entorno imediato, uma disparidade que é igualmente evidente no cemitério dos pioneiros, implantada na parte “nova” da necrópole, configurada sob forma de parque-jardim.

168 CYMBALISTA, 2002, p. 78.

3.2. Cemitério do Gama (Gama-DF)

O cemitério do Gama, localizado na segunda Região Administrativa do Distrito Federal brasileiro (RA II) e inaugurado em 1961¹⁶⁹, constitui o terceiro maior do DF, com aproximadamente duzentos e setenta e oito mil metros quadrados¹⁷⁰. Disposta a partir de configuração centrípeta, a planta da necrópole coloca em evidência o centro, ao qual todos os caminhos convergem. Neste cerne, envolto e protegido por rotatória, encontra-se uma cruz cristã, o que constitui uma espécie de arquétipo nos espaços gerenciados pela Campo da Esperança Ltda. uma vez que o elemento foi também observado no cemitério de Brasília.

Segundo Tresidder, o símbolo da cruz latina “*crux immissa*” (em que a barra horizontal está no alto da vertical) é tradicionalmente a cruz de Cristo¹⁷¹. Portanto, se o cemitério do Gama fosse um universo à parte, o centro deste universo seria o símbolo do Cristianismo. Ainda que a cruz simbolizasse meramente a ligação entre céu e terra e a desvinculação da alma dos mortos com o corpo terreno, esta representa a concepção de morte cristã.



FIGURA 320: Vista aérea do cemitério do Gama, situado na RA II do DF: os caminhos são interligados e orientados ao centro.

FONTE: *Google Maps* (modificado pelo autor).

169 Polícia investiga depredação de 40 túmulos em cemitério do DF. *Portal de Notícias G1 DF*. 21 de Jan. 2017.

170 Cemitério do Gama precisa de cuidados. *Jornal de Brasília*. 1 de Nov. 2012.

171 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 107.

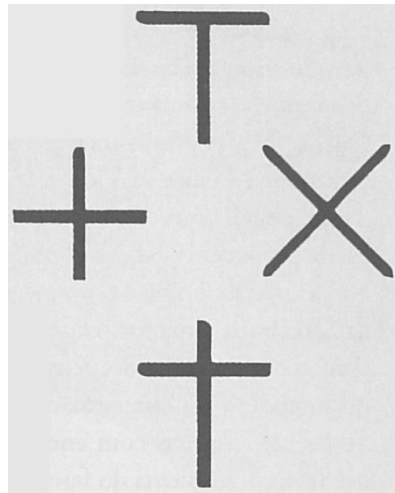


FIGURA 321: Representações do símbolo da cruz: *crux commisa*, *crux decussata*, *crux immissa* e *crux quadrata*. No centro do cemitério do Gama, faz-se presente a *crux immissa*.

FONTE: TRESIDDER [1997], 2003, p. 107.



FIGURA 322: Símbolo da *crux immissa* no cemitério do Gama.

FONTE: O autor.

Sob aspectos arquitetônicos e projetuais, por estar situada em área de preservação permanente a paisagem do cemitério do Gama permanecerá constante. Em termos de localização, a necrópole se adequa à topografia e remete ao ideário de espaço inserido em paisagem natural. Situado no Núcleo Rural Ponte Alta do Gama, o entorno rural propicia uma atmosfera eminentemente bucólica.



FIGURA 323: Adequação dos túmulos à topografia natural.

FONTE: O autor.



FIGURA 324: Espacialidade no cemitério do Gama.
FONTE: O autor.



FIGURA 325: Visuais no cemitério do Gama.
FONTE: O autor.



FIGURA 326: Lápides camufladas na paisagem da parte “nova” (parque-jardim) do cemitério.
FONTE: O autor.

Faz-se presente no cemitério do Gama uma fonte, ou chafariz. A transparência da água, segundo Tresidder, representa a percepção contemplativa:

Símbolo antigo e universal de pureza, fertilidade e da própria fonte da vida. [...] No senso comum a água é emblema de toda fluidez no mundo material e dos princípios de circulação líquida [...]. A água pode tornar-se metáfora de nutrição espiritual e salvação, como no Evangelho de São João (4:13), quando Cristo diz à mulher de Samaria: “O que beber da água que eu lhe hei de dar, nunca mais terá sede”¹⁷².



FIGURA 327: A fonte introduz o elemento da água.
FONTE: O autor.



FIGURA 328: Visual interna no cemitério do Gama.
FONTE: O autor.

172 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 15–6.

3.3. Cemitério São Francisco de Assis (Taguatinga-DF)

O cemitério São Francisco de Assis, localizado em Taguatinga, terceira Região Administrativa do Distrito Federal brasileiro (RA III), foi inaugurado em 1959¹⁷³, concomitantemente ao cemitério Campo da Esperança (Brasília-DF). Com uma área de aproximadamente 466.200 metros quadrados¹⁷⁴, a necrópole de configuração linear situa-se diretamente no tecido urbano consolidado e possui trechos de interface com zonas de serviço, como oficinas de lojas de autopeças¹⁷⁵. O eixo principal, compartilhado por veículos e pedestres, divide-se em duas alas sobre terreno predominantemente plano.



FIGURA 329: Vista aérea do cemitério de Taguatinga, situado na RA III do DF.
FONTE: Google Maps (modificado pelo autor).

173 Polícia investiga depredação de 40 túmulos em cemitério do DF. *Portal de Notícias G1 DF*. 21 de Jan. 2017.

174 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 21.

175 Parede desaba em cima de homem no cemitério de Taguatinga. *Correio Braziliense*. 1 de Abr. 2016.

Esta pesquisa tem objetivado evidenciar o caráter escamoteado conferido ao fenômeno da morte pela sociedade dos vivos. Verifica-se, no Cemitério Taguatinga, um sintoma deste fato: uma vez que a necrópole encontra-se inserida em tecido eminentemente urbano (ao contrário do cemitério do Gama), faz-se necessário resolver a questão de divisa com o entorno edificado; no caso de Taguatinga, a solução foi simples e contundente: as edificações foram dispostas de maneira posterior ao cemitério, sinalizando de maneira concreta o que tem sido aqui recorrentemente sugerido: a sociedade dos vivos volta as costas para a morte.



FIGURA 330: Espacialidade no cemitério de Taguatinga e relação com entorno imediato: observam-se as fachadas posteriores de edificações limítrofes ao cemitério.

FONTE: O autor.



FIGURA 331: Limites no cemitério de Taguatinga.

FONTE: O autor.

De modo semelhante ao cemitério do Gama, há no cemitério de Taguatinga uma fonte que, conforme Tresidder, representa o símbolo da força da vida e imortalidade:

[A água] lava os pecados, apaga a vida velha e dá nascimento a uma vida nova. Os mitos do dilúvio nos quais uma sociedade pecadora é destruída são exemplos do simbolismo de limpeza e regeneração. [...] As fontes que fluem da Árvore da Vida no paraíso são símbolos da salvação. Na psicologia, representa a energia do inconsciente e também suas profundidades e perigos misteriosos¹⁷⁶.



FIGURA 332: Fonte no cemitério de Taguatinga: presença do elemento aquático no espaço.
FONTE: O autor.



FIGURA 333: Pintura italiana do séc. XV que ilustra o simbolismo da água: mulheres banham-se na Fonte da Juventude.

FONTE: TRESIDDER [1997], 2003, p. 16.

176 *O grande livro dos símbolos* [1997], 2003, p. 15–6.

A CPI dos Ossos publicada em 2008 apontou, à época da publicação, uma série de irregularidades no Cemitério de Taguatinga que foi visitado em 2 de abril de 2008 pelos deputados membros da assessoria da CPI e pela imprensa:

Os principais fatos constatados no local foram a má conservação da área antiga do cemitério, a existência de um incinerador clandestino de caixões, restos de sepultamentos e exumações e a existência de um túmulo que supostamente estaria sendo utilizado como depósito de ossos humanos resultantes de exumações¹⁷⁷.

Retoma-se aqui novamente a imagem da vala comum romana, onde todos os restos mortais eram reduzidos a uma massa única de mortos anônimos ordinários.



FIGURA 334: Capelas no cemitério de Taguatinga.
FONTE: O autor.



FIGURA 335: Visuais no cemitério de Taguatinga.
FONTE: O autor.

177 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 13.

3.4. Cemitérios de Planaltina, Sobradinho e Brazlândia (DF)

O Cemitério de Planaltina, localizado na sexta Região Administrativa do Distrito Federal brasileiro (RA VI) e inaugurado em 1970¹⁷⁸, não possibilita a circulação de automóveis em seu interior¹⁷⁹. Como mostra Valladares, a paisagem que o compõe é constituída pelo cerrado da região:



FIGURA 336: Cemitério de Planaltina na paisagem do cerrado.
FONTE: VALLADARES, 1972, p. 241.



FIGURA 337: Vista aérea do cemitério de Planaltina, situado na RA VI do DF.
FONTE: *Google Maps* (modificado pelo autor).

178 Polícia investiga depredação de 40 túmulos em cemitério do DF. *Portal G1 DF*. 21 de Jan. 2017.

179 Cemitérios do DF se preparam para Dia de Finados. *Jornal de Brasília*. 31 de Out. 2014.

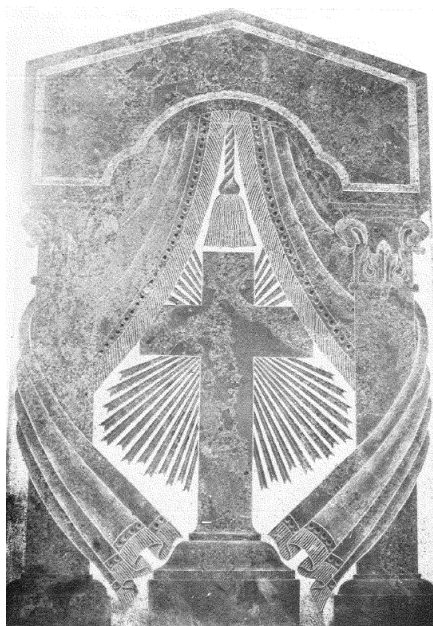


FIGURA 338: Estética tumular no cemitério de Planaltina: laje de calcário da região com trabalho de riscador de pedra.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1395.



FIGURA 339: Laje de calcário da região com trabalho de riscador de pedra datada de 1961.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1396.



FIGURA 340: Sepultura de operário de construção civil com cruz de fio de ferro utilizado para concreto armado.

FONTE: VALLADARES, 1972, p. 1407.

O cemitério de Sobradinho, localizado na quinta Região Administrativa do Distrito Federal brasileiro (RA V), foi inaugurado em 1962¹⁸⁰. Sua configuração em forma de elipse remete ao Campo da Esperança.



FIGURA 341: Vista aérea do cemitério de Sobradinho, situado na RA V do DF.

FONTE: *Google Maps* (modificado pelo autor).

Em 4 de abril de 2008, o cemitério de Sobradinho foi visitado pelos deputados membros da CPI dos Ossos e, na ocasião, foi verificada a negligência com relação aos mortos “comuns”, uma vez que

Nessa necrópole constatou-se a má conservação da área antiga e descaso ou negligência com a área “social”, local onde são sepultados indigentes e pessoas carentes, atendidas pelo Serviço Social da SEDEST, comprovada pela ausência de identificação de vários jazigos e da falta de identificação das pessoas ali sepultadas¹⁸¹.

Travestida de “ação social”, a inumação de indivíduos menos abastados evidenciou a distinção praticada pelos sepultadores de seus corpos. Estes provavelmente foram preteridos em vida e serão obliterados na morte.

180 Polícia investiga depredação de 40 túmulos em cemitério do DF. *Portal de Notícias G1 DF*. 21 de Jan. 2017.

181 *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*, 2008, p. 13–4.



FIGURA 342: Vista aérea do cemitério de Brazlândia, situado na RA IV do DF, foi inaugurado em 1972¹⁸².

FONTE: *Google Maps* (modificado pelo autor).

182 Polícia investiga depredação de 40 túmulos em cemitério do DF. *Portal de Notícias G1 DF*. 21 de Jan. 2017.

3.5. Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás (Valparaíso-GO)

Por fim, o Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás, inaugurado em 2000¹⁸³ e localizado junto ao cemitério inaugurado dois anos antes, configura a única possibilidade de cremação humana no entorno do Distrito Federal. A Capital brasileira não abriga atualmente nenhum crematório e impõe o deslocamento dos indivíduos que procuram a prática até Valparaíso de Goiás.

Ainda que incipiente no Brasil, a ideia da cremação provavelmente não era de um todo inexistente na época da concepção de Brasília, uma vez que o memorial de projeto do Cemitério Vila Pauliceia (SP), datado de 1969, menciona a técnica funerária:

Inicialmente, propusemos a instalação de crematórios, em lugar de cemitérios para sepultamentos. Parece-nos essa solução muito mais condizente com a época. [...] Essa proposta, entretanto, não pode ser aceita, porque as leis municipais não admitem a cremação¹⁸⁴.

Sabe-se que o mercado consumidor para crematórios é definido pelo número de óbitos da região, quando se busca conquistar o máximo possível de clientes dos já tradicionais cemitérios¹⁸⁵. De acordo com a Coordenação de Assuntos Funerários do Distrito Federal, são realizadas cerca de 900 inumações por mês no DF¹⁸⁶. Não seria razoável, portanto, a consolidação da cremação na Capital brasileira?

Brasilia es, quizá, la capital más singular del mundo [...] hasta hoy no se ha podido desarrollar realmente una vida urbana. La tan moderna ciudad se ha quedado particularmente estéril. [...] se construyó como una “ciudad del futuro”, aunque para muchos visitantes ha quedado ya obsoleta [...] en la fría era moderna¹⁸⁷.



FIGURA 343: Fachada principal do Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás.

FONTE: Péricles Dourado.

183 Moradores do DF contam agora com espaço para cremar ou sepultar animais de estimação. *Jornal de Brasília*. 15 de Mai. 2012.

184 MELLO, 1969, p. 24.

185 Como montar um crematório. *Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Peq. Emp. (SEBRAE)*, p. 1.

186 Governo prepara projeto para liberar cemitérios privados no DF. *PortalG1 DF*, 19 de Mai. 2017.

187 ENGELS, 2010, p. 863–4.



FIGURA 344: Acesso principal ao Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás.
FONTE: Péricles Dourado¹⁸⁸.



FIGURA 345: Espacialidade interna: capelas de velório.
FONTE: Idem.



FIGURA 346: Fachada frontal das capelas.
FONTE: Idem.

188 É gerente administrativo do Cemitério e Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás desde 2003.



FIGURA 347: Crepúsculo de verão no Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás.
FONTE: Idem.

“Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,
Niemandes Schlaf zu sein unter soviel
Lidern¹⁸⁹”.

*“Rosa, oh pura contradição, prazer
de ser o sono de ninguém sob tantas
pálpebras¹⁹⁰”.*

189 RILKE [1925], 1967, p. 181 (o poema de Rainer Maria Rilke, escrito um ano antes de sua morte, foi publicado pela primeira vez em 1927, no oitavo número da revista alemã *Das Inselchiff*).

190 Tradução de Flávio R. Kothe, 2016.

CONCLUSÃO

As principais conclusões desta pesquisa se evidenciam no decorrer do próprio texto, de modo que esta parte final restringir-se-á a apontamentos breves e concisos a fim de se evitar repetições.

Foi observado que o fenômeno da morte tem sido, em geral, escamoteado pelo indivíduo moderno e contemporâneo, fato propiciado pela profunda alteração no modo como a finitude humana é encarada: outrora, íntima e familiar e, atualmente, fria e impessoal. Ao lidar com a morte lida-se inevitavelmente com seu produto: os mortos. A transfiguração de sentido conferido ao fenômeno, portanto, resvalou nas práticas funerárias, que representam tão somente a maneira como o ser humano soluciona o problema trazido pela morte.

Uma vez que, historicamente, o indivíduo tende a rejeitar o pensamento da própria finitude, ele cria mitos, representações e recursos capazes de viabilizar esta supressão. Recusa-se aceitar o desvanecimento da própria individualidade, rejeita-se a ideia de que a passagem humana na Terra pode ser efêmera. Surge, deste modo, o mito da imortalidade, que garante ao homem a vida eterna em paraísos celestiais ou no próprio Planeta, a partir da ressurreição do corpo terreno.

Para assegurar a vida eterna, no entanto, o indivíduo deve garantir, ainda em vida, meios físicos e materiais que possibilitem a imortalidade. Entra em cena a arquitetura funerária que, munida de ampla gama de recursos concretos e alegóricos, possibilitaria a ideia da perpetuidade da alma.

O ato de ocultar a morte, fenômeno moderno e contemporâneo, representa suprimir seus desdobramentos, sejam simbólicos, imateriais, ou físicos. Não é permitida sua aproximação; evitam-se diálogos sobre temas “tabus”, como a própria finitude, o suicídio e doenças terminais. Marginalizam-se moribundos que, relegados à impessoalidade hospitalar, morrem sozinhos.

Em suma, nega-se a morte. Não há espaço, no imaginário dos vivos, para preocupações relativas aos mortos, afinal, eles já morreram, ao passo que os vivos encontram-se em posição “superior”. Seriam os vivos “melhores” do que os mortos?



FIGURA 348: “Morte na sarjeta”: durante a Grande Fome chinesa de 1946, o fotógrafo norte-americano George Silk registrou um dos vários órfãos que, em decorrência da guerra civil e da fome, morria anonimamente sob olhares indiferentes dos vivos.

FONTE: Revista *Leituras da História*, 2014, p. 3.

Conforme mostrado, no espaço cemiterial do Campo da Esperança (Brasília-DF) há quatro necrópoles segregadas; enquanto que nos cemitérios israelita e islâmico foram respeitadas as premissas de cada doutrina, que exigem a dissociação física com relação à espacialidade, ao analisar as outras duas necrópoles emergem as seguintes questões:

- 1) Seriam estes espaços somente separados ou também *privilegiados*?
- 2) Haveria neles reminiscências dos cemitérios oitocentistas brasileiros, que foram respaldados no desejo de distinção entre classes sociais?

Mostra-se claro, no cemitério de Autoridades, a importância civil da morte, que realça o papel social dos túmulos, sua função moral como monumento à glorificação de mortos ilustres e a “exaltação ao individualismo e distinção tumular¹”. No entanto, como aponta Maranhão,

a morte [...] é transclassista. Diante dela todos os homens se igualam: sua foice é desferida indiscriminadamente, sem levar em consideração o *status* daqueles a quem escolhe. [...] Relativizando todas as condições sociais, a morte nos mostra a absoluta igualdade entre os homens, nivelando-os ao mesmo destino².

Para além desta problemática encontra-se outra possivelmente mais grave: a negligência amplamente exposta no que tange à qualidade dos espaços da morte do DF. Verifica-se que o fenômeno se tornou obsoleto atualmente e, no caso mencionado, representa tão somente o alimento do mercado funerário. Restos mortais se transformam em “lixo” e, os cadáveres, em capital. Por isso almeja-se a morte, visto que quanto mais mortos, mais próspera será a indústria.

Faz-se praticamente indissociável a relação entre práticas funerárias e religião, conforme foi evidenciado nesta pesquisa; o trato com os mortos é majoritariamente motivado por questões de cunho religioso e transcendental. Acredita-se que o tratamento dispensado ao cadáver pode reverberar no destino da alma, por isso deve-se assegurar que este se suceda de modo adequado. Ademais, poder-se-ia afirmar que a função dos rituais fúnebres – possivelmente uma das principais – seja garantir a elaboração do luto de indivíduos vivos, pois são eles que remanescem no espaço. Deve ser sublinhada, por fim, a incidência significativa de aspectos religiosos no destino dos mortos e, também, dos vivos. Propõe-se, portanto, um último questionamento:

1 MOTTA, 2009, p. 62.

2 *O que é morte* [1985], 1998, p. 20–1.



FIGURA 349: Em nome de quem?
FONTE: Revista *Leituras da História*, 2014, p. 28.

Referências bibliográficas

ABASCAL, J. M. [1991]. La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica. In: **VAQUERIZO, D.** (Coord.). *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*. Córdoba: Diputación provincial de Córdoba, 1991, p. 205-45.

ADAMGY, M. Y. M. [2012]. *Regras do funeral islâmico*. São Bernardo do Campo, São Paulo: Editora Makkah, 2012. 39 p.

AFONSO, L. [2007]. Celebração. In: _____. *Velhota, eu?* Brasília: Thesaurus, 2007. 110 p.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 367 p. (Coleção pensamento humano)

AMORA, A. S. [1967]. *O Romantismo: 1833–1838/1878–1881*. 5ª ed. São Paulo: Cultrix, 1977. 356 p.

_____. [1997]. *Minidicionário Soares Amora da língua portuguesa*. 19ª ed. São Paulo: Saraiva, 2009. 818 p.

ARIÈS, P. [1975]. *História da morte no ocidente*. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. 312 p. (Coleção Clássicos de Ouro)

_____. [1977]. *O homem diante da morte*. Tradução de Luiza Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 2014. 837 p.

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964. 328 p. (Coleção Clássicos Garnier)

_____. *A ética*. Tradução de Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Edições de ouro, 1968. 178 p.

_____. *Arte poética*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003. 150 p. (Coleção a obra-prima de cada autor; n. 151)

_____. *Ética a nicômaco*. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015. 299 p. (Coleção a obra-prima de cada autor; n. 53)

ASSIS, M. de. [1881]. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015. 256 p. (Coleção L&PM POCKET; n. 40)

AZEVEDO, A. [1880]. *Uma lágrima de mulher*. 4ª ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004. 157 p. (Coleção A obra-prima de cada autor; n. 132)

BACON, F. [2007]. *Ensaio de Francis Bacon*. Tradução de Alan Neil Ditchfield. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007. 183 p.

BAINES, J.; MALEK, J. [1980]. *Cultural Atlas of Ancient Egypt*. Londres: Andromeda Oxford Limited, 2004.

BALDUS, H. [1937]. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1937. 346 p. (Coleção Brasiliana; n. 101)

BARBOSA, J. L.; DESCARDECI, M. A. [2012]. Percurso para compreender a semiótica: a cooperação entre a epistemologia e o histórico da semiótica. *Estudos Semióticos*, Tocantins, v. 8, n. 1, p. 124-137, Jun. 2012.

BARRET, J. C. [1988]. The living, the dead, and the ancestors: Neolithic and early Bronze age mortuary practices. In: _____; **KINNES, I. (Orgs.).** *The Archaeology of Context in the Neolithic and Bronze Age*. Sheffield: University of Sheffield, 1988. p. 30-41.

BAUDELAIRE, C. [1861]. *As flores do mal*. Tradução de Mário Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2012. 255 p. (Coleção A obra-prima de cada autor; n. 52)

BAUMGART, F. [1972]. *Breve história da arte*. Tradução de Marcos Holler. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 376 p.

BELLO, A. A. [2006]. *Introdução à fenomenologia*. Tradução de Ir. Jacinta Turolo e Miguel Mahfoud. São Paulo: Edusc, 2006. 108 p. (Coleção Filosofia e Política)

BENSE, M. [1968]. *Pequena estética*. Tradução de Haroldo de Campos. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1975. 237 p. (Coleção Debates; n. 30)

BORNHEIM, G. A. [2001]. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001. 231 p. (Coleção Debates; n. 280)

BOURDIEU, P. [1979]. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. 2ª ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2011. 560 p.

_____. [1989]. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. 311 p.

BRAET, H.; VERBEKE, W. [1982]. *A morte na Idade Média*. Tradução de Heitor Megale, Yara Frateschi Vieira e Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. 309 p. (Coleção Ensaaios de Cultura; n. 8)

BRANDÃO, J. [1997]. *Mitologia Grega, Volume I*. Petrópolis, Editora Vozes, 1997.

CAMPOS, A. de; CAMPOS, H. de. [1975]. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1975. 194 p. (Coleção Signos)

CAMUS, A.; KOESTLER, A. [1972]. *La pena di morte*. Tradução de Claudia Patrizi. Roma: Newton Compton, 1972.

CARVALHO, A. B. D. [1994]. *Tempo de aroe*. PUC- São Paulo, 1994.

CASSIRER, E. [1965]. *The philosophy of of symbolic forms, vol. II: Mythical thought*. New Raven & London, Yale University Express.

CASSORLA, R. M. S. [1984]. *O que é suicídio*. São Paulo: Brasiliense, 1984. 101 p. (Coleção primeiros passos; n. 127)

CHING, F. D. K. [1998]. *Arquitetura: forma, espaço e ordem*. Tradução de Alvamar Helena Lamparelli. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 399 p.

CITELLI, A. [1993]. *Romantismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1993. 96 p. (Série Princípios; n. 78)

CLOUD, D. W. [1998]. *Cremation: what does God think?* Canada: Way of Life Literature, 2013. 27 p.

COELHO, P. [1998]. *Veronika decide morrer*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. 221 p.

COHN, C. [2010]. A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 93-115, Dec. 2010.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832010000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 15 de Mar. 2017.

COSTA, L. [1956]. *Relatório do Plano Piloto de Brasília*. Brasília: GDF, 1991. 76 p.

COUTINHO, E. [1977]. *O espaço da arquitetura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977. 239 p. (Coleção Estudos; n. 59)

COUTINHO, C. L. S. [2011]. *Arquitetura mítica*. 2010. 270 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CUNHA, M. M. C. da. [1978]. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978. 152 p. (Coleção Linguagem)

CYMBALISTA, R. [2002]. *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002. 210 p.

_____. [2011]. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2011. 346 p.

DARWIN, C. [1859]. *Origem das espécies*. Tradução de Eugênio Amado. 4ª ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2002. 381p. (Coleção Grandes obras da cultura universal; n. 7)

DAVID, J-L. [1912]. *Louis David: huit reproductions fac-simile en couleurs*. Paris: Pierre Lafitte et cie, 1912. 80 p.

DELÉCLUZE, E. J. [1855]. *Louis David: son école & et son temps*. Paris: Macula, 1983. 516 p.

DOSTOIÉVSKI, F. [1862]. *Memórias da casa dos mortos*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015. 336 p. (Coleção L&PM POCKET; n. 695)

DUARTE, P. [1968]. O sambaqui visto através de alguns sambaquis. In: **COUTO, C. de P. et al.** *Pré-história brasileira*. São Paulo: Instituto de Pré-história da Universidade de São Paulo, 1968. 186 p.

DUTRA, S. R. [2004]. *A geografia corporal do além: tempos da arte e a contemporaneidade do inferno de Barlowe*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Instituto de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

_____. [2013]. O inferno na arte: a paisagem. *Revista Estética e Semiótica*, v. 3, p. 1-38, 2013.

_____. [2014]. O corpo no inferno. *Revista Estética e Semiótica*, v. 4, 2014.

_____. [2016]. O corpo danado. *Paranoá: cadernos de arquitetura e urbanismo*, v. 16, p. 151-68, 2016.

ECO, U. [1976]. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. Tradução de Pérola de Carvalho. 7ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. 426 p. (Coleção estudos; n. 6)

_____. [2007]. *História da feiúra*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007. 453 p.

_____. [2010]. *Cemitério de Praga*. Tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011. 528 p.

_____. [2015]. *Número zero*. Tradução de Ivone Benedetti. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2015. 207 p.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. [1965]. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 224 p.

_____. [2011]. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ENGELS, C. [2010]. *1000 lugares sagrados: un viaje religioso y espiritual alrededor del mundo*. Tradução de Daniel Najmías, Carmen Hurtado, Sergio Martín, Ana Esteban-Strube, Tracy Mackay, Pablo Díaz-Aller e Ana Ferri. Espanha: Tandem Verlag GmbH, 2010. 960 p.

EPICURO. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2005. 141 p. (Coleção A obra-prima de cada autor; n. 211)

ESPINOSA, V. [2012]. *Cita en la Recoleta*. Buenos Aires: enClave-ELE, 2012. 64 p.

FABIAN, S. M. [1992]. *Space-time of the Bororo of Brazil*. Flórida: University Press of Florida, 1992. 253 p.

FEIFEL, H.; NAGY, V. T. [1981]. Another look at fear of death. *Journal of Clinical and Consulting Psychology*, 1981, 49 (2): 278-86.

FERNANDES, M. A. [2013]. *A morte, suas representações e o impacto no ambiente escolar*. São Paulo: Porto de Idéias, 2013. 112 p.

FERREIRA, J. M. S. [2009]. *Arquitetura para a morte: a questão cemiterial e seus reflexos na teoria da arquitetura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009. 1226 p. (Coleção Textos universitários de ciências sociais e humanas)

FORTUNA, M. [2009]. *A obra de arte além de sua aparência*. São Paulo: Annablume, 2009. 314 p.

FLAUBERT, G. [1857]. *Madame Bovary*. Tradução de Ilana Heineberg. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013. 336 p. (Coleção L&PM POCKET; n. 328)

FOUCAULT, M. [1966]. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 541 p. (Coleção Tópicos)

FRANCIOSINI, L. [2011]. *Cimiteri*. Roma: M.E. Architectural Book and Review, 2011. 383 p.

FRAZER, J. G. [1928]. L'homme, Dieu et l'immortalité. *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 7, n. 3, 1928, p. 1180-1181.

FREUD, S. [1913]. *Totem e tabu: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014. 256 p. (Coleção L&PM POCKET; n. 1113)

FUÃO, F. [2016]. Construir, morar, pensar: uma releitura de “Construir, habitar, pensar” (Bauen, Wohnen, Denken) de Martin Heidegger. *Revista Estética e Semiótica*, v. 6, n. 1, p. 1-30, jan./jun. 2016.

GADAMER, H-G. *Hermenêutica da obra de arte*. Seleção e tradução: Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. 487 p.

- GIORDANI, M. C. [1968].** *História de Roma*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1972. 398 p.
- GOETHE, J. W. [1774].** *Os sofrimentos do jovem Werther*. Tradução de Leonardo César Lack. São Paulo: Abril, 2010. 176 p. (Clássicos Abril Coleções; n. 7)
- GOMES, N. G. [2016].** A Índia: imagens do poder. *Paranoá: cadernos de arquitetura e urbanismo*, n. 16, p. 63-94, 2016.
- GORDON, C. [2009].** O valor da beleza: reflexões sobre uma economia estética de objetos entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). *Série Antropologia*. Vol. 424. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2009, p. 6-23.
- GUÉRIN, C.; FAURE, M. [2004].** Do primeiro ser vivo até o *Homo sapiens*. In: **DANTAS, M. et al.** *Antes: histórias da Pré-história*. Centro Cultural Banco do Brasil: Editora Gráficos Burti, 2004, p. 15-23.
- GRIMAL, P. [1984].** *A civilização romana*. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1993. 354 p.
- HEIDEGGER, M. [1927].** *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Vozes, 2012. 1200 p. (Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp)
- _____. [1954]. *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. G. Neske Pfullingen, 1954.
- _____. [1987]. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado; 2ª ed revista. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009. 370 p. (Coleção pensamento humano)
- _____. [2005]. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. 238 p. (Coleção pensamento humano)
- HENRIQUE, J. [1935].** *Roma pagã: suas instituições, usos e costumes*. Porto Alegre: Edições da Livraria do Globo, 1935. 241 p.
- HERTZBERG, A. [1961].** *Judaísmo*. Tradução de Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964. 204 p.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução (em prosa) direta do grego, introdução e notas de Jaime Bruna. São Paulo: Abril, 2010. 416 p. (Clássicos Abril Coleções; n. 35)

HORGAN, J. [1996]. *O fim da ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 363 p.

HUSSERL, E. [1907]. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1990. 133 p.

_____. [1910]. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965. 73 p.

_____. [1913]. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. 4ª ed. São Paulo: Idéias & Letras, 2006. 383 p.

IRION, P. E. [1968]. *Cremation*. Filadélfia: Fortress Press, 1968. 152 p.

_____. [1972]. *Cremation today*. In: **BERG, D. W.; DAUGHERTY, G. G. (Orgs).** *The individual, society and death: an anthology of readings*. Baltimore: Waverly Press, 1972, p. 80-97.

JUNG, C. G. [1954]. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Tradução de Miguel Murnis. Buenos Aires: Paidós, 1970. 182 p. (Coleção Biblioteca de Psicologia Profunda; n. 14)

_____. [1960]. *The soul and death*. Vol. 8 *Collected Works*. Londres: Routledge and Keagan Paul, 1960.

_____ **et al.** [1964]. *O homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. 316 p. (22ª impressão)

_____. [1971]. *O espírito na arte e na ciência*. Tradução de Maria de Moraes Barros. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 167 p. (Coleção Obra Completa de C. G. Jung; n. 15)

JUPP, P. C. [2004]. História da cremação. In: **HOWART, G; LEAMAN, O.** *Decomposição*. In: *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*. Lisboa: Quimera, 2004.

KANT, I. [1781]. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 680p.

_____. [1790]. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Daniela Botelho B. Guedes. São Paulo: Ícone, 2009. 336 p. (Coleção Fundamentos do Direito)

KELLEHEAR, A. [2007]. *Uma história social do morrer*. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016. 540 p.

KENKO. Urabe no Kaneyoshi. Japão, século XIII. In: **MELTZER, D. (Org.)** *Death: na anthology of ancient texts, songs, prayers and stories*. São Francisco: North Point Press, 1984.

KOCH, W. [1994]. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*. Tradução de Neide Luzia de Rezende. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. 231 p.

KOSTOF, S. [1985]. *Historia de la arquitectura, 1*. Tradução de María Dolores Jiménez-Blanco Carrillo de Albornoz. Madrid: Alianza Editorial, 1988. 418 p.

KOTHE, F. R. [1974]. *O Un coup de dés de Mallarmé*. Em Mallarmé São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

_____. [1994]. *A narrativa trivial*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994 (1ª reimpressão: 2007). 250 p.

_____. [2000]. *O cânone imperial*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. 604 p.

_____. [2011]. *Ensaio de semiótica da cultura*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011. 340 p. (Coleção Ensino de Graduação)

_____. [2016]. *A poesia hermética de Paul Celan*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016a. 515 p.

_____. [2016]. *O muro*. São Paulo: Scortecci, 2016b. 398 p.

_____. [2016]. Memento mori. *Jornal da ANE (Associação Nacional de Escritores)*, Brasília, ano XI, n. 72, p. 9, ago. 2016c.

KOUDOUNARIS, P. [2014]. *Im Reich der Toten: Eine Kulturgeschichte der Beinhäuser und Ossuarien.* Potsdam: h.f.Ullmann publishing GmbH, 2014. 224 p.

KOVÁCS, M. J. [1992]. *Morte e desenvolvimento humano.* 3ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992. 243 p.

KÜBLER-ROSS, E. [1969]. *Sobre a morte e o morrer.* Tradução de Paulo Menezes. 9ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008. 296 p.

LANDSBERG, P. L. [2009]. *Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios.* Tradução de Estela dos Santos Abreu, Eliana Aguiar, César Benjamin e Antonio Mattoso. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2009. 219 p.

LAUWERS, M. [2005]. *O nascimento do cemitério: Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval.* Tradução de Robson Murilo Grando Della Torre. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2015. 400 p.

LAZARIN, M. A.; SILVA, T. C. [1989]. *Os Krahó do Rio Vermelho: relatório de trabalho.* Goiânia: Centro Editorial e Gráfico da UFG, 1989. 114 p. (Coleção Textos para Discussão, n. 10)

LÉVI-STRAUSS, C. [1955]. *Tristes trópicos.* Tradução de Jorge Constante Pereira. Lisboa, Edições 70, 1986. 415 p. (Coleção Perspectivas do homem; n. 7)

LIMA, T. de A. [2004]. Nos mares do sul: a pré-história no litoral centro-meridional brasileiro. In: **DANTAS, M. et al.** *Antes: histórias da Pré-história.* Centro Cultural Banco do Brasil: Editora Gráficos Burti, 2004, p. 44-67.

LUCRÉCIO. [1951]. *On the nature of the universe.* Tradução de Ronald Latham. Harmondsworth: Penguin Classics, 1994. 336 p.

LUPER, S. [2009]. *A filosofia da morte.* Tradução de Cecília Bonamine. São Paulo: Editora Madras, 2010. 272 p.

MANN, T. [1924]. *A montanha mágica.* Tradução de Herbert Caro. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1952. 801 p. (Coleção Grandes Romances)

_____. *A morte em Veneza; Tonio Kröger*. Tradução de Herbert Caro e Mário Luiz Frungillo. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 194 p. (Coleção Thomas Mann)

MACIEL, J. [1988]. Da arte Romana à arte paleocristã: o sarcófago romano de Évora. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*. 1988, p. 97-119.

MARANHÃO, J. L. de S. [1985]. *O que é morte*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1998. 77 p. (Coleção primeiros passos, n. 150)

MARTIN, G. [2004]. Os povos da costa do Nordeste. In: **DANTAS, M. et al.** *Antes: histórias da Pré-história*. Centro Cultural Banco do Brasil: Editora Gráficos Burti, 2004a, p. 32-43.

_____. [2004]. A morte: o rito e a vida espiritual. In: **DANTAS, M. et al.** *Antes: histórias da Pré-história*. Centro Cultural Banco do Brasil: Editora Gráficos Burti, 2004b, p. 176-99.

MARX, K. *Sobre o suicídio*. Tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Editora Boitempo, 2006. 83 p.

MASSET, C. [2007]. La Mort Aux Periods Préhistoriques (-1000 à 750). In: *Archéologie funéraire*. Paris: Editions Errance, 2007.

MEDAWAR, P. B. [1984]. *Os limites da ciência*. Tradução de Antonio Carlos Bandouk. São Paulo: Editora UNESP, 2008. 111 p.

MELATTI, J. C. [1967]. *Índios e criadores: a situação dos krahó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da UFRJ, 1967. 166 p. (Coleção Monografias do I. C. S.; n. 3)

_____. [1970]. *Índios do Brasil*. Brasília: Editora de Brasília, 1970. 208 p. (Série Etnologia brasileira)

MELLO, E. K. de. [1969]. Cemitério Vila Paulicéia. *Acrópole*. São Paulo, n. 365, ano 31, p. 24-5, set. 1969.

MELVILLE, H. [1851]. *Moby Dick: volume I*. Tradução de Berenice Xavier. São Paulo: Abril, 2010. 432 p. (Clássicos Abril Coleções; n. 15)

MIGLIORINI, R. B. [2002]. *Cemitérios contaminam o meio ambiente? Um estudo de caso.* Cuiabá: EdUFMT, 2002. 50 p.

MORIN, E. [1921]. *O homem e a morte.* Tradução de Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997. 356 p. (Série Diversos)

MORRIS, I. [1992]. *Death-ritual and social structure in classical antiquity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 264 p.

MOTTA, A. [2009]. *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros.* Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2009. 202 p.

_____. [2010]. Estilos mortuários e modos de sociabilidade em cemitérios Brasileiros oitocentistas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 33, p. 55-80, jun. 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832010000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 30 de Dez. 2016.

MÜLLER, W.; VOGEL, G. [1974]. *Atlas de arquitectura, I.* Tradução de María Teresa Pumarega e Miguel Angel Cano. Madrid: Alianza, 1984. 289 p.

MUMFORD, L. [1961]. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas.* Tradução de Neil R. da Silva. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 471 p.

NABUCO, C. [1937]. *Catecismo historiado: doutrina cristã para a primeira comunhão.* Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937. 183 p.

NEIL, P. [1996]. *O livro ilustrado dos mitos: contos e lendas do mundo.* Tradução de Felipe Lindoso. 3ª ed. São Paulo: Marco Zero, 1998. 192 p.

NETO, A. C. [2013]. *A morte na visão do Espiritismo.* 2ª ed. São Paulo: Bela letra Editora, 2014. 199 p.

NETO, J. C. de M. [1956]. *Morte e vida severina e outros poemas.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. 170 p.

NEUHAUS, P. G. [2012]. *A experiência do espaço na visita ao cemitério contemporâneo*. 2012. 256 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

NEVES, T. I.; LOPES, A. M.; MORAES, T. C. B. [2013]. Reintroduzindo o sintoma: a psicanálise como obstáculo à cientificização do tratamento psíquico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 237-253, 2013.

NIETZSCHE, F. [1895]. *O Anticristo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 12ª ed. São Paulo: Centauro, 2005. 96 p.

_____. [2002]. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002 (2007 – 1ª reimpressão). 238 p.

NOGUEIRA, R. S. [2012]. Elos da memória: passado e presente, cemitério e sociedade. *Vivência*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, p. 80-89, 2012.

NORONHA, M. de. [2012]. *A inclusão do cemitério no espaço da cidade*. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa.

NÖTH, W. [1996]. *A semiótica no século XX*. 3ª ed. São Paulo: Annablume, 1996. 265 p. (Coleção E; n. 5)

NOVAES, S. C. [2006]. Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 283-315, Junho 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 5 de Abr. 2017.

OLIVA, A. [1999]. A cientificização da sociedade – A politização da ciência. In: _____. *Ciência e sociedade: do consenso à revolução*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 1999, p. 29-59.

OLIVEIRA, A. de P. et al. [1990]. *Conhecendo o índio*. 2ª ed. Goiânia: Editora UCG, 1990. 112 p.

OLIVEIRA, L. [2016]. A morte no mito de Ajax. *Revista Estética e Semiótica*, v. 6, n. 2, p. 34-41, 2016a.

_____. [2016]. A configuração espacial da morte: espaços segregados no cemitério Campo da Esperança. *Revista CAU/UCB*, n. 5, p. 21-47, 2016b.

OLIVEIRA, M. M. *In memoriam, na cidade*. 2007. 372 p. Tese (Doutorado em Arquitetura) – Departamento Autônomo de Arquitectura, Universidade do Minho, 2007.

PACHECO, A. [2012]. *Meio ambiente & Cemitérios*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2012. 191 p. (Série Meio Ambiente; n. 15)

PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 441 p. (Coleção Paidéia)

PENHA, J. da. [1982]. *O que é existencialismo*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. 122 p. (Coleção primeiros passos; n. 61)

PESSIS, A-M. [2004]. Um mergulho no passado: a renovação de um pacto. In: **DANTAS, M. et al.** *Antes: histórias da Pré-história*. Centro Cultural Banco do Brasil: Editora Gráficos Burti, 2004, p. 24-9.

PESSOA, F. *Alberto Caeiro: poemas completos*. São Paulo: Nobel, 2008. 187 p.

PLATÃO. Fédon. In: _____. *Diálogos II: Fédon - Sofista - Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. 218 p. (Coleção Clássicos de bolso; n. 61272)

_____. *Fédon*. Tradução de Miguel Ruas. 3ª ed. São Paulo: Atena Editora, 1956. 148 p. (Coleção Biblioteca Clássica; n. 35)

_____. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000. 148 p. (Coleção Clássicos Gregos e Latinos)

POE, E. A. [1956]. *Selected tales*. Londres: Penguin Books, 1994. 406 p. (Coleção Penguin Popular Classics)

_____. [1981]. *Contos de terror, de mistério e de morte*. Tradução de Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 249 p.

_____. [2012]. *Contos de imaginação e mistério*. Tradução de Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Tordesilhas, 2012. 424 p.

POPPER, K. R. [1934]. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007. 567 p.

PROUS, A. [1992]. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992. 605 p.

PULQUÉRIO, M. O. *Problemática da tragédia Sofocliana*. 2ª ed. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987. 153 p. (Série Estudos de Cultura Clássica; n. 1)

REINHARDT, K. [1947]. *Sófocles*. Tradução de Oliver Tolle. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007. 262 p. (Coleção Pérgamo)

REIS, J. J. [1991]. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 (6ª reimpressão: 2012). 357 p.

RIBEIRO, D. [1995]. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 470 p.

RILKE, R. M. [1925]. *Poemas: II volumes*. Tradução de Paulo Quintela. Coimbra, 1967.

_____. *Cartas a um jovem poeta; A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke*. Tradução de Paulo Rónai e Cecília Meirelles. 17ª ed. São Paulo: Globo, 1989. 109 p.

_____. [1910]. *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*. Tradução e notas de Renato Zwick. Porto Alegre: Editora L&PM, 2010. 208 p. (Coleção L&MP Pocket; n. 809)

_____. *As Rosas*. Tradução e prefácio de Janice Caiafa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2011. 69 p.

ROBERTSON, D. S. [1929]. *Arquitetura grega e romana*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martind Fontes, 1997. 518 p.

ROCHA, F. M. P. [2013]. *Morte, espaço e arquitectura: das ideias às formas, um projecto*. 2013. 101 f. Dissertação (Mestrado em Arquitectura) – Faculdade de Arquitectura, Universidade do Porto, Porto.

ROCHA, R. de S. A arquitetura moderna e a morte no Brasil. In: *V Seminário DOCOMOMO Brasil*, 2003, São Carlos. Caderno de resumos V Seminário DOCOMOMO Brasil. São Carlos: Serviço Gráfico EESC-USP, 2003, v. 1, p. 63–63.

RODRIGUES, C. [1997]. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997. 276 p. (Coleção Biblioteca carioca; v. 43. Série publicação científica)

RODRIGUES, J. C. [1983]. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983. 296 p.

ROTH, L. M. [1999]. *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado*. Tradução de Carlos Sáenz de Valicourt. Barcelona: Gustavo Gili, 2010. 599 p.

RUSSO, J. [2014]. *A noite dos mortos-vivos e a volta dos mortos-vivos*. Tradução de Lucas Magdiel. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2014. 320 p.

SANTOS, F. S. [2009]. *A arte de morrer: visões plurais - Volume 2*. São Paulo: Editora Comenius, 2009. 268 p.

SANTOS, S. J. dos; FREITAS, A. [2012]. A arte cemiterial como fator de distinção e eternização do status social no Cemitério São Francisco de Paula. *O Mosaico: Revista de Pesquisa em Artes*, Curitiba, n. 7, p. 31-45, jan./jun., 2012.

SARAMAGO, J. [2005]. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 207 p. (17ª reimpressão)

SARTRE, J-P. [1940]. *A imaginação*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013. 144 p. (Coleção L&PM POCKET; n. 666)

SARWAR, G. [1982]. *Islām: beliefs and teachings*. 4ª ed. Londres: Muslim Ed Trust, 1996. 236 p.

SASS, R. V. [1969]. *O livro do juízo final*. 2ª ed. São Paulo: Ordem do Graal na Terra, 1976. 358 p.

SCHLEGEL, A. W. [1801]. *Doutrina da arte: cursos sobre literatura bela e arte*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2014. 320 p. (Coleção Clássicos; n. 33)

SCHMITT, J-C. [1994]. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 300 p.

SCHMITT, J. [2010]. *Mortes vitorianas: corpos, lutos e vestuário*. São Paulo: Alameda, 2010. 198 p.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 140 p. (Coleção Clássicos)

_____. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. 77 p. (Coleção obras de Schopenhauer)

_____. [1836]. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1ª ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013. 240 p. (Coleção L&PM POCKET; n. 1140)

SILIOTTI, A. [2006]. *Egito*. Tradução de Francisco Manhães. Barcelona: Folio, 2006. 288 p. (Coleção Grandes civilizações do passado)

SILVA, A. W. C.; BREITENBACH, H. [2009]. *O ritual fúnebre Bororo*. Lins: 2009. (Trabalho de Conclusão de Curso não publicado).

SMOLNY, C. [2010]. *Komm, sanfter Tod, des Schlafes Bruder: eine Kulturgeschichte des Todes*. Berlin: Vergangenheit Verlag, 2010. 155 p.

SÓFOCLES. Ajax. In: _____. *Tragédias do Ciclo Troiano: Ajax, Electra e Filoctetes*. Tradução de E. Dias Palmeira. Lisboa: Editora Livraria Sá da Costa, 1973. 252 p. (Coleção Clássicos Sá da Costa)

_____. *As Traquínias*. Tradução de Maria do Céu Zambujo Fialho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996. 103 p. (Coleção Clássicos Gregos e Latinos)

SOLOMON, A. [2002]. *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2002. 483 p.

STEINER, F. B. [1956]. *Tabù*. Tradução de Carla Maria Rita. Roma: Editora Boringhieri, 1980. 166 p.

THOMAS, J. Death, identity and the body in Neolithic Britain. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6, p. 653-68, 1999.

THOMAS, L-V. [1975]. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1975.

TIMPANARO, M. [2006]. *A morte como memória: imigrantes nos cemitérios da Consolação e do Brás*. 2006. 246 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

TOLSTÓI, L. [1886]. *A morte de Ivan Ilitch*. Tradução de Boris Schnaiderman. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009. 96 p. (Coleção Leste)

_____. *Senhor e servo: e outras histórias*. Tradução de Tatiana Belinky. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014. 128 p. (Coleção L&PM POCKET; n. 808)

TOYNBEE, J. M. C. [1971]. *Death and burial in the Roman World*. Londres, 1971.

TRESIDDER, J. [1997]. *O grande livro dos símbolos*. Tradução de Ricardo Inojosa. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. 377 p.

TURNER, T. [1965]. *Social structure and political organisation among the Northern Cayapo*. Unpublished PH.D. Dissertation, Department of Social Relations, Harvard University, 1965.

_____. [1995]. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 2, p. 143-70, 1995.

VALLADARES, C. do P. [1972]. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972. 1487 p.

VIDAL, L. B. [1976]. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. São Paulo: HUCITEC, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977. 268 p.

_____. [1992]. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-xikrin do Cateté. In: _____. (Org.). *Grafismo indígena*. São Paulo: Nobel; Edusp; Fapesp. 1992. p. 143–89.

VIDIELLA, A. S. [2008]. *Atlas de arquitectura del paisaje*. Barcelona: Loft, 2008. 600 p.

VOVELLE, M. [1996]. *As almas do purgatório ou o trabalho de luto*. Tradução de Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010. 346 p.

WILDE, O. [1890]. *O retrato de Dorian Gray*. Tradução de José Eduardo Ribeiro Moretzsohn. São Paulo: Abril, 2010. 304 p. (Clássicos Abril Coleções; n. 4)

WILLIAMS, J. A. [1961]. *Islamismo*. Tradução e notas de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editôres, 1964. 196 p.

ZIEGLER, J. [1975]. *Les vivants et la mort*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. 312 p.

ZUCHIWSCHI, J. [1998]. *De Corpo e Alma: A dualidade no pensamento religioso judaico e sua implicação nas práticas funerárias*. 1998. (total de folhas – X f.). Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

_____. [2016]. Longe de ti apagar nossas lembranças: as palavras e as preces no luto judaico. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 1, p. 165-187, jul. 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872010000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 16 de Out. 2016.

Outras fontes de pesquisa

Secretaria de Estado de Gestão do Território e Habitação (SEGETH). *Planilha de parâmetros urbanísticos e de preservação do Cemitério Campo da Esperança*.

CONAMA. *Sobre o licenciamento ambiental de cemitérios*. Resolução nº 335, de 3 de Abr. 2003. Publicada no DOU no 101, 28 de Mai. 2003, Seção 1, páginas 98–9.

Câmara Legislativa do Distrito Federal (CLDF). *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito dos Cemitérios*. 2008.

Câmara Legislativa do Distrito Federal (CLDF). *Projeto de Lei 5029/13*. Disponível em:

<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1060616>.

Acesso em 17 de Mai. 2017.

Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS). Carta de Serviços ao Cidadão da Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS). Disponível em:

<<http://www.brasilia.df.gov.br/wp-conteudo/uploads/2015/10/CARTA-DE-SERVICOS-AO-CIDADAO-SEJUS.pdf>>. Acesso em 24 de jan. 2017.

Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE). *Como montar um crematório.* Cartilha de empreendedorismo da série Ideias de Negócios. Disponível em: <https://www.sebrae.com.br/appportal/reports.do?metodo=runReportWEM&nomeRelatorio=ideiaNegocio&nomePDF=Cremat%C3%B3rio&COD_IDEIA=ddd87a51b9105410VgnVCM1000003b74010a_____>. Acesso em 18 de Mai. 2017.

O livro dos mortos do Antigo Egito: o primeiro livro da humanidade. Tradução de Edith de Carvalho Negraes. 9ª ed. Curitiba: Editora Hemus, 2005. 253 p. (18ª reimpressão)

Revista Leituras da História. *Novos cristãos, amém!* Ed. 70, 2014.

Revista Geográfica Universal. *Índios ETS – Os Xikrin acreditam que vieram do espaço.* n. 268, Maio, 1997.

Revista Inmemorian. *O crescimento de crematórios no Brasil.* Jul. 2014.

Portal da Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS). *Histórico da Unidade de Assuntos Funerários.* Disponível em <<http://www.sejus.df.gov.br/coordenacoes/assuntos-funerarios/309-historio-caf.html>>. Acesso em 24 de Jan. 2017.

Portal da Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS). *Unidade de Assuntos Funerários.* Disponível em: <<http://www.sejus.df.gov.br/coordenacoes/assuntos-funerarios.html>>. Acesso em 15 de Abr. 2017.

Jornal Zero Hora. *A cremação.* Porto Alegre: 2 de Nov. 2012, Ano 49, nº 17.193, 2ª ed., p. 23–4.

Jornal Zero Hora. *Cremação é opção das famílias em 18% dos óbitos em Porto Alegre.* 1 de Nov. 2014. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/vida-e-estilo/vida/noticia/2014/11/cremacao-e-opcao-das-familias-em-18-dos-obitos-em-porto-alegre-4633789.html>>. Acesso em 20 de Mai. 2017.

Jornal de Brasília. *Falta de segurança e manutenção devasta cemitérios do DF.* 23 de Jul. 2012. Disponível em: <<http://www.jornaldebrasil.com.br/cidades/falta-de-seguranca-e-manutencao-devasta-cemiterios-do-df/>>. Acesso em 12 de Abr. 2017.

Jornal de Brasília. *Cemitério do Gama precisa de cuidados.* 01 de Nov. 2012. Disponível em: <<http://www.jornaldebrasil.com.br/cidades/cemiterio-do-gama-precisa-de-cuidados/>>. Acesso em 12 de Abr. 2017.

Jornal de Brasília. *Visitantes reclamam da insegurança e falta de conservação nos cemitérios do DF.* 02 de Nov. 2013. Disponível em: <<http://www.jornaldebrasil.com.br/cidades/visitantes-reclamam-da-inseguranca-e-falta-de-conservacao-nos-cemiterios-do-df/>>. Acesso em 12 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *50 dos 288 túmulos da ala dos pioneiros no cemitério tiveram os crucifixos furtados.* 29 de Jul. 2009. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2009/07/29/interna_cidades_df,130473/50-dos-288-tumulos-da-ala-dos-pioneiros-no-cemiterio-tiveram-os-crucifixos-furtados.shtml>. Acesso em 14 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Sejus notifica empresa Campo da Esperança por irregularidades.* 30 de Out. 2009. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2009/10/30/interna_cidades_df,151798/index.shtml>. Acesso em 16 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Cemitérios em estado precário.* 12 de Mar. 2010. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2010/03/12/interna_cidades_df,179222/cemiterios-em-estado-precario.shtml>. Acesso em 11 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Campo da Esperança é proibida de comercializar serviços casados.* 1 de Set. 2011. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2011/09/01/interna_cidades_df,267903/campo-da-esperanca-e-proibida-de-comercializar-servicos-casados.shtml>. Acesso em 16 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Indústria da morte em Brasília ainda trata os mortos com descaso.* 26 de Set. 2011. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2011/09/26/interna_cidades>

df,271344/industria-da-morte-em-brasilia-ainda-trata-os-mortos-com-descaso.shtml>.
Acesso em 16 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *CPI dos Ossos apontou o registro de ao menos duas ocorrências graves.* 26 de Set. 2011. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2011/09/26/interna_cidades_df,271358/cpi-dos-ossos-apontou-o-registro-de-ao-menos-duas-ocorrencias-graves.shtml>. Acesso em 16 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Cemitérios do DF têm administração terceirizada e acumulam reclamações.* 17 de Dez. 2012. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2012/12/17/interna_cidades_df,339553/cemiterios-do-df-tem-administracao-terceirizada-e-acumulam-reclamacoes.shtml>. Acesso em 16 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Secretaria de Justiça realiza operação em cemitérios no dia de finados.* 1 de Nov. 2013. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2013/11/01/interna_cidades_df,396594/secretaria-de-justica-realiza-operacao-em-cemiterios-no-dia-de-finados.shtml>. Acesso em 16 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Após reclamações, vendedores de flores baixam os preços nos cemitérios.* 2 de Nov. 2014. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2014/11/02/interna_cidades_df,455649/apos-reclamacoes-vendedores-de-flores-baixam-os-precos-nos-cemiterios.shtml>. Acesso em 16 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Levantamento mostra irregularidades em empresa gestora de cemitérios no DF.* 1 de Nov. 2015. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/11/01/interna_cidades_df,504674/falhas-e-omissao-ate-na-hora-da-morte.shtml>. Acesso em 16 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Descaso com cemitérios resulta em túmulos destruídos e variação de valores.* 2 de Nov. 2015. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/11/02/interna_cidades_df,504701/descaso-com-ocemiterios-resulta-em-tumulos-destruidos-e-variacao-de-valores.shtml>. Acesso em 11 de Abr. 2017.

Correio Braziliense. *Parede desaba em cima de homem no cemitério de Taguatinga.* 1 de Abr. 2016. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2016/04/01/interna_cidades_df,525282/parede-desaba-em-cima-de-homem-no-cemiterio-de-taguatinga.shtml>. Acesso em 16 de Abr. 2017.

Portal de Notícias G1 DF. *Polícia investiga depredação de 40 túmulos em cemitério do DF.* 21 de Jan. 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/policia-investiga-depredacao-de-40-tumulos-em-cemiterio-do-df.ghtml>>. Acesso em 22 de Jan. 2017.

Portal de Notícias G1 DF. *Governo prepara projeto para liberar cemitérios privados no DF.* 19 de Mai. 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/governo-prepara-projeto-para-liberar-cemiterios-privados-no-df.ghtml>>. Acesso em 19 de Mai. 2017.

Revista National Geographic España. *Descubiertos numerosos ataúdes con forma de barco em China.* 9 de Fev. 2017. Disponível em: <http://www.nationalgeographic.com.es/historia/actualidad/descubiertos-numerosos-ataudes-con-forma-barco-china_11160/1>. Acesso em 14 de Fev. 2017.

Pesquisa Escolar Online. *Enterro judeu.* Fundação Joaquim Nabuco, Recife. 29 de Mai. 2008. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acesso em 15 de Out. 2016.

Portal de notícias R7. *Esperança, escrava e benzedeira, dá nome ao principal cemitério de Brasília: família Kubitschek e outras personalidades estão sepultadas no Campo da Esperança.* 2 de Nov. 2015. Disponível em: <[http://noticias.r7.com/distrito-federal \(...\)](http://noticias.r7.com/distrito-federal (...))>. Acesso em 23 de Jun. 2016.

Portal Educacional. *Lenda do Campo da Esperança.* Disponível em: <<http://www.educacional.com.br/especiais/brasil>>. Acesso em 15 de Out. 2016.

Espaços da morte visitados entre 2015 e 2017:

Cemitério Campo da Esperança (Brasília-DF);

Cemitério do Gama (Gama-DF);

Cemitério São Francisco de Assis (Taguatinga-DF);

Cemitério e Crematório Jardim Metropolitano de Valparaíso de Goiás (Valparaíso-GO).